

Gottes geoffenbarte Heilstat in Jesus Christus

Zum Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungsaussagen im
Kontext der katholisch-lutherischen Konsensfindung

vorgelegt von

Monika Görtler

2003

Als Dissertation genehmigt von der Katholischen Fakultät der Otto Friedrich Universität Bamberg

Datum der letzten mündlichen Prüfung: 29.11.2003

Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind;

(Röm 8,28)

0. Inhaltsverzeichnis

0. Inhaltsverzeichnis	S. i - vii
1. Einleitung	S. 1
2. Leben und Theologie des Paulus - vier Interpretationsansätze	S. 9
2.1 Die Gerechtigkeit als Gesamtausdruck des theozentrischen, christologischen Heilsgeschehens im Leben und in den Briefen des Paulus	S. 9
2.2 Elemente im Leben und Denken des Paulus, bei denen seine Funktion und Identität als Bindeglied zwischen Juden und Heiden eine (entscheidende) Rolle spielt	S. 20
2.3 Theozentrik, Identität und Sühne und ihre Bedeutung für die paulinischen Rechtfertigungsaussagen	S. 28
2.4 Der situationsbezogene Einsatz der Terminologie im Dienste der Verkündigung des Heils	S. 31
3. Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart	S. 33
3.1 In der Tradition der Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament und vor Paulus	S. 34
3.2 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen in der Paulusschule und im nachpaulinischen Kerygma	S. 56
3.3 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zur Zeit der Alten Kirche	S. 75
3.4 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen bei Thomas von Aquin	S. 85
3.5 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zur Zeit der Reformation	S. 91
3.6 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen in der Luthertradition bis 1900	S. 101
3.7 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen in der Paulusexegese seit Beginn des 20. Jahrhunderts	S. 109

4. Der Stellenwert der Rechtfertigungsthematik in der Theologie des Paulus	S. 113
4.1 Einleitung	S. 113
4.1.1 Universalisierender Interpretationsansatz: Gerechtigkeit als Gesamtbegriff: Aufnahme der Luthertradition	S. 113
4.1.2 Religionssoziologischer Interpretationsansatz: Die Gerechtigkeit im Kontext: Abschwächung der Luthertradition in der religionssoziologisch orientierten Deutung	S. 113
4.1.3 Sühnetheologischer Interpretationsansatz: Schwerpunkt auf Identität und Sühne	S. 114
4.1.4 Sprachlich differenzierender Interpretationsansatz: Die Hervorhebung des Kernpunktes der paulinischen Evangeliumsverkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi in verschiedenen, theologischen Ausdrucksmitteln	S. 114
4.2 Die Gerechtigkeit als Gesamtbegriff: Die Aufnahme der Luthertradition	S. 117
4.2.1 Paulus und der individuelle Weg des Menschen zur Rechtfertigung	S. 118
4.2.1.1 Rudolf Bultmann	S. 118
4.2.1.2 Paulus und der Heilsweg des Einzelnen bei Rudolf Bultmann	S. 119
4.2.1.3 Kommentar	S. 122
4.2.2 Rechtfertigung als alles dominierendes Gesamtgeschehen	S. 133
4.2.2.1 Ernst Käsemann	S. 133
4.2.2.2 Rechtfertigung des Gottlosen bei Ernst Käsemann	S. 134
4.2.2.3 Kommentar	S. 136
4.2.3 Rechtfertigungsbotschaft als Heilsbotschaft	S. 145
4.2.3.1 Karl Kertelge	S. 145
4.2.3.2 Die Verkündigung von Rechtfertigung als Heil bei Paulus in der Deutung Karl Kertelges	S. 146
4.2.3.3 Kommentar	S. 149
4.2.4 Rechtfertigung als Botschaft vom Kreuz	S. 158
4.2.4.1 John Reumann	S. 158
4.2.4.2 Rechtfertigung als Botschaft vom Kreuz für alle bei John Reumann	S. 158
4.2.4.3 Kommentar	S. 159
4.2.5 Gerecht vor Gott	S. 161
4.2.5.1 Walter Klaiber	S. 161

4.2.5.2 Rechtfertigung als Erneuerung und Vertiefung der Gottesbeziehung bei Walter Klaiber	S. 161
4.2.5.3 Kommentar	S. 163
4.2.6 Zusammenfassung: Gerechtigkeit als zentraler Gesamtbegriff: Aufnahme der Luthertradition	S. 168
4.3 Gerechtigkeit im Kontext: Zurückdrängen bzw. Ablösen der Luthertradition im religionssoziologisch orientierten Interpretationsansatz	S. 172
4.3.1 Paulus und die Rechtfertigungslehre als Kampfeslehre	S. 173
4.3.1.1 William Wrede	S. 173
4.3.1.2 Die Rechtfertigungslehre als Kampfeslehre bei Paulus in der Deutung William Wredes	S. 173
4.3.1.3 Kommentar	S. 174
4.3.2 Die Mystik des Apostels Paulus	S. 178
4.3.2.1 Albert Schweitzer	S. 178
4.3.2.2 Das Sein in Christo als paulinische Mystik bei Albert Schweitzer	S. 179
4.3.2.3 Kommentar	S. 180
4.3.2.4 Die weitere Entwicklung der Mystik bei Paulus seit Albert Schweitzer	S. 184
4.3.2.4.1 Die ergänzungsbedürftige Mystik bei Paulus nach Martin Dibelius	S. 185
4.3.2.4.2 Kommentar	S. 185
4.3.2.4.3 Mystik als Erfahrungsebene bei Paulus nach Hans Christoph Meier	S. 187
4.3.2.4.4 Kommentar	S. 188
4.3.3 Das Gewissen bei Paulus und seine Interpretation	S. 192
4.3.3.1 Krister Stendahl	S. 192
4.3.3.2 Paulus und die mögliche Bedeutungsveränderung seines Selbstverständnisses bei Krister Stendahl	S. 193
4.3.3.3 Kommentar	S. 195
4.3.4 Rechtfertigung aus Glauben und Teilnahme an Christus	S. 201
4.3.4.1 Ed Parish Sanders	S. 201
4.3.4.2 Die Heilstat Gottes und die mögliche Anteilnahme der Menschen bei Ed Parish Sanders	S. 201
4.3.4.3 Kommentar	S. 205
4.3.5 Paulus, Gesetz und Befreiung	S. 217
4.3.5.1 Heikki Räisänen	S. 217

4.3.5.2 Das Christusereignis als Befreiung bei Heikki Räisänen	S. 217
4.3.5.3 Kommentar	S. 218
4.3.6 Das paulinische Evangelium in seiner Vielfalt	S. 222
4.3.6.1 James D. G. Dunn	S. 222
4.3.6.2 Die Vielfalt in Metaphern und die Identität des Evangeliums bei Paulus nach James D. G. Dunn	S. 222
4.3.6.3 Kommentar	S. 226
4.3.7 Zusammenfassung: Die Gerechtigkeit Gottes im Kontext: Abschwächung bzw. Ablösung der Luthertradition im religionssoziologisch orientierten Interpretationsansatz	S. 235
4.4 Deutungsschwerpunkt auf der Einzigkeit Gottes, der Identität und der Sühne	S. 239
4.4.1 Die Einzigkeit Gottes und das Sühnegeschehen in Christus	S. 239
4.4.1.1 Ulrich Wilckens	S. 239
4.4.1.2 Die Einzigkeit Gottes und die Einheit von Juden und Heiden aufgrund des Sühnegeschehen in Christus bei Ulrich Wilckens	S. 240
4.4.1.3 Kommentar	S. 244
4.4.2 Sühnetod und Identitätsübernahme durch Jesus Christus	S. 254
4.4.2.1 Helmut Merklein	S. 254
4.4.2.2 Der Fluchtod Jesu Christi und unsere Identität als Sünder bei Helmut Merklein	S. 255
4.4.2.3 Kommentar	S. 256
4.4.3 Zusammenfassung: Deutungsschwerpunkt auf der Einzigkeit Gottes, der Identität und der Sühne	S. 260
4.5 Hervorhebung des Kernpunktes der paulinischen Evangeliumsverkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi in verschiedenen, theologischen Ausdrucksmitteln	S. 262
4.5.1 Sukzession und eschatologisch-apokalyptische Grundstimmung bei Paulus	S. 263
4.5.1.1 Erik Peterson	S. 263
4.5.1.2 Sukzession und eschatologisch-apokalyptischer Horizont im Römerbrief bei Erik Peterson	S. 264
4.5.1.3 Kommentar	S. 266
4.5.2 Die Gerechtsprechung aufgrund der Erlösung in Jesus Christus	S. 273
4.5.2.1 Otto Kuss	S. 273

4.5.2.2 Die Gerechtigkeit Gottes als entscheidender Inhalt des paulinischen Evangeliums bei Otto Kuss	S. 274
4.5.2.3 Kommentar	S. 278
4.5.3 Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium	S. 285
4.5.3.1 Heinrich Schlier	S. 285
4.5.3.2 Die Gerechtigkeit als ein Ausdruck des Heils bei Heinrich Schlier	S. 286
4.5.3.3 Kommentar	S. 289
4.5.4 Die Gerechtigkeit Gottes als Grund für die Erlösungstat Christi	S. 295
4.5.4.1 Dieter Zeller	S. 295
4.5.4.2 Das Evangelium als einzige Heilsmöglichkeit bei Dieter Zeller	S. 295
4.5.4.3 Kommentar	S. 299
4.5.5 Gottes Heilstat im Kreuzestod Jesu Christi	S. 304
4.5.5.1 Michael Theobald	S. 304
4.5.5.2 Die eschatologische Heilsgemeinde aus Juden und Heiden bei Paulus in der Sicht Michael Theobalds	S. 304
4.5.5.3 Kommentar	S. 308
4.5.6 Rechtfertigung als Gottes Liebe	S. 315
4.5.6.1 Joseph A. Fitzmyer	S. 315
4.5.6.2 Universalität und Gleichheit des Heils durch das Evangelium bei Joseph A. Fitzmyer	S. 315
4.5.6.3 Kommentar	S. 319
4.5.7 Rechtfertigung als ein Ausdruck des gesamten Heilsgeschehens	S. 324
4.5.7.1 Gerhard Saß	S. 324
4.5.7.2 Das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus nach Gerhard Saß	S. 324
4.5.7.3 Kommentar	S. 325
4.5.8 Zusammenfassung: Hervorhebung des Kernpunktes der paulinischen Evangeliumsverkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi in verschiedenen, theologischen Ausdrucksmitteln	S. 327
4.6 Zusammenfassung: Der Stellenwert der Rechtfertigungsthematik in der Theologie des Paulus	S. 333
4.7 Biblische Rechtfertigungsbotschaft in der Gemeinsamen Erklärung	S. 335

5. Gott, Offenbarung, Christus und Mensch als Hauptsäulen des paulinischen Evangeliums	S. 339
5.1 Einführung	S. 339
5.2 Das Heil in 1 Thess	S. 344
5.2.1 Abfassungssituation	S. 344
5.2.2 Struktur im 1. Thessalonicherbrief	S. 346
5.2.3 Deutung	S. 350
5.3 Der Galaterbrief	S. 352
5.3.1 Abfassungssituation	S. 352
5.3.2 Struktur im Galaterbrief	S. 352
5.3.3 Deutung	S. 358
5.4 Der Philipperbrief	S. 360
5.4.1 Abfassungssituation	S. 360
5.4.2 Struktur im Philipperbrief	S. 361
5.4.3 Deutung	S. 362
5.5 Der Römerbrief	S. 363
5.5.1 Abfassungssituation	S. 363
5.5.2 Struktur im Römerbrief	S. 364
5.5.2.1 Die Grundstruktur des Evangeliums	S. 365
5.5.2.2 Offenbarung und Gericht Gottes als erste Vorstufe des Heils	S. 366
5.5.2.3 Gesetz und Gerechtmachung als zweite Vorstufe des Heils	S. 367
5.5.2.4 Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und Gerechtmachung aus Glauben als Hauptstufe des Heils	S. 368
5.5.2.5 Verheißung als erste, jüdisch-heilsgeschichtlich dominierte Erweiterung	S. 370
5.5.2.6 Friede - Ruhm - Hoffnung - Liebe Gottes - Gerechtmachung - Rettung - Versöhnung als zweite, heilsterminologisch beherrschte Erweiterung	S. 371
5.5.2.7 Sünde - Gnade - Herrschaftswechsel - ewiges Leben als eschatologisch-universalisierende, vom Herrschaftswechsel geprägte Erweiterung	S. 372
5.5.2.8 Taufe als Erweiterung mit ausdrücklich anthropologischem Ausgangspunkt und dem theozentrischen Zielpunkt des ewigen Lebens als Gabe Gottes	S. 373
5.5.2.9 Leben im Geist als pneumatologische, schöpferbezogene Erweiterung	S. 374

5.5.2.10 Gottes Souveränität und das Mysterium Israel als Anwendung der Rechtfertigungsaussagen auf die Israelfrage	S. 376
5.5.3 Deutung	S. 377
5.6 Zusammenfassung: Gott, Offenbarung, Christus und Mensch als Hauptsäulen des paulinischen Evangeliums	S. 379
6. Zusammenfassung und Ergebnisse	S. 381
7. Literaturverzeichnis	S. 386

1. Einleitung

Die Rechtfertigung rückte mit der Veröffentlichung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 in den Mittelpunkt des Interesses. Die feierliche Gestaltung der Veröffentlichung in Augsburg machte breiten Bevölkerungsschichten bewußt, welche grundlegende Bedeutung die Rechtfertigungsdiskussion im Bemühen um einen ökumenischen Konsens zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund hat.

Ihre besondere Betonung erfuhren die paulinischen Rechtfertigungsaussagen bei Martin Luther in der Reformationszeit. Der Reformator stellte sie in sein (theologisches) Umfeld. Luther verlieh der Rechtfertigung bei Paulus dogmatischen Charakter und verband diesen mit der Existenz der Kirche.

Martin Luther schreibt in seiner Deutung von Ps 130,4:

„Sic audivistis heri, quod iste versus sit Summa doctrinae Christianae et ille sol, qui illuminat Sanctam ecclesiam die, quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia.“¹

Inhaltlich wird die hohe Bedeutung der Rechtfertigung nicht nur für die Kirche, sondern auch für jeden einzelnen im folgenden Zitat aus der Vorrede Martin Luthers zum 1. Band der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545 deutlich:

„Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei“²

Diese beiden Zitate machen klar, daß die Rechtfertigung für Martin Luther (und seine Tradition) glaubens- und kirchenbegründende Bedeutung hat. Die Rechtfertigung faßt für den Reformator somit den gesamten Glaubensinhalt zusammen, auf dem auch die Kirche gründet. Insofern wird klar, daß der lutherische Partner im Dialog mit dem katholischen von einer grundlegenden Bedeutung der Rechtfertigung ausgeht. Martin Luther mißt damit der Rechtfertigung einen Stellenwert bei, der über dessen Funktion in der paulinischen Theologie hinausgeht und auch in dieser Dichte in seinem Vorfeld nicht zu finden ist. Bei Augustinus zeigt sich eine hohe Bedeutung und auch Individualisierung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen³, ohne jedoch eine ausdrückliche Betonung oder Hervorhebung der Rechtfertigungsterminologie. Auf diese konzentriert sich erst Martin Luther in seiner Exegese,

¹ WA 40,3 - 352.

² WA 54, 186.

³ Vgl. Röm 3,21-31.

nimmt dabei die Individualisierungstendenz von Augustinus⁴ auf und mißt auch unter Berücksichtigung seines persönlichen Umfeldes der Rechtfertigung dogmatischen Charakter bei. Diesen hohen Stellenwert der Rechtfertigung übernahm die Luthertradition bis ins 20. Jahrhundert⁵, und sie wird von daher auch bei den evangelischen Exegeten insgesamt in ihrer Paulusdeutung stark spürbar. Aus ihren Reihen kommt aber mit Krister Stendahl⁶ in seiner Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann⁷ auch die Abschwächung der Luthertradition in der exegetischen Rechtfertigungsdiskussion, die sicherlich mit den Weg zu einer ökumenischen Annäherung an die katholische Seite frei gemacht hat. Wenn sich die katholische Fundamentaltheologie Grundthemen der Theologie annimmt⁸, so ist es nur zu verständlich, daß der Stellenwert der Rechtfertigung (auch bei Paulus) nicht zuletzt durch die hohe Bedeutung bei Martin Luther eine erhebliche Rolle spielt. Sie dient aber keinem Selbstzweck, sondern der Weiterführung des ökumenischen Dialogs zwischen Lutheranern und Katholiken, die mit zu den zunehmenden fundamentaltheologischen Spezialisierungen⁹ zählt. Dabei bleibt zu beachten, daß sich die Frage nach dem Stellenwert von Rechtfertigung nicht eindeutig einem klassischen Traktat der katholischen Fundamentaltheologie zuordnen läßt, sondern Elemente aus mehreren Traktaten aufgreift, vor allem aber in das Bezugsfeld von Offenbarung und Ekklesiologie entscheidend hineinspielt. Wenn die Fundamentaltheologie in letzter Zeit zunehmende Spezialisierungen erfährt, dann sehe ich in der Rechtfertigungsdebatte eine Verbindung von ökumenischen, hermeneutischen und sprachanalytischen Elementen¹⁰, die hier eine Rolle spielen.

Die katholische Kirche als Gesprächspartner der Lutheraner reagiert seit dem Konzil von Trient (1545-1563)¹¹ im Grunde immer wieder auf diese Vormachtstellung der Rechtfertigung bei den Lutheranern und sucht nach einem gemeinsamen Konsens, der letztlich ekklesiologisch in der Kirchengemeinschaft seinen Zielpunkt hat. Die hohe ekklesiologische Bedeutung von Rechtfertigung für Martin Luther und seine Tradition braucht dazu nicht nochmals betont werden. Auf sie gilt es zu antworten, um in der Frage nach der Kirchengemeinschaft voranzukommen.

⁴ Vgl. dazu z. B. Conf V 8,14.

⁵ Vgl. dazu z. B. Semler, Versuch, 556 oder Schleiermacher, Glaube, 426. 449 bis hin zu Käsemann, Rechtfertigung, 139.

⁶ Vgl. Stendahl, K., Conscience (1963).

⁷ Vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit, 181-193.

⁸ Vgl. www.uni-bamberg.de/ktheo/fth-oec/f-einfuehrung.html. Stand vom 15.04.03.

⁹ Vgl. ebd., 2.

¹⁰ Vgl. ebd.

Peter Knauer, der sich als katholischer Fundamentaltheologe auf die Ökumene zunehmend spezialisiert¹² hat, sieht dazu rückblickend folgende Probleme im Vor- und Umfeld der Gemeinsamen Erklärung¹³:

n das Sündersein des Gerechtfertigten

n das Verständnis der Universalkirche

In den ekklesiologischen Fragen geht es vor allem um das Verhältnis zwischen Einzel- und Gesamtkirche. Die Nennung der beiden Problemfelder zeigt aber bereits deutlich die enge Verbindung zwischen offenbarungstheologischen und ekklesiologischen Fragestellungen¹⁴.

Karl Lehmann sieht in diesem Zusammenhang eine grundlegende, unverbrüchliche Relation zwischen der Kirche in ihrer geschichtlichen Erscheinungsform als Institution und der Wahrheit Jesus Christi. Sie ist gerade wegen der Gewißheit des Glaubens nicht nur für den Einzelnen, sondern auch und zuerst für die Kirche unverzichtbar¹⁵.

Auf katholischer Seite erwähnt er damit den Beziehungsaspekt, der sich verstärkt auch in der katholischen Paulusexegese¹⁶ findet, der in der lutherischen Paulusexegese eine eher untergeordnete Rolle zugunsten der Zentralposition von Rechtfertigung spielt¹⁷. Lehmann zeigt in seiner Aufzählung der fünf Teile der Gemeinsamen Erklärung¹⁸, wie exegetische Fragestellungen mit offenbarungstheologischen und ekklesiologischen (und damit vor allem fundamentaltheologischen) eng verknüpft sind. Er gesteht dabei der Rechtfertigung einen zentralen, theologischen Platz und eine umfassende kritische Funktion zu, betont aber dabei den biblischen Grund der Rechtfertigung und sieht die Rechtfertigung als Maßstab des Gottesverhältnisses¹⁹. Insofern geht es im lutherisch katholischen Rechtfertigungsdialo in erster Linie nicht um eine Herabsetzung des dogmatischen Charakters der Rechtfertigung bei den Lutheranern, sondern um die Betonung des Beziehungsaspektes, der eine Grundlage zur Weiterbildung der Rechtfertigungsdiskussion und zur Annäherung sein kann. Daher sieht Lehmann im Diskurs über den theologischen Stellenwert der Rechtfertigungslehre ein Auf-

¹¹ Vgl. DH 1523.1526.1530.

¹² www.uni-bamberg.de/ktheo/fth-oec/f-einfuehrung.html. Stand vom 15.04.03.

¹³ Vgl. Knauer, Verstehensgrund, 263-267.

¹⁴ Vgl. im Vorfeld der Gemeinsamen Erklärung auf lutherischer Seite Klaiber, Rechtfertigung, 285-290, der die Frage des Amtsverständnisses miteinbezieht.

¹⁵ Vgl. Lehmann, Rechtfertigung, 15f.

¹⁶ Vgl. z. B. (Otto Kuss), Michael Theobald und Joseph A. Fitzmyer sowie auf evangelischer Seite Walter Klaiber, der aber auch die Zentralposition von Rechtfertigung übernimmt.

¹⁷ Vgl. dazu z. B. Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann sowie auf katholischer Seite Karl Kertelge.

¹⁸ Vgl. Lehmann, Rechtfertigung, 1.

¹⁹ Vgl. ebd., 4 sowie Knauer, Verstehensgrund, 269. 276f.

1. Einleitung

einander-Zugehen im katholisch-lutherischen Dialog²⁰. Dabei bleibt die Verbindung zur Ekklesiologie entscheidend²¹. Sie ist Katholiken und Lutheranern ein wichtiges Anliegen, denn losgelöst von ihr verliert sich die Rechtfertigungsdiskussion in ihrem Selbstzweck. Sie kann daher für die ökumenischen Bemühungen nur in diesem Gesamtrahmen fruchtbar gemacht werden.

Auf diesem Hintergrund wurde die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet²². Darin geht es in §8 - §12 unter dem Titel „Biblische Rechtfertigungsbotschaft“ um die biblischen Grundlagen von Rechtfertigung. Gemäß dem dogmatischen Charakter von Rechtfertigung in der Luthertradition würde man dabei eine starke Konzentration auf die paulinische Theologie erwarten. Die gemeinsame Erklärung jedoch bemüht sich um eine Integration in die gesamte biblische Soteriologie, die sicherlich zu den Hauptanliegen der katholischen Gesprächspartner²³ zählt. Somit stehen im Hintergrund dieses Abschnittes der GE auf lutherischer Seite die Zentralposition von Rechtfertigung und auf katholischer Seite die Betonung des Beziehungsaspektes und der Akzent der paulinischen Rechtfertigungsaussagen in den soteriologischen Gesamtzusammenhang der Bibel. Darauf aufbauend suchen beide Seiten nun nach einem Konsens. In §8f heißt es dazu:

„ (...) Gemeinsam hören wir das Evangelium, daß „Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Diese frohe Botschaft wird in der Heiligen Schrift in verschiedener Weise dargestellt. (...) Herausragend unter diesen Bezeichnungen ist die Beschreibung als „Rechtfertigung“ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23-25), die in der Reformationszeit besonders hervorgehoben wurde.“²⁴

Dieses Zitat zeigt deutlich eine Annäherung der Konfessionen, die aber einer weiteren Klärung bedarf. Die Verfasser der Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre vom 25. Juni 1998 konstatieren einen bemerkenswerten Fortschritt im gegenseitigen Verständnis und in der Annäherung der Dialogpartner, der einen grundlegenden Konsens ermöglicht hat. Die Schwierigkeiten in der Vorstellung des Sündenseins des

²⁰ Vgl. dazu ebd., 4.

²¹ Vgl. dazu ebd., 6.

²² Vgl. Lehmann, Rechtfertigung, 1.

²³ Vgl. dazu den fast ausschließlich von katholischen Exegeten dominierten sprachlich differenzierenden Deutungsansatz der Paulusexegese im 20. Jahrhundert.

Gerechtfertigten und bei den ekklesiologischen Fragen bleiben²⁵. Die katholische Kirche wünscht sich zudem eine Vertiefung des biblischen Fundamentes der Rechtfertigung und nicht nur der paulinischen Schriften²⁶. Dazu soll diese Arbeit ein kleiner Beitrag sein.

In den evangelischen Kirchen brach ein großer Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“²⁷ aus. Der Streit bleibt auf Deutschland beschränkt, und es gibt keine vergleichbare Auseinandersetzung auf römisch-katholischer Seite²⁸. Viele der im Streit um die GE vorgebrachten Argumente stammen aus den Auseinandersetzungen um das Dokument „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“, die schon Jahre vorher geführt wurden. Ebenso gehören zur Vorgeschichte des Streits Diskussionen, die in den kirchenleitenden Gremien nach Übersendung der ersten Fassung der GE seit Anfang 1995 hinter verschlossenen Türen geführt wurden²⁹. Den Beginn des Streits setzte Eberhard Jüngel³⁰. Er forderte die Weiterführung des Dialogs über die Rechtfertigungslehre mit der römisch-katholischen Theologie³¹. Jüngel wollte u.a. wissen, welches eigentlich die Lehrverurteilungen der lutherischen Bekenntnisschriften hinsichtlich der Rechtfertigung seien, die nach der GE die Lehre der römisch-katholischen Kirche nicht mehr treffen würden³².

Die weiteren Auseinandersetzungen kreisten im wesentlichen um die Anfrage an den in der GE bezeugten Konsens in den Grundwahrheiten³³. Mehrmals wurde dieser abgelehnt bis hin zu Stellungnahme der Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät vom 17. Februar 1998, in der die GE als erster und wichtiger Schritt auf dem Weg hin zu einem Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre aufgefaßt wurde³⁴.

Diese wenigen „Schlaglichter“ auf den vielschichtigen Streit der GE zeigen, daß der erste wesentliche Kritikpunkt am definierten Konsens liegt. Er hat in der lutherischen Tradition aufgrund des hohen Stellenwertes der Rechtfertigung jene entsprechende Bedeutung, die sich auf katholischer Seite nicht wiederholt. Die Auseinandersetzungen sind somit noch nicht zu

²⁴ Lehmann, Einig, 37f.

²⁵ Vgl. Lehmann, Einig, 67f.

²⁶ Vgl. ebd., 71.

²⁷ Ich beziehe mich im folgenden auf die Darstellung bei Wallmann, Streit, 207-251.

²⁸ Vgl. ebd., 209.

²⁹ Vgl. ebd., 210f.

³⁰ Vgl. dazu Jüngel, E., Um Gottes Willen - Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels - aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: ZThK 94 (1997), 394-406.

³¹ Vgl. Wallmann, Streit, 212f.

³² Vgl. ebd., 217.

³³ Vgl. ebd., 219.

³⁴ Vgl. ebd., 238f.

ekklesiologischen Fragestellungen vorgedrungen, beziehen sich aber auf keine wesentlichen Einzelheiten der Rechtfertigungslehre, sondern kreisen um den allgemeinen Stellenwert der Rechtfertigung im Gespräch mit Katholiken. Insofern betrifft er aber auch nicht Kernpunkte der katholischen Tradition, daher kann diese einen Konsens in Grundwahrheiten annehmen³⁵, auch wenn die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme Grenzen des erreichten Konsenses anführt³⁶.

Die Darstellung dieser ökumenischen Rahmenbedingungen erscheinen als wesentlich, da sie im Hintergrund der Frage nach dem Stellenwert der Gerechtigkeit bzw. Rechtfertigung in der Bibel und in der kirchengeschichtlichen Paulusrezeption stehen. In diesem Zusammenspiel von Offenbarung und Ekklesiologie erhält die Thematik damit jene ökumenische Relevanz, die sie ins Zentrum fundamentaltheologischer Fragestellungen rückt. So bleibt die gesamte, systematisch angelegte Arbeit trotz oder sogar wegen ihres hohen bibeltheologischen Anteils in diesem ökumenischen Bezugsfeld eingeordnet und dient nicht nur ihrem Selbstzweck, sondern will zur Weiterentwicklung des Konsenses in den Grundwahrheiten beitragen. Dieser Absicht werde ich in meiner Arbeit genauer nachgehen und damit den biblischen Hintergrund der Rechtfertigung eingehender beleuchten. Denn die leidvolle Entwicklung der Kirchentrennung, die sich im Grunde auf unterschiedliche Auffassungen in der Rechtfertigungslehre gründet, wollen die Dialogpartner im gegenseitigen Verständnis und in der Annäherung zu überwinden helfen³⁷.

Karl Lehmann³⁸ weist hin auf die Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigung innerhalb der paulinischen Literatur und ihre Rezeption in der Paulusexegese. In meinem Beitrag zu dieser Aufgabe geht es um keine exegetische Analyse der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus, sondern um die Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigung in der paulinischen Theologie aus fundamentaltheologischer, ökumenischer Sicht, die konfessionsübergreifend vor allem seit der Reformation diskutiert wurde und noch immer erörtert wird. Daher gehe ich auf die speziellen, exegetischen Fragestellungen nicht näher ein.

Der Annäherung an eine möglichen Antwort auf die Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigung bei Paulus in der ökumenischen Diskussion im Anschluß an die Gemeinsame Erklärung³⁹ soll folgender Aufbau der Arbeit dienen:

³⁵ Vgl. Lehmann, *Einig*, 67.

³⁶ Vgl. *ebd.*, 73.

³⁷ Vgl. Antwort der katholischen Kirche, in: Lehmann, *Verständnis*, 67.

³⁸ Vgl. Lehmann, *Verständnis*, 26.

³⁹ Vgl. GE §8-§12.

Den Ausgangspunkt bildet die Annahme von vier Deutungsansätzen für die Rechtfertigung bei Paulus, die sich sowohl im Leben und Werk des Völkerapostels sowie in der Geschichte der Gerechtigkeitstradition und in der Rezeption der Rechtfertigung bei Paulus zeigen lassen. Diese vier Deutungsansätze haben sich aus dem Hauptteil der Arbeit, der Analyse der Exegeten des 20. Jahrhunderts, ergeben. Davon ausgehend stellte sich die Frage nach deren Verankerung sowohl im Leben und Wirken des Paulus als auch in der Geschichte der Gerechtigkeitstradition. Diese an sich äußerst umfangreichen Stoffgebiete habe ich dem Hauptteil untergeordnet, um die große Bedeutung dieser unterschiedlichen Ansätze verstärkt zu betonen. Es geht mir von daher in diesen beiden Kapiteln um keine vollständige Darlegung von Leben und Werk des Paulus bzw. der Gerechtigkeitstradition, die andererseits auch völlig den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Um diese Zuordnung zusätzlich zu betonen, habe ich in diesen beiden Kapiteln, im Gegensatz zum Hauptteil auf vorangestellte Literaturangaben und Originalzitate bzw. Paraphrasen verzichtet und aus Gründen der Übersichtlichkeit die Themenbereiche zu großen Blöcken zusammengefaßt. Sie erfüllen von daher ihre Funktion unter folgenden vier Deutungsansätzen der Rechtfertigung bzw. Gerechtigkeit, die die gesamte Arbeit prägen:

n *universalisierender Deutungsansatz:* Dieser Interpretationsschwerpunkt geht von einem allumfassenden Sprachspiel der Gerechtigkeit Gottes aus, dem sich alle anderen sprachlichen Ausdrucksformen bei- bzw. unterordnen. Dabei erfolgen durchaus Differenzierungen der einzelnen Begriffe, die jedoch im Ausgangsbegriff wieder ihren Zielpunkt finden. Sie dienen dessen Präzisierung, ohne sich aber von ihm zu lösen. Der theozentrische Aspekt spielt dabei eine erhebliche Rolle⁴⁰.

n *religionssoziologischer Deutungsansatz:* Dieser Interpretationsschwerpunkt stellt das religionsgeschichtliche Umfeld der jeweiligen Gerechtigkeitsaussage bzw. -deutung stärker in den Vordergrund. Dabei kann er teilweise Elemente des universalisierenden Deutungsansatzes aufnehmen, die er aber in die jeweilige (Verkündigungs-)Situation zu integrieren versucht.

n *sühnetheologischer Deutungsansatz:* Dieser Interpretationsschwerpunkt stellt zum Teil unter Einfluß des universalisierenden bzw. religionssoziologischen Deutungsansatzes das

⁴⁰ Vgl. auch sühnetheologischer Ansatz.

Element der Sühne in den Mittelpunkt. Dieses verbindet sich bei Paulus stark mit einer theozentrischen Grundausrichtung⁴¹.

n sprachlich differenzierender Ansatz: Dieser Ansatz versucht, sich mit Hilfe aller verfügbaren (theologischen) Sprachspiele dem Heilsgeheimnis anzunähern. Dabei begnügt er sich nicht nur mit der Präzisierung einzelner Begriffe wie der universalisierende Ansatz, sondern versucht die einzelnen Elemente miteinander in Beziehung zu bringen. In diesem Prozeß werden immer wieder die Grenzen sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten des Heils betont und der Geheimnischarakter des göttlichen Heils (in Christus) mit einbezogen.

Der erste Teil der Arbeit (Kap. 2) spürt diesen Deutungsansätzen im Leben und Werk des Paulus nach. Der zweite Teil (Kap. 3) versucht, diese Ansätze im Laufe der Entwicklung der Gerechtigkeits- bzw. Rechtfertigungstradition dingfest zu machen. Der dritte Teil (Kap. 4) widmet sich der Paulusexegese des 20. Jahrhunderts, in dem diese Ansätze zeitgleich auftreten (können). In den Kurzbiographien zu den einzelnen Exegeten ergibt sich dabei eine Uneinheitlichkeit der Lebensdaten aus der Verschiedenheit der Quellen, aus denen ich sie bezogen habe. Aus Gründen der Diskretheit habe ich dabei auf genauere Nachfrage nach den Lebensdaten verzichtet und das übernommen, was mir die einzelnen Exegeten mitgeteilt haben. Der vierte Teil (Kap. 5) geht daraufhin genauer auf die soteriologischen Strukturen bei Paulus ein, um im letzten Teil (Kap. 6) daraus eine ökumenische Perspektive für die Rechtfertigungsdiskussion andeuten zu können.

Ein kleiner Hinweis noch zur Fußnotenanzordnung: Wenn im Text die Hinweiszahl vor dem Satzzeichen steht, dann bezieht sich die Anmerkung auf ein Element innerhalb des Textes. Wenn sie nach dem Satzzeichen erfolgt, so betrifft sie den gesamten Abschnitt.

⁴¹ Vgl. auch universalisierender Ansatz.

2. Leben und Theologie des Paulus - vier Interpretationsansätze

2.1 Die Gerechtigkeit als Gesamtausdruck des theozentrischen, christologischen Heilsgeschehens im Leben und in den Briefen des Paulus

Das universale Gerechtigkeitsverständnis bei Paulus tritt an folgenden Bezugspunkten seines Lebens und seiner Briefe besonders stark hervor:

- n Berufung
- n Antiochenischer Zwischenfall
- n Verkündigung bei den Galatern
- n Gegner des Paulus
- n (Kollekte für Jerusalem)
- n Gesetz bei Paulus
- n Deutung des Kreuzestodes und sein Bezug zur Rechtfertigung
- n Offenbarung und Gericht
- n die Abfassung des Galaterbriefes und seine Bedeutung als ältester Zeuge der Rechtfertigung
- n der Römerbrief in seinem testamentarischen Charakter (Rechtfertigung als Indikativ des Heils in Röm 1-11 und Imperativ des Heils in Röm 12-15)
- n der Zusammenhang von Rechtfertigung und Glaube als grundlegender Komponenten im rechtfertigungstheologischen Denken des Paulus

Die *Berufung* zum Heidenapostel in der Damaskuserfahrung¹ verwandelte den Eiferer des Gesetzes zum Verkündiger des Evangeliums an alle Völker². Sie bildet die Grundlage seiner Evangeliumsverkündigung³. Klaus Haacker⁴ kommt es in seiner Beschreibung der historischen Situation des Paulus vor seiner Bekehrung darauf an, Paulus vor seiner Bekehrung als militanten, jüdischen Eiferer zu kennzeichnen. Dabei konnte der Apostel sich auf seine jüdische Tradition berufen, die er mit vollen Einsatz verteidigte und dabei auch vor Waffengewalt nicht zurückschreckte. Die Christusbegegnung in der Damaskuserfahrung brachte Paulus in seinem

¹ Vgl. Phil 3, 7-9; Gal 1, 15-17; Apg 9, 1-22; 22,5-16; 26,12-18.

² Vgl. Phil 3,5-9; Röm 11,1 sowie Apg 23,6, Gal 1,15-17; Apg 9,1-22; 22,5-16; 26,12-18.

³ Vgl. z. B. Gal 1,1; Röm 1,1.

⁴ Vgl. Haacker, Brief, 4f.

Eifer eine entscheidende Wende ein⁵. Sie vertiefte seine Gottesbeziehung dahingehend, daß er seinen vorigen Eifer für das Gesetz in den Dienst seiner Evangeliumsverkündigung stelle. Auf diesem Hintergrund deutete Paulus das gottgewollte Christusereignis als soteriologische Glaubenswahrheit, dem in der Folge sein gesamter Lebenseinsatz galt. Diese Berufungserfahrung bindet der Völkerapostel ein in seinen rechtfertigungstheologischen Zusammenhang⁶. Er zeigt dabei keine Reue für seine Kirchenverfolgung vor seiner Christuserfahrung, sondern verwendet seinen eigenen Werdegang als theologisches Argument⁷. Paulus will mit ihm verdeutlichen, daß einer Vertiefung und Verinnerlichung der personalen Gottesbeziehung die Berufung auf das Gesetz im Grunde im Wege steht. Seine Christusbegegnung deutet er als Offenbarung des göttlichen Heilswillens, die die Offenbarung im Gesetz übertrifft. Damit gibt der Apostel zu verstehen, daß eine unüberbietbare Vertiefung der Gottesbeziehung im Grunde nur auf einer persönlichen und intensiven Gottesbeziehung erfolgen kann. Auf sie allein kann der Mensch sein Leben aufbauen und in dieser Rückbesinnung auf die schöpfungsgemäße Gottesbeziehung sein gottgewolltes Heil finden.

Diese tiefgehende Gotteserfahrung bewegte Paulus zur Verkündigung seines Evangeliums als soteriologische und theozentrische Deutung von Kreuzestod, Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi. Sie betraf damit die Ganzheit der Person des Völkerapostels und damit auch seine Identität. In dieser Situation verlangte Paulus nach einer Gleichrangigkeit seiner Verkündigung als Völkerapostel.

Joachim Gnilka⁸ legt mit der paulinischen Forderung nach Gleichberechtigung der Apostelexistenz dar, was Paulus mit dem gnadenhaften Charakter seiner Apostelexistenz begründet. Damit weist Gnilka auf ein weiteres, entscheidendes Moment hin, das in den paulinischen Rechtfertigungsaussagen eine grundlegende Rolle spielt: die gnadenhafte Zuwendung der Gerechtigkeit Gottes, d.h. des göttlichen Heilswillens⁹. Der eigene Werdegang des Völkerapostels wird so zum Argument in seiner soteriologischen Deutung des Christusereignisses mit Hilfe der Rechtfertigungsterminologie. Diese bildet den Inhalt der Evangeliumsverkündigung des Völkerapostels an die Heiden¹⁰.

⁵ Vgl. Gal 1,13-16.

⁶ Vgl. Phil 3,3-9.

⁷ Vgl. dazu auch die Paulusrezeption bei Augustinus, Conf VII, 21,27.

⁸ Vgl. Gnilka, Paulus, 66. Zur genaueren Begründung vgl. Strecker, *Befreiung*, 229-236, bes. Anm. 21.1. Den Ausführungen Streckers setzt sich u.a. Ulrich Wilckens in seinem Artikel „Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem“, *ZThK* 56 (1959), 272-293 = in: ders., *Rechtfertigung als Freiheit*, Paulusstudien 1974, 11-32 entgegen.

⁹ Vgl. Gal 1,15f; 1 Kor 15,10; Röm 3,24.

¹⁰ Vgl. Röm 1,1.5; Gal 1,1; 2,7f.

Die Offenbarung ermöglichte Paulus die soteriologische Deutung des theozentrischen Christusereignisses und ließ ihn auf dieser Grundlage sein Evangelium formulieren und an die Heiden verkünden. Sie führte den ansonsten sehr selbstbewußten Paulus zur Erkenntnis, daß seine Hinwendung zum Schöpfergott in Christus nicht auf seinen eigenen Werken beruht, sondern ihm allein von Gott geschenkt wurde¹¹. Damit trifft er ins Zentrum seiner Rechtfertigungsaussagen. Die Frage nach der gleichberechtigten Evangeliumsverkündigung stellte für Paulus ein existentielles Problem dar. Denn nur mit ihrer Begründung war seine Evangeliumsverkündigung gültig. Gal 2,9 drückt die drei wichtigen Elemente dieser Berechtigung aus: Die Jerusalemer Apostel erkannten die Paulus verliehene Gnade¹². Der Handschlag als Zeichen der Gemeinschaft machte diese Gleichberechtigung offensichtlich, und der gemeinsame Auftrag galt den zwei Gruppen, Juden und Heiden. Dazu erwähnt Paulus die Verpflichtung zur Armenkollekte¹³.

Gal 2,11-21 beschreibt einen *Streit zwischen Paulus und Kephas*. Es geht um die gleichberechtigte Lebensweise von Juden und Heiden. Gemeint sind Juden- und Heidenchristen. Denn ihre gemeinsame Grundlage ist die Rechtfertigung aus Glauben an Jesus Christus¹⁴. Sie ermöglicht beiden Gruppen eine gemeinsame, neue Existenzgrundlage. Eine entscheidende Streitfrage bleibt aber die Geltung des Gesetzes¹⁵. An diesem Streit zwischen Paulus und Kephas entfaltet Paulus seine Sicht der Rechtfertigung aus Glauben, die er im gesamten Römerbrief, mit Hilfe der Rechtfertigungsterminologie in besonders dichter Form in Röm 3,21-31 ausführlich darlegt. Seit der Kirchenväterzeit ist diese Auseinandersetzung in seiner Deutung umstritten. Wolfgang Klausnitzer¹⁶ beschreibt die Auslegungsgeschichte des antiochenischen Zwischenfalls aus fundamentaltheologischer Sicht. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß Inhalt und Frontstellungen des antiochenischen Zwischenfalls durchaus selber strittig sind¹⁷. Das Apostelkonzil kann man als Präzedenzfall für Probleme und Streitigkeiten im kirchlichen Zusammenleben sehen¹⁸. In diesem Streit ging es um Grundlagen der

¹¹ Vgl. Röm 3,22-24.

¹² Dieser Begriff ist ein sehr wichtiges Element im Rechtfertigungsgefüge (vgl. Gal 2,16; Röm 3,28) und auch untrennbar mit der Apostelberufung verbunden. Ich leite daraus den unmittelbaren Zusammenhang von Rechtfertigung und biographischer Gegebenheit bei Paulus ab.

¹³ Vgl. Gal 2,10.

¹⁴ Vgl. Gal 2,16.

¹⁵ Vgl. Gal 2,16-21.

¹⁶ Vgl. Klausnitzer, *Angesicht*, 49-60.

¹⁷ Vgl. ebd., 60. Vgl. dazu aus exegetischer Sicht: Hoffmann, *Zeuge*, 31. Darin benennt der Exeget die ökumenischen Aspekte des Aposteltreffens.

¹⁸ Vgl. ebd. sowie im Vergleich dazu die Bedeutung dieses Streits bei Markion in seinem Ringen um das Anerkennen seiner Paulusinterpretation. Vgl. Haer III 12,12.

Evangeliumsverkündigung des Apostels¹⁹. Sie betrafen Paulus ganz persönlich, da er sich vor seiner Christusbegegnung als Eiferer des Gesetzes für die Einhaltung dessen vehement und mit aller Kraft einsetzte. Im Laufe seiner Entwicklung seit der Damaskuserfahrung erkannte der Völkerapostel Paulus, daß eine Anerkennung des Gesetzes als heilsvermittelnde Instanz einer Vertiefung und Verinnerlichung der Gottesbeziehung, die die Offenbarung Gottes in Christus beabsichtigt, entscheidend im Wege steht. Paulus ging es um die Verkündigung der theozentrischen und soteriologischen Christusbotschaft an die Heiden. Wenn Gnilka diesen Streit auf dem Hintergrund des paulinischen Kampfes gegen die galatischen Irrlehrer sieht und dabei die lutherische Formel „sola fide“²⁰ verwendet, so tendiert er damit in dieselbe Richtung. Mit dieser Auseinandersetzung ist zugleich einer der Kernpunkte der paulinischen Evangeliumsverkündigung, die Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke des Gesetzes, genannt. Das Evangelium bei Paulus beinhaltet das theozentrische Christusgeschehen²¹. Dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Evangelium kommt dabei eine Schlüsselrolle zu.

Paulus berief sich in der Folge erneut auf die Abmachungen des Jerusalemer Apostelkonvents²², die ihn zu seiner Evangeliumsverkündigung an die Heiden legitimierten.

Den polemischen Charakter der in diesem Zusammenhang von Paulus dargelegten Rechtfertigungsaussagen²³ kann man nicht übersehen, doch der Apostel zeigt im Römerbrief²⁴, daß er diese Polemik auch hinter sich lassen kann und mit Hilfe der Rechtfertigungsterminologie die heilbringende Christusbotschaft verkünden will. Damit stehen die Rechtfertigungsaussagen im Dienste der Evangeliumsverkündigung und erfüllen keinen Selbstzweck.

Des weiteren zeigt der antiochenische Zwischenfall, daß Paulus die Rechtfertigungsaussagen in einem ganz konkreten Bezugsfeld einsetzt. Er erachtet sie im Kontext der Auseinandersetzungen mit den galatischen Irrlehrern als angemessen und dem Ziel seiner Evangeliumsverkündigung dienlich.

Die *erste Missionsreise* führte Paulus in die römische Provinz *Galatia*²⁵. Der Galaterbrief richtet sich aber an die von Paulus gegründeten Gemeinden im galatischen Land²⁶, die Paulus

¹⁹ Vgl. dazu auch Gnilka, Paulus, 130.

²⁰ Vgl. dazu Lohse, Theologie, 281.

²¹ Vgl. Röm 1,1-7.17; 3,5.21-26; Phil 3,9.

²² Vgl. Gal 2,7-9.

²³ Vgl. Gal 2,16.

²⁴ Vgl. Röm 3,20-31.

²⁵ Vgl. Apg 13f.

²⁶ Vgl. Apg 16,6.

auf seiner zweiten Missionsreise gründete und zu Beginn der dritten Missionsreise²⁷ nochmals besuchte.

Die Damaskuserfahrung als Grundlage seiner Berufung zum Heidenapostel²⁸ bildet die Grundlage für das gesamte Wirken des Paulus als Heidenmissionar. Sie vollzog in ihm den Wandel vom Eiferer für das Gesetz hin zum Völkerapostel. Die Rechtfertigung seines Apostolates gegenüber Juden und Heiden bleibt dabei ein wichtiges Thema, das sich durch die gesamte paulinische Verkündigung zieht. Besonders deutlich wird das zu Beginn des Galaterbriefes²⁹ und der ausführlichen Darlegung des paulinischen Apostolates im Zusammenhang mit der Evangeliumsverkündigung in Röm 1,1-7. Gnilka³⁰ lenkt mit der Erwähnung des Krankheitszustandes des Apostels auf die Betonung des Kreuzestodes hin, die sich aus diesen biographischen Gegebenheiten erschließt. Er greift ein wesentliches Element der Deutung des Christusereignisses auf, das in engem Zusammenhang mit der rechtfertigungstheologischen Deutung des Christusgeschehens steht³¹.

Die *Auseinandersetzungen des Paulus mit seinen Gegnern* im galatischen Land betreffen die gesetzesfreie Heidenmission, seinen Konkurrenten in Griechenland gemäß, räumt der Völkerapostel dem Kreuz einen zu hohen Stellenwert in seinem Denken ein.

Gnilka³² unterscheidet daher zwei Gruppen von Gegnern: zum einen die Gegner in Galatien, die die Rückkehr zu Gesetz und Beschneidung fordern, zum anderen die „Antipauliner“ in Griechenland, die den hohen Rang des Kreuzes im Denken des Apostels kritisieren. Inhaltlich greifen die Gegner bei Paulus mit der Forderung zur Rückkehr zu Beschneidung und Gesetz sowie mit ihrer Kritik an der paulinischen Kreuzestheologie jene Themenbereiche an, die in den paulinischen Rechtfertigungsaussagen in engem Zusammenhang zueinander stehen und die Tiefenstruktur des paulinischen Evangeliums betreffen. Sie berühren aber nicht nur diese Inhalte paulinischer Soteriologie, sondern können auch nicht vom Selbstverständnis des Völkerapostels getrennt werden. Insofern hängen Gesetzesfrage, Kreuzestheologie und Apostolatsverständnis bei Paulus eng zusammen. Diese drei Themenkomplexe lassen sich unter dem Stichwort „Rechtfertigung“ zusammenfassen. Sie beinhalten zudem wesentliche Elemente des paulinischen Evangeliums, das aber darüber hinaus auch noch andere Aspekte des göttlichen Heilsgeschehens in Christus aufnimmt. In der Absetzung des Paulus vom

²⁷ Vgl. Apg 18,23.

²⁸ Vgl. Röm 1,1; Gal 1,15 mit dem alttestamentlichen Vorbild in Jes 49,1; Phil 3,5-9.

²⁹ Vgl. Gal 1,1f.

³⁰ Vgl. Gal 3,27 sowie Gnilka, Paulus, 75f.

³¹ Vgl. dazu die enge Verbindung von Kreuzestheologie und Rechtfertigung bei Martin Luther und in seiner Tradition. Vgl. WA 2,319,3; WA 1,146; WA 2,325,1 sowie WA 39 I, 205,2; WA 40 III, 352,3.

Apostelverständnis seiner Gegner³³ bildet der Völkerapostel sein eigenes heraus, mit dem er sich Petrus gegenüber als gleichberechtigt erachtet. Er verteidigt damit sein Apostolat sowohl gegenüber seinen Gegnern als auch gegenüber den „Altaposteln“³⁴.

Mit der inhaltlichen Veränderung des Apostelbegriffes setzt sich Paulus zudem immer stärker vom Apostolatsverständnis seiner Gegner ab und beginnt zugleich jenes zu formieren, das seine folgende Missionstätigkeit und sein daraus sich ergebendes Selbstverständnis prägen wird. Paulus rühmt sich seiner Schwachheit³⁵ und definiert damit sein Apostelverständnis auf einem, für ihn bezeichnenden, theologischen und christologischen Fundament.

Die Zusage des Paulus zur *Armenkollekte für Jerusalem* im Anschluß an die Anerkennung des Völkerapostels als gleichberechtigten Verkündiger des Evangeliums hat zwei aufeinander bezogene Komponenten: die solidarische als Zeichen der Gemeinschaft von armen und reichen Gemeinden und eine theologische als Symbol der Einheit nach der Trennung der Missionswege zwischen Paulus und den „Säulen“ in Jerusalem.

Gnilka³⁶ betont den gnadenhaften Charakter der Kollekte für Paulus, die kirchliche Gemeinschaft bewirkt. Damit erhält sie auf ihrer theologischen Seite göttliche Zugehörigkeit und geht damit über ihren sozialen Zweck weit hinaus. Die Kollekte symbolisiert die (von Gott gewollte) Einheit von Juden und Heiden in den Gemeinden in Christus³⁷, auf die es dem Völkerapostel während seiner gesamten Verkündigungstätigkeit ankommt. Sie wird zum Zeichen dieser beabsichtigten Einheit, wenn sie für die gleichberechtigte Möglichkeit der Heiden zum göttlichen Heil steht. Sie verbindet Paulus mit dieser Solidaritätsaktion an jene armen Judengemeinden, die an Christus glauben. Er stieß mit dieser Forderung auf Widerstand. In der Folge war sein eigenes Apostolatsverständnis erneut herausgefordert³⁸.

Diese theologische Reflexion der Kollekte zeigt deutlich die Verquickung von historischen Ausgangspositionen und daraus resultierender, theologischer Gedankenbildung bei Paulus, die ihn klar in seinem Selbstverständnis als Missionar und Gelegenheitsschreiber erscheinen läßt. Mit seiner Evangeliumsverkündigung reagiert Paulus auf eine historische Gegebenheit oder eine persönliche Glaubenserfahrung, die er mittels seiner sprachlich-theologischen Mittel ausdrückt. Somit wird er zum Theologen, der stark aus seinen Glaubenserfahrungen und seiner

³² Vgl. Gnilka, Paulus, 148.152.

³³ Vgl. Gnilka, 152.

³⁴ Vgl. Gal 2, 4 - 9.

³⁵ Vgl. 2 Kor 12,5.9; Röm 5,3.

³⁶ Vgl. ebd., 161.

³⁷ Vgl. Gal 2,10; 3,28.

jüdischen Tradition lebt bzw. diese weiterentwickelt, um letztlich doch über sie hinauszugehen. Paulus hat sich in diesem Kontext in zweifacher Hinsicht zu rechtfertigen: zum einen mit seinem Apostelverständnis, zum anderen mit seinem Evangelium, das überkommene Grenzen sprengen will und sich in universaler Absicht allen Menschen öffnet.

Die *Gesetzesfrage* als solche zählt neben dem Evangelium zu den großen Lebensfragen bei Paulus. Die Relevanz wird verständlich aus seiner jüdischen Vergangenheit als Eiferer des Gesetzes, die ihn in gewandelter Form während seines ganzen Apostolates begleitet. Von daher ist sie von seiner Evangeliumsverkündigung nicht zu trennen. Die Rechtfertigungsaussagen in Gal 2,16-21 und Röm 3,20-31 geben Zeugnis von dieser engen Verbindung.

Dieter Zeller³⁹ beschreibt den Glauben als Prinzip der Rechtfertigung im Gegenüber zu den „Werken des Gesetzes“ und mißt damit dem Glauben grundlegende Bedeutung bei. Die Rechtfertigungsaussage in Gal 2,16 beinhaltet aber auch einen bedeutenden, positiven Aspekt. Auf der negativen Folie der Erfolglosigkeit der Werke des Gesetzes hebt Paulus stilistisch sehr prägnant seine Erkenntnis über den Glauben an Jesus Christus ab. Zum einen bleibt damit die Grundfrage nach den Bedingungen zum Erlangen der Gerechtigkeit. Zum anderen führt die Auseinandersetzung mit dieser Frage über die eine Antwortmöglichkeit hinaus zum Glauben an Christus, den einzigen Sohn Gottes. Damit ist Paulus wieder beim einen und einzigen Gott des Alten Bundes⁴⁰ und des Schöpfers angelangt. Diese ursprünglich gnaden- und geschenkhaft angelegte Heilsbedingung ist entgrenzt und läßt keinen Heilspartikularismus zu⁴¹. Besonders deutlich wird die daraus entstehende Kontroverse in der paulinischen Gesetzesfrage in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern in den galatischen Gemeinden. Sie läßt sich aus den Darlegungen des Paulus im Galaterbrief rekonstruieren⁴².

Röm 2,13 zielt auf das Tun der Gesetzeswerke als Bedingung der Gerechtigkeit. Dieses Tun wird im Anschluß an Röm 10,4 relativiert. Es erhält angesichts des Christusgeschehens und des daraus folgenden Glaubens in Gnilkas Paulusinterpretation eine neue Rolle und einen neuen Stellenwert⁴³.

³⁸ Vgl. Gal 2,1-11.

³⁹ Vgl. Zeller, Diskussion, 488.

⁴⁰ Vgl. Dtn 6,4.

⁴¹ Vgl. Röm 1,18.26-32; Lev 18,22; 20,13.

⁴² Zur historischen Situation des Gal vgl. Zeller, Diskussion, 488.

⁴³ Vgl. dazu auch Gnilka, Paulus, 228.

Für das Christusverständnis des Paulus war die *Deutung des Kreuzestodes* von erheblicher Relevanz⁴⁴. Kreuz und Auferweckung Jesu stehen als Inhalt des Evangeliums bei Paulus untrennbar miteinander verbunden⁴⁵. Die große Frage, die Paulus bewegte, war die Einordnung des Kreuzestodes in sein Heilsverständnis. Der Kreuzestod war für die Juden eine abscheuliche Strafe⁴⁶. Die Frage für Paulus lautete nun: Wie kann Jesus als Sohn Gottes diesen Tod erlitten haben? Sie beschäftigte ihn schon als Pharisäer⁴⁷ und Verfolger der Urgemeinde. Eklatant wurde sie in seinem Ringen um den Christusglauben.

Paulus gewann dem Kreuzestod im Zusammenspiel mit der Auferstehung Jesu Christi eine heilsgeschichtliche Bedeutung ab. Beide Elemente deutete er als Offenbarung göttlichen Heilswillens, die er in rechtfertigungstheologischer⁴⁸ Terminologie zum Ausdruck brachte⁴⁹.

Somit ist die paulinische Gedankenlinie vorgegeben. Der Apostel kommt von der Deutung des Kreuzestodes Christi und seiner Auferstehung und leitet daraus sein Evangelium ab⁵⁰. Das verteidigt er im Galaterbrief in polemischer Form gegenüber seinen Gegnern⁵¹. Den Hintergrund bildet die Frage nach der Gleichrangigkeit der Mission bei Juden und Heiden. Seine Heidenmission versucht Paulus damit vor Petrus als Anführer der Auferstehungszeugen und damit der Urgemeinde zu rechtfertigen. Von daher bietet sich Paulus die ihm vertraute Rechtfertigungsterminologie an⁵².

Die Rechtfertigung hat neben der soteriologischen Dimension einen eminent juristischen Aspekt im Verhältnis von *Offenbarung und Gericht*, den es zu beachten gilt⁵³. Beide Elemente haben entscheidend mit dem Ende und der Vollendung von Mensch und Welt zu tun. Dabei kommt mit dem Gerichtsgedanken die Rechtfertigung vor Gott ins Spiel. Hier wird der juristische Aspekt von Rechtfertigung für den Menschen heilsentscheidend. Juristischer und soteriologischer Aspekt sind von daher nicht zu trennen und bedingen einander. Wolfgang Beilner⁵⁴ sieht im Zusammenhang von Rechtfertigung - Gericht und (Welt-) Vollendung die

⁴⁴ Vgl. 1 Kor 1,17. 23; Gal 2,2; 5,11; 6,14. Im Römerbrief findet sich dazu keine Stelle. Dort reflektiert Paulus mit anderen sprachlichen Mitteln über den Kreuzestod wie z. B. mit dem Sühnetodmotiv in Röm 3,25, dem zentralen Vers der Rechtfertigungsaussagen, geprägt in vorpaulinischer Tradition.

⁴⁵ Vgl. 1 Kor 15,3-5; 2 Kor 4,10; Phil 3,10; Röm 1,4; 6,8; 8,17.

⁴⁶ Vgl. Dtn 21,23; 27,26; Gal 3,13.

⁴⁷ Vgl. Phil 3,6; 1 Kor 15,9; Gal 1,13.23; Apg 8,3; 23,6.

⁴⁸ Vgl. dazu Söding, Kreuzestheologie, 39-45.

⁴⁹ Vgl. Röm 1,16f.

⁵⁰ Vgl. 1 Kor 15,3-5; Röm 1,3f.

⁵¹ Vgl. Gal 2,14-16.

⁵² Zu den Hintergründen vgl. Gnllka, J., Paulus, 241f.

⁵³ Vgl. Hübner, Theologie, 259f.

⁵⁴ Vgl. Beilner, Weltgericht, 103.

Gerichtsaussagen als traditionell an, die keine besondere Aufgabe zu erfüllen haben. Von ihnen hebt Beilner die Souveränität Gottes ab, die im Zusammenhang mit dem Heil des Menschen ihre volle Bedeutung entwickelt. Das endzeitliche Bewußtsein in der paulinischen Zeit verschärft zudem diese Zusammenhänge und gipfelt über den Weg der Rechtfertigung bei Paulus in der Erfahrung der Wirkungslosigkeit der Mächte. Auf diesem Hintergrund tritt strahlend das Reich Gottes hervor und wird gegenwärtig. Beilner⁵⁵ beschreibt die Entgrenzung des Reiches Israel hin auf das Reich Gottes. Sie kommt angesichts des grenzenlosen und allumfassenden Gerichtes Gottes zum Tragen. Diese Entgrenzung eschatologisiert Beilner⁵⁶ im paulinischen Sinne und bringt die Verantwortung des eigenen Handelns vor Gott, d.h. die ethische Verantwortung im Zusammenhang mit der Gerichtsthematik⁵⁷.

Die *Rechtfertigungsterminologie* erscheint in seiner ganzen Ausprägung bei Paulus erstmals im *Galaterbrief*. Dort behält sie in der Auseinandersetzung mit den Gegnern des Paulus seinen polemischen Charakter bei. Dieser wird in der ausgeprägteren Form des Römerbriefs verschwinden.

Jürgen Becker⁵⁸ faßt den Weg des Gal hin zum Röm zusammen unter dem Aspekt von Erwählung, Kreuz Christi und der jeweiligen Verkündigungssituation bei Paulus. Die ausschließliche Verbindung des Rühmens mit dem Kreuz Christi führt alles Pochen auf die eigenen Werke vor Gott ad absurdum. Sich des Kreuzes rühmen, hat mit dessen undurchschaubarem (Geschenk-) Charakter zu tun, der seinerseits wiederum vom Menschen nur glaubend angenommen werden kann. Im Gegenüber zu den Judaisten kommt zum Ausdruck, daß die besondere Erwählung Israels nur im Rahmen des allumfassenden Heilswirkens Sinn erhält. Hauptanliegen des Apostels Paulus bleibt die Verkündigung des Evangeliums. Diesem dient letztlich auch die situations- und adressatenbezogene Ausformulierung der Rechtfertigungsbotschaft.

Becker⁵⁹ führt die Linie ausgehend vom Evangelium und Gesetz über den Geist hin zur Sohnschaft. Er zeigt damit die Eingliederung der Christo-logie in die Theo-zentrik bei Paulus⁶⁰.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd., 103-105.

⁵⁷ Vgl. dazu Röm 2,1-11.

⁵⁸ Vgl. Becker, Paulus, 306f.

⁵⁹ Vgl. Becker, Paulus, 317.

2 Kor 3,1-3 beinhaltet auch den Grundgedanken von Röm 1,18-32, daß die Erkenntnis Gottes bzw. Jesu Christi jedem Menschen zugänglich sei. 2 Kor 3,1-3 nennt als Grundlage dieser Erkenntnismöglichkeit den Geist Gottes. Dieser ist im Handeln der geisterfüllten Menschen erfahrbar. Die Befähigung dazu stammt nach 2 Kor 3,4f von Gott als Geschenk. V.6 erweitert diesen Gedanken auf die Befähigung des Dienstes im Neuen Bund. Mit diesem neuen Bundesdenken tritt Paulus dem ihm überkommenen jüdischen (Bundesdenken) gegenüber

Becker⁶¹ verbindet die Themen „Evangelium“⁶², „Geist“⁶³ und „Gemeindesituation“⁶⁴ und folgt damit den Hauptlinien in Gal 3f. Sie baut Paulus aus zur Grundstruktur des Römerbriefes. Darin werden das Wesen und die Grundfunktion paulinischer Theologie deutlich. Seine Reflexion und die daraus entstandene Theologie über die Glaubenswahrheit des Christusgeschehens setzte der Apostel stets adressaten- und situationsbezogen ein. Auf diesem Hintergrund wird die Polemik im Gal erklärbar. Diese unmittelbare Auseinandersetzung mit den Gegnern fällt in Röm weg. Die Ausführungen des Gal werden hier nochmals von Paulus gründlich reflektiert und zur theoretischen Grundlage sowie zur Bilanz seiner bisherigen Missionstätigkeit. Von daher bekommt der Römerbrief einen stark testamentarischen und grundsätzlichen Charakter.

Im Mittelpunkt der Rechtfertigungsbotschaft⁶⁵ im *Römerbrief* steht die *Rechtfertigung des Gottlosen*. Becker⁶⁶ sieht in der Rechtfertigungsbotschaft einen Aussagehöhepunkt bei Paulus, in dem er den gottlosen Sünder dem heilsoffenbarenden Gott gegenüberstellt. Das heilvolle Wirken Gottes aus Liebe zu den Menschen überwindet somit jede Ablehnung Gottes durch den Menschen. Durch die Beziehung auf das grundlegende Heil des Menschen in Gott wird der testamentarische Charakter des Römerbriefes evident.

Becker beschreibt hier zutreffend das Sprachspiel der paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁶⁷: Unheilssituation des Menschen - Offenbarung Gottes in Christus - Aufbruch der menschlichen Gottlosigkeit - Glaube als Grundlage des Menschen zum Handeln aus Liebe - Rechtfertigung des Gottlosen - Erweis der Gottheit Gottes. Vom Bezugspunkt „Glaube“ aus läßt sich auf weitere Dimensionen des Heils schließen.

Rechtfertigung und Glaube gehören als wesentliche Bestandteile der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zusammen und sind eng aufeinander bezogen⁶⁸.

Gnilka⁶⁹ beschreibt ihren Bezug zueinander und läßt dabei erkennen, daß der Glaube im Grunde die menschliche Empfangsbereitschaft für die Annahme der Rechtfertigungsbotschaft

und gibt zu erkennen, daß aus der Erkenntnis dieses Neuen Bundes der immer gültige Bund Gottes mit seinem Volk erneuert und bekräftigt wird, sowie neuen Sinn und Deutung erhält. Dabei bleibt der Alte Bund in seiner Gültigkeit erhalten.

⁶⁰ Ich beziehe mich im folgenden auf die Darstellung Beckers.

⁶¹ Vgl. ebd., 319f.

⁶² Vgl. Röm 1,3.

⁶³ Vgl. Röm 8.

⁶⁴ Vgl. Röm 12-15.

⁶⁵ Vgl. Röm 3; 5.

⁶⁶ Vgl. Becker, Paulus, 393f.

⁶⁷ Vgl. Röm 2f.

⁶⁸ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

darstellt. Das dritte Element in diesem Zusammenhang sieht Gnilka in der Liebe, die den Menschen befähigt, die im Glauben angenommene Rechtfertigung zu verwirklichen. Das paulinische Glaubensverständnis gehört zum Zentrum des paulinischen Heilsverständnisses, dessen letztlich alles überragende Gesamtgröße nur mit verschiedenen Begriffen angedeutet werden kann.

⁶⁹ Vgl. Gnilka, Paulus, 244-247.

2.2 Elemente im Leben und Denken des Paulus, bei denen seine Funktion und Identität als Bindeglied zwischen Juden und Heiden eine (entscheidende) Rolle spielt

Die Grundlagen zur Bedeutung des religionssoziologisch orientierten Interpretationsansatzes finden sich an folgenden Punkten im Leben und Denken des Völkerapostels:

- n Abstammung, Umfeld, Verfolgertätigkeit
- n Apostelkonvent - Frage nach dem gleichberechtigten Apostolat
- n Gegner in Galatien, die die Rückkehr zu Gesetz und Beschneidung fordern - innerer Gesetzeskonflikt bei Paulus
- n Kollekte für Jerusalem
- n Altes Testament als Legitimation der theologischen Formulierungen bei Paulus
- n die Aufnahme christlicher Überlieferungen und die Einfügung rechtfertigungstheologischer Terminologie in den Gesamtkontext
- n das Verhältnis von Juden zu Nichtjuden im Römerbrief

Diese Aufzählung zeigt, daß Überlappungen vor allem zum universalisierenden Interpretationsansatz auftreten, dennoch liegen die Schwerpunkte hier auf dem religionsgeschichtlichen Umfeld des Paulus und seiner Frage nach der Identität als Apostel der Heiden jüdischer Abstammung.

Das *Leben des Paulus* läßt sich in zwei große Abschnitte einteilen. Der erste umfaßt seine Abstammung, Kindheit und Jugend sowie seine Tätigkeit als Eiferer für das Gesetz. Als solcher verfolgte er auch die christliche Urgemeinde⁷⁰. Der zweite Lebensabschnitt begann mit seiner Christuserfahrung und diente im weiteren bis zu seinem Tode der Evangeliumsverkündigung⁷¹.

⁷⁰ Vgl. Gal 1,13f.

⁷¹ Vgl. Röm 1,1.

Die Chronologie bei Paulus ist umstritten⁷², dennoch gibt es einige vielfach genannte Fixpunkte seines Lebens:

33/35	Bekehrung des Paulus
48/49	Apostelkonzil in Jerusalem
50/1-52/3	Paulus zum ersten Mal in Korinth
53/4-55/6	Paulus in Ephesus
56-58	Paulus erneut in Korinth
58	Reise des Paulus nach Jerusalem
58/59	Paulus in Haft in Jerusalem und Cäsarea
60/61	Fahrt des Paulus nach Rom, danach Gefangenschaft des Paulus in Rom und Hinrichtung des Petrus und Paulus in Rom

Der Völkerapostel Paulus⁷³ steht fest verankert im Römischen Weltreich als bevorzugter Staatsbürger. Die emotional-religiöse Bindung zieht den Juden Paulus aber zurück in das religiöse Zentrum seiner angestammten Religion, Jerusalem. Diese Stadt war bereits den alttestamentlichen Propheten Ausgangspunkt ihrer Verkündigung und wurde auch der historische Auslöser für die paulinische Evangeliumsverkündigung. Der Kreuzestod Jesu geschah in Jerusalem. Von daher ist die Zentralität dieser Stadt im Denken des Paulus nur zu verständlich.

Gnilka⁷⁴ sieht in alttestamentlicher Tradition den Ausgangspunkt der paulinischen Evangeliumsverkündigung in Jerusalem. In enger Verbindung dazu steht die theologische Komponente der Armenkollekte bei Paulus. Erklären lässt sich diese hohe Bedeutung Jerusalems für Paulus aus seiner tiefen und überzeugten Verankerung in der israelitischen Tradition, die Paulus in seiner Tätigkeit als Pharisäer und Gesetzeseiferer verwirklichte. Dennoch blieb er offen für die Proselyten und verfolgte die Kirche. Alle diese Elemente müssen in der Beurteilung des Paulus berücksichtigt werden, denn sie machen zu einem erheblichen

⁷² Vgl. Suhl, Alfred: Basiswissen zur Chronologie des Apostels Paulus, <http://cit.uni-muenster.de/Paulus/Pls-Uebersicht.htm> bzw. <http://cit.uni-muenster.de/Paulus/info-PaulusHauptframe.htm> Stand von 01.12.03.

Zur Andeutung der Probleme verweise ich auf die Aufstellung Friedrich W. Horns in seinem Artikel „Was wissen wir heute eigentlich über Paulus?“ in: WUB19 (2001), 11-19, bes. 14.

⁷³ Vgl. Gnilka, Paulus, 24.26 sowie Haacker, Brief 1-3.

⁷⁴ Vgl. Gnilka, Paulus, 34. Eine davon verschiedene Bewertung der Situation lässt Georg Strecker in seinem Aufsatz „Befreiung und Rechtfertigung“, 234 erkennen. Der rechtliche Hintergrund der Verfolgertätigkeit des Paulus ist nach Strecker, Befreiung und Rechtfertigung, Anm. 13, 233 unklar. Für Strecker sind in diesem

Teil seine jüdisch geprägte Identität aus, zu der er sich auch in seiner Zeit als Heidenmissionar bekannte⁷⁵. Der Jude Paulus wurzelt in der Torافرömmigkeit Israels, das zeigt sein großer Eifer für das Gesetz. Dennoch pflegt er auch Kontakte zu Proselyten, und er zeigt Wesenszüge dieser Personengruppe, die ihn über den Weg der Kirchenverfolgung zum Völkerapostel werden ließen. Seine Blickrichtung galt dabei jenen, die nicht als Volljuden bezeichnet werden können. Sie fanden sich in Jerusalems Umgebung, lebten in Gemeinden und waren für Nichtjuden offen. Diese Situation bot Paulus gute Anknüpfungspunkte für seine Heidenmission. Er bewegte sich somit zwischen zwei Welten, die er nach seiner Christuserfahrung vereinen wollte⁷⁶. Gnilka⁷⁷ beschreibt die Probleme, denen Paulus in diesem Bemühen begegnete. Sie betrafen vor allem das Verhältnis von Beschneidung und Taufe, mit dem sich der Völkerapostel in Damaskus theologisch auseinandersetzen hatte. Denn in diesem Problemfeld ging es um die Universalisierung des paulinischen Evangeliums, das keine volksgebundenen Grenzen mehr zuläßt. Damit stieß Paulus auf vielfältigen Widerstand. In dieser Situation zeichneten sich bereits Tendenzen ab, die im Hintergrund des paulinischen Evangeliums und damit auch der Rechtfertigungsaussagen des Apostels stehen. Denn es kam Paulus entscheidend auf die Zusammenführung von Juden und Heiden zur eschatologischen Heilsgemeinde auf der Grundlage der Einzigkeit Gottes⁷⁸ und der Offenbarung seines Heilswillens in Christus an⁷⁹. Äußere Kennzeichen der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, wie z. B. Beschneidung oder Taufe, können dabei erhebliche Probleme aufwerfen.

Im Mittelpunkt der *Zusammenkunft der „Jerusalem Apostel“* mit dem Heidenapostel Paulus steht die Frage nach der Gleichrangigkeit der Apostel. Paulus ist das für seine Verkündigung sehr wichtig. Er fühlt sich den anderen Aposteln gegenüber aufgrund seiner Offenbarung des Gottessohnes gleichberechtigt⁸⁰. An diese persönliche Erfahrung bindet Paulus die

Artikel Grund und Inhalt von Berufung und Beauftragung des Apostels das Christusgeschehen, das von Paulus im Zeitpunkt seiner Damaskuserfahrung als das eschatologische Heilsereignis erkannt wurden. Vgl. ebd., 234.

⁷⁵ Vgl. Gal 1,13-16.

⁷⁶ Vgl. Gal 3,28.

⁷⁷ Vgl. Gnilka, Paulus, 37f.

⁷⁸ Vgl. Röm 3,30, 4,11; 1 Kor 8,6; Gal 3,28.

⁷⁹ Zu diesem Fragenkomplex vgl. auch Theobald, Studien, 369f sowie Bibelkommission, Bibel, §80, 152-155. Hier wird die tiefere Beziehung der Liebe betont, die die theologischen Auffassungsunterschiede zwischen Juden und Christen überdauert. Dieses Element ist sicherlich wichtig für jede ökumenische Annäherung, bringt aber den Dialog inhaltlich kaum weiter.

⁸⁰ Vgl. Gal 1,15-17.

gleichberechtigte Verkündigung seines Evangeliums unter den Heiden⁸¹. Folgende Beschlüsse des Apostelkonzils ermöglichten Paulus die Evangeliumsverkündigung bei den Heiden⁸²:

- n Das gesetzesfreie, heidenchristliche Evangelium wurde von den Altaposteln, d.h. von den Jerusalemer Autoritäten akzeptiert.
- n Der Gesetzesweg wurde als „Heilsweg“ damit ausgeschaltet.
- n Die radikalen, nicht kompromißbereiten Kräfte konnten somit die Vereinigung nicht verhindern.
- n Die Armenkollekte ergab sich als praktische Konsequenz für die Einbeziehung aller in die (göttliche) Heilsgemeinde.

Diese Beschlüsse beinhalten die Überbietung der Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Gesetz durch die Offenbarung des göttlichen Heilswillens in der Christusbegegnung. Damit erfolgte eine entscheidende Hinwendung zum persönlichen Charakter der Gottesbeziehung, der eine Verbindung zu Gott im Wege steht, in der sich der Mensch auf seine eigenen Leistungen vor Gott berufen will. Damit ist verwiesen auf zentrale Punkte der paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁸³, die dem Ziel der Gemeinschaft in Gott durch Christus zugeordnet sind. Konkret wird diese Evangeliumsgemeinschaft im Apostelkonzil durch die gegenseitige Anerkennung der Aufgabenverteilung und der unterschiedlichen Adressatenkreise. Dieses Vorgehen gewährt eine Gemeinschaft, in der auch radikale Kräfte ihren Platz finden, aber diese nicht beherrschen können. Die Armenkollekte kann als praktische Konsequenz für die Einbeziehung aller in die göttliche Heilsgemeinde gesehen werden. Sie gesteht Paulus der Jerusalemer Gemeinde als Zeichen der Einheit und Verbundenheit zu.

In der Auseinandersetzung des Apostels mit den Juden prallen zwei verschiedene Menschenbilder und Glaubensauffassungen aufeinander. Diese äußere Konfrontation spielt sich auch als *innerer Gesetzeskonflikt* in der Person des Paulus selber ab. Die Beschneidung grenzt Israel von den anderen Völkern ab. Die gnadenhaft geschenkten Verheißungen an Abraham und der daraus folgende Segen sollen nach Gen 12,3; 15 und 18,18 ausgehend vom

⁸¹ Vgl. Gal 1,16.

⁸² Vgl. Gnllka, Paulus, 98-101.

⁸³ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.28.

Bundesvolk auf alle Völker übergehen. Damit ist das paulinische Grundanliegen mit impliziert. Ausgehend vom Bundesvolk Israel sollen alle Völker zum Glauben finden⁸⁴.

Günther Baumbach⁸⁵ skizziert das Verhältnis zwischen diesem Bundesvolk, seinen Verheißungen, seinen Gesetz und dem Glauben. Dabei unterscheidet er zwischen Verheißungs- und Abrahamsbund. Röm 5,20 beleuchtet den Stellenwert des Gesetzes im Verhältnis von Sünde und Gnade. Gal 3,17 hingegen schaut auf das immer noch gültige Gesetz in seinem Verhältnis zur Verheißung. Diese geht dem Gesetz voraus, schließt es ein und steht in untrennbarer Verbindung mit ihm. Wenn Gott treu zu seiner Verheißung steht, so hält er diese auch im Hinblick auf das Gesetz aufrecht. Somit kann dieses vom Menschen nicht für ungültig erklärt werden, sondern nur in seiner Ursprungsintention erfüllt werden. Übrig bleibt in dieser Beschreibung die Frage nach der Position der Verheißungen. Ihnen gibt Baumbach⁸⁶ grundlegenden Stellenwert. Es kommt dabei die Funktion der Schrift ins Spiel. Erneut wird auf der negativen Folie der Unterwerfung unter die Sünde die Verheißung, gefüllt mit dem Glauben an Jesus Christus, abgehoben. Gal 3,22 beschreibt dieses Verhältnis von Verheißung und Glaube⁸⁷.

Neben der grundlegenden Damaskuserfahrung schöpft Paulus in seiner Reflexion darüber und der daraus sich entwickelnden Theologie ganz entscheidend aus seiner *Schrift, dem Alten Testament*. Sie stellt für ihn das wichtigste Ausdrucksmittel seiner Glaubenserfahrung dar. Mit ihrer Hilfe legitimiert er seine Gedankengänge und kommt dabei im Zusammenhang der Ausbildung seines Evangeliums vom Christusgeschehen über sie hinaus. Doch sie dient ihm dennoch in seiner gesamten Missionstätigkeit als Begründung und Legitimierung. Die Auseinandersetzung mit der Gesetzesthematik zeigt deutlich, daß er diese seine Wurzeln nie wirklich verläßt und somit in seiner Standortbestimmung in manchen Teilen sich nicht wirklich auf eine Position festlegt, ohne die vorige abzulegen. Es geht ihm stets um die Zusammenführung von Juden und Heiden unter dem Horizont des Christusgeschehens⁸⁸.

Die Schrift dient Paulus stets als Legitimation seiner theologischen Formulierungen. Er bezieht sich in seinen grundlegenden Ausführungen immer wieder auf sie. Gnilka⁸⁹ betont zwei bedeutsame Bereiche des Einsatzes des Schriftargumentes bei Paulus: die Rechtfertigung des

⁸⁴ Gen 15; vgl. Röm 9,4; Gal 3,18.29 sowie Baumbach, Glaubensgerechtigkeit, 17.

⁸⁵ Vgl. Röm 5,20; Gal 3,17 sowie Baumbach, Glaubensgerechtigkeit, 17f.

⁸⁶ Vgl. Röm 11,32; Gal 3,22 sowie Baumbach, Glaubensgerechtigkeit, 19.

⁸⁷ Diese beiden, von Baumbach angeführten Perikopen, drücken neben der Unauflöslichkeit des Bundes auch die unverbrüchliche Treue und Bejahung durch Gott aus. Vgl. Baumbach, „Glaubensgerechtigkeit“, 19.

⁸⁸ Vgl. dazu z. B. das Mysterium Israels in Röm 11,25-32.

Sünder durch den Glauben und die Berufung der Heiden. Er begründet diese Beobachtung mit der Kontroverse des Paulus mit den jüdisch geprägten Adressatengruppen. Im Hinblick auf den Adressatenbezug erscheint diese Beobachtung Gnilkas zudem als weiterführend, wenn der Missionar und Gelegenheitsschreiber sich auf seine Adressaten einstellt und versucht, ihnen mit vertrauten Ausdrucksmitteln seinem Verkündigungsanliegen gerecht zu werden. Die Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes hat tiefe Wurzeln in der alttestamentlichen Soteriologie und ist von daher den jüdischen Adressaten des Paulus vertraut. Darüber hinaus bindet der Völkerapostel Jesus Christus in die gesamte, göttliche Offenbarung ein, die den Israeliten im Gesetz mitgeteilt wurde. Sie sprengt die Grenzen und personalisiert⁹⁰ zugleich hin auf Gott, den Schöpfer der gesamten Schöpfung. In dieser gesamten Offenbarung bildet das soteriologische, personenbezogene Christusgeschehen einen nicht zu überbietenden Höhepunkt.

Paulus, der kein unmittelbarer Zeuge des irdischen Jesus war, geht von dieser Glaubenswahrheit aus, reflektiert und verkündet sie. Dabei kann er sich bereits auf *urchristliche Überlieferungen* stützen. Das wohl berühmteste Beispiel für vorpaulinische Überlieferung des Christusgeschehens nimmt Paulus in 1 Kor 15,3-5 auf. Hier überliefert der Apostel nach eigenen Angaben das Zentrum des Christusgeschehens und damit die Mitte seines Evangeliums⁹¹. Diese Fähigkeit zur Überlieferung und Auslegung des Wortes beweist Paulus auch in Röm 3,24-26. Mit hoher Wahrscheinlichkeit greift der Apostel dabei auch auf eine vorpaulinische Tradition zurück, die er durch die Einfügung rechtfertigungstheologischer Terminologie in seinen Kontext einbaut.

Die *Israelfrage* stellt für Paulus ein existentielles Problem dar, die in enger Verbindung zu seinen Rechtfertigungsaussagen steht. Einerseits fühlt sich der Apostel in seiner Tätigkeit als Heidenmissionar seinem jüdischen Erbe verpflichtet, andererseits will er dem Gottesvolk seine Grenzen nehmen. Abraham als Verheißungsträger⁹² spielt für Paulus in dieser Frage eine entscheidende Rolle. Gnilka⁹³ läßt die bleibende, innere Spannung des Paulus in seinem Verhältnis zu Israel erkennen. Sie besteht in der Begriffsbestimmung von Israel als Gottesvolk

⁸⁹ Vgl. Gnilka, Paulus, 189.

⁹⁰ Vgl. dazu Wilckens, Römer, Teil 1, 213. Er faßt die biblische Gerechtigkeit als sozialen Verhältnisbegriff auf und betont seine Relation zu Gott bereits innerhalb des Volkes Israel.

⁹¹ Vgl. dazu auch Gnilka, Paulus, 190.

⁹² Vgl. Röm 4,11f.

⁹³ Vgl. Gnilka, Paulus, 288f.

einerseits und dem endzeitlichen Israel sowie der Frage nach Beschränkung bzw. Entgrenzung des Gottesvolkes andererseits. Mit dieser Frage nach Eingrenzung bzw. vollzogener Universalisierung ergibt sich ein wesentlicher Bezugspunkt zu den oben dargelegten Rechtfertigungsaussagen. Mitten in dieser Spannung steht „Volk Gottes“ als Verheißungsbegriff und somit in der Folge die Frage nach der Fortführung oder Ablösung Israels durch die Kirche. Wolfgang Kraus⁹⁴ sieht in dieser Frage ein grundlegendes Problem des christlichen Selbstverständnisses, die zwischen der Verbindung der Christusglaubenden mit Israel und der These vom Ersatz des Gottesvolkes Israel durch die Kirche schwankt⁹⁵. Ihm ist bei Paulus eine Standortsuche zwischen dem Judentum und seinem Bezug zu Christus entgegenzuhalten. Denn diese Ortsbestimmung geht der Evangeliumsverkündigung des Heidenapostels voraus und aus ihr folgert dann die christliche Identitätsfrage. Kraus⁹⁶ präzisiert seine Annahme in bezug auf den Römerbrief. Die Israel-Frage kann aber trotz der Rechtfertigungsaussagen von Paulus nicht vollständig beantwortet werden. Sein immerwährendes Bemühen um eine zufriedenstellende Lösung bleibt⁹⁷. Es geht in der Rechtfertigungsfrage unter verschiedenen Aspekten immer wieder um das Heil. Der Apostel beschäftigt sich deshalb damit so intensiv, weil es ihn persönlich in der Rechtfertigung seines Weges und Evangeliums betrifft⁹⁸.

Die Rechtfertigungsfrage bei Paulus hat in ihrem existentiellen Element entscheidend mit dem *Verhältnis von Juden zu Nichtjuden* zu tun. Diese Frage ist untrennbar mit der apostolischen Sendung und Beauftragung des Paulus verbunden. Der Römerbrief widmet dieser Frage Kap. 4 und 9-11. Vorweggenommen hat Paulus diese Thematik in Gal 2 und 3,6-14. Im Römerbrief reflektiert Paulus ausführlicher darüber. Maria Neubrand⁹⁹ sieht im Zusammenhang von Röm 3,27-31 und Röm 4 mit dem Hinweis auf die Einzigkeit Gottes das Verhältnis von Juden und Nichtjuden ausgedrückt. Sie verbindet es mit dem rechtfertigenden Handeln des einen Gottes. Neubrand¹⁰⁰ unterstreicht die Intensität dieser Beziehung von Israelfrage und Rechtfertigung, in der Deutung einer der zentralen Stellen der Rechtfertigungsbotschaft im Hinblick auf die Israelfrage. Um eine klare Verhältnisbestimmung von Israel zu den Christusglaubenden ringt

⁹⁴ Vgl. Kraus, Volk, 134f.

⁹⁵ Vgl. dazu auch die Sukzessionsidee bei Peterson, Römer, 67.

⁹⁶ Vgl. ebd., 145f.

⁹⁷ Vgl. ebd., 147f.

⁹⁸ Vgl. Gal 2, 11-21.

⁹⁹ Vgl. Neubrand, Abraham, 125f. Man beachte hier Neubrands Verknüpfung von Israelfrage und Rechtfertigung.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 147f.

Paulus im Laufe seiner Korrespondenz immer wieder. Röm 9-11 stellt als Anwendung der Rechtfertigungsaussagen von Röm 3f den Höhepunkt dieser für Paulus existentiellen Frage dar.

2.3 Theozentrik, Identität und Sühne und ihre Bedeutung für die paulinischen Rechtfertigungsaussagen

Der sühnetheologische Deutungsansatz wird verständlich aus der intensiven, paulinischen Suche nach der Bedeutung des Kreuzestodes auf dem Hintergrund tragender Elemente des jüdischen Glaubens. Sie treffen somit ins Zentrum paulinischer Soteriologie und haben grundlegende Bedeutung für die Rechtfertigungsaussagen des Völkerapostels.

Der Kreuzestod Christi in seiner Heilsbedeutung war (auch für) Paulus eine Herausforderung¹⁰¹. Denn er steht im Mittelpunkt der christologischen Heilsbotschaft und bedarf einer tiefgründigen Erklärung. Die Sühnetoddeutung greift in diesem Zusammenhang auf eine Reihe von Elementen¹⁰² aus dem Alten Testament¹⁰³ zurück, die die soteriologische Relevanz des Kreuzestodes erheblich vertiefen können. Sie bedarf aber einer kurzen Darstellung ihres Kontextes, um ihrer grundlegenden Bedeutung gerecht werden zu können.

Die Sühnetoddeutung bei Paulus steht in einem umfangreichen Kontext, dessen Wurzeln sich im Alten Testament und im vorpaulinischen Kerygma finden. Der Sühnegedanke hat eine lange Tradition im Volk Israel, die aufgrund der Exilserfahrung mit dem Stellvertretungsgedanken in Zusammenhang gebracht wurde. Dabei erfuhr der Sühnegedanke eine Spiritualisierung, und der Stellvertretergedanke aus dem hellenistischen Judentum wurde mit ihm verbunden. Durch die Verbindung dieser beiden Elemente erscheint die Deutung des Kreuzestodes Jesu bei Paulus als die eines Völkerapostels, der sowohl mit den tragenden Traditionen seines Volkes Israel als auch mit der Gedankenwelt seines hellenistischen Umfeldes vertraut war. Die paulinische Kreuzestoddeutung erfährt auf diesem Hintergrund innerhalb der Rechtfertigungsaussagen eine konzentrierte Tiefe (auch) im Bezug auf das Sündenverständnis. Michael Theobald¹⁰⁴ verdeutlicht die berechtigte Stellung des Sühnetodmotivs¹⁰⁵ innerhalb des Kontextes der Rechtfertigungsaussagen¹⁰⁶. Obwohl die Sühnetodaussage in diesem gesamten Kontext nur eine kleine Einheit bildet, steckt in ihr dennoch die gesamte Fülle der Heilswahrheit, die auf eine vertiefte Gottesbeziehung als Ziel der gesamten Evangeliumsverkündigung abzielt. Dabei spielt der Befreiungsaspekt in Verbindung mit der Versöhnung eine erhebliche Rolle. Dabei gilt zu beachten, daß Paulus die zwei

¹⁰¹ Vgl. 1 Kor 1,23f.

¹⁰² Vgl. Gubler, Tod, 38.

¹⁰³ Zum Blut als vorzügliches Sühnemittel in Lev 16f vgl. Gubler, Tod, 38. Zum religionsgeschichtlichen Zusammenhang der Sühnetradition vgl. Merklein, Kreuzestod, 26-28 sowie Zeller, Römer, 88f.

¹⁰⁴ Vgl. Theobald, Römerbrief, 115f.

¹⁰⁵ Vgl. Röm 3,25.

¹⁰⁶ Vgl. Röm 3,21-31.

unterschiedlichen Traditionen der Versöhnung einerseits und der Sühnetradition andererseits miteinander verbindet. Dazu lassen sich keine Vorbilder aus alttestamentlicher Zeit, vergleichbar dem Zusammenspiel von Stellvertretung und Sühne erkennen. Cilliers Breytenbach¹⁰⁷ zeigt deutlich, daß Paulus hier wiederum zwei ihm vertraute Traditionen aufnimmt, um sie in den Dienst seiner Evangeliumsverkündigung zu stellen. Es geht ihm dabei in erster Linie nicht um die Fortsetzung dieser Traditionen, sondern um einen wirksamen Einsatz, damit sein Evangelium von der göttlichen Heilsbotschaft in Christus bei den ihm anvertrauten Menschen ankommen kann. Auf diesem Hintergrund, aber nicht grundsätzlich, läßt sich Wolfgang Kraus¹⁰⁸ zustimmen, wenn er eine enge Verbindung zwischen Sühne und Versöhnung sieht. Er¹⁰⁹ betont Gott und Christus als zentrale Achse des Heilsgeschehens und weist auf ein weiteres Element der Sühnetoddeutung hin: die Theozentrik¹¹⁰. Sie steht im Hintergrund der gesamten, paulinischen Theologie und kommt an ihren „Knotenpunkten“¹¹¹ zum Tragen. Das bringt Paulusinterpreten¹¹² immer wieder dazu, diesen Zusammenhang von Sühnetod und *Theozentrik* in das Zentrum ihrer Paulusdeutung bzw. der Interpretation der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zu stellen. Dabei spielt (auch) das eschatologische Element und mit ihm die Hoffnung eine bedeutende Rolle¹¹³. Die Gerechtigkeit im Kontext der Sühnetoddeutung bleibt somit im eschatologischen Horizont sachlich, aber nur bedingt sprachlich eingebettet in den Zusammenhang von Sühne - Stellvertretertod und Versöhnung. Ihre grundlegende Bedeutung zeigt die zentrale Stellung innerhalb der paulinischen Rechtfertigungsaussagen.

Gottes Handeln steht im Mittelpunkt paulinischer Theologie. Von ihm geht alles aus, und auf ihn hin bewegt sich alles zu¹¹⁴. Somit ist das gesamte Heilshandeln in Christus in dieser *Theozentrik*¹¹⁵ begründet und festgemacht. Dieses Handeln Gottes in Christus verdeutlicht

¹⁰⁷ Vgl. Breytenbach, Versöhnung, 193f.

¹⁰⁸ Vgl. Kraus, Tod, 158.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 169-171.

¹¹⁰ Vgl. dazu auch Zeller, Römer, 90-92.

¹¹¹ Z. B. Röm 3,25.

¹¹² Vgl. z. B. Ulrich Wilckens, Helmut Merklein.

¹¹³ Vgl. dazu Nebe, Hoffnung, 55f.

¹¹⁴ Vgl. dazu: Theobald, Römerbrief, 187. Hier zeigt Theobald deutlich die innere Bezogenheit der Christologie auf die Theozentrik. Das Christusgeschehen kann von dieser Gottbezogenheit nicht gelöst werden und ist für den Glaubenden nur aus ihr heraus verständlich.

¹¹⁵ Die Theozentrik ist ein wichtiger Element des universalisierenden Deutungsansatzes. Vgl. dazu z. B. Augustinus, Luther und seine Tradition. Die Einordnung in den sühnetheologischen Zusammenhang erfolgt aufgrund der für Paulus bezeichnenden, engen Verbindung zwischen Sühne und Einzigkeit Gottes (vgl. Röm 3,25.30 sowie Wilckens, Rechtfertigung, 114; ders., Römer, Teil 1, 196f.

Paulus anhand der Auferweckung Christi durch Gott¹¹⁶ und damit die eschatologische Hoffnung auf Auferweckung für jeden (glaubenden) Menschen¹¹⁷. Röm 2,11 und die beiden alttestamentlichen Belegstellen Sir 35,12f und 2 Chr 19,7 weisen auf die identische Situation aller Menschen vor Gericht und bei der ihr folgenden Vergeltung hin. Es gilt aufgrund der einen und einzigartigen Schöpfung die eine gleiche Heilsbedingung auch unterschiedslos für Juden und Heiden. Dieses grundlegende Postulat der einen möglichen Heilsbedingung führt Paulus auf die Einzigkeit Gottes¹¹⁸ und auf das Einssein in Christus zurück¹¹⁹. Paulus entkräftet damit zugleich die präsentischen Vollkommenheits- und Vollendungsargumente seiner Gegner und setzt ihnen eine (eschatologische) Vollkommenheitsvorstellung in Christus entgegen. Diese Heilsbedingung hat Gott für alle Menschen gleich geschaffen. In ihr ist neben der Schöpfung auch die Geschichte des Menschen mit eingeschlossen. Gnilka¹²⁰ zeichnet den argumentativen Weg des Paulus von der Erkenntnis Gottes als Lenker der Geschichte, der in seiner Schöpfung erkennbar wird, über die Abwendung des Menschen von Gott und ihren Folgen hin zur Offenbarung der Rettung Gottes. Damit faßt er in wesentlichen Zügen das Gottesbild von Röm 1,18-32 und 3,1-21 zusammen. Diese Abschnitte dienen der Vorbereitung der Rechtfertigungsaussagen, die in Röm 3,21-26 ihren Höhepunkt erfahren. In allen diesen Abschnitten bleibt die Theozentrik dominierend.

¹¹⁶ Vgl. 1 Kor 15, 22-27.

¹¹⁷ Vgl. dazu auch Röm 2,11; vgl. Sir 35,12f; 2 Chr 19,7 sowie Gnilka, Paulus, 193.

¹¹⁸ Vgl. 1 Kor 8,4,6; Röm 3,30; 4,11f; 11,36 und die alttestamentliche Vorlage in Dtn 6,4.

¹¹⁹ Vgl. Gal 3,28.

¹²⁰ Vgl. Gnilka, Paulus, 193.

2.4 Der situationsbezogene Einsatz der Terminologie im Dienste der Verkündigung des Heils

In folgenden Situationen im Leben des Paulus reicht die Rechtfertigungsterminologie¹²¹ zur Verkündigung des Evangeliums dem Völkerapostels nicht mehr aus, und Paulus greift aufgrund seiner Gegebenheit und seiner Zuhörer auf andere Sprachspiele zurück:

- n fehlende Vertrautheit der Zuhörer zur Rechtfertigungsterminologie, wie z. B. bei der Verkündigung des Evangeliums in 1 Thess
- n sprachliche Ausdrucksformen bzw. Bilder des Heils¹²² zur Annäherung an die göttliche Heilswirklichkeit im Römerbrief
- n Friede und Versöhnung und ihr enger Bezug zur Rechtfertigung in Röm 5,1-11 als Beispiel dieser sprachlichen Annäherung an das Heilsgeheimnis
- n der testamentarische Charakter des Römerbriefs, in dem Paulus alles ihm Verfügbare einsetzt, aber dennoch an die Grenzen seiner sprachlichen Möglichkeiten stößt

Zwei wesentliche Dinge lassen sich daraus für die paulinischen Rechtfertigungsaussagen ableiten: zum einen setzt der Apostel alle ihm verfügbaren sprachlichen Ausdrucksmittel ein, die ihm aber andererseits deren *Begrenztheit*¹²³ sowie den *Geheimnischarakter*¹²⁴ der göttlichen Heilstat in Christus erahnen lassen¹²⁵.

In Röm 1-11 verwendet Paulus eine Abfolge von theologischen Sprachspielen, die aufeinander bezogen, sich der göttlichen Heilswirklichkeit in Christus annähern. Sie zeigen deutlich, daß Paulus die „Bilder“ in ihrer sprachlichen Abhängigkeit zueinander sehen will und im Grunde keines davon zu sehr verabsolutiert bzw. zentralisiert. Gnilka¹²⁶ führt stichwortartig einige dieser Sprachspiele an und endet dabei mit der Gnade als einem Element der paulinischen Rechtfertigungsaussagen. Das Gnadenverständnis hat einen ganz entscheidenden Stellenwert im Gefüge von Rechtfertigung und Glaube inne¹²⁷. Sie hebt die Grenzenlosigkeit, Bedingungslosigkeit und den Geschenkcharakter der Rechtfertigung aus Glauben für den Gottlosen hervor. Auf diesem Hintergrund befinden sich Rechtfertigung - Gnade - Glaube in

¹²¹ Vgl. Röm 3,21-31.

¹²² Zur Problematik der Bilder des Heils vgl. Kuss, Römerbrief, 122f und Dunn, Theology, 333.

¹²³ Vgl. Röm 6,19.

¹²⁴ Vgl. dazu Schweitzer, Mystik, 56.

¹²⁵ Vgl. Röm 11,33-36.

¹²⁶ Vgl. Röm 4,4f sowie Gnilka, Paulus, 248-255.

einer unauflöslichen Beziehung zueinander. Im Zentrum dieses ganzen Geschehens steht Gott selbst, der sich in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat. Von daher bilden Kreuz, Auferstehung und Erhöhung, d. i. das Christusgeschehen, das Zentrum paulinischer Verkündigung. Die Verbindung des Glaubenden zu Christus mit Hilfe des Geistes gehört darin zu den grundlegenden Elementen¹²⁸.

Friede und Versöhnung im Sinne von Heil für den Menschen sind für Paulus¹²⁹ weitere Ausdrucksweise für das gesamte Heil. Sie setzen andere Akzente und Schwerpunkte als Rechtfertigung, sind aber genauso wie sie Teil des nicht ganz faßbaren Heilsgeschehens. Mit „Heilsgegenwart“¹³⁰ greift Breytenbach eine weitere Dimension des Heils auf. Der Hinweis auf Phil 4,7 macht aufmerksam auf dessen allumfassende, menschliches Verstehen übersteigende Dimension sowie dessen zukünftige (und damit auch eschatologische) Auswirkungen.

Frieden und Versöhnung können genauso wenig wie Rechtfertigung verdient bzw. erworben werden, sondern nur von außen her zugesprochen werden. Damit betont Breytenbach¹³¹ mit Paulus implizit dessen Gnaden- und Geschenkcharakter. Der Friede geht ebenso wie die Rechtfertigung von Gott aus, denn nur er allein kann ihn allumfassend bewirken. Dem Menschen bleibt die Aufgabe des Empfangens.

Im Leben und Wirken des Völkerapostels Paulus zeigen sich somit Spuren für alle vier Interpretationsansätze. Sie können nicht vollständig voneinander getrennt werden, bleiben in unterschiedlicher Dichte aufeinander verwiesen und tragen jeder auf seine Art entscheidend zum vertieften Verständnis paulinischer Theologie bei. Diese Beobachtung zeigt sich auch im wechselvollen Gang der Geschichte der Gerechtigkeits- bzw. Rechtfertigungstradition.

¹²⁷ Vgl. dazu WA 56,172.

¹²⁸ Vgl. dazu Gnllka, Paulus, 255- 263.

¹²⁹ Vgl. Röm 5,1-11.

¹³⁰ Vgl. Breytenbach, Versöhnung, 144-171.

¹³¹ Vgl. ebd., 144.

3. Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart

In diesem Kapitel, das sich mit der Entwicklung der Gerechtigkeitstradition unter dem Gesichtspunkt der vier Interpretationsansätze auseinandersetzt, erhebt sich die Frage, an welchen historischen Punkten der Gerechtigkeitstradition die vier Interpretationsansätze bereits deutlich werden, und wie sie sich weiterentwickelt haben. Um einen komprimierten Überblick über die einzelnen Zeitepochen unter dem Blickpunkt dieser Fragen zu geben, erweist es sich als vorteilhaft, die einzelnen Zeiträume in große Blöcke zusammenzufassen, um dann auch verschiedene Strömungen konstatieren zu können. Folgende „Blöcke“ bieten sich dazu an:

n Altes Testament bis Paulus

n Paulusschule und nachpaulinisches Kerygma

n Alte Kirche

n Mittelalter

n Martin Luther und die Reformation

n Lutherrezeption bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts

n die Entwicklung der verschiedenen Ansätze der Paulusdeutung im 20. Jahrhundert bis zum Erscheinen der Gemeinsamen Erklärung

Diese „Spurensuche in Andeutungen“ soll darauf verweisen, daß sich alle vier Interpretationsansätze des 20. Jahrhunderts orten lassen. Sie wurzeln in einer langen Tradition der Gerechtigkeitsdeutung, die bis in alttestamentliche Zeit zurückreicht und sich in der Paulusrezeption seit ihrem Beginn bzw. bei prägenden Persönlichkeiten der Kirchengeschichte in unterschiedlicher Dichte und Akzentsetzung nachweisen lassen. Dabei geht es um keine vollständigen Analysen, sondern zu zeigen, daß sich alle vier Interpretationsansätze neben dem Leben und Denken des Paulus auch auf die Geschichte der Gerechtigkeits- bzw. Rechtfertigungsdeutung in ihren Grundlagen berufen können.

3.1 In der Tradition der Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament und vor Paulus

„Gerechtigkeit Gottes“ ist eine theologische Wendung, die sich in verschiedenen Variationen im gesamten Alten Testament findet. Jan Assmann¹ sieht unter dem Aspekt der Weltordnung als Gerechtigkeit für den Menschen den Sinn des Geschehens als Zusammenhang von Tun und Ergehen. Diese Kausalität entspreche aber nicht archaischer Denkweise. Denn diese gehe von Mächten, Instanzen und Institutionen aus, die den Zusammenhang von Tun und Ergehen zu garantieren haben. Ma`at werde somit zum Prinzip, das bewirke, daß das Gute sich lohne und das Böse sich räche. Der Kern der Bedeutung von Ma`at liege im Rechtsbereich. Die Grundidee des Rechts in der archaischen Welt sei die Herstellung von Bindung und Verbindlichkeit, der sogenannten „konnektiven Gerechtigkeit“². Das Prinzip Ma`at begründet eine Sphäre der Geltung von Normen, die die Menschen miteinander und die Folgen mit dem Handeln verbinden.³ Bernd Janowski⁴ sieht am Beispiel des Füreinander Handelns das Prinzip der konnektiven Gerechtigkeit verdeutlicht⁵ und ordnet von daher die Vergeltung der Kategorie des sozialen Interaktion zu⁶. Damit deutet er bereits an, daß der Gerechtigkeit im Sinne der Weltordnung zumindest bereits die juristische und die soziale Komponente zuzurechnen sind. Wenn Janowski Jahwe in Relation zum Tun-Ergehens-Zusammenhang sieht, so läßt er damit zusätzlich einen umfassenden, heilsgeschichtlichen Aspekt erkennen. Mit der Betonung der Freiheit von Jahwes Willen, die von dieser Beziehung unberührt bleibe⁷, läßt sich bereits an dieser Stelle andeuten, auf welchen Wurzeln die Souveränität Gottes im paulinischen Denken⁸ beruht. In dieser Herleitung aus dem Ma`at - Begriff zeigen sich zugleich mögliche Differenzierungen im umfassenden Begriff für das universale Heil Gottes, die im weiteren Verlauf vor allem die forensische bzw. die übergeordnete, soteriologische Dimension betreffen. Diese Einschätzung läßt sich präzisieren mit Klaus Koch⁹, der Israel nach Auffassung des Alten Testaments von der Beziehung zwischen Tat und Ergehen durch die Vergeltung Jahwes bestimmt sieht¹⁰. Wenn er religionsgeschichtlich die Überzeugung, Guttat und Heil, Frevel und

¹ Vgl. Assmann, Ma`at, 283-288.

² Ebd., 283.

³ Vgl. ebd., 283.

⁴ Vgl. Janowski, Tat, 167-191.

⁵ Vgl. ebd., 179.

⁶ Vgl. ebd., 180.

⁷ Vgl. ebd., 189f.

⁸ Vgl. z. B. Röm 11,33-36.

⁹ Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 65-103.

¹⁰ Vgl. ebd., 65 sowie die Präzisierung dieser These anhand der altisraelitischen Weisheit, der vor- und nachexilischen Propheten sowie des Psalters in ebd., 66.73.78f sowie die Zusammenfassung in ebd., 92f.

Unheil seien für den Täter identisch, allen primitiven Völkern als gemeinsam ansieht¹¹, so erkennt er bereits hier einen universalen Geltungsanspruch von Vergeltung, den es im folgenden für das Volk Israel näher zu beleuchten gilt.

Brian Johnson¹² greift die *soteriologische und die juristische Komponente des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* auf und betont damit dessen allumfassenden Charakter. SDQ in seiner Gesamtdimension umfaßt alle menschlichen Belange und greift auf Bereiche über, die außerhalb des menschlichen Einflußbereiches liegen. Gemeint sind dabei u.a. die kosmischen Bereiche. Diese umfassende Bedeutung bedarf einer Eingliederung in einen universalen Kontext. Damit erhält die Gerechtigkeit zugleich universalen Charakter.

Hans Heinrich Schmid¹³ legt die allumfassende, altorientalische Ordnungsvorstellung dem alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff zugrunde und definiert ihn damit in seiner Gesamtdimension aus seiner Herkunft. Er weist damit auf die Universalität dieser Ordnungsvorstellung hin. Sie stellt eine wichtige Konstante der alttestamentlichen Gerechtigkeit Gottes dar. Schmid faßt die alttestamentliche Gerechtigkeit als universalen Ordnungsbegriff auf¹⁴. Er zielt auf die juristischen Aspekte des Begriffes SDQ ab. Aber diese Beobachtung läßt sich auch auf die soteriologische Dimension des Gerechtigkeitsbegriffes übertragen. Paulus reformuliert angesichts von Kreuzestod und Auferstehung diesen ihm überlieferten Gerechtigkeitsbegriff. Dabei führt ihn der Apostel auf seine Ursprungsinention zurück, entgrenzt ihn hin auf alle Menschen und füllt ihn aufgrund des Christusgeschehens mit neuen Inhalten¹⁵. Ein anderes Beispiel dafür findet sich in Röm 1,18-32. Hier schreibt Paulus u.a. von der Verantwortung jedes Menschen für seine Taten vor Gott. Das Alte Testament kennt hierfür den Zusammenhang von Tun und Ergehen¹⁶. Schmid weist in seiner Kurzzusammenfassung dafür zwei Seiten einer Medaille nach. Tat und Ergehen haben eine enge Beziehung zueinander¹⁷. Die Weltordnung, die den Menschen zum Heil dienen soll, steht dabei auf dem Spiel. Schmid vertieft diesen Zusammenhang und zielt mit der gestörten Weltordnung im Grunde ab auf die nicht schöpfungsgemäße Gottesbeziehung, die den Menschen zu solchen Untaten veranlaßt. Im Hintergrund dieses Verhältnisses von

¹¹ Vgl. ebd., 100f.

¹² Vgl. Johnson, Art. Sdq, 903-924.

¹³ Vgl. Schmid, Gerechtigkeit (1968).

¹⁴ Vgl. ebd., 168-173.

¹⁵ Vgl. dazu auch Bibelkommission, Bibel §8, 22.

¹⁶ Vgl. z. B. Ps 1; Ij 15,5f.

¹⁷ Vgl. hierzu auch Röm 7,1-6.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Weltordnung und Gottesbeziehung steht auch die Verantwortung des Menschen für seine Taten, auf die bereits die hebräische Sicht hinweist¹⁸.

Schalom im Sinne von Weltordnung erscheint der geschichtlichen SDQ übergeordnet und benennt das allumfassende Heilsgeschehen des Schöpfergottes. SDQ bezieht sich in besonderer Weise auf das Schicksal der Menschen. Somit haben diese beiden hebräischen Begriffe ein ähnliches Verhältnis zueinander wie δικαιοσύνη¹⁹ und das δικαιοῦν²⁰ des gerechten Gottes, mit anderen Worten das Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit Gottes und seiner Rechtfertigung aus Glauben²¹ bei Paulus. Gerechtigkeit Gottes, vergleichbar Schalom, beinhaltet das gesamte göttliche Schöpfungs- und Heilsgeschehen. SDQ bzw. Rechtfertigung bezieht sich in erster Linie auf Gottes Heilswillen für den Menschen. Heinrich Schlier²² sieht im Begriff „Schalom“ den „Frieden“ für Paulus vom Alten Testament her²³. Schlier definiert diesen Frieden als Insgesamt von Unversehrtheit und ein Ganzes von Wohlergehen, ein umfassendes Heil und verweist auf den Begriff „Schalom“.²⁴ Dieses Heil des Menschen hat seinen Grund im allumfassenden Heilswillen und Heilshandeln des Schöpfergottes. Darin sind die heilvoll geordnete Welt und das Heil des Menschen mit eingeschlossen. Alle Nuancen dieser alttestamentlichen Begriffe können mit diesen wenigen Hinweisen nicht erfaßt werden, aber sie vermögen die Verwurzelung des Paulus im alttestamentlichen Denken aufzuzeigen²⁵. SDQ im Sinne der heilvollen Weltordnung, auf die der Mensch eine schöpfungsgemäße Gottesbeziehung aufbauen kann, läßt den Menschen die Freiheit, sich dieser jahwe-gewollten Ordnung entgegenzustellen. Der Mensch fällt sodann aus dieser heilvollen Gottesbeziehung heraus und gibt sich selbst dem Verderben preis²⁶. Wenn Schmid²⁷ diesen Zusammenhang bereits im Alten Testament erkennt, so weist er implizit auf die Verwurzelung paulinischer Theologie im Alten Testament hin. Seine Ausführungen erinnern an das Mysterium Israels in Röm 11. Die Verstockung Israels bringt nach Paulus das Evangelium zu allen Völkern und dient letztlich auch Israel zum Heil.

¹⁸ Vgl. Schmid, Gerechtigkeit, 174f.

¹⁹ Vgl. Röm 1,17;3,21f.

²⁰ Vgl. Röm 3,26.

²¹ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,21-31.

²² Vgl. Schlier, Geist, 117.

²³ Vgl. dazu Jes 32,17 und Röm 5,1. Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden ist in diesen Zitaten unverkennbar. Zudem leitet Paulus nach der Darlegung der Rechtfertigung aus Glauben in Röm 3,20-31 und deren Durchführung am Beispiel Abrahams in Röm 4,1-25 mit Röm 5,1 zur Friedensthematik über.

²⁴ Vgl. Schlier, Geist, 117 sowie das Verhältnis Versöhnung - Friede im Röm 5,1-11.

²⁵ Vgl. auch Bibelkommission, Bibel, 14; §3-8, 16-22.

²⁶ Vgl. Röm 1,18-32.

²⁷ Vgl. Schmid, Gerechtigkeit, 179.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Joze Krasovec²⁸ konkretisiert Schmid's Darstellung der Sdq als heilvolle Ordnung der Welt im Hinblick auf Jesaja. Dabei erscheint sein Hinweis auf die stets gleichbleibende Bedeutung der Wurzel SDQ als bedeutend. Krasovec bezieht SDQ in seiner ursprünglichen Bedeutung auf Gott selbst, den Ursprung allen Seins. Wenn er in der Folge auf die Gerechtigkeit Gottes als Ausdruck der Freiheit bei Jesaja hinweist und die menschlichen Kapazitäten davon entscheidend absetzt, dann zeigt er bereits beim Propheten Jesaja die Konkretisierung der jahwe-gewollten, heilvollen Ordnung. Auf sie kommt es auch Paulus an.

Janowski²⁹ vertieft das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Stellvertretung und stellt zunächst einen Bezug zu Texten aus Mesopotamien und Ägypten her. Der Gerechte lebe kraft seiner Treue und leide aufgrund seines Gerechtheits³⁰. Damit werde die reziproke Struktur des Handelns außer Kraft gesetzt. Denn im Tun-Ergehens-Zusammenhang gelte Leiden als Folge von Schuld, daher könne ein „Gerechter“ kein Leidender sein. Gerechtigkeit in Verbindung mit Leiden bleibt damit nur sinnvoll in einem Kontext, in dem der traditionelle Zusammenhang von Tun und Ergehen zerbrochen ist³¹

Jes 53 zeigt keine einlinige Antwort auf die Frage nach dem Subjekt des stellvertretenden Tun bzw. Leidens des Gottesknechtes³². An Jes 52,13-53,12 ging Israel die Situation der eigenen Rettung als unverdiente Frucht der Tat eines anderen auf. Nach Jes 53,4 steht im Zentrum der Stellvertretungsvorstellung der Gedanke einer engen Gemeinschaft im Willen zwischen Gott und Knecht mit der Absicht einer Schuldtilgung für die vielen³³. Jes 53, 10 bietet die Hauptaspekte der Struktur der Stellvertretung, wie sie sich im gesamten vierten Gottesknechtslied zeigen. Dazu zählen u.a. die Folgen des eigenen Tuns, die wir hätten tragen müssen, aber nicht übernommen haben. Sie werden deshalb einem anderen aufgebürdet. Die Initiative dazu geht von Jahwe aus³⁴. Der eigentlich Schuldige, Israel, gelangt dabei in die Position des Erretteten, während der Unschuldige daran zerbricht³⁵.

Diese Andeutungen zeigen sehr deutlich, auf welchem alttestamentlichen Hintergrund Paulus seine Deutung des Kreuzestodes Christi als Stellvertretertod³⁶ stützen kann, bzw. wo er seine

²⁸ Vgl. Krasovec, Justice, 124.

²⁹ Vgl. Janowski, Stellvertretung, 67-96.

³⁰ Vgl. ebd., 67.

³¹ Vgl. ebd., 68.

³² vgl. ebd., 69.

³³ Vgl. ebd., 77f.

³⁴ Vgl. Jes 53,6.10.

³⁵ Vgl. Janowski, Stellvertretung, 90f.

³⁶ Vgl. Röm 3,25.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Anleihen hernimmt Dabei dürfen die Schwierigkeiten des soteriologischen Verständnisses nicht außer acht gelassen werden.

Krasovec³⁷ stößt in diesem Zusammenhang an die Grenzen menschlichen Ausdrucksvermögens. Es bleibt ihm nur ein tastender Annäherungsversuch. Dieser ist jedoch für die Gottesbeziehung und damit den Glauben unumgänglich³⁸. Die Sprachfindung ermöglicht die persönliche Beziehung zu Gott³⁹.

Krasovec⁴⁰ stellt implizit fest, daß dem Menschen aufgrund des Gottesbildes, das er im Letzten nicht erfassen und begreifen kann, nur der Glaube an Gott und das Vertrauen zu ihm bleiben. Die absolute Treue Gottes zum Sünder gehört mit zum Wesen Gottes. Sie bildet ein Beispiel dieses liebenden Gottes, der menschlich nicht völlig erfaßt werden kann⁴¹.

Paulus greift in seiner Evangeliumsverkündigung an die Völker auf die griechische Übersetzung des Alten Testamentes, die *Septuaginta*, zurück, da sie bei den griechisch sprechenden Völkern als Original des Alten Testamentes gehandelt wurde⁴². Aufgrund der gemeinsamen Sprache lassen sich die Verbindungen zum Neuen Testament noch zusätzlich verdeutlichen⁴³. Dennoch darf dabei die damit verbundene Bedeutungsverschiebung zentraler Begriffe nicht übersehen werden. Am Beispiel der Übertragung von SDQ zu δικαιοσύνη wird dieser Vorgang deutlich.

Gerhard Kittel⁴⁴ setzt sich mit den beiden hauptsächlichen Dimensionen von SDQ in der LXX auseinander und erläutert ihre Beziehung zueinander. Dabei fällt auf, daß beim Begriff δικαιοσύνη immer mehr die juristischen Komponenten gegenüber den soteriologischen überwiegen. Trotzdem schreibt Kittel von der „heilsbetonten“ Gerechtigkeit. Das zeigt wiederum die enge Verbindung zwischen soteriologischer und juristischer Gerechtigkeit. Sie besteht auch fort, wenn sich ihre Betonungen innerhalb des Begriffes im Sprachgebrauch verschieben.

Für Paulus ist im Begriff δικαιοσύνη dessen hellenistisch - griechisches Verständnis nicht unerheblich. δικαιοσύνη steht neben dem alttestamentlichen Begriff SDQ im Hintergrund

³⁷ Vgl. Krasovec, Justice, 124.

³⁸ Vgl. hierzu die Nähe zum sprachlich differenzierenden Ansatz.

³⁹ Vgl. ebd., 124.

⁴⁰ Vgl. ebd., 126.

⁴¹ Vgl. dazu ebd., 129.176.178.

⁴² Vgl. Mertens, Bibelkunde, 46.

⁴³ Vgl. Bibelkommission, Bibel, §3, 16.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Paulinischer Verwendung⁴⁵. Bereits in der Septuaginta geht man von folgender Glaubensaussage aus: Obwohl die „Täter des Gesetzes“ im Endgericht gerechtesprochen werden, bedarf der Mensch dennoch immer wieder des Erbarmens Gottes und seiner Gerechtmachung. Paulus nimmt den Gerechtigkeitsbegriff in der LXX im Zentrum seiner Rechtfertigungsaussagen auf. Das bedeutet keine wörtliche Übernahme des Bedeutungsfeldes von δικαιοσύνη in der LXX, sondern eine sinngemäße Einarbeitung dieses Heilsbegriffes, der im Alten Testament bereits seine Wurzeln hat und in der LXX hellenisiert wurde⁴⁶.

Ein Blick in die paulinische Briefliteratur bestätigt diese Beobachtung Heckels. Sein Beispiel ist aber nicht beliebig ausgewählt, sondern gehört zu den zentralen alttestamentlichen Zitaten in den Paulusbriefen und im besonderen in seinen Ausführungen zur Rechtfertigung. Den paulinischen Rechtfertigungsaussagen geht die jesuanische Reich-Gottes-Verkündigung voraus, die in jüdischer Tradition ebenfalls auf ein Gerechtigkeitsverständnis zurückgreift⁴⁷.

Wie bei Paulus⁴⁸, so stehen auch *beim irdischen Jesus Gericht und Heil* in einem engen Zusammenhang. Im Gericht muß der Mensch für sein Handeln Rechenschaft ablegen⁴⁹. Bezeichnend für Jesus ist dabei, im Unterschied zu Paulus die literarische Gattung der Gleichnisse und Metaphern, mit denen er in den eschatologischen Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums⁵⁰ agiert. Seine Gerichtspredigt im Sinne einer Umkehrpredigt bedeutet für die Menschen Entscheidung zum Heil oder Unheil⁵¹, dabei bleibt der Mensch für seine Taten verantwortlich⁵². Eine wesentliche Erneuerung gegenüber der alttestamentlichen Gerichtsvorstellung stellt beim irdischen Jesus die grenzenlose Öffnung hin auf die Heiden und mit ihnen auf alle Menschen⁵³ dar. Daraus entsteht eine neue Rechtsordnung im Reich Gottes, die eine bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes prägt⁵⁴. Den Gott Jesu zeichnet dabei eine Identität mit dem Guten aus⁵⁵.

Die Parallelen zu Paulus, der zum irdischen Jesus keinen Kontakt hatte, betreffen die Annäherung an das Heilsgeheimnis, in dem bei beiden dessen Geheimnischarakter relevant

⁴⁴ Vgl. Kittel, *Gerechtigkeit*, 197f.

⁴⁵ Vgl. dazu Kertelge, *Art. Rechtfertigung*, 287.

⁴⁶ Vgl. Heckel, *Septuaginta*, 98.

⁴⁷ Vgl. dazu die Nähe zum universalisierenden Deutungsansatz.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Vgl. Lk 16, 1-9; 19,15-24 par Mt 25, 19-28 sowie Theißen / Merz, *Jesus*, 244.

⁵⁰ Vgl. Mt 12,41f; 18,23-35; Lk 10,14 sowie ebd., 243f.

⁵¹ Vgl. Lk 10,13-15,23f sowie ebd., 243.

⁵² Vgl. z. B. Mt 7,21; 19,23f sowie ebd., 242.

⁵³ Vgl. Mt 8,10f sowie ebd., 246.

⁵⁴ Vgl. z.B. Mt 18,23-35; Lk 15,11-32 sowie ebd., 247f.

⁵⁵ Vgl. Mk 10,18 sowie ebd., 248.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

wird. Der irdische Jesus zieht mit Rücksicht auf seine Zuhörer Bilder und Gleichnisse heran, wogegen Paulus alle ihm verfügbaren, theologischen Ausdrucksmittel einsetzt. Beide verbinden damit eine Verkündigungsabsicht hin auf jeden Menschen bzw. alle Völker mit dem Ziel der Intensivierung der Gottesbeziehung. Es findet sich somit bereits beim irdischen Jesus die Absicht vor, die Heilsdimension des Gerichtes den Menschen zu ihrem Wohle zu verkündigen. Dabei betont er die persönliche Verantwortung⁵⁶. Der universale Charakter von Vergebung, Gericht und Heil läßt sich somit bereits beim irdischen Jesus nachweisen.

An folgenden vier Gleichnissen lassen sich dabei Grundanliegen der jesuanischen Reich-Gottes-Verkündigung besonders deutlich veranschaulichen⁵⁷:

n das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg⁵⁸ in Mt 20,1-16

n das Gleichnis vom unbarmherzigen Sklaven⁵⁹ in Mt 18,23-25

n das Gleichnis von den anvertrauten Geldern⁶⁰ in Mt 25,14-30 par Lk 19,12-27

n das Gleichnis vom verlorenen Sohn⁶¹ in Lk 15,11-32

In allen diesen Gleichnissen vermittelt Jesus die Güte Gottes, die das menschliche Unvermögen umfängt. Daraus ergeben sich *inhaltlich* Parallelen zur Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke des Gesetzes⁶², wobei aber der unterschiedliche Sprachgebrauch nicht unberücksichtigt bleiben darf. Gnilka⁶³ stellt auf diesem Hintergrund eine Beziehung zwischen Gottesherrschaft und Gericht her, die zwar die juristische Seite des Heils nicht außer acht läßt, aber dennoch in den soteriologischen Gesamtzusammenhang integriert. Auf einer ähnlichen Grundlage befindet sich Paulus in Röm 2f, wenn er in sein heilsgeschichtliches Gerechtigkeitsverständnis das juristische Moment integriert.

⁵⁶ Vgl. dazu auch Röm 2,1-11 auf paulinischer Seite.

⁵⁷ Ich beziehe mich im folgenden auf die Darstellung bei Gnilka, Jesus, 98-118.

⁵⁸ Vgl. ebd., 98f.

⁵⁹ Vgl. ebd., 99f.

⁶⁰ Vgl. ebd., 100-102.

⁶¹ Vgl. ebd., 102-108.

⁶² Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

⁶³ Vgl. Gnilka, Jesus, 157f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Paulus kann auf diesem Hintergrund auf eine Reihe *alttestamentlicher und vorpaulinischer Gerechtigkeitstraditionen in seinen Rechtfertigungsaussagen* zurückgreifen. Der Völkerapostel nimmt in großer Akribie beide ihm vorausgehenden Rechtfertigungs- bzw. Gerechtigkeitstraditionen auf⁶⁴. Zum einen baut er mit seinen vielen Schriftbelegen auf das Alte Testament, zum anderen greift er nach seiner Damaskuserfahrung die vor ihm liegende Verkündigungstradition des Christusgeschehens auf und formt aus beiden Elementen seine ihm eigene Christusbotschaft in mehreren sprachlichen Ausdrucksformen je nach Situation und Adressaten. Dabei findet er verschiedene Zugänge zur einen Heilstat Gottes in Christus, die ihm zur Verkündigung und zum Aufbau der eschatologischen Heilsgemeinde aus Juden und Heiden dient.

Einen wesentlichen Beitrag zur Ausformung der Christustradition und -reflexion bildet der Rückgriff auf *Gen 15,6* in seiner Aufnahme durch Paulus. Der Vers *Gen 15,6* beinhaltet die vertrauensvolle Glaubenshaltung des Stammvaters Abraham. Dieser Bibelvers hat in den paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁶⁵ eine führende, zur Legitimation und Anschauung bestimmte Rolle inne. Seine Herkunft aus der LXX zeigt deren Relevanz für die Beweisführung des Paulus⁶⁶. Der Apostel will damit die Bedeutung der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung herausstellen⁶⁷, um sie von der dem Menschen eigenen Absolutsetzung bzw. Vergöttlichung seiner eigenen Werke abzusetzen. Wenn Hermann Spieckermann⁶⁸ diesen Aspekt paulinischer Theologie mit Hilfe des Stammvaters Abraham in paulinischer Tradition verdeutlicht, so trifft er ein Hauptanliegen der Verkündigung des Apostels. Durch diesen zentralen Stellenwert von *Gen 15,6* in den Rechtfertigungsaussagen zeigt Paulus seine enge Verbundenheit mit seiner jüdischen Herkunft und Tradition⁶⁹. Denn der Stammvater Abraham spielt eine der zentralen Rollen in der Tora⁷⁰, auf den sich das Judentum immer wieder beruft. Besonders die Verheißungen Gottes an Abraham⁷¹ und der Bund Gottes mit Abraham⁷² haben

⁶⁴ Vgl. dazu *Gal 2,16*; *Röm 3,20-31*.

⁶⁵ Vgl. *Gal 3,6*; *Röm 4,3*.

⁶⁶ Vgl. dazu auch Bibelkommission, *Bibel*, §3, 16.

⁶⁷ Vgl. auch ebd., §26, 50; §29, 55f; Diese Angaben behandeln die Frage des Menschenbildes bei Paulus im allgemeinen und es lassen sich Verbindungslinien zu *Gen 15,6* in seiner paulinischen Verwendung finden. Ausdrücklich erwähnt wird dieser Bibelvers jedoch nicht, obwohl er im Rahmen der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus einen hohen Stellenwert einnimmt. Vgl. *Röm 4,3*; *Gal 5,6* sowie auch die Paulusrezeption in *Jak 2,23*.

⁶⁸ Vgl. *Jes 41,8-10*; *51,1f* sowie Spieckermann, *Art. Rechtfertigung I*, 283.

⁶⁹ Diese Beobachtung läßt sich auch als Argument für den religionssoziologisch orientierten Interpretationsansatz heranziehen.

⁷⁰ Vgl. *Gen 11,10-23,20*.

⁷¹ Vgl. *Gen 13, 15* (Nachkommensverheißung) und *13,17* (Landverheißung).

⁷² Vgl. *Gen 15,1-21*. Mit der Aufnahme von *Gen 15,6* trifft Paulus in die Mitte jüdischen Glaubens und Theologie. Dieses Zentrum entgrenzt er hin auf das Christusgeschehen.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

tragende, grundlegende Bedeutung. Abraham wird damit zum Symbol und Vorbild des Gerechtfertigten. Er hat Heil und Rettung ohne speziellen Vorleistungen, allein aufgrund seines Glaubens, erfahren. In dieser Heilserfahrung wurde er auch zum Vorläufer und Vorbild der Propheten. Dieses Heil erfährt Israel als Nachkomme Abrahams aufgrund seiner Erwählung. Dabei ist ihm Gottes Hilfe zugesagt⁷³. Die Hilfe und der Segen berufen sich stets auf das Vorbild und Beispiel Abrahams⁷⁴. Diese Hilfe gewährt Gott allen, die seiner Gerechtigkeit nachjagen und den Herrn suchen. Sie können sich auf Gottes Hilfe verlassen. Damit ist eine wesentliche Grundbedingung für Gottes Rettung und Heil ausgesagt. Sie erfahren nicht diejenigen, die Werke vorzuweisen haben, sondern diejenigen, die die Beziehung zu Gott suchen und ihm vertrauen. Für sie zeigt Gott auch in ausweglosen Situationen Lösungsmöglichkeiten auf. Diese Abrahamsinterpretation bei Deuterocesaja⁷⁵ steht bei der paulinischen Abrahamstradition und auch bei seinen Rechtfertigungsaussagen im Hintergrund⁷⁶.

Neben der Abrahamstradition dient die *Sühnetodtradition*⁷⁷ als Kernelement der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus⁷⁸. Sie gilt aber nicht als Beweismittel, sondern als Ausdrucksform für die soteriologische Deutung des Kreuzestodes Jesu in Verbindung mit der Auferweckung. Diese beruht auf einem weitreichenden Kontext aus dem Alten Testament, in dem die Sühne ein große Tradition hat, aber kaum in engerer Verbindung mit Gerechtigkeit steht⁷⁹. Die Sühne hatte im Alten Testament die Funktion, den Menschen wieder in die Gerechtigkeit, d.h. eine heilvolle Gottesbeziehung⁸⁰ zurückzuführen. Dabei fällt das Moment der Individualisierung und Ethisierung stark auf⁸¹. Als Beispiel verweist Brian Johnson⁸² auf Jes 53⁸³, das gewiß bei der Interpretation des Sühnetodmotivs bei Paulus nicht vernachlässigt werden darf. Dennoch wird die zentrale Stellung der paulinischen Sühnetoddeutung⁸⁴ innerhalb

⁷³ Vgl. Jes, 41,8-10; 43,5.

⁷⁴ Vgl. Jes 51,1f.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. Gal 2,16; 3,6-9; Röm 3,20 - 4,25.

⁷⁷ Diese Sühnetod- und Stellvertretungstodtradition als verbindendes Element zwischen Altem und Neuem Testament bleibt im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ unerwähnt.

⁷⁸ Vgl. Röm 3,24f.

⁷⁹ Vgl. dazu Spieckermann, Rechtfertigung, 283.

⁸⁰ Vgl. dazu Wilckens, Römer, Teil 1, 213, der die Gerechtigkeit bereits im Alten Testament als Relationsbegriff auffaßt.

⁸¹ Hier läßt sich eine Verbindung zwischen universalisierendem und sühnetheologischem Deutungsansatz erkennen.

⁸² Vgl. Johnson, Art. Sdq, 921.

⁸³ Vgl. dazu auch Janowski, Stellvertretung, 67-96.

⁸⁴ Vgl. ebd.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

der Rechtfertigungsaussagen⁸⁵ nur auf dem Hintergrund der Relevanz der kultischen Sühne im Alten Testament ersichtlich. Einen Einblick dazu bietet Helmut Merklein⁸⁶, neben Ulrich Wilckens einer der Hauptvertreter des sühnetheologischen Deutungsansatzes im 20. Jahrhundert, der dabei stets die sühnetheologische Deutung des Kreuzestodes Christi bei Paulus im Blick behält. An seiner kurzen Einführung in die Hauptstränge der alttestamentlichen Sühnevorstellung läßt sich die zentrale Stellung von Röm 3,25 innerhalb des Kontextes der unmittelbaren Rechtfertigungsaussagen erahnen. Die Sühne hat eine lange und bedeutende Tradition im Volk Israel, die an deren Grundkonstanten heranreicht. Merklein zeigt in seiner Zusammenfassung, daß sie sowohl individualisierende Züge als auch kollektive in ihrer Bedeutung für das gesamte Volk Israel aufweist. Daraus wird verständlich daß Paulus sie als Deutung des Kreuzestodes Christi ins Zentrum seiner Evangeliumsverkündigung stellt, ohne diese zentrale Stellung näher begründen zu müssen. Im Ringen des Paulus um die Heilsbedeutung des Kreuzestodes kommt ihm das Sühne- und Stellvertretungstodmotiv⁸⁷ gelegen, weil es diese unermeßliche Liebe Gottes zu den Menschen ausdrückt.

Die bewußte und pointierte Einsetzung von Abrahams Glauben in Gen 15,6 und dem Sühne und Stellvertretungstod in den zentralen paulinischen Rechtfertigungstexten läßt die Frage aufkommen, inwieweit es diese Rechtfertigung bereits im Alten Testament gebe und als Thema die gesamte biblische Theologie durchziehe. Wenn die Gerechtigkeit Gottes bzw. die Rechtfertigung als gesamtbiblisches Thema anzusehen ist, dann bewegt sich Paulus in sprachlichen Bahnen, die ihm das Alte Testament vorgezeichnet hat. Diese Gerechtigkeit Gottes gilt es nun, näher in ihren Teildimensionen zu beachten. Dabei lassen sich in groben Zügen zwei Kategorien unterscheiden: die soteriologische und die juristische. Sie sind bereits im Alten Testament aufeinander zugeordnet⁸⁸. Diese Tradition nimmt Paulus auf und verstärkt einzelne Teilaspekte im Blick auf die soteriologische Interpretation des Christusereignisses in seiner Evangeliumsverkündigung.

Die Betrachtung der einzelnen Momente im Gerechtigkeitsbegriff hängt zweifellos stark am jeweiligen Gottesbild. Dem Alten Testament wird oft das *Bild vom strafenden Gott* unterstellt. Röm 2,7 präsentiert einen Gott, der Selbstsüchtigen und dem Unrecht Gehorchenden Zorn und Grimm widerfahren läßt. Die Frage erhebt sich nun nach dem Gottesbild des Paulus, das er im

⁸⁵ Vgl. Röm 3,25.

⁸⁶ Vgl. Merklein, Bedeutung, 26-28.

⁸⁷ Vgl. Röm 3,25; 5,19; 8,3.

⁸⁸ Vgl. dazu die Universalität des Ordnungsbegriffes SDQ bei Schmid, Gerechtigkeit, 179.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Zusammenhang seiner Gerechtigkeits- und Rechtfertigungsthematik aus dem Alten Testament übernimmt und auf seine Anliegen hin ausdeutet.

Mark A. Seifrid⁸⁹ geht dieser Frage nach und sieht im Alten Testament Belege für heilschaffende bzw. strafende Gerechtigkeit Gottes. Letztere bindet er an eine Normvorstellung, die im Verhältnis des Volkes zu Gott zur Geltung kommt. Den Zielpunkt sieht er mit Hilfe eines Hinweises auf Jesaja in der Durchführung der Gottheit Gottes. Dieses „Finale“ erscheint als überzogen, denn es geht in erster Linie nicht um einen Beweis Gottes in der Durchführung der Gottheit Gottes, sondern um die gottgewollte und schöpfungsgemäße Gottesbeziehung des Menschen. Diese läßt sich dennoch sinngemäß nicht aus der Gottheit Gottes lösen. Es läßt sich im Gegensatz zur Auffassung von Seifrid jedoch kein Gegensatz zwischen Gottes heilvoller Ordnung und der Durchführung seiner Gottheit ableiten. Die heilvolle Ordnung Gottes läßt den Menschen die Gottheit Gottes erfahrbar machen. Von daher gehören beide Elemente untrennbar zusammen und bleiben einzeln und voneinander losgelöst unverständlich. Wichtig ist das Gottesverhältnis und nicht die Erfüllung einer Norm, die je nach Durchführung positiv oder negativ geahndet wird. Für Seifrid steht die Beziehung zu Gott auf dem Spiel. Es geht nicht darum, eine vorgegebene, überpersonale Norm zu erfüllen, sondern es handelt sich um ein personales Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk, das den Menschen Heil und Rettung bringt. Dabei erfüllt der Glaube an Gott eine wichtige Funktion⁹⁰. Sein Aufbau und seine Durchführung haben für den Menschen heilbringende und weitreichende Bedeutung. Es geht, wie bei Seifrid dargestellt, nicht nur um heilvolle Ordnung und Durchführung der Gottheit Gottes, sondern zudem um die Heilsteilhabe des Volkes.

Das bloße Erfüllen der Norm um ihrer selbst willen entspricht den paulinischen „Werken des Gesetzes“⁹¹, die er vehement anprangert. Denn die Gesetzeserfüllung ist nur sinnvoll in einer intakten Gottesbeziehung. Diese Relation kann und darf sie nicht ersetzen, wenn sie nicht ins Gegenteil ihrer ursprünglichen Absicht verkehrt werden sollte. Das wichtigste Anliegen des Glaubenden ist und bleibt seine Beziehung zu Gott, aus der er alles andere ableiten und aus der heraus er sein Leben gestalten kann.

Jes 51,6 führt den gnädigen und gütigen Gott, der über allem Vergehen bleibt, drastisch vor Augen. Dieser Erweis der Gottheit Gottes ist aber eingebettet in den Aufruf zum Vertrauen der

⁸⁹ Vgl. Jes 51,6 sowie Seifrid, *Gerechtigkeit*, 26f.

⁹⁰ Vgl. Gen 15,6.

⁹¹ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.28.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Glaubenden⁹². Das Beispiel des Stammvaters Abraham dient zum Beweis dieser heilvollen Ordnung, die Gott aufgrund seines Wesens durchführt⁹³. Die Gerechtigkeit zeigt sich dabei als allumfassendes, zeit- und situationsunabhängiges Heilswirken des Schöpfergottes, die immer das Wohl des Menschen im Blick hat⁹⁴. Dieses Gerechtigkeitsverständnis steht auch hinter Röm 3,22.25f, den zentralen Passagen der paulinischen Rechtfertigungsaussagen.

Demnach hat die Gerechtigkeit zwei Funktionen⁹⁵: zum einen ist sie in alttestamentlicher Tradition das Stichwort für das allumfassende Heilswirken des Schöpfergottes. Als solches steht sie über und hinter dem Handeln Gottes an Christus. Zum anderen deutet sie im Zusammenhang der Rechtfertigungsaussagen im Sinne der Gerechtigkeit Gottes aus Glauben an Jesus Christus⁹⁶ die Beziehung zwischen Gott und dem Christusgeschehen. Das von Paulus als Evangelium verkündete Christusgeschehen kann nur in seiner Theozentrik richtig gedeutet werden. Dort hat die Gerechtigkeit Gottes ihren festen Platz. Allein auf diesem Grund erfährt das Christusgeschehen, gedeutet als Rechtfertigung aus Glauben, seinen Halt und seine Verankerung. So kann sie zum heilsgeschichtlichen Ereignis, zum Evangelium für die Glaubenden werden. Von daher ist Gerechtigkeit bei Paulus sowohl allumfassender Gesamtbegriff als auch Teil seiner Rechtfertigungsterminologie⁹⁷.

Bereits im Alten Testament umfaßt Gerechtigkeit soteriologische und juristische Momente, die ineinandergreifen, sich gegenseitig ergänzen und aufeinander bezogen sind. Der juristische Aspekt ordnet sich meist dem soteriologischen unter, darf jedoch in seinem heilsgeschichtlichen Eigenwert nicht unterschätzt bzw. übergangen werden. Martin Karrer⁹⁸ schreibt von der Gerechtigkeit als Gottes Eigenschaft und gleichzeitig sieht er sie als Bezeichnung seines Handelns. Er drückt damit die Beziehung zwischen Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung bzw. Gerechtsprechung Gottes⁹⁹ aus. Sie ist für Paulus im Alten Testament vorgezeichnet. Sein Hinweis auf Gerechtigkeit und Sühne deutet auf die forensischen Aspekte des

⁹² Vgl. Jes 51,1.7.

⁹³ Vgl. Jes 51,2.

⁹⁴ Vgl. Jes 51,5; 42,4: Hier sehe ich in der Begründung des Rechts die Errichtung der heilvollen Ordnung Gottes.

Jes 51,8 zeigt den gnädigen Gott in seiner Gerechtigkeit, auf dessen unverbrüchliche Treue sich die Menschen stets verlassen können (vgl. Jes 50,9).

⁹⁵ Diese können wiederum als Argument für den universalisierenden Interpretationsansatz herangezogen werden.

⁹⁶ Vgl. Röm 3,22.

⁹⁷ Vgl. dazu Seifrid, Gerechtigkeit, 35.

⁹⁸ Vgl. ebd., 134.

⁹⁹ Diese Relation zählt mit zu den Kernfragen des universalisierenden Deutungsansatzes.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Gerechtigkeitsbegriffes. Für Christoph Levin¹⁰⁰ übersteigt die Gerechtigkeit den menschlichen Handlungsspielraum, dennoch trägt der Mensch in seinem Bereich Verantwortung für sein Handeln, die sich auf seine unmittelbare Umwelt auswirkt. Levin¹⁰¹ benennt damit ein wichtiges Element der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung des Menschen, das sich bereits im Alten Testament abzeichnet¹⁰². Wenn nach ihm Gerechtigkeit menschliche Möglichkeiten übersteigt, so meint er damit beide wesentlichen Komponenten, die heilsgeschichtliche und die richterliche. Mit der Betonung der Verantwortung des Menschen für seine Taten trifft er sich aber auch mit Röm 2,1-11. Dort spricht Paulus nicht von der Gesamtheit des Volkes, sondern im fiktiven Dialog jeden Einzelnen an. Damit unterstreicht der Apostel zusätzlich die Verantwortung jedes einzelnen Menschen¹⁰³.

Mit dem Verweis auf Joel 2,23 belegt Levin seine Beschreibung des Zusammenwirkens von Schöpfer und Geschöpf. Der Mensch als Geschöpf ist auf seinen Schöpfer angewiesen und kann sich an ihm erfreuen. Er hat aber, wie bereits mehrfach erwähnt, für seine Taten Verantwortung. Damit ist das Geschöpf seinem Schöpfer untergeordnet¹⁰⁴. Es bleibt ihm aber stets das Vertrauen auf den Schöpfergott. Röm 1,18-32¹⁰⁵ spricht von den Unheilsfolgen, die sich ergeben, wenn der Mensch nicht mehr seinen Schöpfer anerkennt und sich selbst an seine Stelle setzen will. Dann ist auch für Paulus die gerechte Weltordnung gestört. Der Mensch liefert sich selber seinem eigenen Unheil aus. Röm 9,20-24 greift im Gleichnis vom Töpfer¹⁰⁶ diesen Aspekt auf. Röm 9,23 führt den Gedanken auf den in seiner Herrlichkeit barmherzigen Gott weiter, der nach Vers 24 jeden ohne Ansehen der Person in sein Heil beruft. In Röm 2,11 ist die Rede vom Gericht Gottes ohne Ansehen der Person, Röm 9,24 zeichnet wesentliche Züge dieses Richtergottes. Ps 103,3f.8 benennt diesen gnädigen und barmherzigen Gott, der die Schuld vergibt. Damit sind wesentliche, auch Paulus vertraute Züge des alttestamentlichen Gottesbildes angedeutet, die der Apostel in seiner Evangeliumsverkündigung voraussetzt.

Dieses Gottesbild findet seine Anwendung im Verhältnis von Glaubensgerechtigkeit zu Werkgerechtigkeit. Letztere erhält nur ihren Sinn aus der Glaubensgerechtigkeit und kann

¹⁰⁰ Vgl. Levin, *Rechtfertigung*, 161-176.

¹⁰¹ Vgl. Ps 103,8.3f sowie Levin, *Rechtfertigung*, 167f.

¹⁰² Ich beziehe mich im folgenden auf Levins Darstellung.

¹⁰³ Zur Individualisierung der Gerechtigkeitsthematik vgl. in der Paulusinterpretation die Linie Augustinus - Luther und Lutherrezeption bis 1900 bis hin zum Höhepunkt dieser Entwicklung bei Rudolf Bultmann.

¹⁰⁴ Vgl. Ij 9,12; Jer 18,6; Jes 45,9; Weish 15,7; Röm 9,21.

¹⁰⁵ Vorbildungen dazu finden sich u.a. in Weish 13-15; BarAp 54,17f; Ij 12,7-9.

¹⁰⁶ Vgl. dazu auch die alttestamentliche Vorlage in Jes 29,16; 45,9; Jer 18,1-6. Diese Belegstellen zeugen wiederum von der tiefen Verankerung des Paulus (auch) bei den Propheten.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

nicht von ihr isoliert betrachtet werden. Levin teilt damit mit Blick auf Paulus¹⁰⁷ dem Alten Testament eine Dienstfunktion in bezug auf das Evangelium zu, die ich so bei Paulus nicht feststellen konnte. Denn das „Evangelium Gottes“¹⁰⁸ als verbaler Ausdruck der göttlichen Heilsoffenbarung in der Geschichte schließt auch das Alte Testament mit ein. Das Ja Gottes zum Menschen als seinem Geschöpf hat sich darin nicht verändert.

Bei Levin¹⁰⁹ stellt sich die Frage, inwiefern das Christentum mit dem Evangelium dem Alten Testament etwas voraus habe. Ist das paulinische Evangelium nicht eine Entgrenzung und Erweiterung des Alten Testaments mit Akzentverschiebungen, in dem Gottes Ja zu seinem Volk und im Neuen Testament auf der Grundlage des Christusereignisses in Rückbesinnung auf Abraham für alle gilt? Beipflichten läßt sich Levin im Hinblick auf Paulus zu seiner Feststellung, Gottes Ja zu seinem Geschöpf erweise sich bei Paulus immer als gültig.

Wie man aus allen diesen Überlegungen ersehen kann, verfügt Paulus über bestimmte Glaubensaussagen zur Beziehung Gott - Mensch (Volk bzw. Sünder) aus seinem jüdischen Hintergrund. Er überdenkt diese nach seiner Christusbegegnung in seiner Evangeliumsverkündigung neu und entwickelt sie aus den Damaskuserfahrungen heraus weiter. Paulus verliert dabei nie seine Wurzeln, sondern sprengt, darauf aufbauend, die Grenzen des Judentums mit seiner Christusbotschaft hin auf die Völkerwelt. Diese Universalisierung ist im Alten Testament bereits vorgebildet, erfährt aber mit der paulinischen Evangeliumsverkündigung seine volle Entfaltung.

Eine der für Paulus wichtigsten Überlieferungen aus dem Judentum ist die *Vorstellung des Sünders*¹¹⁰, der seinem gnädigen und barmherzigen Gott gegenübertritt. Frank Lothar Hossfeld¹¹¹ sieht mit Blick auf die ökumenische Rechtfertigungsdiskussion keinen zusammenhängenden Vorstellungskomplex im Alten Testament zur Rechtfertigung¹¹², sondern beschreibt eine Verbindung zwischen Alten Testament und Rechtfertigung mit Hilfe der Sündenvorstellung, die sich auch bereits im Alten Testament findet. Hinter dem Phänomen der

¹⁰⁷ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

¹⁰⁸ Röm 1,1.

¹⁰⁹ Vgl. Levin, Rechtfertigung, 175f.

¹¹⁰ Vgl. dazu auch Bibelkommission, Bibel, §30, 57. Dort werden die Verbindungslinien des Paulus zur alttestamentlichen Sündenvorstellung angedeutet. Die Bibelkommission gibt dabei aber klar zu verstehen, daß Paulus die von ihm aus den Schriften übernommene Sündenvorstellung auf dem Hintergrund seiner Damaskuserfahrung weiterentwickelt. Diesen Schritt halte ich im doppelten Sinne für zielführend: Zum einen wird klar, daß Paulus jüdische Tradition aufnimmt, zum anderen diese aber weiterführt.

¹¹¹ Vgl. Hossfeld, Gedanken, 16.

¹¹² Vgl. hierzu das Fehlen der Erörterung der Gerechtigkeitsthematik im Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“. Hier könnte eine Ursache für die Nichtabhandlung dieser Thematik liegen.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Sünde läßt sich die Absonderung des Menschen von seinem Schöpfergott erkennen bzw. die verfehlte Gottesbeziehung, die es zu berichtigen gilt. Hossfeld¹¹³. greift das Verhältnis des Sünders zum barmherzigen und gerechten Gott auf und beschreibt in der Terminologie von Sünde und Gnade die Wiederherstellung der heilvollen Beziehung des Volkes Israel zu seinem Gott. In diesem Prozeß sieht Hossfeld auch die, dem Erbarmen Gottes zugeordnete Strafe Gottes, welche im Grunde der Wiederherstellung der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung dient. Mit dem Hinweis auf Ex 34,6f; Num 14,18 und Dtn 4,24.31 bereitet Paulus das Mysterium Israels in Röm 9-11 vor. Ex 34,6 beinhaltet die Rede vom barmherzigen und gnädigen Gott, der die Sünde hinwegnimmt. Die Schuldfolge wirkt aber in der Deutung als Strafe Gottes weiter. Hier ist bei aller Gemeinsamkeit im Bild der Strafe Gottes ein erheblicher Unterschied zum barmherzigen Gott des Paulus¹¹⁴ festzustellen. Bei ihm tritt an die Stelle der Strafe Gottes der Kreuzestod Jesu Christi in der Interpretation als Sühnetod¹¹⁵.

Eine zu Ex 34,6f vergleichbare Aussage steht in Num 14,18 im Rahmen der Selbstvorstellung Jahwes. Dtn 4,24 spricht in Weiterbildung von Ex 34,6f und Num 14,18 vom eifersüchtigen Gott. Dtn 4,31 beteuert in direkter Anrede das ewig gültige Ja Gottes zu seinem Geschöpf und zu seinem Bund mit den Vätern. Gott agiert innerhalb des Bundesvolkes. Ex 20,5f spricht im Rahmen des Dekaloges vom eifersüchtigen Gott¹¹⁶. Er teilt auf in Feinde und Wohlgesinnte, die er vergleichbar dem Tun-Ergehens-Zusammenhang je nach ihren Taten behandeln wird. Die paulinische Fortführung dieses Gedankenganges findet sich unter den bereits genannten Prämissen¹¹⁷ in Röm 2,9-11. Dtn 7,9f betont den treuen Gott, der ewig zu seinem Bund steht und zweigeteilt handelt. Dabei fällt durch den Parallelismus in Vers 10 die Betonung der sofortigen Vergeltung auf.

Dieser Einblick in das Gottesbild der Tora will zeigen, wie Paulus einzelne Elemente aufgreift und in seine Verkündigung des Christusgeschehens einarbeitet. Zudem bestätigt sich in dieser Auflistung die Feststellung Hossfelds, das Alte Testament habe keinen vollständigen Vorstellungskomplex entwickelt¹¹⁸.

Eine weitere Präzisierung des Gerechtigkeitsverständnisses findet sich in der Vorstellung der „*Rechtfertigung des Gottlosen*“. Diese Vorstellung gibt Paulus auch bereits das Alte

¹¹³ Vgl. Ex 20,5f; Dtn 5,9f; 7,9f sowie Hossfeld, Gedanken, 21f.

¹¹⁴ Vgl. dazu auch das Gottesbild des irdischen Jesus, dargestellt u.a. bei Gnilka, Jesus, 98-117; 157-165 sowie Theißen / Merz, Jesus, 241-249.

¹¹⁵ Vgl. Röm 3,25.

¹¹⁶ Vgl. Num 14,18.

¹¹⁷ Damit ist vor allem an die Neuinterpretation bei Paulus nach seiner Damaskuserfahrung zu denken.

¹¹⁸ Vgl. Hossfeld, Gedanken, 16.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Testament vor und bildet somit ebenso ein Thema der gesamten biblischen Theologie, das das Zentrum der Heilsoffenbarung berührt.

Otfried Hofius¹¹⁹ zeichnet die Linien der Gerechtigkeit bzw. Rechtfertigung des Paulus ins Alte Testament nach. Dabei kommt es ihm darauf an, die eschatologisch-soteriologische Komponente von SDQ herauszustellen, die er auch im paulinischen Gerechtigkeitsverständnis als dominant empfindet. Damit trifft er einen wichtigen Wesenszug des paulinischen Gerechtigkeitsverständnisses, der sich bereits im Alten Testament abzeichnet. Hofius¹²⁰ benennt detailliert die soteriologischen Aspekte der δικαιοσύνη bei Paulus und erwähnt nur beiläufig¹²¹ dessen juristischen Aspekte. Es ist ihm beizupflichten, daß δικαιοσύνη bei Paulus ein soteriologisches Ziel verfolgt. Das geschieht aber nicht unter Vernachlässigung der juristischen Momente. Denn Paulus betont sehr wohl die Verantwortung für das Handeln im Endgericht¹²², den Taten der Menschen folgt Gottes Gericht ohne Ansehen der Person¹²³ als Bestandteil seines Heilshandelns. Darauf baut die Rechtfertigung aus Glauben als Gottes Heilstat¹²⁴ auf. Somit folgen zwei Elemente des Heilsgeschehens Gottes aufeinander, die aber ohne Bereitschaft zum verantworteten Handeln beim Menschen als solche nicht wirksam werden können. Es geht nicht um äußere Vorzüge¹²⁵, alle sind nach Paulus vor Gott gleich schuldig¹²⁶ und bedürfen der Erlösung¹²⁷. Ihr geht die Zuwendung Gottes zu den Sündern (Gottlosen) voraus. Spuren dieser paulinischen Aussagen sieht Hofius bereits bei den Propheten¹²⁸. Paulus übernimmt nicht nur die jüdische Tradition, sondern formuliert in diesen Bahnen sein Evangelium der Rechtfertigung aus Glauben¹²⁹. Diese Tradition kennen auch jene Juden in den paulinischen Gemeinden, die sich zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen bekennen. Paulus knüpft mit seiner Christusbotschaft somit an bekannte Bahnen an und verkündet darin sein Evangelium des Christusgeschehens. Als jüdischer Heidenapostel will er zudem die Gemeinschaft von Juden und Heiden in der eschatologischen Heilsgemeinde, die sich auf die gemeinsame Grundlage des Christusereignisses berufen kann¹³⁰. Von daher finde ich Hofius' Titel, „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer

¹¹⁹ Vgl. Hofius, Rechtfertigung, 79-105, bes. 82f.

¹²⁰ Vgl. ebd., 83.

¹²¹ Vgl. ebd., 82.

¹²² Vgl. z. B. Röm 2,6.

¹²³ Vgl. Röm 2,11.

¹²⁴ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,25f.

¹²⁵ Vgl. Röm 3,9.23.

¹²⁶ Vgl. Röm 3,10-20.

¹²⁷ Vgl. Röm 3,24.

¹²⁸ Vgl. Hofius, Rechtfertigung, 91f. Nähere Details zu den Schriftpropheten: vgl. ebd., 93-105.

¹²⁹ Vgl. Röm 1,17; 3,24-26.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Theologie berechtigt. Paulus hat mit Rücksicht auf seine Situation und seinen Adressatenkreis diese Rechtfertigungsterminologie aus dem Alten Testament aufgenommen, sie aber im Hinblick auf die Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi ausgedeutet. Präzise Schriftkenntnisse waren ihm dabei zu Diensten. Dies läßt sich z. B. an der Verwendung des im Alten Testament nur einmal verwendeten Stellvertretungs- und Sühnetodmotivs¹³¹ zeigen. Die vorpaulinische Prägung von Röm 3,24-26 kam ihm dabei zusätzlich zu Hilfe. Insgesamt gesehen geht es im Rechtfertigungsbegriff um das Heil des Menschen, das ihm nach Paulus aufgrund des Christusereignisses von Gott geschenkt wurde. Dabei ist das forensische Moment des Gerechtigkeitsbegriffes in der gesamten Bibel im soteriologischen Aspekt inkludiert, geht darin aber nicht auf, sondern behält in diesem Rahmen seinen eigenen, heilsgeschichtlichen Stellenwert.

Zum juristischen Gerechtigkeitsverständnis zählt im Sinne des Tun-Ergehens-Zusammenhangs die Vergeltung, d.h. Belohnung bzw. Strafe. Es erhebt sich die Frage, ob einerseits Gott strafende Gerechtigkeit durchführt, oder andererseits der fürsorgliche Gott das Heil seiner Geschöpfe will. Das führt zu einem scheinbar nicht zu vereinbarenden Gegensatz im Gottesbild.

Die *vorpaulinische Tradition des Christusereignisses* hat nicht so sehr den irdischen Jesus zum Inhalt, sondern die mündliche Überlieferung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Die Urgemeinden haben es u.a. auch an Paulus weitergegeben¹³². Diese tradierte Botschaft bildet eine wichtige Grundlage für die Ausbildung des paulinischen Evangeliums. Der Apostel selbst bezieht sich auf diese ihm vorgegebene Überlieferung¹³³.

Es gibt zudem noch eine andere, nicht so klar erkennbare Aufnahme vorpaulinischer Tradition des Christusereignisses in den Paulusbriefen. Eine der bedeutendsten davon findet sich in Röm 3,24-26. An dieser Stelle handelt es sich im Grunde auch um das Christusereignis und die daraus abzuleitende Glaubensbotschaft. Dort geschieht es aber nicht so eindeutig wie in 1 Kor 15,3-5, sondern in rechtfertigungstheologischer Ausdrucksweise. Von daher ist ihre Deutung erheblich schwieriger und exegetisch auch umstritten¹³⁴. Paulus¹³⁵ übernimmt¹³⁶ die wichtigsten

¹³⁰ Vgl. Gal 3,26-28; Röm 6,3; 8,14.17; 10,12; 13,14; 1 Kor 12,13.

¹³¹ Vgl. Jes 53,11.

¹³² Vgl. dazu Stuhlmacher, *Theologie*, 180.

¹³³ Vgl. Kor 15,3-5.

¹³⁴ Merklein sieht die Gerechtigkeit Gottes in Röm 3,25f im Kontext einer kultypologischen Deutung des Todes Jesu, und zwar schon vorpaulinisch. Darin sieht er einen Hinweis darauf, daß im Urchristentum apokalyptische und kultypologische Überlegungen ineinander gingen. Vgl. Merklein *Bedeutung*, 34. Dieses Detail zeigt, daß Paulus mit der sühnetheologischen Deutung des Kreuzestodes auf eine Tradition zurückgreift,

Stichworte seiner Rechtfertigungsaussagen aus der ihm vorliegenden Tradition. Es handelt sich um folgende vier Begriffe, die das Grundgerüst für die paulinischen Rechtfertigungsaussagen bilden:

- Rechtfertigung und Gerechtigkeit
- Sündenvergebung
- Erneuerung des Bundesverhältnisses
- Christusereignis

Zum Erlösungsgeschehen gehört wesentlich nach Röm 3,24 die Deutung des Todes Jesu aus dem Blickwinkel seiner Auferstehung¹³⁷ hinzu. Diese beiden sind im Christusgeschehen unzertrennlich¹³⁸.

John Reumann¹³⁹ greift in seiner Darstellung der mündlichen Tradition der Auferstehung auf diese historische Entwicklung der Formulierung des Evangeliums zurück und betont die heilsgeschichtliche Deutung von Kreuz und Auferstehung Jesu, die als feststehende Elemente der einen Glaubensbotschaft untrennbar zusammengehören. Damit benennt er ein wichtiges Element paulinischer Christusinterpretation.

Reumann formuliert hier eine wichtige Zwischenstufe zwischen dem alttestamentlichen SDQ und der δικαιοσύνη¹⁴⁰. Sie bildet die Vorstufe, die Paulus reflektiert und zu seinem Evangelium ausbaut. Das Ganze geschieht bei Paulus situations- und adressatenbezogen, von daher werden unterschiedliche Gewichtungen dieser Überlieferung bei ihm erklärbar. Im Grunde geht es ihm aber, so wie dieser vorpaulinischen Tradition, um die Verkündigung des Christusereignisses als Glaubensbotschaft. Er bezweckt mit seiner Verkündigung den Aufbau

die bereits im vorpaulinischen Kerygma eine Position innehatte, die über die alttestamentliche hinausgeht, aber sich dennoch aus ihr ableitet.

¹³⁵ Vgl. Röm 3,24-26.

¹³⁶ Vgl. dazu Kertelge, *Rechtfertigung*, 48-62.

¹³⁷ Zur hohen Bedeutung der Auferweckung in der paulinischen Evangeliumsverkündigung vgl. auch 1 Kor 15,12-20 als Fortführung der vorpaulinischen Überlieferung in 1 Kor 15,3-5.

¹³⁸ Vgl. dazu Reumann, *Righteousness*, 28.31.

¹³⁹ Vgl. Reumann, *Righteousness*, 39f.

¹⁴⁰ Ich verwende hier bewußt den hebräischen bzw. griechischen Begriff, um damit dessen gesamten Begriffsinhalt anzudeuten.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

der eschatologischen Heilsgemeinde aus Juden und Heiden. Damit hebt er sich von seiner vorpaulinischen Tradition ab, in der es vor allem um die Verkündigung selbst geht.

Die Frage des Gottesbildes angesichts des Kreuzestodes seines Sohnes bewegte dennoch bereits die Urgemeinden¹⁴¹. In seiner Zusammenfassung nennt Joachim Gnilka¹⁴² die wesentlichen Elemente der vorpaulinischen Christustradition, auf die Paulus setzt. Röm 8,32 verdeutlicht die Dahingabe, eingerahmt in die Darstellung der Gottesbeziehung der Glaubenden. Dabei läßt sich in der rhetorischen Frage des Paulus die Anwendung dieses Gottesbildes auf unsere Situation erkennen. In Röm 5,8 wird zudem die Verbindung von Dahingabemotiv und Sühnetoddeutung augenscheinlich. Beide Motive gehören demnach zusammen und sind Zeichen der Liebe Gottes. Gnilka schreibt von „Gemeinde“¹⁴³ und nicht von „(Bundes-)volk“ in der vorpaulinischen Tradition. Paulus geht noch einen Schritt weiter und schließt alle zusammen zur eschatologischen Heilsgemeinde aufgrund des Christusgeschehens.

Der universalisierende Deutungsansatz wird somit in diesem Zeitabschnitt folgendermaßen deutlich:

Die Gerechtigkeit Gottes hat eine lange und prägende Tradition in der alttestamentlichen Zeit. Sie kann als Ausdruck für das gesamte göttliche Heilsgeschehen gelten, das dem Volk Israel auf verschiedene Weise offenbart wurde. Dabei kommt es entschieden auf die Gottesbeziehung des Volkes Israel und darin inkludiert des Einzelnen an. Vorbilder für den alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff finden sich in der altorientalischen Ordnungsvorstellung, die in das alttestamentliche *sedaqa*, *mispat* und *shalom* integriert wurde.

Das SDQ-Verständnis prägt bereits in alttestamentlicher Zeit die soteriologische Dimension, die dessen juristischen Aspekte umfängt und unter diesem Blickwinkel die Verantwortung des Menschen im Tun-Ergehens-Zusammenhang nicht außer acht läßt.

Der universalisierende Ansatz unter besonderer Berücksichtigung religionssoziologischer Gegebenheiten mit ihrem prägenden Einfluß auf Paulus unter Einbeziehung des Sühne- und Stellvertretertodmotivs läßt sich an folgenden Punkten erkennen:

¹⁴¹ Vgl. dazu Gnilka, *Theologie*, 115-128.

¹⁴² Vgl. ebd., 115-118.126-128.

¹⁴³ Ebd., 128.

Die Apokalyptik betont das eschatologische Element dieses SDQ-Verständnisses in der Septuaginta (LXX), das auch bei Paulus eine erhebliche Rolle spielt. Der Apostel baut auf dieses Fundament auf und greift aus der LXX zwei Elemente heraus, die er ins Zentrum seiner Rechtfertigungsaussagen setzt: Zum einen das Abrahamzitat von Gen 15,6¹⁴⁴, das er in die Beweisführung seiner Rechtfertigungsaussagen¹⁴⁵ einbaut, zum anderen das Sühne- und Stellvertretermotiv, mit dem der Apostel¹⁴⁶ im Zentrum seiner Rechtfertigungsaussagen den Kreuzestod Jesu soteriologisch deutet. Damit wird deutlich, daß sich das Rechtfertigungsverständnis im Sinne des Heils für die Menschen in verschiedenen Variationen die gesamte biblische Theologie prägt. Dabei geht es sowohl im Alten Testament als auch bei Paulus um das Verhältnis von soteriologischer und juridischer Komponente des Gerechtigkeitsbegriffes.

Die Integration des sühnetheologischen Interpretationsansatzes in das religionsgeschichtliche Umfeld und die besondere Betonung der Theozentrik und ihr Bezug zur Gerechtigkeitstradition wird an folgenden Punkten spürbar:

Der sühnetheologische Ansatz erscheint hier als integriert in den religionssoziologisch orientierten, weil er in alttestamentlicher bzw. vorpaulinischer Zeit seine volle Wirkung nur innerhalb seines religionsgeschichtlichen Umfeldes entwickeln kann. Bei Paulus bedarf er zwar dieses Hintergrundes, erscheint in seiner Spitzenstellung der Rechtfertigungsaussagen aber zunehmend als losgelöst von seinem ursprünglichen Kontext. Aus diesen Gründen erweist es sich als sinnvoll, in diesem Zeitabschnitt noch keinen eigenen sühnetheologischen Interpretationsansatz von Gerechtigkeit anzuführen.

Anders verhält es sich mit der Theozentrik. Die Frage nach dem Gottesbild prägt sehr wohl die alttestamentliche SDQ - Vorstellung in allen ihren Dimensionen. Die Theozentrik greift somit über ihren unmittelbar engen Bezug zur Sühnetradition hinaus und hat erhebliche Bedeutung für die gesamte Gerechtigkeitsvorstellung. Die unmittelbare Verbindung von Sühne und Einzigkeit Gottes innerhalb der Gerechtigkeitstradition läßt sich somit vor Paulus nicht in dieser Ausprägung feststellen und zählt daher zu den großen theologischen Leistungen des

¹⁴⁴ Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3.

¹⁴⁵ Vgl. Röm 4,1-25; Gal 3,6-9.

¹⁴⁶ Vgl. Röm 3,25.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Völkerapostels. Beide Elemente, die Sühne¹⁴⁷ sowie die Einzigkeit Gottes¹⁴⁸, finden sich in der Tora, aber nicht eingebunden in den Zusammenhang der Gerechtigkeitstradition. Paulus kann jedoch dabei auf die Christusverkündigung vor ihm zurückgreifen. Dabei zeigt sich, daß die sühnetheologische Deutung vorherrscht. Die wichtigste Vorlage dazu ist gewiß die zu Röm 3,24-26, daneben zieht der Völkerapostel aber auch in Röm 8,32 ein Dahingabemotiv sowie in Röm 5,8 eine Verbindung von Dahingabemotiv und Sühnetodmotiv heran. Diese Hinweise unterstreichen die hohe Bedeutung für die sühnetheologische Interpretation, auch wenn sie bei Paulus nur vereinzelt, aber an markanten Stellen erscheint.

Der im Ausdruck differenzierende Deutungsansatz der Gerechtigkeitstradition tritt an folgenden Stellen besonders hervor:

Es findet sich im Alten Testament kein zusammenhängender Vorstellungskomplex, aus dem sich unmittelbar die paulinischen Rechtfertigungsaussagen ableiten lassen würden. Die Differenzierung der einzelnen Elemente wird besonders deutlich in der Beschreibung des Gottesbildes. Dabei werden aber in erster Linie nicht verschiedene Sprachspiele aufeinander abgestimmt, so wie sich das im Römerbrief zeigen läßt, sondern die einzelnen Elemente werden durch die Beifügung von Eigenschaften und Fähigkeiten präzisiert. Besonders prägend erscheint dieser Vorgang in der Verdeutlichung und im Wandel des Gottesbildes, an dem die Gerechtigkeitstradition hängt. Eine Erweiterung dieses Vorganges läßt sich im vorpaulinischen Kerygma feststellen. Ein Schwerpunkt liegt dabei, wie bereits dargelegt, auf der sühnetheologischen Deutung, auf die Paulus zurückgreift¹⁴⁹.

In der Vorlage zu 1 Kor 15,3-5 nimmt Paulus eine vorpaulinische Überlieferung auf, die aber nicht in rechtfertigungstheologischem Kontext steht. Damit läßt sich andeuten, daß Paulus die Überlieferungen situations- und kontextbezogen einsetzt.

Das vorpaulinische Kerygma bezieht sich auf diese heilsgeschichtliche Deutung des Christusgeschehens. Ihm geht es um die noch zu leistende, soteriologische Interpretation des Christusgeschehens als Glaubenswahrheit. Spuren davon lassen sich auch noch bei Paulus

¹⁴⁷ Vgl. Lev 16, Jes 53.

¹⁴⁸ Vgl. Dtn 6,4.

¹⁴⁹ Die Deutung des Sühnetodes Christi setzt traditionsgeschichtlich die Gerichts-Tradition (und -Erfahrung) voraus. Es besteht somit auch hier ein kultischer Zusammenhang, wenn auch anstelle des Tempelkultes und im Gegensatz zu ihm. Dieser Bezug wird nicht bei Paulus, sondern erst im Hebräerbrief ausgeführt (vgl. briefliche Mitteilung von Ulrich Wilckens vom 18.5.01).

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

erkennen¹⁵⁰, die er in sein überkommenes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes integriert und daraus sein theozentrisches, soteriologisches Heilsgeschehen in Christus formuliert. Damit erweitert der Apostel zugleich das alttestamentliche Offenbarungsverständnis, indem er seine Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus als höchstmögliche Form der Offenbarung des göttlichen Heilswillens vermittelt¹⁵¹. Ihm kommt es dabei auf die nicht mehr zu überbietende Vertiefung der Gottesbeziehung an.

¹⁵⁰ Vgl. z. B. Röm 3,24-26.

¹⁵¹ Vgl. Gal 1,15; Phil 3,7-10.

3.2 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen in der Paulusschule und im nachpaulinischen Kerygma

Die Schüler des Völkerapostels gehen von einem bereits formulierten, paulinischen Evangelium aus und entwickeln es unter Berufung auf Paulus in ihrer jeweiligen Situation weiter¹⁵². Dabei ergeben sich situations- und kontextabhängig unterschiedliche Akzentuierungen, die von den paulinischen Briefen abweichen, sie aber trotzdem als ihre Grundlage heranziehen.

Der Bogen möglicher Abweichungen spannt sich dabei chronologisch von den Deuteropaulinen, dem Jakobusbrief, den Pastoralbriefen, über die Apostelgeschichte bis hin zu den Evangelien.

Im *Kolossenerbrief* sieht Peter Müller¹⁵³ einen engen Zusammenhang von Glaube und Gehorsam bei Paulus. Beide Elemente bilden Bestandteile der Gottesbeziehung, auf die es Paulus ankommt. Müller¹⁵⁴ geht in den Anfängen der Paulusschule bis zur Identifikation von Glaube und Gehorsam, die sich so beim originären Paulus nicht feststellen läßt. Kol 3,22 bringt in Absetzung zu menschlichen Autoritäten die Gottesfurcht ins Spiel. Sie ist somit der Zielpunkt jedes menschlichen Gehorsams. Dahinter steht, vergleichbar mit Paulus in anderem Zusammenhang¹⁵⁵, die Sorge um ein angemessenes Gottesverhältnis. Ihre Begründung liegt im Anliegen des Aufbaus eines Gottesverhältnisses. Damit geht die Verbindung zum Glauben nicht verloren, sondern deckt sich mit ihr. Neben diesem paulinischen Hauptbegriff „Glaube“ fehlen für Müller¹⁵⁶ im Kol einige weitere wichtige paulinische Termini. Er¹⁵⁷ begründet das Fehlen der Begriffe „Sünde“, „Gerechtigkeit“ und „Gesetz“ mit der nicht vorhandenen gegnerischen Front in Kol. Kol 2,17 deutet eine verstärkte Eschatologisierung an. Die Gegenüberstellung von Schatten und Wirklichkeit Christi unterstreicht zudem den Geheimnischarakter Christi und auch den Abstand zwischen ihm und den menschlichen Vorstellungen des gelingenden Lebens mit Hilfe der Gesetze und Gebote.

¹⁵² Ein vergleichbarer Vorgang zeichnet sich in der Rezeption der Rechtfertigungstheologie Martin Luthers vom 16. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ab.

¹⁵³ Vgl. Müller, Anfänge, 16.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 16.

¹⁵⁵ Vgl. Röm 6,16-23.

¹⁵⁶ Vgl. Müller, Anfänge, 16f.

¹⁵⁷ Vgl. ebd.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Müller¹⁵⁸ führt die Ambivalenz des Gesetzesbegriffes bei Paulus an. Der Höhepunkt der paulinischen Auseinandersetzung mit dem Gesetz liegt aber im Gegensatz zu Müller in Röm 10,4. Hier benennt der Apostel das Sprachspiel mit jenen Komponenten, auf die es Paulus (auch) in seinen Rechtfertigungsaussagen ankommt: Christus als Ende des Gesetzes macht den an ihn Glaubenden gerecht. Der Kolosserbrief hingegen setzt hier andere Akzente. Kol 2,20-23 verspricht mit dem Tod Christi die Loslösung an die irdischen Bindungen und Nichtigkeiten¹⁵⁹. Der Zielpunkt ist das himmlische Leben bei Gott aufgrund der Auferweckung mit Christus¹⁶⁰. Dieses neue Sein in Gott ethisiert Kol¹⁶¹ und läßt daraus in paulinischer Tradition einen erneuerten Menschen nach dem Bild seines Schöpfers entstehen¹⁶². Bei Paulus hingegen passiert diese Neuschöpfung nicht vorrangig aufgrund der Ablegung moralischer Sünden, sondern durch das Sein in Christus¹⁶³. Die Grundlage dafür bereitete der Sühnetod Christi. Er läßt den Menschen gerecht werden und in der Gerechtigkeit Gottes leben¹⁶⁴. Diese Neuschöpfung läßt alle menschlichen Unterschiede beiseite und stellt alle Menschen als Geschöpfe auf die gleiche Stufe¹⁶⁵.

Der Sühnetod Christi steht bei Paulus im Zentrum seiner Rechtfertigungsaussagen¹⁶⁶, die letztlich in ihrer Gesamtheit neues Leben im Geist¹⁶⁷ ermöglichen. Der Kolosserhymnus¹⁶⁸ nimmt das paulinische Sühnetodmotiv in abgewandelter Form auf. Christus stiftete nach Kol 1,20 Frieden am Kreuz. Aufgrund dieser Tat will Gott alle versöhnen und zu Christus führen. Die Versöhnung Gottes mit der Welt steht bei Paulus aber auf der Grundlage der Nichtanrechnung der Verfehlungen¹⁶⁹, die mit dem Sühnetod korreliert. Grundlage all dessen bilden die Rechtfertigung aus Glauben¹⁷⁰ und der Glaube des Menschen an dieses Heilsereignis¹⁷¹. Kol nimmt Teile aus diesem paulinischen Evangelium im wesentlichen auf, läßt die Rechtfertigung aus Glauben als Grundlage bzw. Ausdruck des gesamten Heilsereignisses

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 17.

¹⁵⁹ Im Gegensatz dazu vgl. die Todestaufer bei Paulus in Röm 6,3f. Dort verspricht Paulus dem mit Christus Sterbenden die enge Verbindung mit ihm, aus der ein neuer Mensch leben kann.

¹⁶⁰ Vgl. Kol 3,1-4.

¹⁶¹ Vgl. Kol 3,8f.

¹⁶² Vgl. 3,10 und sein Vorbild in 2 Kor 4,16.

¹⁶³ Vgl. 2 Kor 5,17.

¹⁶⁴ Vgl. 2 Kor 5,21.

¹⁶⁵ Vgl. Gal 3,28 und Kol 3,11.

¹⁶⁶ Vgl. Röm 3,25.

¹⁶⁷ Vgl. Röm 8,11.14-17.

¹⁶⁸ Vgl. Kol 1,15-20.

¹⁶⁹ Vgl. 2 Kor 5,19.

¹⁷⁰ Vgl. Röm 5,1; Gal 2,16.

¹⁷¹ Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

weg¹⁷². Statt dessen eschatologisiert und ethisiert¹⁷³ Kol die paulinischen Rechtfertigungsaussagen.

Kol 1,27 beschreibt das Geheimnis¹⁷⁴ mit einer starken, eschatologischen Betonung, in dem hier von der Gegenwart Christi als Hoffnung auf Herrlichkeit geschrieben wird. Nach Kol 1,26 wurde das seit ewigen Zeiten bestehende Geheimnis den Heiligen offenbart. Damit meint Kol diejenigen, die sich der Kirche in besonderer Weise zugetan wissen.

Nach 1 Kor 2,9 erkennen dieses Geheimnis alle jene, die Gott lieben. Diese Voraussetzung ist auf keine Personengruppe eingeschränkt, sondern spricht alle Menschen als Geschöpfe Gottes an. Die Erkenntnis Gottes und des Geistes (Christi) ist jedem Menschen guten Willens möglich. Es gibt hier bei Paulus im Gegensatz zu Kol keine Einschränkungen auf Personengruppen. Damit haben wir es mit zwei verschiedenen Apostelvorstellungen zu tun. Paulus schreibt vom Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes¹⁷⁵, Kol 1,26 vom Geheimnis unter den Völkern, das jetzt den Heiligen offenbart wird. Daraus kann man gut die unterschiedlichen Denkansätze dieser beiden neutestamentlichen Schriftsteller, Paulus und den deuteropaulinen Verfasser des Kolosserbriefes, erkennen: Paulus universalisiert und schließt alle ein, wenn er von der Offenbarung der verborgenen Weisheit Gottes spricht. Kol grenzt mit seinem Ansatz bei den Heiligen unter den Völkern ein und zielt auf Vervollkommnung in der Gemeinschaft mit Christus. Als Voraussetzung zum Dienst in der Kirche schreibt Kol 1,25 von der amtlichen Beauftragung zur Verkündigung des Wortes Gottes¹⁷⁶.

¹⁷² Vgl. dazu die Paulusrezeption der Paulusbriefe, die sich ebenso ohne die Aufnahme der Rechtfertigungsterminologie auf die Autorität des Paulus beruft. Vergleichbar dem Kolosserbrief spielen dennoch auch in den Pastoralbriefen religionssoziologische Fragen als Deutungshintergrund sowie die sühnetheologische Interpretation eine erhebliche Rolle. Vgl. dazu Wolter, Pastoralbriefe, 90f.

¹⁷³ Vgl. dazu die Paulusrezeption der Apostolischen Väter, die auch zu einer Moralisierung des paulinischen Evangeliums neigen. Vgl. z. B. Polyk Phil 4,1. Hier im Kolosserbrief läßt sich somit bereits ein Wesensmerkmal der Paulusdeutung feststellen, die über das Neue Testament hinausführt und in der Kirchengeschichte wieder aufgenommen wird.

¹⁷⁴ Zum Geheimnischarakter vgl. im sprachlich differenzierenden Deutungsansatz bes. Schweitzer, Mystik, 56.

¹⁷⁵ Vgl. 1 Kor 2,7.

¹⁷⁶ Zu 2 Thess vgl. Müller, Anfänge, 66. Diese Schrift hat so gut wie keinen Bezug zur paulinischen Rechtfertigungstradition. Daher begnüge ich mich mit diesem Hinweis.

Der *Epheserbrief* beschreibt das Heilsgeschehen an zwei zentralen Stellen: Eph 2,1-10.11-18.

Eph 2,1-10 übernimmt der Verfasser im wesentlichen die Grundthesen der paulinischen Rechtfertigungsaussagen. Michael Gese¹⁷⁷ betont im Epheserbrief die Universalität des Heilshandelns Gottes bei Paulus und hebt davon die erneute Trennung von Juden und Heiden ab¹⁷⁸. Eph 2,14 sieht in der Folge die Vereinigung von Juden und Heiden durch Christus und läßt in V.15 nach der Aufhebung des Gesetzes¹⁷⁹ Juden und Heiden in Christus zu einem neuen Menschen werden. Damit nimmt Eph zwar die Symbolik der Neuschöpfung bei Paulus auf, läßt aber nach Eph 2,17f den Frieden wieder zwei neuen Gruppen verkünden, den Fernen und den Nahen. Sie verbindet der Zugang zum Vater durch den einen Geist. Damit sind die Trennungslinien zwischen Juden und Heiden in der Tradition des Paulus zwar aufgehoben, aber die Vereinigung bzw. die Gemeinschaft mit Christus erfolgt nicht vollständig. Der Epheserbrief steht so auch deutlich in der Nachfolge des Paulus¹⁸⁰.

Im Anspruch der zeitlosen Gültigkeit besteht ein wichtiger Unterschied zur paulinischen Rechtfertigungsbotschaft und der Theologie insgesamt. Paulus schreibt als Missionar in der Reaktion auf die von ihm gegründeten Gemeinden bzw. im Römerbrief¹⁸¹ in Erwartung einer bereits vorhandenen, aber dem Apostel noch unbekanntes Gemeinde. Die Grundaussagen beanspruchen gewiß auch als Grundlage in den Gemeinden zeitlose Gültigkeit. Aber diese wird nicht ausdrücklich betont. Paulus fühlt sich durch Christus zu seiner Erstverkündigung berufen. Der Verfasser von Eph erhebt in Abgrenzung zu Irrlehrern und in der paulinischen Tradition den Anspruch auf zeitlose Gültigkeit und Verbindlichkeit für die Theologie des Paulus, mit dessen Autorität er agiert.

Die *Pastoralbriefe* berufen sich ebenso auf die Autorität des Apostels Paulus. In seiner Tradition¹⁸² sind sie verfaßt, nehmen seine Theologie auf und entwickeln sie in ihrem Sinne und in ihrer Situation weiter. Michael Wolter¹⁸³ geht dieser Berufung auf die paulinische Tradition nach und kommt zum Schluß, daß unter geänderten, historischen Vorzeichen zur Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe das Heilsgeschehen auch mit mehreren Begriffen ausgedrückt

¹⁷⁷ Vgl. Gese, Vermächtnis, 113.

¹⁷⁸ Ich beziehe mich im folgenden auf die Darstellung Geses.

¹⁷⁹ Vgl. im Gegensatz dazu Röm 10,4.

¹⁸⁰ Vgl. dazu Gese, Vermächtnis, 275.

¹⁸¹ Vgl. Röm 15,22-29.

¹⁸² Vgl. dazu auch Löning, Gerechtfertigt, 256f.

¹⁸³ Vgl. Wolter, Pastoralbriefe, 90.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

wird. Dabei fällt auf, daß die Pastoralbriefe „Evangelium“ und „Kerygma“ kennen, aber keine Rechtfertigung.

1 Tim 2,4-7 steht im Rahmen der Ermahnung zum Gebet für alle Menschen zum eigenen Wohlergehen¹⁸⁴. Diese Aufforderung wird begründet mit dem Wohlgefallen des Retters Gottes¹⁸⁵. Der Einleitung folgt nun eine Kurzzusammenfassung des Hintergrundes dieser oben formulierten Absicht¹⁸⁶. Darin sind Begriffe erkennbar, die dem paulinischen Denken entsprechen, und solche, die über Paulus hinausgehen. Zunächst ist hier die Rede von der Einzigkeit Gottes¹⁸⁷. Sie hat im Anschluß an das Alte Testament¹⁸⁸ ihren festen Platz in der paulinischen Theologie¹⁸⁹ sowie auch bei den Deuteropaulinen¹⁹⁰. Ebenso findet sich der Ausdruck „Mensch Jesus Christus“¹⁹¹ bereits bei Paulus¹⁹². Dort ist die Rede von der Gnadentat des Menschen Jesus Christus in Gegenüberstellung der adamitischen Übertretung¹⁹³. Der Autor der Pastoralbriefe schreibt nicht von dieser Gnadentat, sondern von der Mittlerschaft Jesu Christi¹⁹⁴. Damit führt er ein Motiv ein, das über Paulus hinausgeht. Es hat seine Berührungspunkte mit dem Hebräerbrief¹⁹⁵. Dort ist im Anschluß an den eschatologischen Bund bei Jeremia¹⁹⁶ die Rede vom Mittler eines neuen Bundes¹⁹⁷.

Bereits in diesem Vers läßt sich eine Weiterentwicklung paulinischer Theologie erkennen. In 1 Tim 2,6 ist ein ähnlicher Vorgang festzustellen. Zuerst schreibt der Verfasser von Jesus Christus, der sich als Lösegeld¹⁹⁸ für alle hingegeben hat. Die Nähe zur paulinischen Sühnetoddeutung¹⁹⁹ und dem paulinischen Dahingabemotiv²⁰⁰ wird somit greifbar. Der zweite Teil von 1 Tim 2,6 bezeichnet diese Lösegeldhingabe als „Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit“. Diese Deutung dürfte für die Pastoralbriefe und ihre Verkündigungsanliegen von Bedeutung

¹⁸⁴ Vgl. 1 Tim 2,1f.

¹⁸⁵ Vgl. 1 Tim 2,3.

¹⁸⁶ Vgl. 1 Tim 2,4-7.

¹⁸⁷ Vgl. 1 Tim 2,5.

¹⁸⁸ Vgl. Dtn 6,4. Vgl. dazu auch Bibelkommission, Bibel, §24, 46f.

¹⁸⁹ Vgl. 1 Kor 8,4,6; 12,5f.; Röm 3,30; 4,11f. 11,36.

¹⁹⁰ Vgl. Eph 4,5f; Kol 1,16f.

¹⁹¹ Vgl. 1 Tim 2,5.

¹⁹² Vgl. Röm 5,15.

¹⁹³ Zum Gesamtzusammenhang vgl. Röm 5,12-21.

¹⁹⁴ Vgl. 1 Tim 2,5.

¹⁹⁵ Vgl. Hebr 9,15.

¹⁹⁶ Vgl. Jer 31,31.

¹⁹⁷ Zur Bedeutung des Mittlers im Sühnegeschehen in der Sicht des Alten Bundes vgl. Merklein, Bedeutung, 26.

¹⁹⁸ Die Negativfolie für dieses Lösegeldmotiv findet sich bereits in Ps 49,8 sowie in Mt 16,26.

¹⁹⁹ Vgl. Röm 3,25 und die alttestamentlichen Vorlagen in Ps 130,7 und Lev 16,13-15 sowie den Bezug zu Hebr 9,15.

²⁰⁰ Vgl. Gal 1,4; 2,20; 2 Kor 5,15.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

sein²⁰¹. Der Titusbrief²⁰² bestärkt dieses Element der vorherbestimmten Zeit mit der Offenbarung des Wortes in der Verkündigung und dem (Paulus) anvertrauten Auftrag Gottes des Retters²⁰³. Diese Formulierungen sind bezeichnend für die Pastoralbriefe, die sich auf die Autorität des Paulus berufen²⁰⁴.

1 Tim 2,7 greift in paulinischer Tradition die Frage nach dem Selbstverständnis des Apostels auf. Dabei fällt im Vergleich zur Berufung des Paulus²⁰⁵, aber auch zur Tradition des Jakobusbriefes²⁰⁶, die Einsetzung zum Apostel und Verkünder²⁰⁷ auf. Zudem ist der Paulus der Pastoralbriefe „Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit“²⁰⁸. Er lehrt die Wahrheit²⁰⁹. Damit paraphrasiert 1 Tim 2,7 Paulus²¹⁰ mit einem wesentlichen Unterschied. Paulus geht es um die Formulierung der Wahrheit²¹¹, 1 Tim 2,7 um die Bewahrung und Legitimierung der bereits vorgegebenen Wahrheit. Diesem Zwecke dient die Einsetzung des Verkünders, Apostels und Lehrers Paulus. 1 Tim beruft sich auf seine Autorität²¹² und sein Vorbild²¹³.

Titus 1,1-3 beinhaltet im wesentlichen das Gedankengut der Pastoralbriefe. Vers 2 bildet mit dem Hinweis auf die Verheißung im voraus bzw. in den Schriften einen Bezug zu Paulus²¹⁴, aber auch zu Johannes²¹⁵. Nach ihm hat die Verheißung das ewige Leben zum Inhalt. Ansonsten bleibt der Beginn des Titusbriefes²¹⁶ der Terminologie der Pastoralbriefe verhaftet und damit auch dessen Gedankenwelt²¹⁷. Ein Vergleich von Röm 1,1 mit Tit 1,1 zeigt deutlich die in Anspruch genommene Paulustradition beim Titusbrief, aber auch dessen Abweichungen von Paulus. Beide bezeichnen sich als Knechte Gottes bzw. Jesu Christi²¹⁸. Die beiden erteilte

²⁰¹ Tit 1,3 weist in eine ähnliche Richtung.

²⁰² Vgl. Tit 1,3.

²⁰³ Vgl. zu diesen Erweiterungen auch 1 Tim 1,11 und Tit 1,1.

²⁰⁴ Vgl. 1 Tim 1,1; Tit 1,1.

²⁰⁵ Vgl. Phil 1,1; Gal 1,10.

²⁰⁶ Vgl. Jak 1,1.

²⁰⁷ Vgl. 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11.

²⁰⁸ 1 Tim 2,7.

²⁰⁹ Vgl. ebd.

²¹⁰ Vgl. Röm 9,1.

²¹¹ Vgl. dazu auch die Relevanz der Selbstverständnisfrage bei Markion, dargestellt durch Irenäus, Haer III, 4,3.

²¹² Vgl. 1 Tim 1,1.

²¹³ Vgl. 1 Tim 2,7.

²¹⁴ Vgl. Röm 1,2.

²¹⁵ Vgl. 1 Joh 2,25.

²¹⁶ Vgl. Tit 1,1-3.

²¹⁷ Vgl. 1 Tim 1,1.11; 2,6; 6,32 Tim 1,9;2,10.

²¹⁸ Vgl. dazu auch Jak 1,1. Der Verfasser des Jakobusbriefes sieht sich wie Paulus als Knecht Gottes, aber im Unterschied zu den Pastoralbriefen (vgl. Tit 1,1) nicht in paulinischer Tradition bzw. in Berufung auf seine Autorität.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Erwählung bringt im Titusbrief bereits eine Fortführung. Paulus sieht sich als Apostel zur Evangeliumsverkündigung auserwählt²¹⁹. Der Verfasser des Titusbriefes geht von dieser originären Glaubensverkündigung weiter zur Erkenntnis der wahren Gottesverehrung, die im Grunde die Bewahrung des Glaubens voraussetzt und mitbeinhaltet. Die Verkündigung als solche geht diesem Prozeß voraus. Somit geht der Verfasser des Titusbriefes über das ursprünglich paulinische Anliegen hinaus und orientiert sich mit paulinischer Autorität an seinen Adressaten. Damit deutet er den Inhalt der Übertragung des zurückliegenden Heilsgeschehens in die Verkündigung an. Der Inhalt des Kerygmas, die paulinische Botschaft des Christusgeschehens, setzt der Titusbrief voraus. Ihm geht es um Bewahrung und Weitergabe des paulinischen Evangeliums. In der sprachlichen Anpassung des Christusgeschehens an die jeweilige Verkündigungssituation kommen zwei Elemente beim Paulus der Pastoralbriefe hinzu²²⁰: die Anbindung der Amtseinsetzung des pastoralen Paulus an das Christusgeschehen und die Beimessung soteriologischer Relevanz für die paulinische Verkündigung²²¹. 1 Tim 1, 12-17 verstärkt diese heilsgeschichtliche Bedeutung der paulinischen Verkündigung und dehnt sie auf die Person des Paulus selbst aus. Bei Paulus wird sein eigener Weg zum theologischen Argument²²² in Gleichberechtigung zu Kephas²²³. Er beschreibt die Innenperspektive seines Weges zum Völkerapostel²²⁴, d. h. seine Indienstnahme für die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung. Dabei nimmt er sich selber zurück. Es geht ihm um die unverdiente Gnade für den Dienst am Evangelium²²⁵. Paulus empfindet seinen Weg nicht als beispielhaft und leitet daraus keine Paränese ab. Er kennt auch keine Parallele von Berufung und Taufwiderfahrnis. Diese Elemente gewinnen in der Paulusschule an Bedeutung. Bereits der Verfasser des Epheserbrieves schreibt von der Verleihung des Amtes an Paulus durch die Gnade Gottes²²⁶. Daraus abgeleitet, benennt er die Einsetzung in die verschiedenen

²¹⁹ Vgl. Röm 1,1.

²²⁰ Vgl. dazu auch Wolter, Pastoralbriefe, 90f.

²²¹ Vgl. 1 Tim 1,16.

²²² Vgl. dazu die Selbstreflexion bei Augustinus, der ebenfalls seinen Weg als theologisches Argument anführt, aber ihn ausschließlich als verkehrt erkennt um sich davon uneingeschränkt zu distanzieren. Bei ihm steht zwar auch die paulinische Theologie im Hintergrund, wird aber erheblich auf das Schicksal des einzelnen Sünders bezogen und von daher stark individualisiert. Bei den Pastoralbriefen erfolgt auch - mit ausdrücklicher Berufung auf die Autorität des Paulus eine Zentrierung auf die Amtsperson. Sie hat aber religionssoziologische Gründe und steht durch die beabsichtigte Absetzung von den Irrlehrern in einem religionssoziologischen Kontext und im Dienste der Verkündigung. Diese kerygmatische Dimension der Pastoralbriefe läßt sich später in dieser Dichte nicht mehr eruieren.

²²³ Vgl. Gal 1; 1 Kor 15.

²²⁴ Vgl. Gal 1,10-12.18; Kor 15,1f. 9-11.

²²⁵ Vgl. 1 Kor 1,10; Gal 1,15; 2 Kor 6,1; 11,5.23. Die Apostelgeschichte nimmt in Apg 8,3 kommentarlos die Vergangenheit des Apostels Paulus auf. Apg 14,26 kommt der paulinische Gedanke der gnadenhaften Ermöglichung des paulinischen Missionswerkes heraus.

²²⁶ Vgl. Eph 3,2.

kirchlichen Ämter²²⁷. Im Anschluß an Paulus²²⁸ beschreibt er mit Hilfe der Leibsymbolik²²⁹ eine Gesamteinheit, in der u.a. Berufung und Taufe parallel angeordnet sind²³⁰. Diese verlangt aus soziologischen Gründen nach einer paradigmatischen Autorität, auf die sie sich berufen kann²³¹. Das baut 1 Tim 1,16 zum beispielhaften Vorbild des Völkerapostels Paulus und seiner Verkündigung aus. Dabei denkt es zu Beginn noch an die selbstbewußte Demut²³² des Paulus angesichts seiner Verfolgertätigkeit²³³ und leitet daraus ab, daß der Apostel bei Gott Erbarmen gefunden hat²³⁴. Die Kombination von Erbarmen und Langmut Gottes findet sich auch bereits bei Paulus²³⁵. Die Begründung für die Langmut Christi geht aber über Paulus hinaus. Er wird erst hier in den Pastoralbriefen ausdrücklich zum Vorbild für alle Glaubenden²³⁶ und mit ihm auch seine von ihm vermittelte Botschaft, an die es sich zu halten gilt²³⁷. In der Konzentration auf die paulinischen Gemeinden erfolgt²³⁸ eine Eingrenzung des universalen Heils²³⁹. Paulus universalisierte Gericht und Heil hin auf jeden Menschen²⁴⁰. Besonders diejenigen neutestamentlichen Briefe, die sich auf seine Autorität berufen, schränken wieder auf die Christengemeinde als Gruppe ein und ethisieren beträchtlich²⁴¹. Damit entstehen Bedeutungsverschiebungen paulinischer Zentralbegriffe. Ein Beispiel dafür findet sich im Gebrauch von *dikaiosunē*. Bei Paulus gehört dieser Terminus in das Zentrum der Deutung des Christusgeschehens als Heilsereignis im Zusammenhang der rechtfertigungstheologischen Formulierung²⁴². Dabei läßt er ein Anknüpfen an den Stammvater Abraham in Gen 15,6

²²⁷ Vgl. Eph 4,11 und sein Vorbild in 1 Kor 12,5.28f, in dem nur die Verleihung von Gnadengaben die Einsetzung in die verschiedenen kirchlichen Aufgaben durch Gott angeführt wird. Eine Amtseinsetzung ist bei Paulus nicht vorhanden. Auch die Apostelgeschichte kennt noch keine Amtseinsetzung (vgl. Apg 21,28), aber bereits eine Bestellung zu Bischöfen durch den Heiligen Geist (vgl. 20,28). Darin sehe ich eine Vorstufe zur Amtseinsetzung.

²²⁸ Vgl. 1 Kor 12; Röm 12,5.

²²⁹ Vgl. Eph 2,14-16; 4,3-7.

²³⁰ Vgl. Eph 4,4f.

²³¹ Vgl. Eph 3,2f.

²³² Vgl. Phil 3,12.

²³³ Vgl. 1 Kor 15,9.

²³⁴ Vgl. 1 Tim 1,16.

²³⁵ Vgl. Röm 9,22f.

²³⁶ Vgl. 1 Tim 1,16.

²³⁷ Vgl. 2 Tim 1,13.

²³⁸ Vgl. Wolter, Pastoralbriefe, 91.93.95.

²³⁹ Ein ähnlicher Vorgang läßt sich bereits in der Erwählung Israels als Gottesvolk feststellen. Vgl. dazu Ex 19,3-6; 22,30; Dtn 7,6-8; 10,15; 14,2.21; 26,18f; 28,1.9f; Ps 125, 3.5; 126,2; Ez 36,36; Diese Erwählung hat Konsequenzen für die Glaubenden. Darauf beruft sich Paulus in Röm 9,4 und in seiner Tradition Tit 2,14. Dort wird besonders die daraus entstehende ethische Verpflichtung betont. 1 Petr 2,9 begründet auch auf der Grundlage der Erwählung Israels den Aufruf zur Evangeliumsverkündigung.

Dieser Vorgang der Erwählung führt auch in den Deuteropaulinen zu einer Eingrenzung der Christengemeinde wahrscheinlich auch in Absetzung von Irrlehrern. Vgl. dazu: Eph 2,17-22; Kol 2,7.

²⁴⁰ Vgl. Röm 2,11; Gal 3,28.

²⁴¹ Vgl. z. B. 1 Tim 6,11.

²⁴² Vgl. Gal 2,19; Röm 3,20-31; 4.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

erkennen²⁴³. Die Pastoralbriefe verwenden δικαιοσύνη in dieser soteriologischen Form nicht mehr, da sie bereits auf das in seiner Formulierung geprägte paulinische Evangelium zurückgreifen können. Von daher ist dieser Begriff für die Verfasser der Pastoralbriefe von weitaus geringerer Bedeutung. Sie betonen insgesamt stärker dessen moralisch - ethischen Aspekt²⁴⁴, der sich aus dieser soteriologischen Grundlage ergibt²⁴⁵. Hier steht δικαιοσύνη in einer Reihe von anderen guten Werken²⁴⁶, die sich als Imperativ aus dem paulinischen Heilsindikativ ergeben. Das läßt den Glaubenden zum Gottesmann²⁴⁷ werden, der dazu fähig ist. Damit stehen die Pastoralbriefe aber erneut in der paulinischen Tradition²⁴⁸. Der Völkerapostel schreibt zusammenfassend von der Frucht des Geistes und konkretisiert diese in Einzeltugenden. Dabei kommt δικαιοσύνη nicht vor, denn sie ist bei Paulus in der heilsgeschichtlichen Darstellung bereits belegt²⁴⁹. Generalisierend schreibt Paulus von der Frucht der Gerechtigkeit²⁵⁰. Der Begriff wird somit der Aufzählung von Tugenden vorgeordnet und kommt in deren Reihe nicht vor²⁵¹. Alle diese Tugenden folgen somit aus einem Leben in der Gerechtigkeit aus Glauben²⁵² und können von daher diesem nicht gleichgestellt werden. Dieser Vorgang geschieht in den Pastoralbriefen²⁵³. Damit vollzieht deren Verfasser aber einen entscheidenden Bedeutungswandel, der die paulinische Ursprungsbedeutung im soteriologischen Zusammenhang²⁵⁴ als wahrscheinlich voraussetzt, aber hinter sich läßt.

Zusammenfassend zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen dem historischen Paulus und denen, die sich auf ihn und seine Tradition berufen. Paulus ringt aufgrund seiner Damaskuserfahrung um die Formulierung seiner Christusbotschaft²⁵⁵. Den Verfassern in seiner Tradition liegt dieses paulinische Evangelium vor. Ihnen geht es vor allem um die Berufung auf den Völkerapostel Paulus als Autorität ihrer Verkündigung. Ihre Arbeit dient der Bewahrung, Weitergabe und dem Erhalt ihrer Gemeinden. Daraus läßt sich auch die Einschränkung auf die

²⁴³ Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3.

²⁴⁴ Damit bahnen sie den Weg für die Moralisierung des paulinischen Evangeliums als Ganzes, die bei den Apostolischen Vätern erfolgt. Die Pastoralbriefe heben sich mit ihrer Universalisierungstendenz vom Kolosserbrief ab.

²⁴⁵ Vgl. 1 Tim 6,11.

²⁴⁶ Vgl. 2 Tim 3,17.

²⁴⁷ Vgl. dazu auch die alttestamentlichen Vorbilder z. B. in 1 Sam 2,27; 1 Kön 13,1.

²⁴⁸ Vgl. Gal 5,22.

²⁴⁹ Vgl. Röm 3f.

²⁵⁰ Phil 1,11.

²⁵¹ Vgl. Gal 5,22; 2 Kor 6,6.

²⁵² Vgl. Röm 3,22.

²⁵³ Vgl. 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22.

²⁵⁴ Vgl. z. B. Gal 3,6; Röm 3,22; 4,3.

²⁵⁵ Vgl. dazu dessen vollendete Form in Röm 1,1-1.16f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

eigene Gruppe in Absetzung zu Irrlehrern²⁵⁶ erklären. Aus den Darlegungen Södings²⁵⁷ wird zudem klar, daß es den Pastoralbriefen um keine Ethisierung der Soteriologie geht, sondern um die Verkündigung der Christusbotschaft unter veränderten Vorzeichen gegenüber Paulus.

1 Tim 6,11 ist von daher als Weiterführung paulinischer Gedanken zu sehen und nicht als Ethisierung seiner Soteriologie. Denn das Heilsgeschehen hat Gott gnadenhaft geschenkt, und die „Gerechtigkeit aus Glauben“ erfolgt nicht „aufgrund von Werken“²⁵⁸. Die Einfügung der δικαιοσύνη in den Tugendkatalog²⁵⁹ erfolgt auf der Grundlage dieses bereits geschehenen und gedeuteten Christusereignisses.

Der Verfasser des *Jakobusbriefes* beruft sich nicht mehr unmittelbar auf die Autorität des Paulus. Bei ihm liegt eine von Paulus sehr verschiedene Ausgangsposition vor²⁶⁰, in der er mit den scheinbar gleichen Ausdrücken sein Evangelium darlegt²⁶¹. Roman Heiligenthal²⁶² verweist in seiner Beschreibung der Ausgangssituation des Verfassers auf die Konfliktsituation der Adressatengemeinde und bindet damit die Gerechtigkeitsthematik an eine bestimmte, historische Situation, die Stellungnahme erfordert. Insofern weist die Ausgangslage der Verfasser der Deuteropaulinen und der Pastoralbriefe in der Konfliktsituation einen Berührungspunkt auf, wenn auch in sehr unterschiedlichen Ausprägungen. Damit zeigt sich, daß die Rechtfertigungsterminologie in ihrer Gesamtheit bzw. in ihren Teilen in Konfliktsituationen zur Verkündigung der göttlichen Heilsoffenbarung eingesetzt wird. Diese Tendenz zeigt sich bereits bei Paulus²⁶³ und setzt sich unter geänderten Bedingungen über die Paulusschule hinweg fort bis zur Ausgangslage des Jakobusbriefes. Auch der Jakobusbrief bindet die Rechtfertigungsterminologie an eine bestimmte historische Situation, die Stellungnahme erfordert²⁶⁴, ihm geht es dabei um den sozialen Ausgleich zwischen armen und reichen Gemeindemitgliedern²⁶⁵.

Diese kurze Einführung in die Situation des Verfassers des Jakobusbriefes zeigt bereits die von Paulus sehr verschiedene Ausgangssituation. Paulus geht es in seinen Rechtfertigungsaussagen

²⁵⁶ Vgl. dazu Söding, Kriterium, 215f.

²⁵⁷ Vgl. ebd.

²⁵⁸ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.22.

²⁵⁹ Vgl. 1 Tim 6,11.

²⁶⁰ Eine ähnliche Ausgangssituation findet sich auch bei Mt.

²⁶¹ Vgl. z. B. die Verwendung von δικαιοσύνη.

²⁶² Vgl. Heiligenthal, Werke, 45-50.

²⁶³ Vgl. Gal 2.

²⁶⁴ Vgl. dazu die Konfliktsituation in Gal 2.

²⁶⁵ Vgl. dazu Heiligenthal, Werke, 47.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

um die Verkündigung des Evangeliums in adressatenbezogener und situationsabhängiger Formulierung²⁶⁶. Somit befindet sich der Apostel auf einer Stufe, die der Auseinandersetzung des Jakobusbriefes vorausgeht²⁶⁷. Formal stimmen Paulus und Jakobus überein in der Rede von Glauben und Werken und in der Aufnahme der Abrahamstradition²⁶⁸. Diese Gemeinsamkeit verbirgt aber große Unterschiede. Paulus geht es grundsätzlich und die Verkündigung des Christusereignisses als Heilsgeschehen. Er knüpft in seiner Deutung an alttestamentliche Tradition an und statuiert mit dem Stammvater Abraham²⁶⁹ ein Exempel, an dem er seine Rechtfertigungsaussagen verdeutlicht. Mit der Aufnahme Abrahams schließt er auch das gesamte jüdische Volk in seine Heilsvorstellung ein²⁷⁰. Der Jakobusbrief läßt diese Erstverkündigung des Evangeliums bereits hinter sich bzw. setzt sie voraus. Er verwendet die Rechtfertigungsterminologie in der innergemeindlichen und damit ekklesiologischen Konfliktbewältigung. Sie büßt damit nicht an Relevanz ein, erhält aber einen anderen Stellenwert. Beide, Paulus²⁷¹ und Jakobus²⁷², berufen sich auf das Torazit Gen 15,6 in ihrer Darlegung des Zusammenhangs von Glauben und Werken. Bei beiden hängt die Berufung auf Abraham mit den Rechtfertigungsaussagen zusammen²⁷³, die sich inhaltlich trotz der wörtlichen Identität nicht deckt. Dabei erhebt sich die Frage nach der Eigenständigkeit von beiden bzw. inwieweit auch beim Jakobusbrief von einer eigenständigen, soteriologischen Konzeption auszugehen ist. Matthias Konrad²⁷⁴ nimmt eine solche an, die den Rechtfertigungsaussagen in Jak 2,14-26 vorgeordnet ist. Damit erhält diese rechtfertigungsterminologische Perikope bei Jakobus einen völlig anderen Stellenwert als mit dem zentralen Rang bei Paulus. Konrad ordnet den Zusammenhang von Glauben und Werken bei Jak den innergemeindlichen Problemen der Glaubenspraxis zu, die die paulinisch soteriologische und juristische Dimension der Rechtfertigungsbotschaft nicht betrifft. Auf diesem Hintergrund kann er von einer frühchristlichen Basisüberzeugung schreiben. Denn diese Warnung vor dem Lippenbekenntnis und dem tatenlosen Glauben findet sich bereits beim

²⁶⁶ Vgl. Röm 1,1-7.16f.

²⁶⁷ Vgl. dazu Heiligenthal, Werke, 50-52.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

²⁶⁹ Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3 unter Aufnahme von Gen 15,6.

²⁷⁰ Vgl. Röm 4,1-5. Vers 3 zitiert Paulus Gen 15,6. Vers 5 setzt diesen Gedanken fort und universalisiert ihn hin auf die Rechtfertigung des Gottlosen. Damit wird auch der Kontrast zwischen dem gerechtfertigten Abraham und den Gottlosen verdeutlicht. Beide sind aber in die Gerechtigkeit Gottes eingeschlossen. D. h., kein Mensch ist davon ausgeschlossen.

²⁷¹ Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3.

²⁷² Vgl. Jak 2,23.

²⁷³ Vgl. Heiligenthal, Werke, 50-52.

²⁷⁴ Vgl. Konrad, Existenz, 207-248.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

historischen Jesus²⁷⁵, in den ekklesiologischen Ermahnungen bei Paulus²⁷⁶, im Jakobusbrief²⁷⁷ und in anderer Terminologie auch im 1. Johannesbrief²⁷⁸, der die Liebe zum Hauptthema hat²⁷⁹. Alle diese Hinweise deuten auf ein weit verbreitetes Folgeproblem bereits vollzogener Missionierung hin: die dauerhafte Umsetzung der christologischen Botschaft in den konkreten Alltag. Dort erweisen sich die Tragfähigkeit und die Kraft des verkündeten Evangeliums²⁸⁰. Hier befindet sich auch der wesentliche Unterschied zur Erstverkündigung der Christusbotschaft bei Paulus. Dem Völkerapostel geht es um die Deutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und dessen Verkündigung²⁸¹. Dem Verfasser des Jakobusbriefes geht es im Anschluß an diese Evangeliumsverkündigung um die praktische Umsetzung. Ein Vergleich von Röm 1,1-7 und Jak 1,1-4 macht das deutlich. Paulus gibt eine Kurzzusammenfassung seines Evangeliums, zu dessen Verkündigung er sich von Gott berufen fühlt. Jak setzt diese Christusbotschaft bereits als bekannt voraus und ermahnt zum Durchhalten und zum Zusammenhalt. Beide bezeichnen sich in Vers 1 als Knecht Jesu Christi und fühlen sich von daher ebenbürtig. Ihr Zweck und der Hintergrund des Schreibens unterscheiden sich erheblich voneinander und können auf dieser Ebene auch nicht voneinander abhängig gemacht werden²⁸². Die Unterscheidung der Begriffsinhalte von Rechtfertigung bei Paulus und Jakobus im Anschluß an Glaube und Werke ergibt sich aus dem Zusammenhang, ist aber für das Gesamtverständnis unerlässlich und muß daher nachdrücklich betont werden. Der Glaubensbegriff erfährt in seiner existentiellen Dimension einen Wandel, der sich aus dem Alltag der Glaubenspraxis ergibt²⁸³. Wichtig erscheint dabei die Bezeichnung von Glauben als Relation zu Gott, die in der Praxis nur zusammen mit daraus folgenden Werken seinen Sinn erhalten kann. Die Werke haben hier nicht mehr den Sinn, sich damit das Gottesverhältnis zu erwerben, sondern es mit ihnen zu verwirklichen. Die Werke in diesem Sinn geben Antwort auf die bereits erfolgte Bejahung durch Gott²⁸⁴. Daher bleiben, zusammenfassend gesehen²⁸⁵, trotz

²⁷⁵ Vgl. Mt 7,21; Lk 6,46.

²⁷⁶ Vgl. Röm 2,13.

²⁷⁷ Jak 1,22.25; 2,14; (4,11).

²⁷⁸ Vgl. 1 Joh 2,17; 3,7.

²⁷⁹ Vgl. 1 Joh 2,10 mit seinem alttestamentlichen Vorbild in Ps 119,165; 1 Joh 3,1 mit seinem Pendant in Joh 1,12 und Lk 20,36 sowie die Rede von der Gotteskindschaft in Röm 8,16.

²⁸⁰ Vgl. dazu Konradt, Existenz, 212.

²⁸¹ Vgl. 1 Kor 1,23; 2,2; Gal 1,1.10; 5,11; Röm 1,1.

²⁸² Zur Konkretisierung dieser Beobachtung im Hinblick auf die Bedeutung der Werke vgl. Konradt, Existenz, 213.215.232f.234.237.

²⁸³ Vgl. dazu Konradt, Existenz, 239.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 240.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 246.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

der Verwendung derselben Rechtfertigungsterminologie Jak und Paulus traditionsgeschichtlich voneinander unabhängig.

Der Völkerapostel Paulus und das *Matthäusevangelium* haben ihren gemeinsamen Bezugspunkt in der Verkündigung des christologischen Heilsgeschehens. Sie benutzen dazu unterschiedliche Literaturgattungen. Matthäus blickt nachösterlich auch entscheidend auf den irdischen Jesus, wogegen bei Paulus die Verkündigung des Christusevangeliums²⁸⁶ dominiert.

Der Schwerpunkt der Gerechtigkeitsthematik ist ihnen aber bei aller Verschiedenheit dennoch gemeinsam. Matthäus²⁸⁷ trägt seinen Gerechtigkeitsbegriff in die Jesustradition ein, wogegen Paulus diesen Begriff zur heilsgeschichtlichen Deutung von Jesu Tod und Auferstehung verwendet. Beide schreiben zwar aus nachösterlicher Perspektive und Tradition. Paulus aber konzentriert sich in seinen Rechtfertigungs- und Gerechtigkeitsaussagen²⁸⁸ auf die Verkündigung der Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Christus²⁸⁹ im Zusammenhang mit dessen juristischen Aspekten²⁹⁰. Matthäus beleuchtet in seiner Gerechtigkeitsthematik die Darstellung der Reich-Gottes-Predigt des irdischen Jesus²⁹¹. Von daher ergibt sich beim Evangelisten eine viel stärkere ethisch-eschatologische Betonung²⁹² als bei den paulinischen Gerechtigkeits- und Rechtfertigungsaussagen. Die Unterschiede zeigen sich aber nicht nur in dieser ethisch-eschatologischen Betonung. Die paulinische Gerechtigkeit im Sinne des allumfassenden Heilshandelns umfängt die vornehmlich ethisch gebundene Gerechtigkeit bei Matthäus und ist ihr so übergeordnet²⁹³. Ihre Gemeinsamkeiten lassen sich vor allem auf die gemeinsamen Wurzeln in der alttestamentlich-frühjüdischen Gesetzestheologie finden. In der Gesetzesfrage dürfen aber auch nicht die Unterschiede übersehen werden, die in der Auslegung des christologischen Heilsgeschehens in Spannung zueinander stehen. Dennoch haben beide ihren unauswechselbaren Platz im neutestamentlichen Kanon.²⁹⁴ An den zwei großen Themenkreisen des Judentums, Gesetz und Gerechtigkeit, berühren sich Paulus und Matthäus trotz Unterschiede in den Begriffsinhalten.

²⁸⁶ Vgl. Röm 1,1-7.16f.

²⁸⁷ Vgl. Söding, Kriterium, 224-228.

²⁸⁸ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20-31.

²⁸⁹ Vgl. Röm 1,16f.

²⁹⁰ Vgl. Röm 2.

²⁹¹ Vgl. Mt 5,1-7,29.

²⁹² Vgl. z. B. Mt, 5,10.

²⁹³ Vgl. dazu das Verständnis von SDQ in seinem umfassenden soteriologischen Verständnis, das nicht in erster Linie die ethischen, wie hier bei Matthäus, sondern die juristischen Aspekte einschließt. Vgl. Schmid, Gerechtigkeit, 174.

²⁹⁴ Vgl. Söding, Kriterium, 226f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Der Evangelist Lukas formuliert jesuanische und paulinische Gerechtigkeitstradition. In der *Apostelgeschichte*²⁹⁵ bindet er die Rechtfertigungsaussagen in die Darstellung von Leben und Wirken des Völkerapostels ein. Paulus steht darin mit seiner Verkündigung in einem Kontext von Rechtfertigung - Erwählung - Berufung²⁹⁶.

Dabei ergibt sich eine bemerkenswerte Verbindung von Rechtfertigung und dem Selbstverständnis des Paulus. Beide sind sicherlich auch beim irdischen Paulus untrennbar miteinander verbunden und bedingen einander. Dennoch hat Rechtfertigung in seinen juristischen und soteriologischen Aspekten Dimensionen innerhalb des Heilsgeschehens, die über diese persönliche Legitimierung hinausgehen.

Der gesamte Rechtfertigungszusammenhang steht bereits bei Paulus im Rahmen seiner Evangeliumsverkündigung²⁹⁷. Diesen Aspekt greift Lukas in seiner *Apostelgeschichte*²⁹⁸ auf und setzt die Rechtfertigungsterminologie mit der Jesusüberlieferung in Beziehung.

Lukas beruft sich nicht auf die Autorität des Völkerapostels, zeichnet ihn nach seiner Sicht und integriert ihn in seinen Kontext²⁹⁹. Aus dieser Absicht des Verfassers ergibt sich zwangsläufig eine Eingliederung der Rechtfertigungsaussagen, die andererseits eine Vormachtstellung ausschließt.

²⁹⁵ Vgl. Apg 13-28.

²⁹⁶ Vgl. Pichler, Paulusrezeption, 313.

²⁹⁷ Vgl. Röm 1,16f.

²⁹⁸ Damit steht die *Apostelgeschichte* am Beginn einer langen Entwicklung, die die Rechtfertigung in einen größeren Zusammenhang einbindet. Diese erfährt einen bedeutenden Einschnitt bei Thomas von Aquin, der mit Hilfe der Philosophie einen großen, soteriologischen Kontext entwickelt zum Deutungsschwerpunkt des situationsbezogenen Einsatzes der Rechtfertigungsterminologie im Dienste der Verkündigung des Heils. Dabei lassen sich Verbindungslinien u.a. zu Michael Theobald ziehen, der im „Evangelium“ einen Leitbegriff des Römerbriefes annimmt (vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, 120). Gerhard Saß nimmt ausdrücklich Bezug auf die *Apostelgeschichte* und verweist im Vorfeld der Gemeinsamen Erklärung auf die sprachliche Vielfalt der Heilsdarstellung in der *Apostelgeschichte* (vgl. Saß, *Leben*, 282). Auch die Gemeinsame Erklärung als vorläufiger Endpunkt dieser Entwicklung nimmt diesen Deutungsansatz auf. (Vgl. ebd., § 8-12). Sie geht sogar noch einen Schritt weiter, setzt bei der Darlegung der biblischen Rechtfertigungsbotschaft bei Joh 3,16 ein (vgl. § 8) und listet eine Reihe soteriologischer Begriffe unter dem Stichwort „Gabe des Heils“ auf, nachdem sie in einer Auflistung neutestamentlicher Autoren bzw. Schriften Paulus zuletzt erwähnt wurden. (vgl. § 9). In § 10 setzt sie nochmals mit einer Beschreibung des Evangeliums durch Paulus ein, um dann in den letzten beiden Abschnitten (§ 11f) das Kapitel „Biblische Rechtfertigungsbotschaft“ abzuschließen. Allein aus dieser Anordnung wird ersichtlich, daß sie stark jenem Interpretationsansatz folgt, der in der *Apostelgeschichte* eine seiner Wurzeln bzw. frühesten Ausprägungen hat.

²⁹⁹ Vgl. z. B. das Apostelkonzil in Apg 15, 1-21 und die paulinische Version in Gal 2,1-10 sowie die daraus folgende Auseinandersetzung mit Petrus in Gal 2,11-21, die in V.16 eine Zusammenfassung der Rechtfertigungsaussagen enthält. Darauf bezieht sich Lk in Apg 15,11, reduziert die paulinischen Aussagen aber auf die Rettung der die Gnade Jesu. Von der Gerechtigkeit aus Glauben ohne Werke des Gesetzes ist hier nichts mehr zu finden.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Das *Johannesevangelium* geht von völlig eigenen Voraussetzungen an das christologische Heilsgeschehen heran. Daher sind eigentlich nur indirekt Bezugspunkte zur Rechtfertigung bei Paulus³⁰⁰ möglich. Zu beachten bleibt die soteriologische Seite von Rechtfertigung.

Thomas Söding³⁰¹ zeigt, daß der Inhalt der paulinischen Rechtfertigungsterminologie auch bei Johannes eine bedeutende Rolle spielt, ohne daß der Evangelist ausdrücklich das Wortfeld der Gerechtigkeit Gottes aufnimmt. Er führt diesen Gedanken weiter hin auf die sprachliche Vielfalt in der Verkündigung des Christusereignisses im Neuen Testament, die dadurch augenscheinlich wird³⁰². Damit leitet Söding zurück auf die Ursprungintention der paulinischen Rechtfertigungsaussagen als einer möglichen Ausdrucksform der Evangeliumsverkündigung des Apostels. Er greift damit einen wichtigen Aspekt für die ökumenische Diskussion auf, der auf die originären, paulinischen Absichten zurückführt. Damit einher geht die menschliche Begrenzung der sprachlichen Fähigkeiten, das Christusgeheimnis auszudrücken.

Zusammenfassend läßt sich somit für die Bedeutung der vier Interpretationsansätze zur Zeit der Paulusschule und des nachpaulinischen Kerygmas folgendes festhalten:

Die Paulusschule (Kol, Eph, Pastoralbriefe) beruft sich auf die Autorität des Paulus. Ihr ist das paulinische Evangelium vorgegeben, und sie steht vor der Aufgabe, diese in ihre jeweilige Verkündigungssituation zu übertragen. Die neutestamentlichen Autoren des nachpaulinischen Kerygmas verkünden die Christusbotschaft unabhängig von Paulus, integrieren entweder Leben und Werk des Völkerapostels in ihre eigene Darstellung³⁰³ oder haben Berührungspunkte mit Paulus in der gemeinsamen Absicht der Verkündigung der Christusbotschaft.

Der Überblick über die einzelnen Entwicklungsstränge zeigt ziemlich eindeutige Tendenzen bezüglich der Einordnung in die rechtfertigungstheologischen Deutungsansätze. Bei den Verfassern der Paulusschule finden sich Konzentrationen auf einzelne Elemente der Rechtfertigungsterminologie, ohne diese aber insgesamt aufzunehmen. Daher ist von einer

³⁰⁰ Auf diesem Hintergrund erscheint es auf den ersten Blick sehr verwunderlich, daß die GE in § 8 mit einem Zitat aus Joh 3,16 einsetzt. Sie will wahrscheinlich damit zeigen, daß sich die biblische Rechtfertigungsbotschaft inhaltlich nicht auf Paulus beschränken läßt, sondern das gesamte Evangelium betrifft. Um damit von vornherein einer möglichst breiten Deutungsmöglichkeit Raum zu geben, setzt sie bei Johannes ein und endet in § 12 bei der Beschreibung der Gerechtfertigten.

³⁰¹ Vgl. ebd., 228-231.

³⁰² Vgl. GE §8-§12.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Universalisierungstendenz nur in bedingtem Maße auszugehen. Dennoch stehen diese Einzelteile im Zentrum der Verkündigung des jeweiligen Autors und prägen dessen (indirekte) Aufnahme der paulinischen Rechtfertigungsaussagen. Der Kolosserbrief stellt die enge Verbindung von Glaube und Gehorsam in den Mittelpunkt seiner Paulusrezeption und ergänzt auf Seiten des Menschen die Gottesfurcht. Diese hat bei Paulus nicht die ihr im Kolosserbrief zugeordnete Stellung. Der Blick auf das Gesamte der paulinischen Rechtfertigungsaussagen verdeutlicht zudem dessen Eschatologisierung und Ethisierung im Kolosserbrief.

Diese Neigung zur Moralisierung und Ethisierung³⁰⁴ setzt sich fort in den Pastoralbriefen, in denen die Rechtfertigungsterminologie in ihrer Gesamtheit auch keine Rolle mehr spielt. Diese Ethisierungstendenz führt andererseits in eine Integration des Gerechtigkeitsverständnisses in eine Reihe von anderen guten Werken und die Gerechtigkeit an sich erhält somit eine untergeordnete Position.

Die Vertreter der Paulusschule vereint die Relevanz der Deutung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen auf ihrem *religionssoziologischen* Hintergrund. Im Kol fehlt die Auseinandersetzung mit den Gegnern, und in der Folge spielen grundlegende Elemente der Rechtfertigungsterminologie keine Rolle mehr. „Sünde“, „Gerechtigkeit“ und „Gesetz“ fallen auf diesem Hintergrund weg. Das Sprachspiel der Rechtfertigung reduziert sich so auf „Glaube“ und „Gehorsam“. Kol setzt, im Gegensatz zu Paulus, erneut soziologische Grenzen fest, nicht nach Volkszugehörigkeit, sondern mit der Vorstellung von Heiligen unter den Völkern. Der Verfasser des Epheserbriefes wird konkreter und nimmt im Bemühen um die Abwendung von den Irrlehrern eine „volksgebundene“ Trennung von Juden und Heiden vor. Er geht in diesem Punkt hinter Paulus zurück³⁰⁵. Eph verfolgt damit das Ziel der zeitlosen Verbindlichkeit paulinischer Theologie unter Berufung auf deren Urheber. Die Autorität des Paulus bindet der Verfasser des Epheserbriefes auch in die Amtsfrage ein und verleiht dem Völkerapostel paradigmatischen Charakter. Diese Linie nehmen die Pastoralbriefe auf. Sie gehen vom Selbstverständnis des Apostels Paulus aus, das als theologisches Argument im Rahmen der Rechtfertigungsaussagen eine wichtige Funktion einnimmt³⁰⁶, und führen darauf aufbauend hin zur Amtseinsetzung in der Abwehr von den Irrlehrern.

Ein Bezug zur *sühnethologischen* Deutung von Rechtfertigung findet sich im Kolosserhymnus und in den Pastoralbriefen. Der Kolosserhymnus fügt dem Sühnetod Christi die

³⁰³ Vgl. Paulus in Apg 13-28.

³⁰⁴ Vgl. dazu auch deren Fortführung bei den Apostolischen Vätern.

³⁰⁵ Vgl. Gal 3,28.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Friedensstiftung am Kreuz bei und leitet daraus die Versöhnung mit Gott ab. Er verbindet damit Elemente aus unterschiedlichen Traditionen, die aber offenbar in der Sache einen engen Bezug haben³⁰⁷. Insofern wird hier trotz des Fehlens tragender Begriffe der paulinischen Rechtfertigungsterminologie der Bezug zum Völkerapostel deutlich.

1 Tim 2,4-7 läßt in paulinischer Tradition eine enge Verbindung von Einzigkeit Gottes, Sühnetoddeutung (Christus als Lösegeld) und dem (paulinischen) Dahingabemotiv erkennen. Diese Elemente werden aber durch die (Wieder)aufnahme des Gedankens der Mittlerschaft³⁰⁸ über Paulus hinausgehend verbunden³⁰⁹ und stehen als Elemente der paulinischen Rechtfertigungsaussagen im Titusbrief nicht mehr in ihren ursprünglichen Bezugsfeld, sondern eingebettet in eine Aufforderung zum Gebet. Damit büßt der Sühnegedanke im Titusbrief nichts an Relevanz ein, sondern findet eine von Paulus abweichende Funktion, die die Kenntnis der paulinischen Rechtfertigungsaussagen voraussetzt.

Diese Tendenz setzt sich beim Verfasser des Titusbriefes fort und leitet über zu einem *situationsbezogenen Einsatz* der Rechtfertigungsterminologie, wenn er über die ursprüngliche Glaubensverkündigung hinausgeht, auf die Bewahrung des Glaubens Wert legt und sich mit paulinischer Autorität seinen Adressaten zuwendet. Mit dieser sprachlichen Anpassung des Christusgeschehens an die jeweilige Verkündigungssituation hat er ein weiteres Argument an der Hand, sich auf Paulus zu berufen, weil er mit dieser Vorgehensweise auf einen Wesenszug der paulinischen Theologie im Römerbrief zurückgreift. Bereits Kol 1,27 erkennt aber in paulinischer Tradition³¹⁰, daß dieser Darstellung des Heilsgeschehens in Christus nur begrenzte Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung stehen, und daher ein (ebenso) starker Geheimnischarakter erhalten bleibt³¹¹.

Zusammenfassend zeigt sich, daß sich alle vier Deutungsansätze zur Rechtfertigung in der Paulusschule finden lassen, auch wenn weder in den Deuteropaulinen noch in den Pastoralbriefen auf die gesamte Breite der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zusammenhängend Bezug genommen wird.

³⁰⁶ Vgl. Gal 1, 10-24; Phil 3,4-7.

³⁰⁷ Zum Verhältnis von Sühne und Versöhnung bei Paulus vgl. Breytenbach, Versöhnung, 215.

³⁰⁸ Vgl. die Funktion des kultischen Mittlers im Alten Testament: Merklein, Bedeutung, 26.

³⁰⁹ Vgl. dazu auch Hebr 9,15.

³¹⁰ Vgl. Röm 6,19.

³¹¹ Vgl. dazu die Mystik des Apostels Paulus bei Schweitzer, Mystik, 56, der diesen Gedanken zur Grundlage seiner Paulusdeutung nimmt.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Im nachpaulinischen Kerygma liegt der Schwerpunkt der Rezeption der Rechtfertigungsaussagen im situationsgebundenen Einsatz, bei dem die Autoren auf die sprachliche Vielfalt großen Wert legen. Insofern finden sich hier eine Fülle von Sprachspielen zum Ausdruck des Inhalts der paulinischen Rechtfertigungsaussagen. Sie haben teilweise sprachliche Berührungspunkte mit Paulus, teilweise aber auch nur in ihrem Bemühen der Verkündigung der Christusbotschaft in ihrem je eigenen Kontext. Daraus ergeben sich erhebliche Abweichungen, die sich in einem zeitlich so begrenzten Rahmen im weiteren Verlauf der Entwicklung des Stellenwertes der Rechtfertigung kaum mehr nennenswert wiederfinden.

Die Rechtfertigungsaussagen des Jakobusbriefes reagieren, vergleichbar der Ausgangslage des Paulus im Galaterbrief, auf eine Konfliktsituation der Adressatengemeinde. Die *religionsgeschichtliche* Situation des Verfassers spielt von daher eine erhebliche Rolle. Es geht aber nicht wie bei Paulus um das Entstehen einer Christusgemeinde, sondern um innergemeindliche Probleme der Glaubenspraxis. Von daher erfährt auch die Aufnahme der Rechtfertigungsterminologie in Jak 2,14-26 einen Stellenwert, der von dem bei Paulus abweicht.

Das Matthäusevangelium nimmt den Gerechtigkeitsbegriff auf, stellt ihn aber in seinen für ihn eigenen Kontext und hat von daher mit Paulus nur indirekte Bezugspunkte.

Die Apostelgeschichte verbindet in ihrer Beschreibung von Leben und Werk des Apostels Paulus Rechtfertigung mit dem paulinischen Selbstverständnis und stellt den gesamten Rechtfertigungszusammenhang in den Rahmen seiner Evangeliumsverkündigung. Daraus resultierend legt sie großen Wert auf die *sprachliche Vielfalt*, und die Rechtfertigung erhält somit einen untergeordneten Stellenwert.

Das Johannesevangelium zeigt nur mehr inhaltliche Berührungspunkte mit der paulinischen Rechtfertigung, weil es mit einer völlig anderen Terminologie die soteriologische Komponente die Heilsbotschaft in Christus darlegt.

3.3 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zur Zeit der Alten Kirche

Am Beginn der Alten Kirche steht die Auseinandersetzung mit der Gnosis. Sie wird bereits in biblischer Zeit in den Pastoralbriefen spürbar und setzt sich fort bei den Apostolischen Vätern. In beiden Phasen dominiert die Berufung auf die Autorität des Paulus und seiner Evangeliumsverkündigung. Dabei begnügen sich die Apostolischen Väter, im Gegensatz zu den Pastoralbriefen, mit einer Berufung auf Paulus, die sich in der moralisierenden Aufnahme paulinischer Theologie verdeutlicht.

Polyk Phil 3,1-1 zeigt eine *Universalisierungstendenz* von Gerechtigkeit im Zusammenhang mit Wahrheit und Glaube.

Polyk Phil 4,1 legt Wert auf den religionssoziologischen Aspekt innerhalb der allgemeinen Moralisierungstendenz.

Polyk Phil 8,1 nimmt das Stellvertretertodmotiv auf, das Diog 9,1 mit der Theozentrik verbindet. Damit wird jene paulinische Tradition erkennbar, die sich bei Ignatius von Antiochia noch verstärkt. Er schrieb um 110 n. Chr. als Gefangener auf dem Weg von Antiochien nach Rom sieben Briefe³¹². Relevant für die Rechtfertigungsthematik ist davon Ign Eph 18-20³¹³.

Ign Eph 18,1 stellt das Sühneopfer des Kreuzes in den Mittelpunkt und setzt fort mit rhetorischen Fragen zur Ruhmesthematik³¹⁴. Damit benennt Ignatius einen Teilbereich der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus³¹⁵, ohne inhaltlich näher darauf einzugehen. Ähnliches lässt sich mit dem Sühneopfertod feststellen³¹⁶. Dessen Verbindung mit Geist³¹⁷ führt weg von der paulinischen Deutung des Kreuzestodes als Heilsereignis hin zur Ethisierung des christologischen Heilsgeschehens. Es geht Ignatius nicht um eine soteriologische Deutung, sondern um die Darstellung seiner inneren Einstellung. In diesem Zusammenhang fragt er rhetorisch nach dem Ruhm der Weisen und Verständigen. Damit unterstreicht Ignatius die

³¹² Vgl. Heil, Ablehnung, 282.

³¹³ Vgl. Lindemann, Apostel, 268-279.

³¹⁴ Vgl. 1 Kor 1,19f; Röm 3,27 und die alttestamentlichen Anleihen in Jes 29,14; Ps 33,10; Jes 19,11f. 33,18; 44,25; Ij 12,17.

³¹⁵ Vgl. Röm 3,20-31; bes. Vers 27.

³¹⁶ Vgl. Röm 3,25.

³¹⁷ Vgl. Röm 8,15f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

allgemeine Tendenz der Moralisierung bei den Apostolischen Vätern³¹⁸, aber auch die (Wieder)aufnahme und Weiterführung der Sühneopferdeutung aus den Pastoralbriefen.

Ign Eph 18,2 greift die paulinische Theozentrik auf, indem der Verfasser einerseits hier Jesus Christus mit Gott gleichsetzt, andererseits Jesus durch die Inkarnation in Gottes (allumfassenden) Heilsplan integriert. In der Beurteilung dieses Verses pflichte ich Lindemann³¹⁹ bei, wenn er feststellt, daß Ignatius hier über die paulinische Christologie hinausgeht. Die Spannung zwischen der Identifizierung Gottes mit Jesus Christus und der Inkarnation aufgrund des göttlichen Heilsplanes bleibt dennoch erhalten. Paulus greift die Inkarnation auf³²⁰, endet aber nicht mit der Vorstellung der Reinigung des (Tauf-) Wassers durch Christi Leiden. Hier wird erneut die ignatianische Moralisierung greifbar. Ähnliche Moralisierungstendenzen der paulinischen (Rechtfertigungs-) Aussagen lassen sich neben den bereits genannten Aspekten in Polyk Phil 3,1; 4,1 und 8,1 sowie Diog 9,1 nachweisen.

Markion kam um 140 nach Rom, wo er eine eigene Kirche gründete. Er stellte eine strenge Antithese zwischen dem gerechten (und verächtlichen) Gott dieser Welt und des Alten Testaments und dem guten und fremden Gott des Neuen Testaments, von dem allein der Mensch sich - absolut gnadenhaft - sein Heil erwarten kann. Jesus ist der Offenbarer dieses Gottes. Zur Abklärung und Sicherung seiner Lehre schuf Markion eine Auswahl und Revision der biblischen Schriften und war damit offenbar der erste Theologe mit einem neutestamentlichen Kanon.³²¹

Irenäus führt keine ausdrückliche Auseinandersetzung mit den paulinischen Rechtfertigungsaussagen im Zusammenhang mit der Darstellung Markions, er läßt auch keine Berufung auf die Autorität des Paulus erkennen. Dennoch behandelt Irenäus in der Abwehr Markions einige Themenbereiche, die inhaltlich mit Paulus³²² in Beziehung stehen³²³:

³¹⁸ Vgl. Gnllka, Paulus, 8.

³¹⁹ Vgl. Lindemann, Apostel, 268.

³²⁰ Vgl. Röm 1,3f.

³²¹ Vgl. Brox, N. (Hg.) Irenäus, Häresien I, 319, Anm. 116.

³²² Markion gliedert diese Aspekte ein in sein Doppelwerk, seine Bibel, d.h. die revidierte Fassung seines Corpus Paulinum (Apostolikon) und des (Lukas-)Evangeliums, sowie die Antithesen als Grundlegung seines Bibelverständnisses und seiner Lehre. (Vgl. Aland, Art. Marcion, 91).

³²³ Vgl. dazu z. B. das Verhältnis von Paulus zu Johannes, dargestellt bei Söding, Kriterium, 228-231.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Gottesbild, Sukzession und Tradition³²⁴, Definition des Evangeliums und Selbstverständnis des Markion (im Vergleich zu Paulus).

Nach Darstellung des Irenäus verfügte Markion über einen großen Einfluß und verstand sich als Vater und Aufseher der von ihm vertretenen Lehre³²⁵. Damit knüpft er an die Pastoralbriefe³²⁶ und die Apostolischen Väter an, denen es ebenso um den Erhalt der Heilswahrheit geht. Diese Sicht des Bewahrers des Evangeliums widerspricht dem Selbstverständnis des Paulus, der seinen Werdegang als theologisches Argument in die Rechtfertigungsaussage integriert³²⁷. Dennoch argumentiert Markion in der Sicht des Irenäus mit Paulus gegen die Häretiker unter gleichzeitiger Ablehnung einer weiteren Offenbarungsquelle³²⁸. Markion soll zum Anerkennen der Sukzession gezwungen werden. Er lehnt ab, und es kommt keine Einigung³²⁹ zustande. Markion wird sodann mit Berufung auf „Paulus“³³⁰ als Häretiker disqualifiziert. Dieser Vorgang läßt an das Bemühen des Paulus um das Anerkennen seiner Identität als Verkündiger des Evangeliums an die Heiden denken³³¹, der in seinem Ringen jedoch erfolgreich war. Innerhalb dieses Vorgangs nimmt bei Paulus die Rechtfertigung eine zentrale Stelle ein³³². Die Pastoralbriefe haben in Abkehr von den Irrlehren unter Berufung auf Paulus ihr Amtsverständnis entwickelt³³³. Bei Irenäus wird im Zusammenhang der polemischen Darstellung des Markion das Moment der Sukzession bedeutsam. Er integriert es in einen größeren Zusammenhang der Darstellung des Gottesbildes mit dem Hinweis auf die Ordnung Gottes, in ihr hat die Sukzession einen wichtigen Stellenwert innerhalb der Überlieferung der Kirche, die uns die Wahrheit verkündet. Darin sieht Irenäus einen Beweis für den Erhalt des lebensspendenden Glaubens in der Kirche seit der Zeit der Apostel und führt als Beispiel die Auseinandersetzung des Bischofs Polykarp mit Markion an³³⁴. Damit erhält die Sukzession ohne ausdrückliche Erwähnung der

³²⁴ Dieses Thema der Sukzession wird erst Erik Peterson in seiner Deutung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen wieder aufnehmen in seiner persönlichen Auseinandersetzung mit den christlichen Konfessionen Vgl. Peterson, Römer, 67. Hier bei Irenäus sehe ich zudem eine Fortführung der Rechtfertigung des Amtes aufgrund ähnlicher soziologischer Fragestellungen.

³²⁵ Vgl. Haer III 4,3.

³²⁶ Vgl. 1 Tim 2,7, wo das Element der Wahrheit zusätzlich betont wird.

³²⁷ Vgl. Gal 1f; Phil 3.

³²⁸ Vgl. Haer III 7,1.

³²⁹ Markion lernt jedoch historisch (vgl. Gal 1f) vom Streit zwischen Petrus und Paulus, den er als grundsätzliche Auseinandersetzung um das Evangelium vom fremden Gott versteht. Daraus gewinnt Marcion die historische Legitimierung zur Reinigung seiner Bibel. (vgl. Aland, Art. Marcion, 91).

³³⁰ Hier beruft sich Irenäus auf die Paulustradition in Tit 3,10, das er für authentisch paulinisch hält.

³³¹ Vgl. Gal 2.

³³² Vgl. Gal 2,16.

³³³ 1 Tim 2,7.12-17.

³³⁴ Vgl. Haer II 3,3f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Rechtfertigungsterminologie Berührungspunkte zu ihr. Denn sie dient bei Paulus der Verkündigung seines Evangeliums³³⁵ und hängt entscheidend an seinem Selbstverständnis als Heidenapostel³³⁶. Dabei stand für Paulus die Frage nach der Definition und dem Inhalt mit im Zentrum seiner Verkündigung. Auch bei Markion spielt diese Frage eine erhebliche Rolle, wobei er und seine Anhänger kein Evangelium formulieren zu brauchen, sondern von dessen bereits dargelegten Inhalten ausgehen können.

Gemäß der Darstellung des Irenäus ist die Welt nach Markion und seinen Anhängern nicht durch Gott gemacht, er kam auch nicht in sein Eigentum, sondern in ein fremdes Gebiet³³⁷. Damit setzt er sich entscheidend von Paulus ab³³⁸, der nach alttestamentlicher Tradition³³⁹ den Kausalzusammenhang von Gott und Erschaffung der Welt betont. Diese Akzentverschiebung wird deutlich unter Berücksichtigung des Gottesbildes Markions, der zwischen einem Schöpfergott für das Übel und jenem Vater unterscheidet, der über den Weltschöpfergott herrscht³⁴⁰. Demnach teilt Markion in der Sicht des Irenäus Gott in zwei Götter, in einen guten und einen Richter und nimmt so beiden das Gottsein³⁴¹. Damit steht Markion in eklatantem Widerspruch zur Einzigkeit Gottes in der Tora³⁴², die Paulus in das Zentrum seiner Rechtfertigungsaussagen stellt³⁴³. Daraus müssen sich zwangsläufig erhebliche Divergenzen zwischen Paulus und Markion ergeben. Paulus kommt es auf die Ganzheitlichkeit der Heilsbotschaft an³⁴⁴. Markion hingegen verwirft das Evangelium als Ganzes bzw. trennt sich und rühmt sich eines Teils des Evangeliums³⁴⁵. Markion und seine Anhänger lehnen in der Sicht des Irenäus teilweise Schriften ab, kürzen das Lukasevangelium und die Paulusbriefe und sehen nur die von ihnen verkürzten Werke als authentisch an³⁴⁶.

Der Zusammenhang mit den paulinischen Rechtfertigungsaussagen wird somit auf zweifache Weise deutlich. Zum einen spielt die Auseinandersetzung mit dem Evangeliums begriff bei Paulus und bei Markion gleichermaßen eine erhebliche Rolle. In seinem Zentrum steht bei Paulus die Suche nach einer adäquaten Versprachlichung der theozentrischen und

³³⁵ Vgl. Röm 1,1-7.

³³⁶ Vgl. Gal 2; Phil 3.

³³⁷ Vgl. Haer III, 11,2. Vgl. dazu auch Anm. 36; 98f von Norbert Brox, die diese Fremdheit zwischen Welt und Gott im Denken Markions verdeutlicht.

³³⁸ Vgl. Röm 1,20.

³³⁹ Vgl. Ij 12,7-9; Ps 8,4; 19,2.

³⁴⁰ Vgl. Haer I 27,2.

³⁴¹ Vgl. Haer III 25,3.

³⁴² Vgl. Dtn 6,4.

³⁴³ Vgl. Röm 3,30.

³⁴⁴ Vgl. Röm 1,1-7.

³⁴⁵ Vgl. Haer III 11,9.

³⁴⁶ Vgl. Haer III 12,12.

3. Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart

christologischen Heilsbotschaft, bei der die Rechtfertigungsterminologie einen erheblichen Beitrag zu leisten hat. Bei Markion hingegen geht es um ein Ringen um die angepaßte Überlieferung dieser Heilsbotschaft. Dabei spielt die Frage der Verbindlichkeit der einzelnen Christusüberlieferungen eine entscheidende Rolle. Die Unterschiede im Gottesbild zwischen Markion und Paulus treffen dabei in den Kern der Heilsbotschaft. Sie spielen für beide in ihrem heilsgeschichtlichen Denken eine gewichtige Rolle, auch wenn sie sehr weit auseinandergehen, und Markions Gottesbild auch von demjenigen des Alten Testaments erheblich abweicht. Von daher ist für Markion eine Verbindung zwischen Sühne und Einzigkeit Gottes im Grunde auch undenkbar, auch wenn er, vergleichbar Paulus³⁴⁷, seiner Lehre im Gesamten einen hohen Stellenwert innerhalb seiner Verkündigung beimißt³⁴⁸ und diese in Auseinandersetzung verteidigen will. In dieser religionssoziologischen Komponente trifft er sich mit der Verkündigungssituation des Paulus³⁴⁹, die ihn u. a. zur Formulierung seiner Rechtfertigungsaussagen veranlassen, wenn auch mit völlig geänderten Voraussetzungen und teilweise auch entgegengesetzten Inhalten.

Der größtmögliche Vergleichspunkt zur Rechtfertigung bei Paulus zeigt sich bei Markion somit in der religionssoziologischen Frage des Selbstverständnisses. Diese Tendenz verstärkt sich bei *Augustinus* in seinen Bekenntnissen (*Confessiones*)³⁵⁰, der einen erheblichen Teil seiner Paulusinterpretation mit seinem eigenen Selbstverständnis verbindet.

Erste Parallelen zwischen Paulus³⁵¹ und Augustinus³⁵² finden sich im Hinweis auf den Eifer in der Vergangenheit. Dabei zeigen sich aber bereits erste Differenzen³⁵³. Augustinus hält seinen Eifer für gebrochen und bewertet ihn dabei negativ. Paulus hingegen heißt seinen Eifer gut³⁵⁴ und zeigt dafür auch keinerlei Mißachtung. Ein ähnlicher Vergleich läßt sich in diesem Zusammenhang mit der Beziehung zur Mutter anführen. Paulus kommt es dabei auf die Erwählung und Berufung durch Gnade im Mutterleib an³⁵⁵, wogegen Augustinus den geheimnisumwobenen Beitrag seiner Mutter zur Bekehrung betont. Damit zielt Augustinus

³⁴⁷ Vgl. Röm 1,1-7.

³⁴⁸ Vgl. Haer III 4,3.

³⁴⁹ Vgl. Gal 1f.

³⁵⁰ Vgl. v. Balthasar, Einführung, 19-21. V. Balthasar beschreibt hier die literarischen Merkmale der *Confessiones* und deutet an, in welche Richtung die Individualisierung und Verinnerlichung geht.

³⁵¹ Vgl. Gal 1,15f; Phil 3,8.

³⁵² Vgl. Conf V 7,13.

³⁵³ Diese Differenzen gewinnen bei Krister Stendahl erhebliche Bedeutung, wenn er sich mit diesem Problem der Sünderexistenz bei Martin Luther in seiner Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann auseinandersetzt. Vgl. Stendahl, *Conscience*, 82f. Zugleich wird damit deutlich, worauf der Augustinermönch Martin Luther zurückgreift.

³⁵⁴ Vgl. Gal 1,14.

³⁵⁵ Vgl. Gal 1,15.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

auch indirekt auf seine Existenz als Sünder ab, die bei Paulus in diesem Zusammenhang keine Rolle spielt. Augustinus sieht im Geheimnis seiner Bekehrung einen geheimen Ratschluß des sich erbarmenden Gottes³⁵⁶. Diesen Gedanken kennt auch Paulus, aber er stellt ihn nicht in den Zusammenhang seiner Berufung zum Völkerapostel, sondern an den Schluß seiner testamentarisch ausführlichen Darlegung des Indikativ des Heils im Römerbrief³⁵⁷. Daraus läßt sich erkennen, daß Augustinus die paulinische Theologie aufnimmt, aber sie in seinen Kontext einbaut, der zu einer starken Individualisierung des Heils beiträgt³⁵⁸. Augustinus führt diese Gedanken weiter zur Betonung des Unterschiedes zwischen ihm, dem gottlosen Sünder und dem Gott des Erbarmens in seinen unerforschlichen Ratschlüssen³⁵⁹. Dabei definiert er die Sünde als seine eigene Gottlosigkeit³⁶⁰, die ihn innerlich zerspalten hat. Paulus hingegen betont bezüglich seiner Vergangenheit die Rechtmäßigkeit seines Handelns gemäß der Gerechtigkeit des Gesetzes³⁶¹ und fühlt sich in diesem Zusammenhang nicht als gottloser Sünder. Trotz dieser Akzentverschiebung bei Augustinus dominiert das Verlangen nach einer heilvollen Gottesbeziehung, auch wenn sich kein positiver Bezug zur Vergangenheit³⁶² mehr finden läßt. Damit berührt er eine grundlegende Komponente der Gerichtsthematik bei Paulus³⁶³, die auf die Zusage der Rechtfertigung (des Gottlosen) vorbereitet³⁶⁴. Eng damit verbunden steht bei Augustinus das Ringen um das Gottesbild. Dabei betont er die begrenzte Möglichkeit der Gotteserkenntnis³⁶⁵, bleibt aber dennoch einem theozentrischen Denken verpflichtet. In diesem Ringen um das Gottesbild und die Gottesbeziehung sieht Augustinus in der Rückschau auf die Zeit vor seiner Bekehrung alles negativ³⁶⁶. In dem seiner Ansicht nach ausweglosen Kampf des Menschen kann nur Gott aus dieser Situation heraushelfen. Die menschliche Voraussetzung dazu besteht im Anerkennen des göttlichen Wesens des Wortes Gottes durch den Menschen. Denn bei Nichtanerkennen ergeben sich unheilvolle Konsequenzen aus ihm für den Menschen³⁶⁷. Hilfe für den Menschen kann nur von außen (von Gott) kommen³⁶⁸. Gemäß den

³⁵⁶ Vgl. Conf V 8,14.

³⁵⁷ Vgl. Röm 11,33f.

³⁵⁸ Vgl. dazu Pesch / Peters, Einführung, 17f.

³⁵⁹ Vgl. Conf V 8,14; 10,18.

³⁶⁰ Vgl. Röm 4,5 sowie die hohe Bedeutung der Rechtfertigung des Gottlosen bei Ernst Käsemann, der jedoch diese starke Individualisierung in Absetzung zu Rudolf Bultmann aufbricht. Vgl. Käsemann, Römer, 304.

³⁶¹ Vgl. Gal 3,6f sowie Stendahl, Justification, 40; ders., Account, 2f.

³⁶² Vgl. Conf VI 1,1; VII 1,2.

³⁶³ Vgl. Röm 2.

³⁶⁴ Vgl. Röm 3f.

³⁶⁵ Vgl. Conf VII, 1,2 sowie Röm 6,19; 11,33f wo Paulus auch auf die Grenzen unserer Gottesvorstellung verweist.

³⁶⁶ Vgl. Conf VII 2,3.

³⁶⁷ Vgl. dazu Röm 1,29-32.

³⁶⁸ Vgl. dazu Röm 3,28-30.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Rechtfertigungsaussagen bei Paulus schenkt Gott den Menschen Heil ohne deren eigenes Zutun³⁶⁹. Augustinus³⁷⁰ arbeitet an dieser Stelle nicht explizit mit der Rechtfertigungsterminologie, aber er führt inhaltlich Röm 3,28-30 fort, das zum Zentrum der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus gehört bzw. einen der Hintergründe für das „sola gratia“ der Luthertradition darstellt. Augustinus legt hier seine Beziehung zwischen dem Sünder und dem sich erbarmenden Gott dar, ohne die Rechtfertigungsterminologie zu verwenden, nimmt aber dennoch tragende Elemente der Rechtfertigungsaussagen auf. Zu beachten bleibt auch noch, daß Augustinus keine explizite Paulusdeutung vornimmt, sondern seine Paulusstudien in die Reflexion seines eigenen Weges einfließen läßt.

Augustinus stellt das Verhältnis zwischen dem gerechten Herrn und den sündigen Menschen her, die aufgrund ihrer Ruchlosigkeiten Gottes beschwerte Hand zu spüren bekommen. Die Gerechtigkeit zeigt sich weiters im Anvertrauen der Menschen an ihre alten Sünden als Vorboten des Todes. Die Ähnlichkeit des göttlichen Willens mit dem der Sünde, läßt die Menschen von der Wahrheit Gottes abkommen. Der Mensch kann sich dieser Sachlage bzw. dieses Teufelskreises nicht bemächtigen, daher ist er auf die Gnade Gottes in Jesus Christus angewiesen. Beide, Gott und Christus, den Gott zu Beginn seiner Wege erschaffen hat, sind ewig, und in ihrem Ursprung finden sie nichts dem Tode Würdiges.

Hier formuliert Augustinus Gedanken, die sich strukturell bereits bei Paulus finden lassen. Paulus kennt das wahre Gericht über die Menschen, da sie Gott erkennen können³⁷¹. Das Anvertrauen der Menschen an ihre Ruchlosigkeiten³⁷² läßt sie das Vertrauen auf Gott und damit die Beziehung zu ihm verlieren, durch die sie nur von Gott selbst wieder zu ihm aufgrund seiner Gnade³⁷³ zurückgeholt werden können. Bemerkenswert finde ich dabei, daß bereits Irenäus³⁷⁴ im Vorfeld von Augustinus sich auf diesen Zusammenhang stützt³⁷⁵.

³⁶⁹ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20 sowie „sola gratia“ bei Martin Luther und die Rechtfertigungsdeutung in seiner Tradition.

³⁷⁰ Vgl. Conf VII 2,3

³⁷¹ Vgl. Röm 2,1-11.

³⁷² Vgl. Röm 3,1-19.

³⁷³ Vgl. Röm 3,23f.

³⁷⁴ Vgl. Haer IV 27,2.

³⁷⁵ Vgl. für beide, Irenäus und Augustinus, Röm 3,23.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Der Schluß dieser Perikope des Augustinus zeigt die Größe Gottes, der hinter der erneuten Hinwendung des Menschen zu ihm steht. Eine ähnliche Konsequenz zieht bereits Paulus am Schluß seiner heilsbegründenden Deutung des Christusgeschehens³⁷⁶.

Im Zentrum dieser starken Individualisierung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Sünder steht bei Augustinus die Theozentrik, jedoch ohne Verbindung zur Sühnevorstellung³⁷⁷. Dabei zeigt sich die wiederholte Betonung der nur teilweise dem Menschen bzw. Sündern möglichen Gotteserkenntnis³⁷⁸ sowie eine nur sehr geringe sprachliche Differenzierung des Bösen³⁷⁹. Demgegenüber setzt Augustinus ein weitaus präziser definiertes Gottesbild, wobei er aber, im Vergleich zu Paulus³⁸⁰, keine durchgeführten Sprachspiele einsetzt, sondern nur das Gottesbild mit Hilfe von Eigenschaften, Tätigkeiten, Funktionen Gottes erweitert sowie einzelne Elemente seiner Gottesvorstellung mittels rhetorischer Fragen fortführt³⁸¹. Augustinus schließt diese Darlegungen ab mit dem Streben des Menschen und seiner Suche nach der Wahrheit, bei der ihm nur der Glaube als Antwort bleibt. Dabei klingt inhaltlich ein Bezugspunkt zur Rechtfertigung³⁸² an, ohne daß Augustinus auf die Form der Rechtfertigungsterminologie zurückgreift. Er leitet damit über zum Gott des Erbarmens³⁸³, der sich des Menschen annimmt³⁸⁴. Dem Sünder bleibt dabei nur die Erkenntnis der Sünde³⁸⁵. Wenn sich Gott des Menschen erbarmt³⁸⁶ (rechtfertigt?), schafft er den Menschen neu³⁸⁷ durch eine gnadenhafte Vertiefung der Gottesbeziehung³⁸⁸. Damit folgt Augustinus dem Duktus der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus, ohne aber ausdrücklich darauf Bezug zu nehmen. Er führt auf diesem Weg hin zur wahren Gotteserkenntnis³⁸⁹, betont die Einzigkeit des Wesens Gottes³⁹⁰, aber ohne Bezug zur Sühnetoddeutung³⁹¹. Dennoch greift Augustinus in diesem

³⁷⁶ Vgl. Röm 11,32.

³⁷⁷ Vgl. Conf VII 3,4.

³⁷⁸ Vgl. Con VII 3,5.

³⁷⁹ Vgl. Conf VII 4,6; 5,7, wo Augustinus das Böse nur mit dem Begriff der Verderbtheit differenziert bzw. das Böse mit „fürchten“ verbindet.

³⁸⁰ Vgl. die Struktur der einzelnen Sprachspiele in Röm 1-11.

³⁸¹ Vgl. Conf VII 4,6; 5,7.

³⁸² Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

³⁸³ Vgl. Conf VII 8,8.

³⁸⁴ Vgl. die Rechtfertigung des Gottlosen in Röm 4,5.

³⁸⁵ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

³⁸⁶ Vgl. Conf VII 8,12.

³⁸⁷ Vgl. dazu auch Röm 6,3 sowie 2 Kor 5,17.

³⁸⁸ Vgl. dazu auch Röm 3,21-31.

³⁸⁹ Vgl. dazu auch Röm 3,30.

³⁹⁰ Vgl. Conf VII 9,14 sowie Dtn 6,4 in der Aufnahme durch Paulus in Röm 3,28; 1 Kor 8,6.

³⁹¹ Vgl. im Gegensatz dazu die Einbeziehung von Sühne und Einzigkeit Gottes in den rechtfertigungstheologischen Zusammenhang in Röm 3,21-31, auf die vor allem Ulrich Wilckens in seiner Paulusdeutung Wert legt.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Kontext³⁹² das Dahingabemotiv auf, verbindet es mit dem Gottlosen und führt es mit einer Paraphrase des Christushymnus aus Phil 2,6-11 ein, nachdem er die Gottheit Christi herausgestellt hat. Damit zeigt sich zugleich auch die hohe Bedeutung des Kreuzestodes für Augustinus³⁹³. Am Ende dieser Darlegung verweist Augustinus erneut auf das Glaubensgeheimnis, das den Einzelnen zur Vertiefung ihrer Existenz in der Gerechtigkeit dient. An dieser Stelle erwähnt Augustinus erstmals diesen Begriff, eingerahmt in eine weiterführende Differenzierung des Gottesbildes. Dabei beschreibt er die Rechtfertigung des Gottlosen mit weiteren göttlichen Tätigkeiten³⁹⁴ und betont mit Hilfe des Johannesprologs die hohe und vielfältige Bedeutung des Wortes Gottes. Damit verfeinert er wiederum sein Gottesbild, und dem Menschen kommt die Funktion des Zeugen dieses Wortes Gottes³⁹⁵ zu.

Abschließend geht Augustinus in einem kurzen Abschnitt ausdrücklich auf Paulus ein³⁹⁶. Dabei kommt es ihm beim Völkerapostel auf die Einheitlichkeit in der Darlegung des Heilsgeschehens an³⁹⁷. Ins Zentrum stellt Augustinus Gnade und Ruhm, es fehlt dabei die Gerechtigkeit, die bei Paulus entscheidend in den rechtfertigungstheologischen Zusammenhang mit hinein gehört³⁹⁸. Sein Ziel ist das Heil des Menschen, um Gott festhalten zu können. Darin zeigt sich erneut die Individualisierung neben dem Verkündigungsaspekt, der bei Augustinus im Gegensatz zu Paulus³⁹⁹ nur eine untergeordnete Rolle spielt. Im Gegensatz zu Paulus überträgt Augustinus seine Individualisierungstendenz auch auf die Gesetzesthematik, ohne auf die jüdische Gesetzesfrage Bezug zu nehmen, die Paulus zeit seiner Evangeliumsverkündigung bewegte. Augustinus rückt das Verhältnis zwischen dem gerechten Herrn und uns als Sünder aufgrund unserer gottlosen Handlungen in den Mittelpunkt seiner Paulusbetrachtung⁴⁰⁰. Für ihn ist die Rechtfertigung des Gottlosen noch nicht erreicht, sondern Augustinus schildert die Misere des Sünders⁴⁰¹, aus der der Einzelne allein durch die Gnade Gottes durch Jesus Christus als Gottgleichen befreit werden kann. Der Zielpunkt der Pauluslektüre liegt in der Furcht vor der

³⁹² Vgl. Conf VII 9,14.

³⁹³ Vgl. dazu die besondere Betonung des Kreuzestodes bei Martin Luther in WA 2,319,3; 2,325,1; 1,146.

³⁹⁴ Vgl. Conf VII 9,13.

³⁹⁵ Hier stellt Augustinus die hohe Bedeutung des Wortes Gottes heraus, die Martin Luther, WA 54,186 noch vertiefen wird.

³⁹⁶ Vgl. Conf VII, 21,27.

³⁹⁷ Vgl. den universalisierenden Deutungsansatz in der Luthertradition u.a. bei Bultmann und Käsemann.

³⁹⁸ Vgl. Röm 3,21-31.

³⁹⁹ Vgl. Röm 1,1-7.

⁴⁰⁰ Vgl. Conf VII 21,27.

⁴⁰¹ Zur Individualisierung des Sünderverständnisses vgl. auch den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Sühne im AT z. B. in Lev 16; Jes 53. Augustinus befindet sich somit über Paulus hinaus auch in alttestamentlicher Tradition.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Größe Gottes. Dieses theozentrische Anliegen verbindet Augustinus stark mit Paulus trotz der unterschiedlichen Akzentsetzungen.

Die Rechtfertigung hat in der Alten Kirche somit eine hohen, wenn auch nicht immer explizit ausgeführten Stellenwert. Ausgehend von religionssoziologisch motivierten Fragestellungen bei den Apostolischen Vätern verlagert sich bis einschließlich Augustinus der Schwerpunkt immer mehr zu einer universalisierenden Deutung des Paulus, die das heilvolle Verhältnis Gottes zu den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt stellt. Dabei erfährt die Rechtfertigung auch eine denkerische (philosophische) Durchdringung, die den Verkündigungsaspekt etwas in den Hintergrund stellt.

3.4 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen bei Thomas von Aquin

Bei *Thomas von Aquin* verstärkt sich der wissenschaftliche Charakter der Paulusdeutung unter Heranziehung der Philosophie aber unter erheblich geänderten Vorzeichen. Thomas hielt über sämtliche Paulusbriefe Vorlesungen bei seinem Italienaufenthalt zwischen 1259 und 1265. Diese schrieb Reginald von Piperno nieder. Später las Thomas in Neapel wieder über Paulus (1272/73), angefangen mit dem Römerbrief und fortgesetzt bis 1 Kor 10, bevor er mit seiner Lehrtätigkeit ganz aufhörte.⁴⁰² Der Thomaskommentar zum Römerbrief ist in seiner formvollendeten Form angefüllt mit Zitaten aus den lateinischen und griechischen Kirchenvätern, mit einer Erläuterung der Hauptlehren der frühen Kirche, insbesondere des Pelagianismus und mit zahlreichen Zitaten aus Aristoteles, besonders aus dessen „Ethik“.

Der redigierte Kommentar des Thomas zum Römerbrief zeigt, wie sehr Thomas der Pauluslehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, der Ungeschuldetheit der Gnade, der Prädestination, dem Verdienst, den guten Werken und der Lehre von der Erbsünde verpflichtet war. Augustinus ist u.a. der am häufigsten zitierte Kirchenvater.⁴⁰³

Thomas setzt somit die Kenntnis der augustinischen Paulusdeutung voraus, legt aber den Akzent nicht auf die Zentrierung des Heilsgeschehens unmittelbar zwischen Gott und den Sünder, sondern darauf, diesem Heilsgeschehen durch eine angepaßte Formulierung möglichst nahezukommen⁴⁰⁴.

Auf diesem Hintergrund nimmt Thomas aus dem Rechtfertigungszusammenhang bei Paulus das Element der Gnade heraus, es werden Anleihen aus dem paulinischen Gnadenvverständnis spürbar, jedoch keine Verbindung zum Kreuzestod bzw. der Sühnetoddeutung⁴⁰⁵.

Mit dem Kontext von Gott - menschliche Natur - Gnade - ewiges Leben befindet sich Thomas in paulinischer Tradition. Gott als Schöpfer der menschlichen Natur kann vom Menschen erkannt werden⁴⁰⁶, er hat somit Verantwortung vor seinem Schöpfer, die er verfehlen kann⁴⁰⁷.

⁴⁰² Vgl. ebd., 229.

⁴⁰³ Vgl. ebd., 230.

⁴⁰⁴ Damit knüpft er u. a. an die Art der Paulusrezeption der Apostelgeschichte an und bietet eine Grundlage für den sprachlich differenzierenden Deutungsansatz des 20. Jahrhunderts, der in §§ 8-12 der GE einen vorläufigen Höhepunkt erfahren hat. Damit setzt sich Thomas jedoch sowohl von Augustinus, als auch von Martin Luther, der auf seine augustinischen Wurzeln rekrutiert und die Grundlage für den universalisierenden Deutungsansatz des 20. Jahrhunderts bietet. Vgl. dazu auch Pesch, Thomas, 596 - 606.

⁴⁰⁵ Vgl. STh I-II 114,2.

⁴⁰⁶ Vgl. Röm 1,20.

⁴⁰⁷ Vgl. Röm 1,21.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Die gnadenhafte Zuwendung Gottes zu den Menschen⁴⁰⁸ ermöglicht neues, hier bei Thomas⁴⁰⁹ ewiges Leben⁴¹⁰. So läßt sich zeigen, daß Thomas mit der ihm eigenen Terminologie sich auf die Eckpunkte der paulinischen Rechtfertigungsaussagen stützt.

Sein Gnadenverständnis erweitert Thomas auf die Beziehung zum Heiligen Geist und universalisiert es damit beträchtlich⁴¹¹. Bereits Paulus kennt ein Leben in Christus, das (aufgrund der Rechtfertigung) durch den Geist ermöglicht wird⁴¹². Dabei verbindet der Apostel nicht die Gnade mit dem Geist, sondern die Gesetzesfrage und die Macht der Sünde. Thomas schreibt dem Geist, wie vor ihm Paulus⁴¹³, eine eschatologische Wirkkraft zu. Sie gibt Kraft in den Bedrängnissen des Lebens, und es bleibt uns nach Paulus daher begründete Hoffnung⁴¹⁴, die maßgeblich mit Gottes Gnade zu tun hat⁴¹⁵. Insofern befindet sich die Zusammenschau von Gnade und Geist in paulinischer Tradition. Beide Komponenten, die Gnade und der Geist, stehen in unmittelbarer Verbindung mit der Rechtfertigung und Gottes Heilshandeln. Thomas⁴¹⁶ verbindet die Rechtfertigung mit der Gnade, um deren Wesen genauer bestimmen zu können. Dabei erscheint die Gnade als ein Element der Rechtfertigungsterminologie als Universalbegriff. Thomas zeigt dabei eine doppelte Verwendung seines Gnadenbegriffes. Zum einen kennt er die erste Gnade aufgrund der Rechtfertigung, der sich der Mensch würdig erweisen muß. Die Möglichkeit dazu bietet ihm das Verdienst der ersten Gnade. Diesen Aspekt verstärkt Thomas noch mit seiner Idee, sich die Gnade nachträglich durch Werke verdienen zu können. Damit verläßt er aber endgültig paulinisches Denken. Thomas legt auch ein Gnadenverständnis dar⁴¹⁷, das Paulus⁴¹⁸ entspricht. Daraus erfolgt eine Uneinheitlichkeit im thomistischen Gnadenverständnis, die einen Hintergrund vermuten läßt, der sich mit Paulus deckt. Wenn Thomas mit erster Gnade die Bereitschaft des Menschen zur Hinwendung mit Gott versteht, so erfordert sie eine Handlung des Menschen. Auf der Grundlage dieser Hinwendung kann Gott ihn rechtfertigen, wodurch der Mensch wiederum zu Werken befähigt wird. Ich halte dem aber entgegen, diese Interpretation läßt sich nur auf Umwegen erschließen

⁴⁰⁸ Vgl. Röm 3,24.

⁴⁰⁹ Vgl. STh I-II 114,2.

⁴¹⁰ Vgl. Röm 6,3; 2 Kor 5,17.

⁴¹¹ Vgl. STh I-II 114,4.

⁴¹² Vgl. Röm 8,2.6.9-11.13-17.

⁴¹³ Vgl. Röm 8,23.

⁴¹⁴ Vgl. Röm 8,24-28.

⁴¹⁵ Vgl. Röm 5,2-4.

⁴¹⁶ Vgl. STh I-II 114,5.

⁴¹⁷ Vgl. ebd.

⁴¹⁸ Vgl. Röm 3,24.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

und soll nicht über den hier von Thomas beschriebenen Verdienstcharakter hinwegtäuschen, der sich keinesfalls mit der gnädigen Zuwendung Gottes deckt.

Weil Thomas die Rechtfertigung des Sünders nicht in unmittelbarem Kontext mit Gnade sieht⁴¹⁹, kann für ihn der selbstbestimmte Mensch auch mit anderen Mitteln, wie z.B. Furcht, Demut oder Liebe, im Rechtfertigungsvorgang zum Glauben, d.h. zur Vertiefung seiner Gottesbeziehung finden. Im Zentrum der Rechtfertigung des Sünders stehen die Umkehr und Hinwendung zu Gott. Sie eröffnen den Menschen neue Lebensperspektiven⁴²⁰. Damit ordnet er gleichzeitig die Rechtfertigung in den allgemeinen Heilszusammenhang ein⁴²¹, zeigt die (sprachliche) Ergänzungsbedürftigkeit der Wendung „Rechtfertigung aus Glauben“ und ordnet den Glauben zum Schluß den anderen Tugenden bei. Es wird dadurch zweierlei deutlich: Zum einen kommt es Thomas entscheidend auf die Rechtfertigung an, zum anderen mißt er dem Glauben keine übergeordnete Stellung zu. Er trennt die Rechtfertigung als Tat Gottes von der menschlichen Antwort im Glauben, des Weiteren in der Furcht, Liebe, Demut und Barmherzigkeit. Für alle diese, den menschlichen Möglichkeiten angemessenen Tugenden ist dieselbe innere Bereitschaft des Menschen zur Reaktion auf Gottes Heilstat vonnöten. Gott vollzieht hier nach Thomas seine Heilstat in einem Vorgang, der Rechtfertigung. Der Mensch braucht für seine Antwort darauf sämtliche verfügbaren Tugenden.

Mit dieser Gedankenlinie nimmt Thomas zwar die paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁴²² auf, verändert sie aber in seinem Sinne. Denn Paulus kennt im Grunde nur den Glauben als mögliche Antwort des Menschen, der sich in der Nächstenliebe verwirklicht⁴²³. Im Gegensatz dazu bedarf es aber möglichst aller zur Verfügung stehenden, sprachlichen Ausdrucksmittel⁴²⁴, um die Glaubenswahrheit des theozentrischen, christologischen Heilsgeschehens auszudrücken.

Thomas verfährt hier gerade umgekehrt. Er kennt eine göttliche Heilstat, die Rechtfertigung, auf die der Mensch mit allen, ihm verfügbaren Möglichkeiten antworten soll. Damit relativiert er die Bedeutung des Glaubens⁴²⁵, deutet verschiedene Möglichkeiten der Gotteserkenntnis an und legt einen Schwerpunkt auf die Verbindung von Rechtfertigung und Gotteserkenntnis. Thomas teilt dem Glauben dabei Erkenntnisfunktion zu und reduziert die Möglichkeiten des

⁴¹⁹ Vgl. im Gegensatz dazu Röm 3,21-31. In diesem Zentraltext der paulinischen Rechtfertigungsaussagen gehört die Gnade neben Rechtfertigung und Glaube mit zu den Grundbausteinen der soteriologischen Deutung des Christusereignisses durch Paulus.

⁴²⁰ Vgl. STh I-II 113,9f sowie Pesch/Peters, Einführung, 102.

⁴²¹ Vgl. STh I-II 113,4.

⁴²² Vgl. ebd.

⁴²³ Vgl. Röm 13,9-21.

⁴²⁴ Vgl. z. B. die einzelnen Themenkreise in Röm 1-11.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Glaubensaktes auf die Gotteserkenntnis⁴²⁶. Diese kann aber auch auf anderen Wegen erfolgen und bedarf nicht unbedingt des Glaubens. Als Konsequenz löst Thomas die bei Paulus⁴²⁷ eng aufeinander bezogene Verbindung von Rechtfertigung und Glaubensakt. Der Begriff „Glaubensakt“ erscheint dabei bemerkenswert. Denn nach Thomas⁴²⁸ benötigt der Mensch sehr wohl den Glauben im Sinne der Aufnahme der Gottesbeziehung zur Rechtfertigung des Sünders. Seine Darstellung läßt zudem einen Einsatz mehrerer theologischer Begrifflichkeiten erkennen, die die Beziehung Gottes zum Menschen präzisieren. Dabei liegt der Schwerpunkt, im Gegensatz zu Augustinus⁴²⁹ auf den Möglichkeiten des Menschen. Thomas setzt dabei den eigenen Willen und die Bereitschaft des Menschen voraus, um in der Rechtfertigung des Sünders wieder zu Gott zurückfinden zu können. Rechtfertigung bedeutet in diesem Zusammenhang nicht eine mögliche, heilsgeschichtliche Deutung des Christusereignisses, sondern die Aufrichtung bzw. Wiederherstellung des Menschen⁴³⁰ in der von Gott initiierten Rückkehr zu ihm. Dieser Vorgang erfordert eine Hinwendung des Sünders zu Gott, die Thomas als „Regung des Glaubens“ denkt. Die gläubige Annäherung an Gott basiert nach Thomas auf der Liebe. Die menschliche, freie Selbstbestimmung führt zur Unterwerfung an Gott, die mit Furcht und Demut einhergeht. Damit erreicht Thomas das angemessene Verhältnis vom Schöpfer zum Geschöpf. Er bewegt sich auf der Linie des Paulus⁴³¹, wenn auch die Nomenklatur abweicht. Rechtfertigung als allumfassendes Heilshandeln zum Wohle des sündigen Menschen zeichnet sich auch bei Thomas ab⁴³². Entscheidend für ihn bleibt aber die Einbeziehung aller verfügbaren sprachlichen Mittel, mit der er nicht wie vor ihm Augustinus nur das Gottesbild verdeutlicht, sondern möglichst viele Aspekte des gesamten Heilsgeschehen aufnehmen will. Damit geht er stärker auf die Zusammenhänge der einzelne Elemente des Heilsgeschehens sowie auf deren Ordnung zueinander ein. Nachweisen läßt sich diese immer weitergehende Präzisierung z. B. an den grundlegenden Termini der Rechtfertigung: Rechtfertigung - Gnade - Werke, denen Thomas zur Erläuterung hinzufügt: verdienen, Geschenk der Gnade, Natur der Sache, die geschenkt wird⁴³³. Er geht aber auch kreativ mit den Grundelementen der Rechtfertigungstheologie um und setzt eigene Akzente, wenn er z. B. in diesem Kontext den Glauben, der von Gott geschenkt wurde, als „Oberbegriff“ einsetzt. Er

⁴²⁵ Vgl. STh I-II 113,4.

⁴²⁶ Vgl. dazu auch Röm 1,20.

⁴²⁷ Vgl. Röm 1,17; 3,5.21-26; Phil 3,9.

⁴²⁸ Vgl. STh I-II 113,4.

⁴²⁹ Vgl. die sprachliche Beschränkung in der Darstellung des Sünders bei Augustinus in Conf VII 3,5.

⁴³⁰ Vgl. dazu bei Paulus Gal 2,16; Röm 3,28.

⁴³¹ Vgl. z. B. das Töpfergleichnis in Röm 9,20-24.

⁴³² Vgl. vor ihm Augustinus und nach ihm Martin Luther.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

führt damit zurück zu den paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁴³⁴, wenn er den Glauben in Beziehung zur Rechtfertigung des Sünders stellt⁴³⁵. Diese Verbindung reichert Thomas jedoch wieder an mit Ausdrücken wie „verdienen, Bewegung des Glaubens, würdig machen durch Gnade, Gnade als Wirkgrund“. Diese Abfolge zeigt erneut, wie Thomas von einem Begriff ausgehend, fortlaufend präzisiert. Er führt dabei keine neuen Begriffe ein, sondern verdeutlicht seine Aussage durch immer weiterführende Beschreibungen seiner Ausgangswörter, wie hier z. B. „Gnade“. Diese wählt er nicht zufällig aus, sondern Thomas gebraucht sie als Leitbegriffe, die immer verständlicher und klarer hervortreten sollen. In diesem Punkt trifft er sich mit Augustinus⁴³⁶, auch wenn es ihm im Gegensatz zu Augustinus nicht nur auf die Verdeutlichung des Gottesbildes ankommt, sondern auf die Präzisierung des gesamten Heilszusammenhangs. Insofern lassen sich bei Thomas hier auch keine durchgeführten Sprachspiele zur Darlegung der Heilswirklichkeit nachweisen, sondern nur eine Verdeutlichung der Grundkonstanten von Gnade - Glaube - Rechtfertigung. Ähnliches läßt sich festhalten bei Thomas in der Beziehung Glaube - Gottesliebe unter Hinzufügung von Hoffnung und Liebe⁴³⁷, dem Leitbegriff „Gottesliebe“, dem die von der Zuneigung der Gottesliebe abhängigen Tugenden gegenüberstehen⁴³⁸. Dabei fällt auf, daß die Gottesliebe allein mehreren Ausdrücken auf seiten der Menschen gegenüberstehen. Diese Konzentration auf die Gottesliebe allein führt Thomas fort zu einer Verbindung mit einer Vielfalt an Tugenden⁴³⁹. Der Glaube erscheint bei Thomas auch übergeordnet und der Gottesliebe zugeordnet mit dem Zielpunkt des Willens⁴⁴⁰. In derselben Abhandlung dreht Thomas diese Rangordnung um und ordnet der Gottesliebe den Glauben, die Hoffnung und alle anderen Tugenden unter. Auf dieser Ebene erhält der Glaube den Rang einer erstrangigen Tugend. Er begründet es damit, daß Glaube, Gottesliebe und Hoffnung auf einer Ebene, aber in unterschiedlichen Funktionen agieren⁴⁴¹. Damit zeigt Thomas auch zugleich, wie er um eine angepaßte Ausdrucksform des Glaubens trotz einer umfassenden theologischen Kenntnis ringt. Er sucht eine Wesensform für seine Heilsbotschaft⁴⁴², in der mehrere Begriffe nebeneinander stehen bzw. zusammenspielen. Dabei bleibt in diesem Ringen um die Wesensform eine gewissen Unbestimmtheit, die die Grenzen

⁴³³ Vgl. STh 114,5.

⁴³⁴ Vgl. Gal 2,16, Röm 3,20.

⁴³⁵ Vgl. STh 114,5.

⁴³⁶ Vgl. Conf V 8,14; 10,18.

⁴³⁷ Vgl. STh I-II 62,4.

⁴³⁸ Vgl. STh 65,2.

⁴³⁹ Vgl. STh I-II 65,3.

⁴⁴⁰ Vgl. STh I-II 23,6.

⁴⁴¹ Vgl. ebd.

⁴⁴² Vgl. STh II-II 4,3.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

der Ausdrucksmöglichkeit erkennen läßt⁴⁴³. Die Glaubensbotschaft als Glaubensgeheimnis erscheint aber vollständig, im Gewand der „sprachlichen Unvollkommenheit“ beinhaltet sie dennoch die gesamte Form⁴⁴⁴. In diesen Kontext fügt Thomas Gnade und Rechtfertigung ein und gibt dem Glauben eine Vorrangstellung. Dabei zielt er ab auf die Seele als Träger des Glaubens und damit auf die Verinnerlichung der Gottesbeziehung. Der Glaube erscheint sodann als Gesamt des Heils, der mehr als die einzelnen Tugenden bedeutet⁴⁴⁵. Hier nimmt der Glaube wiederum eine absolute Vormachtstellung ein, die Thomas mit Blick auf den Glaubenden in seinem Verhältnis zur Glaubenswahrheit weiter präzisiert⁴⁴⁶. Er führt diese zentrale Stellung des Glaubens zurück auf den Beziehungsaspekt der Gottesliebe und stellt abschließend die Theozentrik in den Mittelpunkt⁴⁴⁷. Insofern trifft er sich in paulinischer Tradition⁴⁴⁸ mit Augustinus⁴⁴⁹.

Thomas geht es (auch in augustinischer Tradition) in seiner Paulusdeutung um eine Präzisierung des Heilszusammenhangs von Rechtfertigung - Gnade - Glaube. Insofern stehen diese theologischen Begriffe einerseits stets im Hintergrund der thomistischen Paulusdeutung, sie werden aber andererseits in ihrem Umfang auch erheblich erweitert. Insofern lassen sich Anklänge an ein universales Verständnis von Rechtfertigung feststellen, die aber von Thomas weit über Augustinus hinaus sprachlich verfeinert werden, ohne die explizite Heranziehung weiterer Sprachspiele. In dieser denkerisch (philosophischen) Durchdringung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen spielen bei Thomas der sühnetheologische Aspekt (und damit auch die Deutung des Kreuzestodes) sowie religionssoziologische Elemente der Paulusdeutung keine Rolle. Denn, ähnlich wie bei Augustinus, bleibt auch bei Thomas der Verkündigungsaspekt des Evangeliums so gut wie unberücksichtigt.

⁴⁴³ Vgl. STh II-II 4,3f sowie die Betonung des Geheimnisses bei Augustinus, die auch die gesamte sprachlich differenzierende Paulusdeutung des 20. Jahrhunderts vor allem seit Albert Schweitzer (mit)prägt. Vgl. Schweitzer, *Mystik*, 56.

⁴⁴⁴ Vgl. STh II-II 4,4.

⁴⁴⁵ Vgl. STh II-II 4,5.

⁴⁴⁶ Vgl. STh II-II 4,6.

⁴⁴⁷ Vgl. STh II-II 4,7.

⁴⁴⁸ Vgl. z. B. Röm 3,30 1 Kor 8,6.

⁴⁴⁹ Vgl. Conf VII 3,4.

3.5 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zur Zeit der Reformation

Die indirekte Zentralität der Rechtfertigungsaussagen bei Thomas von Aquin rückt bei *Martin Luther* in den Mittelpunkt der Theologie⁴⁵⁰. Damit fokussiert er die Versprachlichung des theozentrischen Heilsgeschehens in der Rechtfertigungsterminologie, die über den Stellenwert der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus hinausgeht, indem er mit ihrer Hilfe die gesamte Heilswirklichkeit erfassen will⁴⁵¹. In seiner starken Individualisierung spielt der religionssoziologische Aspekt der Paulusdeutung nur eine untergeordnete Rolle. Durch die besondere Betonung der Kreuzestheologie⁴⁵² kommt auch der sühnetheologischen Paulusdeutung eine, wenn auch nur untergeordnete Bedeutung zu.

Martin Luther wendet sich entschieden gegen die thomistische Paulusinterpretation⁴⁵³, stellt aber gleichzeitig die Gerechtigkeit in eine Reihe u.a. mit Gehorsam und Vorzeichen des ewigen Lebens, auch wenn er darauffolgend die Philosophie disqualifiziert. Er will die Vormachtstellung der Theologie gegenüber der Philosophie betonen und sich selbst als rein vor Gott darstellen, der die Strafe Gottes nicht zu fürchten hat. Damit bezieht Luther die Ablehnung von Thomas und der Philosophie auf seine eigene Person, in der Annahme und Hoffnung, daß er selbst durch die Gerechtigkeit vor Gott gerechtfertigt werde⁴⁵⁴. Damit läßt Luther erkennen, daß die Rechtfertigung seine gesamte Existenz berührt und alle jene Fragen zweitrangig werden, die bei Paulus nur auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund in ihrer vollen Bedeutung erkannt werden können.

⁴⁵⁰ Vgl. dazu Pesch/Peters, Einführung, 166.

⁴⁵¹ Vgl. dazu Lohse, Theologie, 274f; 284 sowie Baur, Rechtfertigungslehre, 140-148.

⁴⁵² Vgl. WA 2,319,3; 2,325,1; 1,146 sowie Lohse Theologie, 49-52. Nach Lohse ist „Theologia crucis“ die wohl bekannteste Bezeichnung, die Luther selbst für seine reformatorische Theologie verwendete. Er prägte diesem Terminus 1518 und verwendete ihn an verschiedenen Stellen. Ihre scharfe Formulierung erfuhr die „Theologia crucis“ in Luthers Thesen für die Heidelberger Disputation (vgl. WA 1 361, 32-362 Concl 19-22 sowie Lohse, Theologie, 49. In den „Operationes in Psalmos“ hat Luther die Bedeutung, welche das Kreuz für die von ihm vertretene Wittenberger Theologie hat, in scharfen Formeln zusammengefaßt: „CRUX sola est nostra theologia“ oder „Crux probat omnia“ Dabei darf die „Theologie des Kreuzes“ nicht etwa im Gegensatz zu einer Theologie der Auferstehung gesehen werden. Wenn Luther das Kreuz so stark herausstellt, dann macht er das im Gegensatz zur Scholastik, der er die Außerachtlassung des Kreuzes vorwirft. Aber mit dem Kreuz ist für Luther doch untrennbar die Auferstehung verbunden (vgl. Lohse, Theologie, 51f).

⁴⁵³ Vgl. WA 39, I 229f.

⁴⁵⁴ Vgl. WA 39, I 230.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Martin Luther setzt auf diesem Hintergrund 1525 in seinem Werk „De servo arbitrio“ ein mit einer Individualisierung der Gesetzesfrage⁴⁵⁵ mit der Unfähigkeit, die den Sünder kennzeichnet um an die unverdiente Gnade anzuknüpfen. Dazu beschreibt Luther ausführlich die Situation des Sünders⁴⁵⁶, der allein durch Gott sein Heil finden kann. Dabei erhält das Wort Gottes⁴⁵⁷ eine grundlegende Bedeutung, mit der sich Luther mittels rhetorischer Fragen an sein Gottesverständnis herantastet, das von jener Souveränität Gottes geprägt ist⁴⁵⁸, der sich der Mensch zu unterwerfen hat. Luther zielt damit ab auf die Gottbezogenheit und Gottabhängigkeit des Menschen⁴⁵⁹, der der Mensch als Einzelner gegenübersteht. Er kann, losgelöst von seinem Schöpfer, nichts vollbringen. Diese schöpfungsgemäße Gottesbeziehung befähigt den Menschen zu guten Taten⁴⁶⁰. Luther betont den alleinigen göttlichen Willen⁴⁶¹, der uns durch seinen Geist als souveräner Gott neu schaffen kann⁴⁶², dies aber nicht ohne Zutun des Menschen ausführt. Somit ist der Mensch nicht aus seiner Verantwortung entlassen⁴⁶³, die er auch gegenüber seinen benachteiligten Mitmenschen wahrzunehmen hat. Dennoch legt Luther mit einem Verweis u.a. auf Paulus Wert darauf, daß der Mensch vor Gottes Gericht auch nicht das Geringste vorzuweisen hat⁴⁶⁴. Daher ist nach Luther der Mensch gänzlich auf die helfende Gnade Gottes angewiesen, in dessen Licht die menschlichen Werke auch gut sein können⁴⁶⁵. Daraus läßt sich eine Konzentration⁴⁶⁶ der Rechtfertigung auf das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ablesen, die die innerste Struktur des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott berührt. Dabei setzt Luther eine Theozentrik voraus, die nicht unmittelbar im Zusammenhang mit der Sühnetoddeutung steht, aber dennoch für den Menschen heilsentscheidende Bedeutung hat.

Den Stellvertretungsgedanken wandelt Luther in seinem Galaterbriefkommentar 1531 (1535) um auf die Existenz des Sünders und überträgt dieses Sein auf Christus⁴⁶⁶. Damit nimmt er wesentliche Elemente der sühnetheologischen Deutung des Kreuzestodes auf, ohne explizit auf

⁴⁵⁵ Vgl. WA 18, 695 und dazu auch Conf VII 3,4; 21,27 im Gegensatz zum religionssoziologisch relevanten Hintergrund der Gesetzesfrage bei Paulus, vgl. dazu auch Stendahl, *Conscience*, 90.

⁴⁵⁶ Vgl. dazu auch STh I-II 113,9f.

⁴⁵⁷ Vgl. dazu die Aufnahme des Johannesprologs durch Augustinus in Conf VII 9,13f.

⁴⁵⁸ Vgl. dazu auch Röm 11,34f.

⁴⁵⁹ Vgl. WA 18,754.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd.

⁴⁶¹ Damit verdeutlicht sich zusätzlich seine theozentrische Sichtweise.

⁴⁶² Vgl. dazu im Unterschied zur Neuschöpfung bei Paulus in Röm 6,3; 2 Kor 5,17 die Betonung des alleinigen Geistes.

⁴⁶³ Vgl. dazu auch Röm 2,1f.

⁴⁶⁴ Darin sehe ich eine verstärkte Betonung von Gal 2,16 und Röm 3,20, die die alleinige Wirksamkeit der Gnade Gottes herausstellt.

⁴⁶⁵ Vgl. WA 18,754.

⁴⁶⁶ Vgl. WA 40, 1,26.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

die Sühne zu kommen, die Paulus in seinen Galaterbrief auch nicht heranzieht. Dieses Stellvertretertodmotiv verbindet Luther in paulinischer Tradition mit der Theozentrik⁴⁶⁷ und sieht die eine Sünde der einen Gerechtigkeit in der Person Christi vereinigt. Mit diesem Schritt stellt er eine Beziehung her zwischen der Sünde und jener Gerechtigkeit, der Luther göttliche Eigenschaften zuordnet. Ähnlich geht er auch mit der Sünde vor, wenn er ihr höchstmögliche Kraft und göttliche Identität in der Welt zuschreibt. Damit weist Luther indirekt auf die Unterlegenheit des Menschen unter die Sünde hin und erkennt den einzigen Ausweg aus dieser Situation in der Übertragung der Sünde auf Christus und sieht in ihm die Verkörperung der unbesiegtten Gerechtigkeit. Damit deutet Luther wiederum indirekt darauf hin, daß dem Sünder sein Heil im Sinne der Gerechtigkeit nur von außen geschenkt werden kann. Das geschieht mittels des Stellvertretertodes Christi, der die universale Sünde damit besiegt. Davon hebt sich die herrschende Macht der unbesiegtten Gerechtigkeit Christi ab. Diese Gerechtigkeit kann so vom Menschen niemals bewirkt werden, weil sie die menschlichen Handlungsmöglichkeiten übertrifft. Die Parallelisierung von Tod und Leben zu Sünde und Gerechtigkeit zu den Herrschern der Welt bei Luther unterstreicht dabei zusätzlich die Unmöglichkeit des Menschen, auf diese ihn bestimmenden Elemente entscheidend Einfluß zu nehmen, weil sie letztlich dem göttlichen Einflußbereich vorbehalten bleiben. Somit scheint auch hier indirekt wiederum die alleingültige Gnade Gottes durch. Der Stellvertretungsgedanke läßt Luther dabei Tod und Sünde in Christus zusammenstoßen und beide für die Welt als nichtig erachten. Davon heben sich der Segen, das Erbarmen und die größte Gnade in Christus ab. Luther verwendet hier in aufsteigender Linie zur Beschreibung Christi göttliche Tugenden, die in der Gnade ihren Höhepunkt erfahren⁴⁶⁸. Die Gerechtigkeit bleibt zwar für den Menschen unübertrefflich, aber nicht göttlich. Damit ist sie als göttliche Tugend dem allmächtigen Gott unter- bzw. zugeordnet. Sie umfaßt dennoch das ganze Heil, dessen der Mensch bedarf und benötigt keine sprachliche Erläuterung bzw. Differenzierung.

Die Rechtfertigung wird bei Luther somit zum theologischen Thema schlechthin, wie er in der Einleitung zu den Psalmen 1532 (1538) betont⁴⁶⁹. Darin baut er den Gegensatz des schuldigen und verlorenen Menschen gegenüber dem rechtfertigenden Gott und Erlöser auf und verstärkt ihn. In diesen Kontext fügt Luther den Stellvertretungsgedanken ein mit dem Ziel der Wiederherstellung der gefallenen Gerechtigkeit. Daraus leitet er die für ihn allgemein gültige theologische Begründung ab, in der er die Identität des Menschen als der Sünde und dem

⁴⁶⁷ Vgl. Röm 3,30.

⁴⁶⁸ Vgl. dazu den hohen Stellenwert von Gnade bei Thomas in STh I-II 114,4.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

ewigen Tod verfallen, annimmt. Dieser Sünderexistenz stellt er Gott mit seinen drei Handlungen: rechtfertigen, wiederherstellen und lebendig machen gegenüber. Diese aktiven Tätigkeiten korrespondieren mit einer vorausgegangenen, dreifachen Darlegung der Existenz des Sünders, die passiven Charakter hat. Diese Aneinanderreihung der göttlichen Handlungen zeigt zudem, daß der Terminus „Rechtfertigung“ auch beim universalisierenden Deutungsansatz Luthers einer Differenzierung bedarf. Er befindet sich damit in augustinischer Tradition⁴⁷⁰, der der Feststellung der Sünderexistenz eine Reihe göttlicher Aktivitäten gegenüberstellt. Ähnliches zeigte sich auch bereits bei Thomas⁴⁷¹, von dem sich Luther aber entschieden absetzt⁴⁷². Auf diesem Hintergrund und mit Rücksicht auf die Relevanz der Verkündigung bei Luther⁴⁷³ wird deutlich, daß er daran die Sinnhaftigkeit und Existenz der Kirche knüpft⁴⁷⁴.

In seiner Vorrede zum 1. Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545, integriert Luther seine Thesen in seine Definition von Evangelium. Er sieht in ihm die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und verweist in diesem Zusammenhang auf eine Reihe analoger Begriffe, die das Werk Gottes verdeutlichen. Mit dem Aufspüren ihrer sprachlichen Grenzen fühlt sich Luther dabei in einer Tradition mit Paulus und Augustinus. Diese bemerkenswerte Erkenntnis Luthers zeigt, daß trotz einer universalen Auffassung des Begriffes „Gerechtigkeit“ eine vollständige, sprachliche Abdeckung nicht möglich ist. Darin trifft er sich aber auch mit dem von ihm so viel geschmähten Thomas von Aquin⁴⁷⁵. Die Gerechtigkeit schmälert Luther damit nicht in ihrer dominanten Funktion, wenn er auf ihre begrenzte Ausdrucksfähigkeit verweist⁴⁷⁶.

Der Römerbriefkommentar Luthers bietet diese Rechtfertigungslehre in komprimierter Form mit einigen anderen Akzenten, die aber die bereits ausgeführte Grundlinie bestätigen. Um den völligen Gegensatz zwischen Gott und den Menschen noch stärker zu betonen, unterscheidet Luther in seiner Deutung von Röm 1,1⁴⁷⁷ zwischen einer Gerechtigkeit des Fleisches, der er mehrere Tätigkeiten zum Wohle der Sünde beistellt, und einer von außen kommenden Gerechtigkeit mit einer hohen Relevanz für den eigenen Weg des Menschen. Mit dieser

⁴⁶⁹ Vgl. WA 40,2,328.

⁴⁷⁰ Vgl. Conf VII 3,5; 4,6; 5,7.

⁴⁷¹ Vgl. STh I-II 114,2.

⁴⁷² Vgl. WA 39,1,229f.

⁴⁷³ Vgl. Tanner, Art. Luther, 749.

⁴⁷⁴ Vgl. WA 40,3,352.

⁴⁷⁵ Vgl. STh I-II 113,9f.

⁴⁷⁶ Vgl. WA 54, 186.

⁴⁷⁷ Vgl. WA 56, 157f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Unterscheidung, die Luther in der Deutung von Röm 1,17 als Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit der Menschen und der Gerechtigkeit Gottes herausstellt⁴⁷⁸, betont er erneut die alleinige Handlungsmöglichkeit bei Gott zum Wohle der Menschen. Denn nur die Gerechtigkeit Gottes kann menschliches Heil begründen⁴⁷⁹, die der gerechte Gott in seiner Güte dem Menschen schenkt. Diese These Luthers läuft ohne ausdrückliche Erwähnung des Gnadenbegriffes wiederum auf deren alleinige Wirkungsmöglichkeit hinaus. In augustinischer Tradition⁴⁸⁰ greift Luther in der Deutung von Röm 3,7 die göttliche Tätigkeit der Rechtfertigung als Universalbegriff auf und differenziert ihn in verschiedenen Formulierungen⁴⁸¹.

Die Wendung „simul peccator et iustus“⁴⁸² wurde zu einer der zentralen Neubildungen der reformatorischen Theologie⁴⁸³. Luther greift eine Erkenntnis auf, die sich in der Glaubenserfahrung immer wieder feststellen läßt. Dennoch entspricht sie nur bedingt den Intentionen des Paulus⁴⁸⁴. Der Apostel geht von einer einmaligen, bisher unerreichten Rechtfertigung, d.h. Wiederherstellung der Gottesbeziehung im Christusereignis aus. Sie ermöglicht den Menschen eine neue Lebenschance⁴⁸⁵, die ihm unabhängig von seinen eigenen Taten⁴⁸⁶ aufgrund der göttlichen Heilstat in Christus geschenkt wurde. Sicherlich verfällt der Mensch immer wieder der Sünde. Aber er kann als einer, der trotzdem an Gottes Heilswillen glaubt, aus dieser durch Christus erneuerten, universalen Gottesbeziehung nicht herausfallen.

Luther sieht den Menschen als vor Gott Gerechten auf Grund des christologischen Heilsereignisses. Dennoch legt ihn der Reformator auf seiner sündigen Vergangenheit fest und gesteht ihm erst eschatologisch die volle Möglichkeit der Aufnahme der Gottesbeziehung zu. Paulus kennt auch diese zukünftige Dimension⁴⁸⁷, ihm ist aber dennoch wichtig, daß der Glaubende bereits jetzt aus der wiederhergestellten bzw. erneuerten Gottesbeziehung lebt⁴⁸⁸. Ihre eschatologische Vollendung in der Herrlichkeit Gottes bleibt Gegenstand der Hoffnung, der wir uns rühmen können⁴⁸⁹.

⁴⁷⁸ Vgl. WA 56,171.

⁴⁷⁹ Vgl. WA 56,172.

⁴⁸⁰ Vgl. Conf VII 21,27.

⁴⁸¹ Vgl. WA 56,220.

⁴⁸² Vgl. WA 56,272.

⁴⁸³ Vgl. Dienst, Rolle, 310. Zu Luthers Paulusexegese vgl. Dienst, Rolle, 299-314.

⁴⁸⁴ Vgl. Röm 3,24; 5,1.

⁴⁸⁵ Vgl. Röm 6,3f; 2 Kor 5,17.

⁴⁸⁶ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,28.

⁴⁸⁷ Vgl. Röm 5,3f.

⁴⁸⁸ Röm 3,28; 5,1.

⁴⁸⁹ Vgl. Röm 5,2.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Mit der Gleichzeitigkeit der Existenz des Sünders und Gerechten im Menschen in der Deutung von Röm 4,7⁴⁹⁰ zielt Luther im Gleichnis des Kranken, der des Arztes bedarf, nochmals ab auf die Größe und alleinige Wirkmacht Gottes, der allein die heilvollen Ansätze im Menschen zur vollen Realität werden lassen kann. Diese These verstärkt Luther in der Betonung der Theozentrik in der Deutung von Röm 5,4⁴⁹¹. In seiner Römerbriefvorlesung scheint somit sein Grundprinzip des „Sola gratia“ durch, das er auf verschiedenen sprachlichen Ebenen verdeutlicht. Dabei fällt auf, daß die wesentlichen Stellen dazu sich nicht in der Deutung des Kernbereiches der paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁴⁹² festmachen lassen, sondern in der Deutung einzelner Verse aus Röm 3-5 zu finden sind.

*Philipp Melancthon*⁴⁹³ einer der bedeutendsten Mitarbeiter Martin Luthers, geht in seinem Kommentar zu Röm 3,20-22⁴⁹⁴ von der Gerechtigkeit als übergeordneten Heilsbegriff aus und differenziert „Gerechtigkeit“⁴⁹⁵, indem er u.a. den Gerechten in die Definition von „rechtfertigen“ einbaut. Das könnte ein Hinweis darauf sein, daß er in der soteriologischen Dimension von „Gerechtigkeit“ an sprachliche Grenzen stößt. Mit der Gleichsetzung von Glaube und Erbarmen in der Rechtfertigung teilt Melancthon dem Glauben eine spezifische Aufgabe zu und differenziert seine Funktionen⁴⁹⁶. In der Verbindung mit der Rechtfertigung fügt er den Glauben ein in den Zusammenhang von Erbarmen - göttliche Anrechnung - Vertrauen - versöhnen - annehmen. Dieser Verbindung stellt Melancthon unter Betonung der Gleichzeitigkeit die Vergebung der Sünden - die Anrechnung der Gerechtigkeit - das ewige Leben - das Erbarmen - die Gabe des ewigen Lebens durch Christus bei und zentralisiert es als gesamtes Heilsgeschehen⁴⁹⁷. Diese Zentralisierung faßt er zusammen in seinem Evangeliumsverständnis, bei dem es ihm auf die Aspekte der Verheißung, des Geschenkes und Christus als Mittler des Erbarmens ankommt. Ihnen fügt Melancthon die Vergebung der Sünden, die Anrechnung der Gerechtigkeit und die Gabe des ewigen Lebens bei und will damit den heilsgeschichtlichen Inhalt des Evangeliums abdecken⁴⁹⁸. Damit befindet sich er in

⁴⁹⁰ Vgl. WA 56,272.

⁴⁹¹ Vgl. WA 56,304.

⁴⁹² Vgl. Röm 3,21-31.

⁴⁹³ Zur Einführung in sein Leben und Werk vgl. Haendler, Art. Melancthon, 792f.

⁴⁹⁴ Vgl. Melancthon (hg. v. R. Schäfer), Römerbrief-Kommentar, 99-106.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., 99.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., 100.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd., 101.

⁴⁹⁸ Vgl. ebd., 102.

3. Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart

Paulinischer Tradition⁴⁹⁹, weil er die Gerechtigkeit in den soteriologischen Gesamtzusammenhang einbaut⁵⁰⁰. Dennoch bleibt aber eine Zentrierung in lutherischer Tradition nicht aus, jedoch vorerst nicht auf die Gerechtigkeit hin, sondern auf das Evangelium. Seine bereits angeführten Zentralbegriffe nimmt Melanchthon auch im Kontext der Gesetzesfrage auf, fügt hinzu u.a. das ewige Leben ohne Bedingung des Gesetzes, die Versöhnung, die Gnade⁵⁰¹, um so in abgeänderter Zusammensetzung bei gleichbleibender Terminologie auf die Beziehung der Wahrheit zur Gnade zu kommen⁵⁰². Er differenziert die Wahrheit unter Einbeziehung bereits verwendeter Begriffe und fügt die Erfüllung des Gesetzes ein. Ähnlich geht Melanchthon vor mit der Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium, um dann schließlich zu einer engen Verbindung zwischen Evangelium und Gerechtigkeit vorzustoßen und in einem weiteren Schritt die Gerechtigkeit Gottes als Evangeliumsinhalt zu fokussieren. Mit dieser de facto Gleichsetzung der Gerechtigkeit Gottes mit dem Evangelium räumt Melanchthon in der Tradition Luthers der Gerechtigkeit eine allumfassende Spitzenstellung ein, die das gesamte Heilsgeschehen umfaßt⁵⁰³. Um diese Tendenz noch zu verstärken, sieht Melanchthon das Evangelium als Erfüllung des Alten Testaments, reduziert damit dieses auf eine Vorläuferfunktion⁵⁰⁴ und sieht die Erlösung durch Christus bereits vor Christus vollzogen. Die Heilmöglichkeit des jüdischen Volkes hängt damit an den zentralen Begriffen der Rechtfertigungsterminologie (Erbarmen - Vergebung der Sünden; neu kommt hinzu: Heil). Diese Zentrierung in der Vorrangstellung von Gerechtigkeit in enger Verbindung zur Christusverkündigung im Evangelium und der Sündenvergebung verstärkt Melanchthon in seiner Zentrierung auf die Rechtfertigungsterminologie als „Kurzformel der biblischen Heilsvorkündigung“. Damit trifft er sich mit Luther, der jedoch noch stärker generalisiert und bei dem die Judenfrage nicht die Rolle spielt wie sie Melanchthon hier andeutet.⁵⁰⁵

Melanchthon erweist sich als Gefolgsmann Luthers, wenn er Glaube und Rechtfertigung in dem Mittelpunkt seiner Darlegung stellt und diese theologischen Begriffe mit Hilfe anderer aus deren Umfeld präzisiert. Er weicht von Luther ab in der Zentrierung auf den Evangeliumsbegriff, kommt aber unmittelbar wieder auf ihn zurück, wenn er die Gerechtigkeit Gottes in dem Mittelpunkt des Evangeliumsinhaltes stellt. In der Universalisierung des Evangeliumsverständnisses geht Melanchthon über Luther hinaus, wenn er das Heil des

⁴⁹⁹ Vgl. Röm 1,1-7.

⁵⁰⁰ Vgl. dazu auch den von Melanchthon geschmähten (vgl. ebd., 99) Thomas als Vertreter der Scholastik.

⁵⁰¹ Vgl. Melanchthon (hg. v. R. Schäfer), Römerbrief-Kommentar, 103f.

⁵⁰² Vgl. ebd., 104.

⁵⁰³ Vgl. ebd., 105.

⁵⁰⁴ Vgl. Peterson, Römer, 67 bzw. auch die Sukzessionsidee bei Markion, dargestellt bei Irenäus in Haer II 3,3f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

jüdischen Volkes daran bindet⁵⁰⁶. Damit stellt er gleichzeitig die bei Luther so prägende Alleinwirksamkeit der Gnade etwas zurück und verläßt auch dessen starke Betonung der Theozentrik, indem er auf Christus seinen Schwerpunkt setzt. Der Sühnegedanke sowie die Betonung des Kreuzestodes Christi treten dabei nicht in Erscheinung.

Das *Konzil von Trient (1545-1563)* antwortet mit einem Gegenentwurf auf die reformatorische Rechtfertigungslehre, will ihr in der katholischen Tradition einen zentralen Platz einräumen und subsumiert ihr die formale Gnadenlehre⁵⁰⁷. In Art. 1523⁵⁰⁸ setzt es ein mit dem Sühnetodmotiv und fügt diesem den Verdienstaspekt hinzu. Infolgedessen differenziert es den universalisierten Rechtfertigungsbegriff in Stellvertretertod - Verdienst am Leiden Christi - Wiedergeburt - Gnade. Damit nähert es sich der Argumentationsweise bei Luther und Melanchthon an, die aber dem Sühnetodmotiv nicht diese Spitzenstellung einräumen.⁵⁰⁹

Nach der Einführung des Stellvertretertodmotivs⁵¹⁰ zu Beginn von Art.1523 schränkt das Konzil aber unter Berufung auf Paulus auf eine Weise ein, die sich bei Paulus nicht feststellen läßt. Diese Einschränkung zielt ab auf die Wiedergeburt des Menschen in Christus. Denn nur dadurch können sie gerechtfertigt werden, d. h. durch seinen Kreuzestod, dessen Wirkung, die Erlangung der Gerechtigkeit, sie gnadenhaft empfangen haben. Erst die adamitische Abstammung⁵¹¹ macht die Menschen zu Ungerechten, die durch Gottes Gnadentat in Christus wieder zu Gott zurückfinden⁵¹². Darin deckt sich das Konzil mit dem paulinischen Anliegen. Diese Einschränkung der Heilswirkung des Christusgeschehens erscheint aber dennoch nicht angemessen in bezug auf Paulus. Denn der Apostel schließt keinen aus⁵¹³, ihm genügt das Wissen um die menschliche Existenz als Gottes Schöpfung⁵¹⁴, um seine Haltung zu begründen. Die Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Christusereignis dient der Wiederherstellung bzw. Erneuerung des menschlichen Verhältnisses zu Gott. Dieser Vorgang geschieht im gnadenhaften Geschenk der Rechtfertigung des Gottlosen durch Gott selber.

⁵⁰⁵ Vgl. Melanchthon (hg. v. R. Schäfer), Römerbrief-Kommentar, 106.

⁵⁰⁶ Vgl. dazu die Relevanz des Heils der Juden bei Paulus in Röm 9-11, die Melanchthon hier zwar andeutet, aber in seinen eigenen Kontext integriert und dabei die paulinische Tradition verläßt.

⁵⁰⁷ Vgl. Pesch/Peters Einführung, 208f.

⁵⁰⁸ Vgl. DH 1523.

⁵⁰⁹ Vgl. im Gegensatz dazu den sühnetheologisch motivierten Deutungsansatz der paulinischen Rechtfertigung bei Ulrich Wilckens oder Helmut Merklein, die sich damit auf die Tradition des Konzils von Trient trotz ihrer Akzentverschiebungen zurückführen lassen.

⁵¹⁰ Vgl. Röm 5,8; 14,7f; 2 Kor 5,15.

⁵¹¹ Vgl. Röm 5,12-14.

⁵¹² Vgl. Röm 5,15-21.

⁵¹³ Vgl. 2 Kor 5,15; Röm 14,7f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Art.1526⁵¹⁵ erweitert das Gnadenverständnis, indem er es differenziert. Dabei bleibt die Gerechtigkeit der Inbegriff des Heils. Ihn stellt Art. 1526 in die Mitte und fügt die Begriffe „Gottloser“ und „Erlösung“ hinzu. Das Erlösungsverständnis differenziert er weiter mit einer verfeinerten Rechtfertigungsterminologie und schließt es ab mit einem präzisierten Rechtfertigungssprachspiel. Mit diesem Schritt vertieft das Konzil von Trient die Rechtfertigung zusätzlich, indem es aber auch mit Hilfe augustinischer bzw. thomistischer, aber auch einer Argumentationsweise im Sinne Martin Luthers über das Rechtfertigungsverständnis bei Paulus hinausgeht. Die zentrale Stellung der Rechtfertigung im Heilsgeschehen bleibt damit gewahrt. Der Artikel nennt wichtige, wiederum von Gott gnadenhaft dem Menschen geschenkte Bedingungen, damit das christologische Heilsgeschehen sich entfalten kann.

Eine der ersten Voraussetzungen dazu ist das glaubende Hören, um sich aus dieser Haltung heraus aufs Neue Gott zuzuwenden. Paulus formuliert dazu die Beziehung von Glaube - Botschaft - Wort Christi⁵¹⁶. Aus dieser für die Offenbarung Gottes aufbereiteten Haltung erfolgt die Zuwendung des Menschen zu Gott. Er selbst legt damit die Grundlage für die Rechtfertigung des Gottlosen⁵¹⁷ im Christusgeschehen⁵¹⁸. Die zweite Basis ist die Einsicht des Menschen in seine Sündhaftigkeit und damit in seine eigene Schwachheit, die ihn letztlich zur Hinwendung an die Barmherzigkeit Gottes befähigt. Neben Luther kennt bereits Paulus diese Vorgangsweise von der Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit⁵¹⁹ über die Rechtfertigung im Christusgeschehen⁵²⁰ bis hin zum Lobpreis auf die Barmherzigkeit Gottes⁵²¹. Die Abwendung von der Sünde und die Umkehr zu Gott eröffnet neue Lebensmöglichkeiten⁵²², die sich im Verhalten des Menschen seiner Umwelt gegenüber zu erweisen haben. Damit stellt sich das Konzil auch gegen das „simul iustus et peccator“⁵²³ Martin Luthers und kehrt zu genuin paulinischen Intentionen zurück.

Art. 1530 stellt eingangs erneut die Existenz des Gerechten in dem Mittelpunkt, um aber von dort ausgehend auf das Anliegen des Verdienstes⁵²⁴ näher einzugehen. Das Konzil von Trient nimmt hier den Verdienstaspekt auf und erweitert ihn mit dem „Anteil“ an den Verdiensten.

⁵¹⁴ Vgl. Röm 1,19f.

⁵¹⁵ Vgl. DH 1526.

⁵¹⁶ Vgl. Röm 10,17; Gal 3,2.5.

⁵¹⁷ Vgl. Röm 4,5.

⁵¹⁸ Vgl. Röm 3,24.

⁵¹⁹ Vgl. Röm 1,18-3,19.

⁵²⁰ Vgl. Röm 3,20-5,1.

⁵²¹ Vgl. Röm 11,32.

⁵²² Vgl. Art. 1526 sowie bereits bei Paulus Röm 6,3f; 2 Kor 5,17.

⁵²³ Luther, WA 56, 272.

⁵²⁴ Vgl. dazu auch STh I-II 114,5.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Seine Zentrierung zielt nicht ab auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Eingliederung in Jesus Christus, die keine Rückkehr zum Ausgangspunkt der Existenz des Gerechten zulässt, sondern auf die Gleichzeitigkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe im Menschen abzielt. Damit nimmt das Konzil das Element der Gleichzeitigkeit bei Martin Luther auf⁵²⁵, gibt ihm mit der Aufzählung dieser drei göttlichen Tugenden jedoch einen anderen Akzent. Die Verdienste liegen ausschließlich auf seiten Christi und somit bleibt der Gnadencharakter der Rechtfertigung gewahrt. Durch das Christusgeschehen rechtfertigt Gott den Gottlosen. Dieser befähigt den so Gerechtfertigten zu einem Verhalten, das diesem Gnadenerweis Gottes an ihn entspricht⁵²⁶.

Gemeinsam obliegt der gesamten Reformationszeit das universale Gerechtigkeitsverständnis, auf das es in unterschiedlichen Akzentsetzungen immer wieder zurückkommt.

⁵²⁵ Vgl. „simul peccator et iustus“ in WA 56,272.

⁵²⁶ Vgl. dazu auch Art. 1532; 1536-1538; 1551; 1569f; 1574.

3.6 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen in der Luthertradition bis 1900

Die reformatorische Rechtfertigungstheologie erfährt in der Lutherrezeption bis 1900 einen ähnlichen Vorgang wie die paulinische Theologie in der Paulusschule bzw. im nachpaulinischen Kerygma der Apostelgeschichte. Sie wird als ganze in den Blick genommen und als bekannt vorausgesetzt. Der religionssoziologische Aspekt spielt dabei, im Gegensatz zur Paulusrezeption in neutestamentlicher Zeit, so gut wie keine Rolle, sondern diese Lutherrezeption ist geprägt von einer denkerisch (philosophischen) Durchdringung⁵²⁷ und einer Verabsolutierung der paulinischen Rechtfertigung bei Luther.

Bereits in der *Orthodoxie* mit ihrem Anliegen der Verinnerlichung⁵²⁸ wird das Argumentationsmuster der Reformationszeit aufgenommen. Johann Heinrich Heidegger⁵²⁹ tritt einer zu starken Rationalisierung des Gottesgeschehens in Christus entgegen und stellt die menschliche Empfindung des Geprägtseins durch Gott in den Mittelpunkt. Diese beginnende Anthropologisierung zeigt sich auch in seiner Gegenüberstellung von universalen, göttlichen Gericht und dem Platz im sündigen Herzen⁵³⁰.

Der *Pietismus* als Gegenströmung zu einer zu starken, kognitiven Tendenz der Reformationsanliegen will in seiner kirchlichen Ausprägung das reformatorische Rechtfertigungszeugnis in die Glaubenserfahrung⁵³¹ überführen und setzt dabei auf Buße und Wiedergeburt⁵³². Philipp Jacob Spener⁵³³ integriert dabei die Gerechtigkeit in den Kontext von Glauben, Dankbarkeit und Seligkeit unter besonderer Betonung des theozentrischen Blickwinkels. Es geht ihm um die Hinwendung zu Gott, der uns gerechtfertigt hat, d.h. unsere Beziehung wieder erneuert hat. Diese Rückkehr des Menschen zu Gott impliziert eine Glaubenserfahrung, deren äußere Zeichen sich zeitgenössisch in Buße⁵³⁴ und Wiedergeburt⁵³⁵ artikulieren können. Dabei greift Spener die paulinische Grundlage⁵³⁶ für diese

⁵²⁷ Vgl. dazu auch die Paulusrezeption bei Augustinus und Thomas.

⁵²⁸ Vgl. Pesch/Peters, Einführung, 222-227.262.

⁵²⁹ Vgl. Heidegger, Corpus, Loc. XXII, Th.80f.

⁵³⁰ Vgl. ebd., 81.

⁵³¹ Diesen Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Erfahrung beschäftigt die Exegese bis in die Gegenwart. Vgl. dazu im Anschluß an Albert Schweitzer: Meier, Mystik, 293-295.

⁵³² Vgl. dazu Pesch/Peters, Einführung, 227-248; 263.

⁵³³ Vgl. Spener, Pia Desideria, 32.

⁵³⁴ Vgl. Röm 2,25-29.

⁵³⁵ Vgl. Röm 6,3; 2 Kor 5,17.

⁵³⁶ Vgl. Röm 3,20.22; Gal 2,16.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Gottesbeziehung auf⁵³⁷. Die Werke werden wichtig als Frucht des Glaubens erst auf der Grundlage der erneuerten Gottesbeziehung. Dazu braucht der Mensch eine Umkehr, die eng mit der Buße verbunden ist. Diese Umkehr verlangt zudem vom Menschen einen Blick auf sich selbst. Sie setzt einen gewissen Grad an Mündigkeit und Selbstbewußtsein voraus. Darauf legen die Vertreter der Aufklärung Wert.

Zur Zeit der *Aufklärung* tritt in der theologischen Auseinandersetzung der mündige Mensch in den Vordergrund. Die Vernunft ermöglicht ihm dieses Heraustreten aus der Unmündigkeit⁵³⁸.

Johann Salomo Semler⁵³⁹ betont und verschärft die bereits erfolgte Zentralisierung von Gerechtigkeit der Reformation, verleiht der reformatorische Rechtfertigungslehre ein zusätzliches Gewicht, indem er ihre Reinheit und ihre unmittelbare Herkunft aus der Schrift betont. Damit lehnt er erneut jede kirchengeschichtliche Weiterentwicklung ab. Mit dem Hinweis auf die Bedeutung der Reformatoren des 16. Jahrhunderts läßt er zudem die zunehmende Anthropologisierung⁵⁴⁰ theologischen Denkens erkennen, ohne aber die bleibende Zentralität der lutherischen Rechtfertigungsaussagen zu vernachlässigen.

Der *Deutsche Idealismus* verlagert die Rechtfertigungsthematik stark in philosophische Zusammenhänge⁵⁴¹. Das zeigt sich bereits darin, daß sich bedeutende Philosophen⁵⁴² der zutiefst theologischen Rechtfertigungsthematik annehmen. Der Theologe Friedrich Schleiermacher⁵⁴³ sieht im menschlichen Selbstbewußtsein ein Spannungsfeld zwischen Sünde und Gnade, die miteinander korrelieren. Dieses Sünden- und Gnadenbewußtsein schreibt er göttlicher Ordnung zu. Der Ausgangspunkt der Überlegungen hat sich damit entscheidend gewandelt von Gott hin zum Menschen⁵⁴⁴: Gott allein kann diese Spannung aufheben, indem er die Erlösung bewirkt.

Schleiermacher fügt unter Wahrung des theozentrischen Blickwinkels dem Begriffspaar : Sünde - Gnade das Bewußtsein hinzu. Damit wird der theologische Ausgangspunkt in den Schlüsselbegriffen der Rechtfertigungsthematik offensichtlich, der sich der Anthropologisierung⁵⁴⁵ der ursprünglich theozentrischen Heilsaussagen⁵⁴⁶ bedient. Dabei bleibt

⁵³⁷ Vgl. dazu auch v. Zinzendorf, Diskurse, 207 sowie Franke, Vollkommenheit, 357-359.

⁵³⁸ Vgl. dazu Pesch/Peters, Einführung, 248-264, bes. 263f.

⁵³⁹ Semler, Versuch, 556f.

⁵⁴⁰ Vgl. dazu J. H. Heidegger in der Orthodoxie. Heidegger, Corpus, Loc. XXII, Th. 80f.

⁵⁴¹ Vgl. im Gegensatz dazu die strikte Ablehnung der Philosophie bei Martin Luther. In: WA 39, I 230.

⁵⁴² Vgl. Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte.

⁵⁴³ Vgl. Schleiermacher, Glaube, 426.

⁵⁴⁴ Den Höhepunkt dieser Entwicklung sehe ich bei Bultmann, Theologie, 196-336.

⁵⁴⁵ Diese Anthropologisierung findet zu einer Klimax beim Exegeten Rudolf Bultmann, bei dem neben der Philosophie auch psychologische Menschenkenntnisse von Bedeutung werden.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Schleiermacher noch Theologe, ihm geht es um die sprachliche Reflexion des Heilsgeschehens, dem aber der Verkündigungsaspekt und der unmittelbare Adressatenbezug zugunsten der allgemein existentiellen Reflexion abhanden kam. Diese Tendenz zeigt sich bei Schleiermacher auch in seiner Definition von Gerechtigkeit Gottes⁵⁴⁷, in der er diese als Eigenschaft göttlichen Ursprungs betrachtet, die in der gemeinsamen Sündhaftigkeit verbindet. Der Bezug Schleiermachers zu Paulus läßt sich dabei noch in der Zuteilung Gottes als göttliche Eigenschaft⁵⁴⁸ erkennen. Ansonsten geht er über Paulus hinaus und zeugt von der allgemeinen Reflexion über den Zusammenhang von Sünde und Gerechtigkeit Gottes. In seiner Anthropologisierungabsicht bleibt zwar die Gerechtigkeit Gottes im Mittelpunkt, daneben erhält aber der Zusammenhang von Übel und wirklicher Sünde als Pendant zur Beziehung von Gerechtigkeit Gottes und göttlicher Ursächlichkeit zunehmend an Bedeutung. Diese Tendenz setzt sich fort bei Johann Gottlieb Fichte⁵⁴⁹, der vor allem das Verhältnis Gott - Jesus - Mensch näher beleuchtet, und Immanuel Kant⁵⁵⁰, der die Rechtfertigungskategorien teilweise in polemischer Form in seine philosophischen Gedanken einbaut.

Der Schwerpunkt auf der Reflexionsebene führt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert zur Aufteilung der Rechtfertigungsthematik in folgende, zwei theologische Hauptdisziplinen: einerseits in den systematisch-dogmatischen Ansatzpunkt und andererseits in die exegetische Diskussion.

Hermann Cremer⁵⁵¹ und Édouard Tobac bearbeiten exegetische Fragestellungen, alle anderen nähern sich der Rechtfertigungsthematik aus systematischer Sicht. Dabei fällt auf, daß der einzige katholische Theologe, Édouard Tobac⁵⁵², exegetisch arbeitet. Daraus leitet sich die zentrale Bedeutung der Rechtfertigungsdiskussion für die evangelische Konfession ab, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zugunsten sich verändernder, thematischer Schwerpunktsetzungen verlagern wird.

⁵⁴⁶ Vgl. Röm 3,20-5,1.

⁵⁴⁷ Vgl. Schleiermacher, Glaube, 449.

⁵⁴⁸ Vgl. Röm 3,21.

⁵⁴⁹ Vgl. Fichte, Werke, Bd. 6, 604. 607f.

⁵⁵⁰ Vgl. Kant, Religion, 76f; 80f; 82; 215; 227; ders., Streit, 27; ders., Kritik, 142f; ders., Schriften, 417-419.

⁵⁵¹ In der evangelischen Exegese dieser Zeit spielen zudem William Wrede (vgl. Wrede, W., Paulus, Halle 1904) und Wilhelm Bousset (vgl. Bousset, W., Kyrios, Christos. Göttingen 1913) eine bedeutende Rolle.

⁵⁵² Vgl. in seiner Nachfolge: Lagrange, M-J., Saint Paul. Épitre aux Romains. (1916); Lyonnet, S., De „Iustitia Dei ?“ in Epistola ad Romanos: VD 25 (1947), 23-34.118-121-129-144.173-203.257-263.

Ders., Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains: Littérature et Théologie Pauliennes, (1960). Die Linie setzt sich fort mit Otto Kuss, Karl Kertelge und Helmut Merklein. Vgl. dazu Kertelge, Rechtfertigung II, 303f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Die evangelische Diskussion⁵⁵³ dominiert zumindest bis zum Ende des zweiten Weltkrieges die exegetische Rechtfertigungsdiskussion. Dabei empfiehlt es sich, die systematisch-dogmatischen Theologen voranzustellen, um dann nahtlos an die Exegese des 20. Jahrhunderts anschließen zu können.

Die Kreuzestheologie zählte für Martin Luther⁵⁵⁴ zu den Grundkonstanten seiner Theologie. *Martin Kähler*⁵⁵⁵ verstärkt die Relevanz des Kreuzes in der lutherischen Theologie, das seit der Reformation aufgrund der zunehmenden Anthropologisierung der Paulusinterpretation in dieser Intensität nicht mehr betont wurde. Für ihn erhebt das Kreuz umfassenden Anspruch, weil sich darin der lebendige Gott in Christus offenbart. Kähler betont die Theozentrik⁵⁵⁶ in einer nicht mehr zu steigernden Ausdrucksweise im Hinblick auf das Wesen der Offenbarung des göttlichen Heils in Christus, aber er läßt keine nähere Differenzierung der Offenbarung des unvergleichlichen Gottes erkennen. Andererseits jedoch führt Kähler mehrere Beziehungen zur Universalität an⁵⁵⁷.

Wenn Kähler der Kreuzestheologie einen sehr hohen Stellenwert einräumt⁵⁵⁸, teilt er ihr eine göttliche Offenbarungsfunktion zu, die Anbetung und die Christologie insgesamt nach sich zieht. In diesen beiden Ansprüchen verbergen sich der emotionelle und rationale Zugang zum Glauben an Christus. Es bleiben aber zwei Themenkreise bzw. Glaubensinhalte offen: zum einen das Verhältnis zwischen Kreuz und Auferstehung und zum anderen die Judenfrage⁵⁵⁹. Bei Kähler fällt neben der Kreuzesbetonung die Wiederholung des universalen Moments auf. Diesen allumfassenden Aspekt schreibt Kähler⁵⁶⁰, wiederum in lutherischer Tradition⁵⁶¹ der Rechtfertigung zu. Er sieht in ihr die einzige, wahre Erkenntnis der Religion und setzt diese in Beziehung zur Realität der gerechtfertigten Gotteskinder. Diese Wirklichkeit beschreibt Kähler als schöpfungsgemäße und heilvolle Gottesbeziehung, auf die es Paulus im Grundverständnis seiner Religion ankommt. Der Reformation teilt er damit die Aufgabe der Erneuerung der Gottesbeziehung zu und führt diese somit zurück auf ein paulinisches Grundanliegen.

⁵⁵³ Vgl. u.a. Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann und deren Vorläufer Erik Peterson.

⁵⁵⁴ Vgl. WA 1, 361, 32-362,36 Concl. 19-22.

⁵⁵⁵ Vgl. Kähler, Schriften, 328. Vgl. dazu auch ebd., 302.329.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 328.

⁵⁵⁷ Vgl. dazu auch Luther, Melanchthon, Konzil von Trient. Bei Kähler wird jedoch der unmittelbare Zusammenhang von Theozentrik und Offenbarung im universalisierenden Deutungsansatz ersichtlich.

⁵⁵⁸ Vgl. dazu später Ernst Käsemann, Gottesgerechtigkeit, 193.

⁵⁵⁹ Zur antijudaistischen Stellungnahme Käblers vgl. ders., Schriften, 423-428, bes. Abs. 2, 426f.

⁵⁶⁰ Vgl. Kähler, Lehre, 39-62 sowie ders., Wissenschaft, 150; 177; 188.

⁵⁶¹ Vgl. WA 40 III, 352,1-3; WA 40 III, 335,5-10; WA 39 I, 205,2-5.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Kähler⁵⁶² erhebt einen sehr hohen Absolutheitsanspruch der paulinischen Rechtfertigungslehre in lutherischer Prägung. Er läßt dabei in der Tradition der Lutherrezeption keine Analyse einzelner, lutherischer Detailbegriffe erkennen, sondern sein Akzent liegt eindeutig auf der Bewahrung, Rettung und Verabsolutierung der lutherischen Rechtfertigungsinterpretation⁵⁶³ Er will damit auf die Bedeutung der Rechtfertigung in ihrer zentralen Stellung in der Reformation verweisen und das daraus abgeleitete Selbstbewußtsein der Richtigkeit der eigenen Tradition unterstreichen. Wenn auch Kähler mit diesen Thesen nur wenig zu einer ökumenischen Verständigung beitragen kann, bleibt sein entscheidender Beitrag zur Rechtfertigungsdiskussion in der Darlegung des rechtfertigenden Glaubens als Abhängigkeitsbewußtsein des versöhnten Sünders. Sie weist auf die Rückführung zum heilvollen Verhältnis zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf⁵⁶⁴ hin.

*Paul Tillich*⁵⁶⁵ konkretisiert diese Beziehungsfrage im Hinblick auf die Rechtfertigung und betont den Geschenkcharakter der Rechtfertigung. Es geht ihm um die personale Gottesbeziehung, die der Mensch nicht mit Hilfe irgendeines Werkes erreicht, sondern die er sich von Gott nur schenken lassen kann. Dabei verbindet er⁵⁶⁶ den hohen Grad an Verabsolutierung der reformatorischen Rechtfertigungslehre mit einer differenzierten Ablehnung der Anthropologisierung.

*Paul Althaus*⁵⁶⁷ betont den Glauben als Grundlage neuer Lebensbedingungen⁵⁶⁸. Dabei stehen Glauben und Leben in einer engen Verbindung. Sie entfalten ihre volle Wirkung, wenn der Mensch mittels der Buße seine Bosheit überwindet. In einer geänderten Akzentsetzung hält er den Absolutheitsanspruch des Glaubens aufrecht, identifiziert den Glauben mit dem Leben und differenziert hinsichtlich des moralisch-ethischen Aspektes. Diese Unterscheidung verbindet Althaus mit einer wieder stärkeren Beachtung der menschlichen Disposition und nimmt die Ausgangslage des Menschen in den Blick.

Die erneuerte Gottesbeziehung ermöglicht dem Menschen den Glauben an Gott und damit verbunden neues Leben. Dieses wiederum muß sich im Handeln bewähren und erweisen. Diese erneuerte Gottesbeziehung gefährdet der Mensch dennoch immer wieder durch seine Sünde,

⁵⁶² Vgl. Kähler, *Lehre*, 45f.

⁵⁶³ Insofern trifft er sich, abgesehen von den völlig geänderten Zeitumständen, mit der Paulusrezeption der Paulusschule.

⁵⁶⁴ Vgl. Röm 1,20; 9,20-23.

⁵⁶⁵ Vgl. Tillich, *Systematische III*, 254-266; vgl. dazu auch ders., *Systematische II*, 191f.

⁵⁶⁶ Vgl. ders., *Systematische, III*, 257.

⁵⁶⁷ Vgl. Althaus, *Wahrheit*, 642-654.

⁵⁶⁸ Ebd., 642f.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

die ihn aus dieser heilvollen Beziehung herauszuholen scheint⁵⁶⁹. Die Buße und damit verbunden die Umkehr ermöglicht den Menschen die Rückkehr in die heilvolle Gottesbeziehung. Damit beschreibt Althaus einen Glaubenszusammenhang, der sich in anderer Terminologie bereits bei Paulus⁵⁷⁰ findet. Dennoch weicht er mit seine Hinweisen auf die Leiden unter der Bosheit des Menschen sowie auf den Streit mit Gott von der paulinischen Tradition ab. In geänderter Terminologie und mit leicht unterschiedlichen Bedeutungsnuancen lassen sich bei Althaus folgende Schritte feststellen: Glaube an Gottes Güte - sittliche Forderung - Gericht. Sie bilden Elemente der Rechtfertigung im Sinne des Indikativs und Imperativs des Heils.

*Karl Holl*⁵⁷¹ sieht darin die Kraft der christlichen Religion, die auch der Theologie zur Aufgabe gestellt ist. Er geht vom Einheitsgedanken aus, unterscheidet innertheologisch, um dann wieder zur Einheit als hohen Anspruch an christliche Religion und Theologie zurückzukehren.

Holl zeigt zusätzlich zur Kernaussage der Verbindung von Gericht, sittlicher Forderung und dem Glauben an Gottes Güte die Unterscheidung zwischen Religion und Theologie. Die (wissenschaftliche) Theologie erfüllt dabei die Reflexionsfunktion über die christliche Religion. Damit deckt sie einen Grundpfeiler der christlichen Religion ab. Ihre zweiten Konstante bilden die Erfahrung und das Erleben der Religion⁵⁷².

*Karl Barth*⁵⁷³ bricht die zentrale Stellung von Rechtfertigung und ihren Absolutheitsanspruch auf durch die Aneinanderreihung folgender drei gleichwertiger Faktoren: Erlebnis, Religion, Gesetz. Damit spaltet er auf in menschliche Kompetenzen, läßt das Denken aber außen vor. Er greift damit einen wichtigen Aspekt auf, der sich in anderer Form bereits bei Paulus⁵⁷⁴ findet. Unsere Glaubenserfahrung läßt sich nur in begrenztem Maße verbalisieren. Barth formuliert jedoch etwas extrem, denn es gehört beides zusammen: die Glaubenserfahrung, die über unsere Reflexionsfähigkeit hinausgeht, und die rationale Auseinandersetzung mit der Religion, damit Glaubenserfahrung möglich wird. Der Reflexion dient die Theologie in ihrer Gesamtheit, die Exegese will den Bibeltext den Zeitgenossen erklären und verständlich machen.

⁵⁶⁹ Vgl. dazu Martin Luthers Wendung „simul peccator et iustus“ in WA 56, 272.

⁵⁷⁰ Vgl. Röm 3,20-5,1; 12,1f.

⁵⁷¹ Vgl. Holl, Aufsätze, 3.

⁵⁷² Vgl. dazu Spener, Pia Desideria, 32f sowie die systematischen Ausführungen zu Rechtfertigung und Erfahrung in Meier, Mystik, 293-295.

⁵⁷³ Vgl. Barth, Römerbrief, 84.

⁵⁷⁴ Vgl. Röm 6,19.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Die Exegese war bei Martin Luther⁵⁷⁵ noch eng mit der Verkündigung verbunden und konnte, losgelöst von ihr, ihre Aufgabe nicht erfüllen. Dieser Zuspruch der Verkündigung wird beim Exegeten *Hermann Cremer*⁵⁷⁶ spürbar. Er betont die Barmherzigkeit und Güte Gottes, die dem Menschen als von ihm geschaffenen und geliebten Wesen gilt. Diese Eigenschaften erweisen sich vor allem im Gericht Gottes über den Menschen. Der Glaube an Jesus erhält in diesem Vorgang bei Cremer eine Dienstfunktion. In seiner starken Individualisierung und Theozentrik im Sinne Luthers begreift er den Glauben an Jesus - die Rechtfertigung - das rechtfertigende Gericht als Synonym für das Heil. Dabei betont Cremer zugleich den gerichtlich-eschatologischen Aspekt bei Paulus. Voraussetzung bzw. Ermöglichungsgrund der Rechtfertigung ist für ihn der Glaube an Jesus. Damit berücksichtigt Cremer zusätzlich die Hinwendungsbereitschaft des Menschen zu Gott mit. Er denkt im paulinischen Sinne⁵⁷⁷ universal und schließt alle Menschen unter Einbeziehung des eschatologischen Horizontes in die Rechtfertigung Gottes ein⁵⁷⁸.

Auf katholischer Seite nimmt *Édouard Tobac*⁵⁷⁹ die Rechtfertigungsthematik auf. Er stellt die heilbringende Gerechtigkeit Gottes der menschlichen Schwachheit gegenüber und sieht Christus in seinem Sühnetod als Mittler einer zu erneuernden Gottesbeziehung. Durch die Vereinigung mit Christus in Glaube und Taufe wird diese Vereinigung verdeutlicht. Damit bringt er eine Bedeutung der Taufe in Verbindung mit dem Glauben ins Spiel und geht damit über die Luthertradition hinaus. Tobac geht von einem universalen, soteriologisch geprägten Gerechtigkeitsbegriff aus, den er aber mit allen verfügbaren, theologischen Ausdrucksmitteln erheblich differenziert und verfeinert. Dabei läßt Tobac, entgegen der Luthertradition⁵⁸⁰, am Schluß keine Differenzierung erkennen⁵⁸¹. Bei Tobac findet sich zudem ein erheblicher (konfessionell bedingter) Unterschied zu Cremer. Beide beschreiben die Gerechtigkeit Gottes und die Rechtfertigung bei Paulus. Cremer betont in der Rechtfertigung den universalen, bedingungslosen Zuspruch Gottes an alle Menschen in der Rechtfertigung. Dabei endet er mit dem eschatologisch (gnädigen) Gericht Gottes. Tobac setzt, Cremer vergleichbar, mit der Gerechtigkeit Gottes ein, die der menschlichen Schwachheit zu Hilfe kommt und in der Rechtfertigung die verlorene Freundschaft mit Gott zurückgibt. Er betont aber dann die

⁵⁷⁵ Vgl. Dienst, Rolle, 304.

⁵⁷⁶ Vgl. Cremer, Rechtfertigungslehre, 329. Vgl. dazu auch ebd., 330. 333f. 339f. 341. 347. Einen ähnlichen Zuspruch verfaßt Édouard Tobac in seiner Schlußfolgerung (vgl. Tobac, Justification, 242).

⁵⁷⁷ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Röm 2,11; 11,32.

⁵⁷⁸ Vgl. dazu auch Röm 5,9f; 1 Kor 11,25f; 1 Thess 1,10.

⁵⁷⁹ Vgl. Tobac, Justification, 242f.

⁵⁸⁰ Vgl. WA 56,220.

⁵⁸¹ Vgl. dazu Apg, 13-28 sowie Pichler, Paulusrezeption, 313 und Thomas STh 113,4.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Gemeinschaft im Geist Christi, die in Christus selbst seinen Ursprung hat und sich in Glaube und Taufe expliziert. Die daraus folgende Eingliederung in die messianische Gemeinschaft sucht man so wie das Beharren auf der Kombination von Glaube und Taufe bei Cremer vergeblich. Hier zeichnen sich zwei konfessionell gebundene Standpunkte zu Beginn des 20. Jahrhunderts⁵⁸² ab, die die erste Jahrhunderthälfte prägen werden, sich aber dann immer mehr verändern und zugunsten anderer konfessionsübergreifender Fragestellungen an Bedeutung verlieren.

⁵⁸² Zur allgemeinen Rechtfertigungssituation im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vgl. Pesch/Peters, Einführung, 361-365.

3.7 In der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungsaussagen in der Paulusexegese seit Beginn des 20. Jahrhunderts

Die Rechtfertigungsdiskussion zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschäftigt vor allem die evangelischen Exegeten. In späterer Zeit schaltet sich Karl Kertelge ein, der als katholischer Exeget zwar andere Akzente setzt, dennoch aber in der Luthertradition arbeitet. Mit dem Eintritt der religionssoziologisch geprägten Diskussion aus dem anglo-amerikanischen Raum geht der zentrale Stellenwert der Rechtfertigungsfrage bei den evangelischen Exegeten zurück. In ihrer Folge werden die konfessionellen Grenzen unbedeutender zugunsten der Deutung des paulinischen Evangeliums als theozentrische, christologische Heilsbotschaft. In der Gegenüberstellung von Cremer und Tobac haben sich deutlich konfessionelle Unterschiede gezeigt. Diese zwei Linien setzen sich fort, wobei die evangelische Richtung dominiert. Der Grund dafür liegt im hohen Stellenwert der Rechtfertigung in der Luthertradition. Karl Kertelge⁵⁸³ betont in seiner Beschreibung der weiteren, evangelischen Entwicklung die Zentralität der paulinischen Rechtfertigungstheologie. Dabei setzt er chronologisch ein bei William Wrede, sieht eine Wende in der Interpretation des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes bei Rudolf Bultmann und endet mit seiner Beschreibung der Vormachtstellung des Rechtfertigungsbegriffes in der evangelischen Tradition bei Ernst Käsemann. Mit Bultmann und Käsemann führt Kertelge die Hauptvertreter jener Paulusdeutung an, die in der Tradition Martin Luthers die Rechtfertigung ins Zentrum stellen. William Wrede hingegen tendiert als Vorläufer E. P. Sanders, ausgehend von dieser Vorstellung des zentralen Ranges der Rechtfertigung in eine andere Richtung. Somit zeichnen sich bereits hier zu Beginn zwei Interpretationsrichtungen innerhalb der Luthertradition ab.

Trotzdem weist auch die katholische Tradition⁵⁸⁴ eine eigenständige Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungsthematik auf, die aber im Laufe des 20. Jahrhunderts immer weniger von der evangelischen getrennt werden kann. Zu ihren Hauptvertretern zählt neben den im folgenden genannten auch Karl Kertelge selbst mit seiner Dissertation⁵⁸⁵.

Die katholische Exegese setzt ein bei Édouard Tobac, geht über Marie-Joseph Lagrange zu Otto Kuss, Karl Kertelge und verlagert sich immer mehr auf jene Paulusinterpretation, die die sprachliche Vielfalt im Ausdruck des paulinischen Heilsereignisses in den Mittelpunkt ihrer

⁵⁸³ Vgl. Kertelge, Art. Rechtfertigung II, 299-304.

⁵⁸⁴ Vgl. dazu ebd., 303f.

⁵⁸⁵ Vgl. ders., Rechtfertigung, 1967 (1971).

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

Überlegungen stellt. An den Beginn dieser Entwicklung stellt Kertelge⁵⁸⁶ Marie- Joseph Lagrange⁵⁸⁷, der Anleihen von Édouard Tobac⁵⁸⁸ bezog. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzten die Entwicklung folgende Exegeten fort: Otto Kuss, Karl Kertelge, Heinrich Schlier, Helmut Merklein und Joseph A. Fitzmyer.

Diese chronologische Aufzählung berücksichtigt aber noch nicht die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der einzelnen Interpreten und bedarf deshalb einer weiteren Präzisierung. Dabei stellt sich die Frage nach der Bedeutung der unterschiedlichen Bedeutungsansätze für die ökumenische Diskussion. Wenn sich die Dominanz der Rechtfertigungsthematik aus der Luthertradition relativiert hat, so verlagert sich möglicherweise auch der ökumenische Dialog darüber weg von den konfessionsgebundenen Ansätzen hin zum Gespräch zwischen Judentum und Christentum⁵⁸⁹. Die Ablösung von den konfessionellen Grenzen führt nicht wirklich zu neuen Fragestellungen. Die Forscher⁵⁹⁰ greifen wieder betonter auf die genuin paulinischen Fragen zurück. Die Probleme des religionssoziologischen Umfeldes bei Paulus bzw. seine Stellung zwischen Judentum und Urgemeinde(n) bewegten zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem William Wrede⁵⁹¹ und Albert Schweitzer⁵⁹². Schweitzer beeinflusste Ed Parish Sanders⁵⁹³, der mit seiner berühmt gewordenen Monographie⁵⁹⁴ die Rechtfertigung als Zentrum paulinischer Theologie ins Wanken brachte. Sein Wegbereiter war Krister Stendahl⁵⁹⁵, mit dem dieser auf die Zentralität der Rechtfertigung im theologischen Denkens Ernst Käsemanns⁵⁹⁶ reagierte. Bemerkenswert dabei erscheint, daß für beide als evangelische Exegeten die Luthertradition im Hintergrund steht, und der Wandel nicht etwa von katholischen Exegeten eingeleitet wurde. In der Folge fielen konfessionelle Grenzen immer mehr mit dem Ergebnis, daß der historische Paulus in

⁵⁸⁶ Vgl. ders., Art. Rechtfertigung II, 299-304.

⁵⁸⁷ Vgl. Lagrange, *Romains*, 1916 (²1950).

⁵⁸⁸ Vgl. Tobac, *Justification* (1908).

⁵⁸⁹ Vgl. Mainville, *manières*, 365-390, bes.383f.

⁵⁹⁰ Vgl. dazu z. B. Ed Parish Sanders: *Paul* (1977) sowie den daraus abgeleiteten religionssoziologischen Interpretationsansatz z. B. bei James Dunn oder Heikki Räisänen. Die Römerbriefkommentare von Dieter Zeller und Michael Theobald gehen noch einen Schritt weiter. Sie stellen die Deutung von Tod und Auferstehung Jesu bei Paulus in das Zentrum der paulinischen Theologie unter Berücksichtigung der historischen Rahmenbedingungen. Somit sind sie beim eigentlichen Kernpunkt paulinischer Verkündigung angekommen.

⁵⁹¹ Vgl. Wrede, *Paulus* (1904).

⁵⁹² Vgl. Schweitzer, *Mystik* (1931).

⁵⁹³ Vgl. Sanders, *Paul* (1977).

⁵⁹⁴ Vgl. ebd.

⁵⁹⁵ Vgl. Stendahl, *Conscience* (1963).

⁵⁹⁶ Vgl. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit*; 181-193.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

seinem Umfeld und seiner zeitbedingten Evangeliumsverkündigung wieder stärker ins Zentrum der Auseinandersetzungen rückte⁵⁹⁷.

Ein Blick in die *jüdische Paulusinterpretation*⁵⁹⁸ zeigt die Vielschichtigkeit des Apostels und damit die Relevanz des religionssoziologischen Aspektes, die bei der Interpretation seines Evangeliums mitberücksichtigt werden muß, aber dennoch nicht im Zentrum steht.

Hans Joachim Schoeps⁵⁹⁹ erweitert diesen religionssoziologischen Horizont, und sieht als jüdischer Paulusexegete den Apostel am erhöhten Christus orientiert und legt beim nachösterlichen Christus das eigentliche Thema der Christologie fest. Damit setzt er bei jenem Element ein, das Judentum und Christentum grundlegend voneinander trennt, und betont den Aspekt der Theozentrik sowie die theologische bzw. christologische Identität Jesu. Bei ihm steht somit das Selbstverständnis Jesu und nicht das des Paulus im Blickpunkt. Es bleibt bemerkenswert, daß Schoeps die Glaubensaussagen des Paulus in die Nähe heidnischer Zeitvorstellungen rückt. Damit setzt er sich und den jüdischen Denker Paulus von diesen ab. Dennoch stellt er vorerst keinen Bezug zur christlichen Botschaft her⁶⁰⁰. Schoeps benennt dabei den entscheidenden Unterschied zwischen Judentum und Christentum. Er versäumt es aber nicht, die entscheidende Gemeinsamkeit, den Glauben an den einen Gott⁶⁰¹ zu erwähnen⁶⁰².

Die *feministische Paulusexegese* läßt eine Verbindung zwischen der Frage nach der jüdischen Identität bei Paulus und seiner Stellung innerhalb des Judentums in Verbindung mit sozial- und völkerrechtlichen Fragestellungen erkennen. Diese ergeben sich in Annäherung an die Befreiungstheologie im Anschluß an ein vor allem ethisch geprägtes Verständnis von Gerechtigkeit bei Paulus.

Sabine Bieberstein⁶⁰³ setzt ein beim Verhältnis des Paulus zu seiner jüdischen Glaubensgemeinschaft. Damit greift sie sicherlich ein wichtiges Anliegen des Apostels auf. Doch ich kann ihr in keiner Weise folgen, wenn sie daraus eine antijüdische und androzentrische Paulusdeutung der Christen ableitet. Antijudaismen im Laufe der Geschichte der Paulusinterpretation sind sicherlich nicht zu leugnen. Aber ihr generell das Bemühen abzusprechen, Paulus als jüdischen Denker und Missionar zu verstehen, kommt in die Nähe

⁵⁹⁷ Vgl. dazu auch Bray, *Reformers*, 105.

⁵⁹⁸ Zur Analyse der jüdischen Paulusinterpretation vgl. Meißner, *Heimholung* (1996).

⁵⁹⁹ Vgl. Schoeps, *Paulus*, 153f.163.

⁶⁰⁰ Zur Christologievorstellung Schoeps' vgl. ebd., 168.

⁶⁰¹ Vgl. Dtn 6,4; Röm 3,30; 1 Kor 8,4.

⁶⁰² Vgl. dazu Wilckens, *Rechtfertigung*, 41; ders., *Römer*, Teil 1, 73.248; ebd. Teil 2, 177.

3. *Der Stellenwert der vier Interpretationsansätze des Rechtfertigungsbegriffs vom Alten Testament bis zur Gegenwart*

von Verunglimpfung und entspricht nicht den historischen Tatsachen. Biebersteins Vorwurf der androzentrischen Paulusdeutung beachtet zu wenig die historische Disposition zur Zeit des Paulus. Daraus Frauenunterdrückung abzuleiten, erscheint mindestens so unangemessen, wie die christliche Paulusdeutung als androzentrisch einzustufen. Denn das sind periphere Fragestellungen, die ihre Berechtigung haben, dem Hauptanliegen der paulinischen Evangeliumsverkündigung jedoch in keiner Weise gerecht werden. Ihnen fehlt völlig das transzendente Element, die theozentrische Sichtweise des Paulus sowie der Offenbarungscharakter seiner Botschaft, auf die es dem Apostel in erster Linie ankommt. Von daher berühren diese feministischen Fragestellungen nur sehr am Rande das eigentliche Anliegen auch der Rechtfertigungsverkündigung. Paulus läuft zudem eine zu starke Ethisierung des Gerechtigkeitsverständnisses zuwider, da er ein zu umfassendes Gerechtigkeitsverständnis einsetzt. Die Verbindung des paulinischen Gerechtigkeitsverständnisses mit Fragen von struktureller Ungerechtigkeit stellt eine Weiterentwicklung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen dar, die in allen Zeiten an vielen Orten ihren historischen Kontext findet. Wenn Elsa Tamez⁶⁰⁴ aus Costa Rica darauf abzielt, so ist das auf ihrem Lebenshintergrund zu verständlich, übersieht aber dennoch wesentliche theozentrische und offenbarungstheologische Elemente bei Paulus, die die Rechtfertigungsaussagen des Apostels prägen⁶⁰⁵. Ihre Darstellung reduziert die paulinische Gerechtigkeitsthematik auf eine menschenverachtende Unterdrückungssituation, die den Gerechtigkeitsbegriff erheblich ethisiert, dabei aber alle anderen, für Paulus entscheidenden Elemente nicht berücksichtigt. Die paulinischen Rechtfertigungsaussagen werden somit zum Hoffnungselement in der Verkündigung an die Armen und Entrechteten. Insofern erfüllen sie eine wichtige, kerygmatische Aufgabe im Sinne des Paulus und auch Jesu. Sie entsprechen aber dennoch nicht völlig dem umfassenden Heilsverständnis bei Paulus, das sich hinter diesem Begriff verbirgt. Denn es fehlen dabei wesentlich der theozentrische und der apokalyptische Aspekt des Paulus.

⁶⁰³ Vgl. Bieberstein, Freiheit, 139-144.

⁶⁰⁴ Vgl. Tamez, Sünde, 145-151.

⁶⁰⁵ Vgl. Röm 3,20-31.

4. Der Stellenwert der Rechtfertigungsthematik in der Theologie des Paulus

4.1. Einleitung

Das vorangegangene Kapitel zeigte in Schlaglichtern Schwerpunkte jener Entwicklung, die sich im 20. Jahrhundert komprimiert, aber auch verfeinert in der Paulusexegese zeigen läßt. In diesem Teil geht es um eine Vertiefung der paulinischen Rechtfertigungsdiskussion anhand der wichtigsten Vertreter der Exegese im 20. Jahrhunderts. Dabei konzentriere ich mich in der großen Anzahl an Exegeten, die sich zur Rechtfertigungsthematik geäußert haben, im wesentlichen auf die bereits in der Einleitung dargestellten vier Interpretationsansätze. Sie zeigen deutlich die hohe Bedeutung der Luthertradition zu Beginn und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, aber auch ihre Abschwächung bzw. zunehmend eingeschränkte Bedeutung, die mit einem Rückgriff auf verschiedene Elemente in der Gerechtigkeits- bzw. Rechtfertigungstradition korreliert.

4.1.1 Universalisierender Interpretationsansatz: Gerechtigkeit als Gesamtbegriff: Aufnahme der Luthertradition

Dieser Exegetenkreis bildet sich um *Rudolf Bultmann* und seine Schule. Er universalisiert in der Tradition Martin Luthers den *Rechtfertigungsbegriff* und stellt ihn in *die Mitte der paulinischen Theologie*. Dieser Linie gehören im wesentlichen an:

Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann, Karl Kertelge, John Reumann und Walter Klaiber.

4.1.2 Religionssoziologischer Interpretationsansatz: Die Gerechtigkeit im Kontext: Abschwächung der Luthertradition in der religionssoziologisch orientierten Deutung

Krister Stendahl relativiert den Ansatz Käsemanns zur Universalisierung des Rechtfertigungsverständnisses und betont bei Paulus stärker seinen *religionssoziologischen Hintergrund*, der ihn zu situations- und kontextabhängiger Verkündigung veranlaßt. Er versetzt die Gerechtigkeitsthematik in den historischen Kontext bei Paulus und gibt so der

klassische Luthertradition eine andere Richtung. Diese Interpretationsrichtung zeichnet sich bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei William Wrede parallel zur Luthertradition ab. Ihr gehören an:

William Wrede, Albert Schweitzer, Krister Stendahl, Ed Parish Sanders, Heikki Räisänen, James D. G. Dunn. Letzterer betont die Identität und stellt die Frage des Gottesverhältnisses in den Mittelpunkt. Dunn entwickelt somit diesen Ansatz weiter.

4.1.3 Sühnetheologischer Interpretationsansatz: Schwerpunkt auf Identität und Sühne

Ulrich Wilckens legt seinen Schwerpunkt auf die *Einzigkeit Gottes*, die *Identität* und die *Sühne*. Ihm folgen Helmut Merklein und teilweise James D. G. Dunn, der eigentlich aus dem religionssoziologischen Interpretationsansatz kommt, sich aber über den Schwerpunkt der Identität zur Auffassung der vielfältigen Ausdrucksform des paulinischen Evangeliums weiterentwickelt.

4.1.4 Sprachlich differenzierender Interpretationsansatz: Die Hervorhebung des Kernpunktes der paulinischen Evangeliumsverkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi in verschiedenen, theologischen Ausdrucksmitteln

Diese Schwerpunktsetzung führt im Grunde zurück auf den Kernpunkt der Paulusverkündigung, das *Evangelium von Tod und Auferstehung Jesu* und seine vielfältigen, sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, die sich einander ergänzen und letztlich die Fülle des Heils widerspiegeln. Dieser Interpretationsrichtung gehören im wesentlichen an:

Erik Peterson, Otto Kuss und Heinrich Schlier sowie in jüngerer Zeit Dieter Zeller, Michael Theobald, Joseph A. Fitzmyer und Gerhard Saß.

In der Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur geht es um den Stellenwert der Rechtfertigungsthematik bei Paulus. Ist sie für Paulus allein bezeichnend in seiner Theologie oder läßt sie sich in ein übergreifendes Gedankengefüge einordnen? Ist die theologische

Aussage der Rechtfertigungslehre bei Paulus einzigartig oder sprechen andere biblische Autoren bzw. neutestamentliche Autoren vom selben Inhalt nur in anderen Worten? Welchen Rang hat sie in der Identitätssuche des Paulus? Was bedeutet die Hervorhebung der „Rechtfertigung“ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben¹ für den ökumenischen Dialog?²

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ 1999 geht in Nr. 8³ von verschiedenen Darstellungsweisen aus, vorgezeichnet bereits im Alten Testament, weitergeführt im Neuen Testament. In Nr. 9⁴ stellt sie zudem fest, daß sogar in den paulinischen Briefen selbst die Gabe des Heils unterschiedlich bezeichnet werde, wobei die Rechtfertigungsterminologie aus kirchengeschichtlichen Gründen hervortrete⁵.

Welchen Zusammenhang haben Exegese und Fundamentaltheologie in dieser Frage?

Zunächst bleibt festzuhalten, daß ich in diesem Abschnitt ausnahmslos neutestamentliche Exegeten des 20. Jahrhunderts zu Wort kommen lasse. Dabei geht es um keine exegetische Analyse der einzelnen Perikopen und ihrer Interpreten, sondern um die Suche nach den jeweiligen Grundlagen des Paulus auf seinem Weg als vorerst jüdischer Denker und Eiferer und später als an Christus glaubender Theologe und vor allem als Missionar. Damit im Zusammenhang findet sich über die Rechtfertigungsthematik hinaus die Begründung des Glaubens aus der Sicht des Paulus. Die Beziehung zwischen dem theozentrisch gedeuteten Jesus (Christus) und dem Apostel spielt dabei eine tragende Rolle. So begründe ich die Auslassung spezifischer, exegetischer Fragen in dieser systematischen Arbeit. Da es um keine exegetische bzw. textkritische Analyse geht, lasse ich die dafür wichtigen Fragestellungen aus, und der Schwerpunkt der Darstellungen aus den Kommentaren und Analysen beschränkt sich auf die systematischen Gesichtspunkte zur Rechtfertigungsthematik bei Paulus.

¹ Vgl. Röm 3,23-25.

² Vgl. dazu Kertelge, Grundthemen, 128f. 131.

³ GE §8: „...Gemeinsam hören wir das Evangelium, daß „Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Diese frohe Botschaft wird in der Heiligen Schrift in verschiedener Weise dargestellt. Im Alten Testament hören wir das Wort Gottes von der menschlichen Sündhaftigkeit (...) und vom menschlichen Ungehorsam (...) sowie von der Gerechtigkeit (...) und vom Gericht Gottes (...).“ in: Lehmann, Verständnis, 37f.

⁴ Ge §9: „... Auch in den paulinischen Briefen wird die Gabe des Heils auf verschiedene Weise beschrieben (...). Herausragend unter diesen Bezeichnungen ist die Beschreibung als „Rechtfertigung“ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23-25), die in der Reformationszeit besonders hervorgehoben wurde.“ In: ebd., 38.

⁵ Vgl. GE, 3.

Die Auswahl der Exegeten traf ich nach thematischen Schwerpunkten. Dabei war mir die Anführung jener Exegeten wichtig, die entscheidende Impulse zur Weiterentwicklung der Rechtfertigungsdiskussion gegeben haben.

Zunächst erfolgt die Darstellung der einzelnen Exegeten und ihrer Gedankengänge und Meinungen zur Rechtfertigungsthematik. Bei den Zusammenfassungen der Römerbriefkommentare ging es mir immer wieder schwerpunktmäßig um die Aussagen zur Rechtfertigungsthematik. Themenkreise, die diesen Sachbezug kaum oder nicht berühren, habe ich daher entweder stark gekürzt oder weggelassen.

Die Darstellung der einzelnen Exegeten baue ich folgendermaßen auf:

Zu Beginn steht ein Überblick über die Literatur zum jeweiligen Exegeten im Hinblick auf die Rechtfertigungsthematik, die ich dann in der Darstellung verwendet habe. Im ersten Teil benenne ich die Quellen, d.h. die wichtigsten Werke des Exegeten zur Thematik. Im zweiten Teil führe ich die Literatur an, die ich zu Person und Werk des jeweiligen Exegeten gefunden bzw. von ihm erfragt habe.

UNTERPUNKT 1 stellt Person und Werk des Exegeten vor.

UNTERPUNKT 2 referiert ausschließlich die Darstellung des jeweiligen Exegeten zum paulinischen Evangelium und darin mitbeinhaltet dessen Stellungnahme zum Rang der Rechtfertigungsterminologie innerhalb seiner gesamten Paulusinterpretation.

UNTERPUNKT 3 bringt meinen Kommentar zur gesamten Position des jeweiligen Exegeten zur Rechtfertigungsfrage sowie die Abhandlung bereits veröffentlichter Rezensionen.

Durch diese Einteilung wird es erleichtert, den Vergleich der einzelnen Forscher miteinander plausibel zu machen.

4.2 Die Gerechtigkeit als Gesamtbegriff: Die Aufnahme der Luthertradition

Die Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungsfrage kommt vor allem aus der evangelischen und hier ganz dezidiert aus der lutherischen Tradition. Martin Luther hat der Rechtfertigung einen universalen Stellenwert beigemessen⁶ im Sinne des Gesamtausdrucks des theozentrischen, christologischen Heilsgeschehens. Daher steht am Beginn der Auseinandersetzung um den Stellenwert der Rechtfertigung in der Paulusexegese jene Gruppe von Interpreten, die versuchen, mit Hilfe des Rechtfertigungsbegriffes und dessen Differenzierungen dem paulinischen Evangelium gerecht zu werden. Sie lassen sich zurückführen auf die Traditionslinie Augustinus - Martin Luther - Lutherrezeption bis 1900. Einen ihrer ersten Höhepunkte findet diese Interpretationslinie im 20. Jahrhundert bei Rudolf Bultmann, der die Individualisierung sehr stark betont.

Zu dieser Interpretationslinie im 20. Jahrhundert zählen: Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann, Karl Kertelge, John Reumann und der Methodist Walter Klaiber. Sie alle kommen, mit Ausnahme des katholischen Exegeten Karl Kertelge, ursprünglich aus der Luthertradition und entwickeln diese weiter. Bei Ernst Käsemann erreicht die Universalisierung des Rechtfertigungsbegriffes einen bisher nicht übertroffenen Höhepunkt, der in der Folge den religionssoziologisch orientierten Deutungsansatz des Paulus mit sich brachte. Alle genannten Exegeten stehen zudem miteinander in Beziehung, ergänzen einander und setzen trotz des universalen Rechtfertigungsbegriffes dennoch sehr unterschiedliche Schwerpunkte ihrer Interpretation.

⁶ Vgl. WA 40 III, 352,1-3; WA 39 I, 205,2.

4.2.1 Paulus und der individuelle Weg des Menschen zur Rechtfertigung

LITERATUR:

Quellen:

BULTMANN, R., Theologie des Neuen Testaments. hg. und erweitert v. O. Merk, Tübingen 1953, ⁸1980. - DERS., Die Bedeutung des Geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929), in: Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1933; ⁹1993, 188-213. - DERS., Christus des Gesetzes Ende (1940), in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1952, ⁶1993, 105-116. - DERS., Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament (1954): in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1961, ⁴1993, 91-106. - DERS., Adam und Christus nach Römer 5, in: ZNW 50 (1959) 145-165. - DERS. „Dikaiosyne theou“. in: JBL 83 (1964), 12-16.,

Sekundärliteratur:

KÜMMEL, W G., Bultmann als Paulusforscher, in: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, hg. v. B. Jaspert. Darmstadt 1984, 174-193. - OECHSLEN, R., Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung. München 1990. - SINN, G., Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses. Tübingen 1991. - STEGEMANN, W., Art. Bultmann, in: Wörterbuch des Christentums, Tübingen 1988, 181f.

4.2.1.1 Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann⁷ wollte nicht nur in seiner „Existenztheologie“ dem modernen Menschen die Erfahrung des Glaubens näherbringen, sondern gab auch der neutestamentlichen Exegese eine spezifische, methodische Prägung, die sogenannte „existenziale Interpretation“.

Sein Lebenswerk ist nicht nur für die Exegese des Neuen Testaments von epochaler Bedeutung. Neben Karl Barth prägte Bultmann entscheidend die Geschichte der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert. Auch auf die katholische Theologie war sein Einfluß seit Mitte des 20. Jahrhunderts beträchtlich. Mit Karl Barth und Friedrich Gogarten entwickelte Bultmann in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts die Dialektische Theologie, die unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges und einer allgemeinen Kulturkrise lehrt, den christlichen Glauben jenseits aller geschichtlich-kulturellen und psychischen Erfahrung als Antwort auf das Wort des jenseitigen Gottes zu verstehen. Im Unterschied zu Barth hält Bultmann daran fest, daß man den Glauben als existentielles Erleben beschreiben und somit auch theologisch bedenken kann. Die Existenzphilosophie seines Marburger Kollegen Martin Heidegger ermöglichte es ihm, dieses theologische Programm theoretisch zu klären und begrifflich zu entfalten. Wegen dieser Anlehnung an Heideggers Philosophie wurde Bultmann häufig kritisiert, bestand selbst freilich aber immer darauf, daß er mit Heideggers Daseinsanalyse eine weltanschaulich neutrale (weil formale) Einsicht in die Grundstruktur der menschlichen

⁷ Zu den Angaben zu Bultmanns Leben und Werk vgl. Stegemann, Art. Bultmann, 181f.

Existenz gewinnt. Diese Einsicht in die „Geschichtlichkeit“ der Existenz war für Bultmann identisch mit dem Grundansatz der Dialektischen Theologie.

Dadurch trug Bultmann auch zu einer Vertiefung der hermeneutischen Reflexion bei. Denn Verstehen im eigentlichen Sinne war für ihn Selbstverstehen. Es ereignete sich in der Begegnung mit der Geschichte (vor allem der Verkündigung) und sei nicht nur ein Erkenntnisvorgang. Vielmehr fallen dabei Denk- und Lebensakt zusammen. Im Verstehen bringe der Mensch die Möglichkeiten des eigenen „Selbstverständnisses“ vor sich und ergreife sie im existentiellen Akt. In der „existentialen Interpretation“ machte Bultmann diesen Ansatz methodisch fruchtbar. Sie sollte die historisch-kritische Exegese ergänzen und die Wahrheit der biblischen Texte über die Geschichte hinweg auch gegenwärtig dem Glauben eröffnen.⁸

4.2.1.2 Paulus und der Heilsweg des Einzelnen bei Rudolf Bultmann⁹

Es stehen bei Paulus Welt und Mensch in Beziehung zu Gott. Paulinische Theologie ist wesentlich Anthropologie. Das Verhältnis der beiden zueinander entsteht wesentlich durch das Handeln Gottes in der Geschichte und durch die Reaktion des Menschen auf Gottes Tun. Paulus redet von Christus wesentlich als dem, durch den Gott zum Heil von Mensch und Welt wirkt. Somit wird paulinische Christologie zur Soteriologie.¹⁰

Paulus sieht den Menschen stets als vor Gott gestellt. Das ist dessen ontische Möglichkeit, gut oder böse zu sein und zugleich die ontische Möglichkeit, ein Gottesverhältnis zu haben. Gott ist für Paulus ein persönlicher Gott, der der Schöpfer des Menschen ist und von ihm Gehorsam verlangt. Die ontische Möglichkeit, gut oder böse zu sein, ist ontisch die Wahl, den Schöpfer anzuerkennen und ihm zu gehorchen, oder den Gehorsam zu verweigern. Die für den Menschen bestehende Forderung des Guten ist die Forderung Gottes, die als solche „ein Gebot zum Leben“¹¹ ist. Ungehorsam ist deshalb Sünde. Die Erde als Gottes Schöpfung steht dem Menschen für seine Bedürfnisse zur Verfügung¹², so daß es auf ihr nichts Unreines und

⁸ Vgl. ebd., 181.

⁹ Zur Individualisierung des Rechtfertigungsgeschehens vgl. die Linie von Augustinus über Martin Luther und die Lutherrezeption bis 1900 bis hierher zu Bultmann.

¹⁰ Vgl. Bultmann, Theologie, 192.

¹¹ Röm 7,10.

¹² Vgl. Gen 1,26.

Unberührbares gibt¹³. Die Erkenntnis Gottes als Schöpfer führt zur Erkenntnis des Menschen in seiner Geschöpflichkeit und in seinem Beanspruchsein durch Gott.¹⁴

Nach Gal 3,19¹⁵ muß das Gesetz gerade, indem es die Sünde provoziert, die Erfüllung der göttlichen Verheißungen herbeiführen. Der Glaube, der sich der göttlichen Gnade öffnet, wird erst auf Grund der in Christus wirkenden Gnade möglich. Nicht allein und nicht erst die bösen Taten machen den Menschen verwerflich vor Gott, sondern schon die Absicht ist Sünde, durch Gesetzeserfüllung vor Gott gerecht zu werden, sein Rühmen zu haben. Im heilsgeschichtlichen Sinne muß das Gesetz den Menschen in die Sünde hineinführen. Denn es bietet ihm die äußerste Möglichkeit, als Sünder zu leben. Das geschieht durch die Umdrehung seines Widerspruchs gegen das Gebot zu einem Streben nach der eigenen Gerechtigkeit mittels der Erfüllung des Gebotes. Denn mit dem Besitz des Gesetzes ist unmittelbar das (Ge)Wissen und die folgende Annahme gegeben bzw. geweckt: Übertretung ist Sünde. In der Angst vor Übertretung ist der Wahn begründet, daß die Erfüllung - die als Überwindung der Begierde den Schein eines guten Werkes annimmt - die „Gerechtigkeit“ beschaffen könnte. Das Gesetz soll den Menschen in den Tod führen und damit Gott als Gott erscheinen lassen. Die Sünde tötet den Menschen mittels des Gebotes, indem sie ihm trügerisch vorspielt, ihm das Leben zu verschaffen.¹⁶

Das neue Sein steht mit dem alten in geschichtlicher Kontinuität. Der Glaube ist die Entscheidung gegenüber der im verkündigten Wort begegnenden Gnade. Die Situation der Menschheit ist zugleich die des Einzelnen. Ihn, den Sünder, der im Tode ist, stellt die ihn treffende Botschaft vor die Entscheidung, ob er sich neu verstehen und sein Leben von Gott her empfangen will. Errettung ist die Erfüllung der Bestimmung und eigentlichen Intention des Menschen zum Leben, zum Selbst, jener Menschen, die unter der Sünde pervertiert waren.¹⁷

Ist der Mensch vor dem Glauben ein dem Tode Verfallener, so ist der Mensch unter dem Glauben ein Leben Empfangender. Der Tod des Menschen hat seinen Grund darin, daß der Mensch in dem Streben, aus sich selbst zu leben, sein Selbst verliert. Dem gemäß erwächst das Leben daraus, daß er, der sich selbst an Gott Preisgebende, sein Selbst gewinnt. Die

¹³ Vgl. 1 Kor 10,25.26.30; Röm 14,14.20.

¹⁴ Vgl. Bultmann, Theologie, 228.

¹⁵ Vgl. dazu auch den Zusammenhang von Gesetz - Zorn - Übertretung in Röm 4,15 sowie diesen Gedankenkreis in Dtn 5,4f.

¹⁶ Vgl. Röm 7,11 sowie Bultmann, Theologie, 265-268.

¹⁷ Vgl. Bultmann, Theologie, 270.

Gerechtigkeit bzw. das Gerechtfertigtwerden gilt bei Paulus als Voraussetzung für den Empfang des Lebens.¹⁸

„Genau genommen ist die Gerechtigkeit die Bedingung für den Empfang des Heils, des Lebens. Wie für Abraham seine (Glaubens-) Gerechtigkeit die Voraussetzung dafür war, daß er die Verheißung empfing (Rm 4,13), so gilt jetzt: der (aus Glauben) Gerechte wird das Leben erhalten (Rm 1,17; Gl 3,11).“¹⁹

„Je mehr die Frömmigkeit des Judentums durch die Eschatologie bestimmt wurde, je mehr also der Fromme den rechtfertigenden Richterspruch Gottes vom eschatologischen Gericht erwartet, desto mehr wird der forensische Begriff der Gerechtigkeit ein eschatologischer. (...)“

Aber ehe der Gegensatz zur jüdischen Auffassung weiter geklärt wird, muß deutlich sein, daß in dem formalen Sinne von δικαιοσύνη als einem forensisch-eschatologischen Begriff volle Übereinstimmung besteht. (...)“

Der erste Unterschied vom Judentum ist nun der, daß Paulus von dieser forensisch-eschatologischen Gerechtigkeit behauptet, sie werde schon in der Gegenwart dem Menschen (unter der Voraussetzung, daß er „glaubt“) zugesprochen.“²⁰

Nach Paulus wird die forensisch - eschatologische Gerechtigkeit dem Menschen unter der Voraussetzung seines „Glaubens“ zugesprochen. Gemäß Paulus spricht Gott sein eschatologisches Gerichtsurteil schon jetzt (über der Glaubenden), daß das eschatologische Geschehen schon Gegenwart ist bzw. in der Gegenwart anhebt. Die von Gott dem Menschen, dem Glaubenden, zugesprochene Gerechtigkeit ist „Sündlosigkeit“ in dem Sinne, daß Gott die Sünde des Menschen nicht „anrechnet“²¹. Wenn Gott den Sünder rechtfertigt, „gerecht macht“²², so ist der Mensch wirklich gerecht, d.h. freigesprochen von seiner Sünde durch Gottes Urteil. Nach 2 Kor 5,21 machte Gott den (ethisch) sündlosen Christus zum Sünder (im forensischen Sinne), dadurch, daß er ihn am Kreuz als Verfluchten sterben ließ.²³

¹⁸ Vgl. ebd., 271.

¹⁹ Ebd., 272.

²⁰ Ebd., 274f.

²¹ Vgl. 2 Kor 5,19.

²² Vgl. Röm 4,5.

²³ Vgl. Gal 3,13 sowie Bultmann, Theologie, 275-277.

Die Gerechtigkeit ist keine ethische Qualität des Menschen, sondern Relation des Menschen zu Gott. Die Gegenwärtigkeit der Gerechtigkeit beruht darauf, daß sie durch das in Christus gewirkte Heilsgeschehen „offenbart“ wurde²⁴. Das Heilsgeschehen ist das eschatologische Geschehen, durch das Gott dem alten Weltlauf ein Ende gesetzt und den neuen Äon eingeleitet hat. An Stelle des Alten Bundes trat der für die eschatologische Zeit von Jeremia geweissagte Neue Bund²⁵. Die von Jesaja prophezeite Zeit der Gnade ist Gegenwart geworden²⁶. Die Sohnschaft steht der Gerechtigkeit parallel und bedeutet einerseits zukünftiges Ziel der Sehnsucht²⁷, andererseits Gegenwart. So wird dadurch bezeugt, daß wir im Geiste, der eschatologischen Gabe, das „Abba“ rufen²⁸.

4.2.1.3 Kommentar

In der Zusammenfassung Wolfgang Stegemanns zu den wichtigsten Lebensdaten Rudolf Bultmanns (1884-1976) zeigt sich dessen umfassende Bedeutung seiner Paulusinterpretation, die eine ganze Generation von Paulusexegeten prägte. Stegemann kommt es auf Bultmanns „existentiale Interpretation“ an, die die gesamte hermeneutische Reflexion der neutestamentlichen Exegese im 20. Jahrhundert konfessionsübergreifend entscheidend beeinflusste. Wichtig erscheint mir die Verflochtenheit Bultmanns auch in die Philosophie, aus der er seine „existentiale Interpretation“ entwickelte. Diesen hermeneutischen Hintergrund halte ich für nötig, um der Paulusdeutung Bultmanns gerecht werden zu können. Auf dieser Grundlage faßt Rudolf Bultmann²⁹ Kernpunkte der paulinischen Theologie zusammen. Es kommt ihm dabei wesentlich auf die Gottesbeziehung des Menschen an und ihre Art, für den Menschen heilsgeschichtlich wirksam zu werden. Bultmann betont in seiner Darlegung den Beziehungsaspekt. Er stellt das Verhältnis des Menschen zu Gott in den Mittelpunkt und kann von daher paulinische Theologie überwiegend mit Anthropologie identifizieren. Hier zeichnet sich Stegemanns Charakterisierung der Paulusdeutung Bultmanns ab. Im Mittelpunkt steht das Verhältnis Gott und Mensch innerhalb der Geschichte. Auf diesen teilweise psychologischen und philosophischen Erkenntnissen gründet Bultmann seine Interpretation paulinischer

²⁴ Vgl. Röm 3,21-26; 2 Kor 5,21; vgl. 1 Kor 1,30.

²⁵ Vgl. 2 Kor 3,6-11.

²⁶ Vgl. 2 Kor 6,2.

²⁷ Vgl. Röm 8,23.

²⁸ Vgl. Röm 8,15.16; Gal 4,7 sowie Bultmann, Theologie, 278f.

²⁹ Vgl. Bultmann, Theologie, 192-336.

Theologie. Dabei spielt der psychologisch-philosophische Hintergrund Bultmanns teilweise eine erhebliche Rolle³⁰. Auf folgenden drei paulinischen Begriffen baut Bultmann dabei die Deutung des paulinischen Menschenbildes auf:

- Entscheidung des Menschen für gut oder böse³¹
- neues Leben, neue Schöpfung des Gerechtfertigten³²
- eschatologischer Horizont³³

Die Deutung Bultmanns drückt sich in diesen Grunddispositionen menschlichen Daseins aus und expliziert auf diese Weise das paulinische Evangelium vom Christusgeschehen. Trotzdem stehen die psychologischen Erkenntnisse und Begriffe zu sehr im Vordergrund³⁴.

Grundkonstante der paulinischen Theologie bleibt die Gottesbeziehung des Menschen, die hinter allen paulinischen Ausführungen besteht. In dessen Betonung sehe ich einen wichtigen Beitrag Bultmanns zur Paulusdeutung. Er beschreibt den Menschen in Beziehung zu seinem Schöpfer und betont die menschliche Freiheit des Menschen, sich auf diesen Gott einzulassen bzw. die Beziehung zu ihm zu verweigern. Das Anerkennen des Schöpfergottes zeigt dem Menschen deutlich seinen Stellenwert innerhalb der Schöpfung. Bultmann setzt beim Menschen an und räumt ihm die Möglichkeit ein, aufgrund seiner Disposition ein persönliches Gottesverhältnis aufzubauen. Dazu steht ihm die von Gott geschaffene Erde zur Verfügung, und er kann auf ihr Gottes Schöpfung und seine eigene Stellung als Gottes Geschöpf wahrnehmen.

In Gen 1,26 sehe ich den Schöpfungsauftrag mit dem Menschen als Abbild Gottes begründet. Er erhält dadurch nicht Gleichheit mit Gott, sondern Ähnlichkeit zu ihm. Diese Feststellung wird mit Blick auf Röm 1,20-22 in der Vorbereitung auf die Rechtfertigungsaussagen in Röm 3f wichtig. Paulus formuliert hier deutlich den Stellenwert des Menschen als Geschöpf zu Gott seinem Schöpfer. Gen 2,7 präzisiert diese Relation zwischen dem Schöpfergott und dem von ihm geschaffenen Lebewesen Mensch. Ps 8,6-9 verdeutlicht dieses Gottesverhältnis nochmals und beschreibt den Auftrag und damit die Verantwortung des Menschen für die ihm zur

³⁰ Vgl. ebd., 211.

³¹ Vgl. Röm 2.

³² Vgl. Röm 6-8; 2 Kor 5,17; 1 Kor 1,30.

³³ Vgl. Röm 8,12-30.

³⁴ Als Beispiel führe ich hierzu an: „Denn in dem mit dem Besitz des Gesetzes unmittelbar gegebenen bzw. vom Gewissen geweckten Wissen darum, daß Übertretung Sünde ist, und in der Angst vor der Übertretung ist

Verfügung gestellte Schöpfung. 1 Kor 15,27 greift diese Psalmverse auf und betont Gott als den Herrn, dem alles unterworfen ist. Röm 11,36 beschließt diesen Gedankenkreis mit dem Lobpreis Gottes, auf den sich alles bezieht.

Mit dieser Zusammenschau will ich die biblische Relevanz der Thematik Bultmanns verdeutlichen, weil ich darin im Grunde das paulinische Hauptanliegen sehe. Paulus geht aber nicht von der Befindlichkeit des Menschen aus, sondern will Gottes Heilstat in Christus den Menschen als soteriologische Glaubenswahrheit verkünden. Die menschliche Disposition bleibt bei Paulus diesem Anliegen unter- bzw. zugeordnet³⁵.

Die Folge der Nichtbeachtung der Erkenntnis Gottes als Schöpfer beschreibt Paulus³⁶ als Scheitern menschlicher Lebensmöglichkeiten. Damit beschreibt er in Vorbereitung auf Röm 3f die Lage der Heiden. Bultmann konkretisiert das³⁷ und erörtert mit großer psychologischer Sensibilität den Vorgang der Nichtanerkennung des Schöpfers und die daraus sich ergebenden negativen Folgen für den Einzelnen. Wenn der Mensch Gott als seinen Schöpfer nicht anerkennen will, versucht er, sich Gott gleichzusetzen. Der Mensch will mit seinen eigenen Leistungen vor ihm bestehen können und setzt sich so unter einen selbstgewählten Leistungsdruck. Dieser trägt aber letztlich nicht zum Gelingen menschlichen Lebens bei, sondern versetzt den Einzelnen unter Erfolgszwang. Denn nur mit erbrachten Leistungen kann der Mensch in diesem Denken vor sich selber bestehen. Bultmann führt diesen Vorgang weiter zum Bild der Knechtschaft³⁸. Er verdeutlicht dabei das allgemein menschliche Suchen nach einer Beziehung zu einem höheren Wesen, an das er sich halten kann. Wenn Gott nicht mehr als dieses gilt, sondern der Mensch sein eigenes Ich dazu ermächtigt, verfällt er an sich selbst. Er unterwirft sich seinen eigenen Gesetzen, die ihn in die Knechtschaft und Abhängigkeit von seinem selbstgemachten und überhöhten Ich bringen. Dieser Zustand bringt ihm aber Vernichtung und damit die Herrschaft des Todes ein³⁹.

Befreiung aus diesem Kreislauf kann nur von außen, d.h. von Gott, geschenkt werden⁴⁰. Damit verbunden ist ein Herrschaftswechsel⁴¹ hin zum Anerkennen des Seins als Sklave Gottes⁴² und

der Wahn begründet, daß die Erfüllung - die als Überwindung der Begierde den Schein eines guten Werkes annimmt - die „Gerechtigkeit“ beschaffen könnte.“ Bultmann, *Theologie*, 269.

³⁵ Vgl. Röm 1,1-7.

³⁶ Vgl. Röm 1,22-32.

³⁷ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 229-242.

³⁸ Vgl. ebd., 244-249.

³⁹ Vgl. Röm 6,21; 7,5.

⁴⁰ Vgl. Röm 6,18.

⁴¹ Vgl. Röm 6,17.

⁴² Vgl. Röm 6,22.

damit eine heilbringende Korrektur des Gottesverhältnisses. Diese geht zurück auf die Ursprungsintention des alttestamentlichen Gesetzes, wie Bultmann⁴³ sie ausführt.

Der Mensch ist auf die gnadenhafte und geschenkte Zuwendung Gottes angewiesen. Aus dieser Erkenntnis heraus reformuliert Bultmann⁴⁴ den Inhalt von Gal 2,16 und Röm 3,28: Rechtfertigung allein aus Gnade und ohne Werke des Gesetzes.

Paulus verbindet in diesem Zusammenhang am Beispiel Abrahams das Gesetz mit Verheißung und Glaubensgerechtigkeit⁴⁵. Der Inhalt dieser Verheißung steht in der Tora⁴⁶. Paulus kommt es auf das gnadenhafte Wesen in Verbindung mit dem Glauben an⁴⁷. Der Mensch (Jude) beruft sich jedoch auf den Besitz des Gesetzes. Diesem Vorgang erteilt Paulus eine klare Absage⁴⁸. Den Hintergrund dazu sieht Bultmann⁴⁹ im Abgleiten in ein nicht mehr schöpfungsgemäßes Gottesverhältnis, das ihm den Zugang zu Glaube und Gnade versperrt.

Mit Blick auf die paulinische Gesetzesfrage präzisiert Bultmann diese Gedanken. Dabei kommt es ihm darauf an, bereits die Absicht zu bösen Taten als der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung gegenläufig hinzustellen. Denn es ist dem Menschen nicht erlaubt, mit Hilfe seiner eigenen Werke, Ansprüche vor Gott geltend zu machen.

Bultmann weist in diesem Zusammenhang hin auf die für den Menschen verwerfliche Sünde, mit Hilfe der Gesetzeserfüllung vor Gott gerecht werden zu wollen. So führt das Gesetz den Menschen in den Tod und läßt auf der anderen Seite Gottes Wesen klar werden.

Er verbindet folgende theologischen Begriffe: Gesetz - Sünde - Erfüllung der Verheißungen - Gnade - Glaube. Wenn der Sünder Gott nicht anerkennt⁵⁰ und sich selbst zum Maß aller Dinge erhebt, erliegt er seinem eigenen Anspruch und kann ihm nicht gerecht werden. Dieser Vorgang hat für Bultmann den Sinn, daß der Mensch darin sein Heil nicht findet und Gott sucht. Ihm wird dadurch die Gottheit Gottes im Gegensatz zu seinem eigenen Unvermögen erneut bewußt. Somit erfüllte das Gesetz seinen Zweck, mit dessen Hilfe sich der Mensch auf die Stufe seines Schöpfers stellen wollte. Es brachte ihm nicht das erhoffte Leben ein und verwies ihn in der Folge auf Gott zurück.

⁴³ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 260-263.

⁴⁴ Vgl. ebd., 252f.

⁴⁵ Vgl. Röm 4,13.

⁴⁶ Vgl. Gen 18,18; 22,17f.

⁴⁷ Vgl. Röm 4,16.

⁴⁸ Vgl. Röm 4,14f.

⁴⁹ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 265f.

⁵⁰ Vgl. Röm 1,18-32.

Bultmann überträgt die Aussagen von Röm 2,17-29 auf die allgemeine, menschliche Befindlichkeit. Dort bezieht sich Paulus auf das Verhältnis des Juden zu seinem Rühmen des Gesetzes. Bultmann verweist zum Abschluß dieses Absatzes auf Röm 7,11. In diesem Vers beschreibt Paulus die Sünde, die das Gebot tötet. Bemerkenswert dabei erscheint die alttestamentliche Tradition in Gen 3,13, die hinter Röm 7,11 steht⁵¹. In diesem Vers beschreibt der Verfasser im Rahmen der Sündenfallgeschichte die Begegnung zwischen Gott und der Frau, die sich zum Nichtanerkennen des Schöpfers verführen ließ und später mit dieser Tat schwer zu kämpfen hatte⁵². Somit befindet sich Bultmann durchaus in der Paulustradition, wenn er diesen Vorgang des Nichtanerkennens des Schöpfers auf allgemein menschlicher Basis beschreibt. Der Apostel erörtert dieses Phänomen vorerst am Beispiel des Juden⁵³, bevor er das auf die allgemein menschlichen Gegebenheiten transformiert.

Der Mensch ist nach diesem Scheitern an den von ihm selbst errichteten Maßstäben zurückverwiesen auf Gott. Das bringt ihm eine neue Existenz im Glauben ein, die er aber von seiner Vergangenheit nicht vollständig abtrennen kann.

Bultmann betont dabei die geschichtliche Kontinuität der neuen Existenz mit der alten und folgert daraus den Entscheidungscharakter des Glaubens. Die Errettung als Konsequenz dieses Vorgangs bringt den Menschen auf seinen ursprünglichen Platz im Schöpfungsgefüge zurück. Damit formuliert Bultmann mit der ihm eigenen Terminologie die Erneuerung und Vertiefung der Gottesbeziehung. Dabei betont Bultmann vor allem die geschichtliche Kontinuität von alter zu neuer Existenz sowie den Entscheidungscharakter des Glaubens. Dieser Vorgang zielt ab auf die Errettung des Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung, die durch die Sünde verdeckt wurde.

Identifikation des Einzelnen mit der gesamten Menschheit und Entscheidung sind zwei bezeichnende Stichworte der Paulusinterpretation Bultmanns. Beide Begriffe verbindet er mit der neuen Seinsweise, von der Paulus im Anschluß an die Rechtfertigung schreibt⁵⁴. Mit „Entscheidung“ impliziert Bultmann zudem die vom Einzelnen selbst gewählte Rückführung auf die Ursprungsintention des Gesetzes. Sie war für den Menschen aufgrund der Sünde nicht mehr erkennbar. Für diese neue Existenz im Glauben müsse sich der Mensch nach Bultmann⁵⁵ entscheiden. Sie bringt ihn auf den Weg zu einem geglückten Menschsein, das er als Sünder, d.h. während des Vollzuges seiner Entscheidung des Nichtanerkennens des Schöpfergottes,

⁵¹ 2 Kor 11,3 bezieht Gen 3,13 auf den Glauben an Christus.

⁵² Vgl. Gen 3,1-24.

⁵³ Vgl. Röm 2,17-29.

⁵⁴ Vgl. Röm 6,3f; 2 Kor 5,17.

⁵⁵ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 270.

verloren hat. Der Glaube bietet ihm eine neue Möglichkeit dazu. So ist der Mensch zugleich zurückverwiesen auf seine Existenz als Geschöpf Gottes. Er kann sich mit Hilfe seiner eigenen Gebote ein vollständig geglücktes Dasein nicht schaffen, sondern dieses nur glaubend von seinem Schöpfergott annehmen. Darin zeigt sich ein deutlicher Bezug zu den paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁵⁶, wodurch Bultmanns⁵⁷ alles umfassender Gesamtbegriff verständlich wird. In der Folge präzisiert Bultmann diesen Existenzwandel, den er bei Paulus aufgrund der Rechtfertigung vollzogen sieht. Dabei geht es ihm um dem Glaubenden, der das Leben empfängt, nachdem er vor seinem Glauben dem Tod verfallen war. Im Grunde beschreibt er hier mit Hilfe der Terminologie von Glauben - Tod - Leben die existentielle Bedeutung der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung für die Menschen. Am paulinischen Beispiel des Abraham legitimiert Bultmann zusätzlich seine These, die die Theologie des Apostels widerspiegelt.

Diese Beschreibung macht Bultmann in paulinischer Tradition am Stammvater Abraham fest. Es fällt dabei die Parallele auf, mit der Bultmann seine These von der Gerechtigkeit als Bedingung für den Empfang des Heiles begründet. Dabei grenzt er klar die Verheißungen an Abraham in der Vergangenheit vom Zustand des Gerechtfertigten in der Gegenwart ab, obwohl er sie nebeneinander stellt. Bei Paulus⁵⁸ gründet bereits der Empfang der Verheißungen auf der Glaubensgerechtigkeit. Beide Phänomene bedingen einander und können so eigentlich nicht voneinander getrennt werden. Bultmann will sich damit vom „Juden“ Abraham absetzen und die neue Existenz aufgrund der Rechtfertigung aus Glauben an Jesus Christus deutlich von ihm abheben. Diese Absicht kann ich bei Paulus nicht feststellen.

Röm 1,17 beschreibt den zentralen Punkt der Rechtfertigungsaussagen. Paulus begründet ihn mit dem Hinweis auf Hab 2,4. Dort findet sich in Kurzform dieselbe Grundaussage, die Bultmann mit dem Verhältnis Tod des Sünders - Leben des aus Glauben Gerechtfertigten expliziert. Paulus erweitert das in seinem Evangelium hin auf das christologische Heilsereignis und schließt alle, auch die Juden, darin ein. Gal 3,11 nimmt im Zusammenhang der Gesetzesthematik mit demselben Zitat aus Hab 2,4 diese paulinische Absicht bereits vorweg. Somit trifft sich Bultmann mit Paulus auf dieser allgemein menschlichen Ebene. Trotzdem lassen sich im Detail, wie hier dargelegt, Unterschiede vor allem im Verhältnis Juden - Paulus erkennen⁵⁹. Eklatant werden diese Nuancen in der Definition des Gerechtigkeitsbegriffes. Darin

⁵⁶ Vgl. Röm 3,20.24; Gal 2,16.

⁵⁷ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 270.

⁵⁸ Vgl. Röm 4,13.

⁵⁹ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 272f.

teilt Bultmann der Gerechtigkeit forensische und eschatologische Eigenschaften zu und will ihn auf diese Weise bei Paulus vom Judentum absetzen. Vorerst betont Bultmann die Gemeinsamkeit des paulinischen mit dem jüdischen Gerechtigkeitsverständnis. Dabei legt er sich auf den forensischen Aspekt fest, den er mit dem eschatologischen verbindet. Beide Aspekte bilden wichtige Bestandteile des paulinischen δικαιοσύνη. Ihnen übergeordnet bleibt aber das soteriologische Verständnis, dem beide, von Bultmann beschriebenen Aspekte zugeordnet werden können. Der forensisch-eschatologische Aspekt spielt bei Paulus eine bedeutende Rolle⁶⁰. Er ist vom universalen Heilskonzept nicht zu trennen und bereitet auf die soteriologische Entfaltung von δικαιοσύνη⁶¹ vor.

Der Unterschied von Paulus zum Judentum liegt in der Deutung Bultmanns in der Übertragung der Heilzusage auf die Gegenwart⁶². Diese Gegenwartsbezogenheit bei Paulus wird klar, wenn man seine Rechtfertigungsaussagen als Deutung des Christusgeschehens versteht. Er löst sie aber nicht vom Alten Testament ab, sondern sprengt dessen Grenzen, indem er sein überkommenes Rechtfertigungsverständnis als Ausdrucksmöglichkeit für die heilsgeschichtliche Deutung des Christusereignisses einsetzt. Damit universalisiert er die Rechtfertigungsterminologie, ohne aber die Verbindung zum Alten Testament aufzugeben. Diesen Vorgang zeigt Röm 3,21. Der Vers beginnt mit dem (eschatologischen) *ὅτι*, endet aber mit dem Hinweis auf Gesetz und Propheten. Dtn 9,16 beschreibt mit der Herstellung des Kalbes das sündige Abweichen von Gott. Das erachte ich als eine andere Version für den Vorgang des Nichtanerkennens des Schöpfers⁶³ als Grundlage für die Rechtfertigung aus Glauben. Ps 71,2 bittet der Beter Gott um die Herausführung aus dieser sündigen Situation und um Hilfe. Diese hat er erfahren und will sie weiter verkünden. Durch sie fand er zudem Vertrauen zu Gott⁶⁴. Das gründet er auf der Gerechtigkeit Gottes, die ihn alles Unglück überstehen läßt.

Der Psalmist drückt hier in seiner Gottesbegegnung die allgemein gültige Erfahrung eines gläubigen Menschen aus. Paulus baut darauf seine Rechtfertigungsaussage auf⁶⁵, die bereits beim Psalmisten eschatologische Nuancen zeigt. Jes 51,5f.8 verdeutlicht diese zukünftige Hoffnung auf die immerwährende Gerechtigkeit Gottes und seine Gnade. Voraussetzungen dafür bilden das Vertrauen auf Gott und der Glaube an ihn. Nur unter diesen Bedingungen

⁶⁰ Vgl. Röm 2.

⁶¹ Vgl. Röm 3,20-5,1.

⁶² Vgl. Röm 3,21.

⁶³ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

⁶⁴ Vgl. Ps 71,18.

⁶⁵ Vgl. Röm 3,21-5,1.

kann die immerwährende Gerechtigkeit Gottes beim Menschen ankommen und in ihr wirksam werden. Diese Gegebenheiten schreibt Bultmann auch Paulus zu. Er bindet die forensisch-eschatologische Gerechtigkeit des Apostels an den Glauben und leitet damit über zur Rechtfertigung aus Glauben. Gottes Rechtfertigung des Sünders begründet Bultmann mit dem Fluchtod des Gekreuzigten.

Die Feststellung von der Nichtanrechnung der Sünde durch Gott steht in 2 Kor 5,19 eingebunden zwischen der Versöhnung Gottes mit der Welt durch Christus und dem Auftrag zum Dienst an der Verkündigung dieser Versöhnung. Röm 4,8 preist diese Nichtanerkennung der Sünde mit einem Zitat aus Ps 31,1f. Dort bittet der Psalmist Gott in seiner Gerechtigkeit um Errettung. Wenn nach 2 Kor 5,19 Gott durch Christus die Welt mit sich versöhnt, so geschieht das nach Paulus durch die Nichtanrechnung der Sünde. Sie gibt dem Menschen die Chance zum Neuanfang bzw. Neusein. Somit beschreibt Bultmann den Begriffsinhalt der Versöhnung von 2 Kor 5,19. Mit anderen Worten ausgedrückt, Gott rechtfertigt den Sünder mittels des Christusereignisses. Dieser Vorgang gründet auf dem Verhältnis Gott - Mensch. Aus diesem Grund wird verständlich, daß Bultmann dieses Geschehen, das er unter dem Begriff „Gerechtigkeit“ zusammenfaßt, als Beziehungsereignis deutet. Damit greift er ein wesentliches Element paulinischer Theologie auf und sieht in der Offenbarung des Christusgeschehens die Präsenz der göttlichen Gerechtigkeit. Diesen Gedanken kann ich bei Paulus zwar nachvollziehen, aber ich sehe darin keine Absetzung des Alten vom Neuen Bund, wie Bultmann daraus folgert.

Der „Abba“ - Ruf ist Ausdruck des wiederhergestellten, heilvollen Verhältnisses des Menschen zu seinem Schöpfergott. Das wurde grundgelegt im Christusereignis und wird gegenwärtig mit Hilfe des Geistes wahrgenommen⁶⁶. Gott selbst wird es in eschatologischer Zukunft vollenden⁶⁷. Bultmann⁶⁸ unterscheidet die Zeitebenen im Verhältnis Paulus - Judentum und degradiert dabei das Judentum insgesamt zu einer Leistungsreligion. Ich stimme seiner Behauptung zu, Paulus halte den jüdischen Werken des Gesetzes die Rechtfertigung allein aus Glauben⁶⁹ entgegen⁷⁰. Wenn die Menschen sich nur auf das Gesetz verlassen und sich in dieser Haltung Gottes rühmen⁷¹, dann entspricht das im Grunde dem Nichtanerkennen des Schöpfergottes. Insofern steht es der Rückführung des Gottesverhältnisses auf die

⁶⁶ Vgl. Röm 8,15f.

⁶⁷ Vgl. Röm 8,23.

⁶⁸ Vgl. Bultmann, Theologie, 279-281.

⁶⁹ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

⁷⁰ Vgl. Bultmann, Theologie, 280f.

ursprüngliche Schöpfungsabsicht vehement im Wege. Rechtfertigung allein aus Glauben⁷² lehnt somit in erster Linie nicht die Werke des (jüdischen) Gesetzes ab, sondern betont den Gnaden- und Geschenkcharakter eines neuen, heilvollen Seins aufgrund des Christusgeschehens⁷³. Dieses heilvolle Ereignis und die daraus sich ergebende Zuwendung kann sich der Mensch nicht selbst erwerben, sondern nur von Gott schenken lassen. Darin sehe ich den Sinn der zuvorkommenden und von Gott geschenkten Rechtfertigung aus Glauben. Ich stimme Bultmann⁷⁴ zu, wenn er den Gedanken in diese Richtung vertieft. Denselben Vorgang expliziert Bultmann an folgenden Begriffen: Versöhnung⁷⁵, Gericht⁷⁶, christologisches Heilsgeschehen und dessen Verkündigung⁷⁷. Sie alle haben Bezug zur Rechtfertigung und drücken verschiedene Dimensionen des einen Heilsgeschehens aus.

Aus dieser Darstellung Bultmanns erscheinen mir für die weitere Entwicklung der Rechtfertigungsdiskussion zwei Aspekte relevant: zum einen seine starke Betonung des individuellen Verhältnisses des Menschen zu Gott, zum anderen seine Vertiefung der Rechtfertigungsgedanken. Sie überträgt er in analogen Abhandlungen auf Begriffe, welche zur Rechtfertigung in Beziehung stehen und unterschiedliche Aspekte des einen göttlichen Heilsgeschehens aufgreifen. Die Grundlage für die neue Existenz bildet das gnadenhafte Geschehen in Christus. Es stellt einen wesentlichen Bestandteil des universalen Heilsgeschehens des Schöpfergottes dar, das Bultmann in paulinischer Tradition⁷⁸ als Gerechtigkeit Gottes versteht. Aus diesem Christusgeschehen im Sinne des Indikativs der Gnade läßt sich der Imperativ paulinischer Ethik ableiten.

Werner Georg Kümmel⁷⁹ merkt an, daß sich ein ganz wesentlicher Teil der Arbeit Bultmanns mit dem Verständnis des Paulus befaßt. Diese Arbeit prägte entscheidend unser heutiges Paulusbild mit⁸⁰. Dieser Einschätzung Kümmels stimme ich mit Blick auf die Wiederentdeckung der Relevanz der Gottesbeziehung in der paulinischen Theologie zu, es fehlt mir nur die Betonung der paulinischen Theozentrik in Bultmanns Interpretation. Auf dieser

⁷¹ Vgl. Röm 2,17.

⁷² Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

⁷³ Vgl. Röm 10,4.

⁷⁴ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 282-285.

⁷⁵ Vgl. ebd., 286f.

⁷⁶ Vgl. ebd., 288-290.

⁷⁷ Vgl. ebd., 294-336.

⁷⁸ Vgl. Röm 3,22.

⁷⁹ Kümmel, *Bultmann*, 174-193.

⁸⁰ Vgl. ebd., 174.

Grundlage benennt Kümmel⁸¹ Bultmanns Zusammenhang zwischen Indikativ und Imperativ und die Stellung der Rechtfertigung in diesem Gefüge als Befreiung von der Sünde. Der Einschätzung Kümmels pflichte ich bei, denn sie benennt die Hauptanliegen in Bultmanns Paulusinterpretation. Dabei übt Kümmel u.a. Kritik an Bultmanns zentraler Betonung des menschlichen Eigenstrebens und sieht die entscheidende menschliche Sünde in der Verehrung des Geschöpfes statt des Schöpfers. Damit verweist Kümmel auf ein wichtiges, paulinisches Anliegen⁸².

Ich finde den Hinweis Kümmels auf die Notwendigkeit der Erweiterung des Sündenbegriffes Bultmanns wichtig, aber dennoch impliziert (gegen Kümmel) die Verehrung der Schöpfung anstatt des Schöpfers die Verabsolutierung der eigenen, menschlichen Person. Bultmann legte in seinem existentialen Interesse die menschliche Disposition dar, die als Beispiel für den menschlichen Umgang mit der gesamten Schöpfung und dessen Beziehung zum Schöpfer gesehen werden kann. Dabei spielen die Rechtfertigungsaussagen eine erhebliche Rolle.

Gunnar Sinn⁸³ betont in seiner Beschreibung die Zentralität der Rechtfertigungslehre für Bultmanns Theologie und weist ihn so als Exegeten der Luthertradition aus. Dabei leitet Sinn über auf die Bedeutung des Kerygmas bei Bultmann und erwähnt die Frage des neuen Selbstverständnisses beim Exegeten⁸⁴. Dieser Kritik Sinns an Bultmann stimme ich im wesentlichen zu. Sie betont berechtigt die Sicht Bultmanns von Gerechtigkeit Gottes als alles umfassenden Gesamtbegriff.

Sinn bezieht die Rechtfertigung bei Paulus auf die paulinische Christologie in Bultmanns Deutung. Er beachtet dabei dessen existentielle Bedeutung für den Exegeten und deutet die Notwendigkeit einer hermeneutischen Weiterentwicklung an. Diesen Hinweis erachte ich mit Blick auf die weitere Entwicklung der Rechtfertigungsdiskussion als relevant und weiterführend⁸⁵. Hier teilt Sinn mit dem Vermerk auf die hermeneutische Weiterentwicklung der Rechtfertigungsdiskussion der Exegese und der ökumenischen Diskussion⁸⁶ eine wichtige

⁸¹ Vgl. ebd., 184.

⁸² Vgl. Kümmel, Bultmann, 191f.

⁸³ Vgl. Sinn, Christologie, 178-203.

⁸⁴ Vgl. Kümmel, Bultmann, 191f.

⁸⁵ Vgl. Sinn, Christologie, 201-203.

⁸⁶ Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die konfessionsgebundene Bultmanninterpretation Oechslens, vgl. ders., Kronzeuge, 38. Er sieht Bultmanns Paulusinterpretation in der Tradition eines einseitig verstandenen Luthers, weil Bultmann den juristischen Charakter der Rechtfertigung stärker betont. Diese Kritik erachte ich als unangebracht. Denn sie trifft nicht das Wesentliche in Bultmanns Paulusinterpretation, wogegen Sinns Bultmanninterpretation Offenheit für ökumenische Weiterentwicklung zeigt.

4. Der Stellenwert der Rechtfertigungsthematik in der Theologie des Paulus

Aufgabe zu. Denn Paulus selbst beschreibt im Anschluß an Röm 5,1 die Botschaft des Christusereignisses mit verschiedenen sprachlichen Mitteln.

Noch stärker als Bultmann stellt Ernst Käsemann die Rechtfertigung ins Zentrum paulinischer Theologie.

4.2.2 Rechtfertigung als alles dominierendes Gesamtgeschehen

Literatur

Quellen

KÄSEMANN, E., Gottesgerechtigkeit bei Paulus. in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II. Göttingen, 1964, 181-193. - DERS., Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief. in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen ²1972, 108-139. - DERS., An die Römer. Tübingen 1973.

Sekundärliteratur

EHLER, B., Die Herrschaft des Gekreuzigten. Berlin 1986. - KLEIN, G., Gottesgerechtigkeit als Thema der neuesten Paulusforschung. in: ders., Rekonstruktion und Interpretation. München 1969, 225-236. - SCHRAGE, W., Der gekreuzigte und auferweckte Herr. Zur theologia crucis und theologia resurrectionis bei Paulus. in: ZThK 94 (1997), 25-38. - ULRICHS, K. F. Art. Käsemann, Ernst. In: BBKL 18 (2001), 775-778. - ZAHL, P. F. M., Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns. Stuttgart 1996.

4.2.2.1 Ernst Käsemann

Ernst Käsemann (1906-1998) war evangelischer Neutestamentler. Er studierte evangelische Theologie in Bonn (v.a. bei Erik Peterson), Marburg (v.a. bei Rudolf Bultmann) und Tübingen (v.a. bei Adolf Schlatter). 1946 wurde Käsemann Professor für Neues Testament und wechselte 1951 nach Göttingen. Von 1959-1971 lehrte er in Tübingen. Dort widmete Käsemann sich neben dem Johannesevangelium vor allem der paulinischen Theologie. Mit seinem Kommentar zum Römerbrief (1973) gelingt ihm die klassische Darstellung der reformatorischen, rechtfertigungstheologischen Paulus-Interpretation, freilich geziert durch ein kosmisch-apokalyptisches und weniger individuelles Verständnis der Rechtfertigung.⁸⁷

Käsemann übernimmt von Peterson die Wurzel des „Mächte“-Begriffes und das Bild der Äonen, in denen die Menschen leben und unter deren Herrschaft sie leiden und versklavt sind. Er greift auch von Peterson das Bild des Herrschaftswechsels auf, das bei Peterson mit „Transplantation“ beschrieben wurde. Bei Peterson ist es ein Wechsel zur Herrschaft der „Zwölfe“, bei Käsemann ein unmittelbarer Wechsel zur Herrschaft Christi. Peterson und Käsemann haben ihre kosmische Perspektive eines eschatologischen Kampfes der Mächte immer geteilt. Aus der Gefangenschaft der dämonischen Mächte ist der Mensch durch Christus befreit. Käsemanns Kosmologie wurzelt in Petersons Verständnis der paulinischen Kosmologie.⁸⁸

⁸⁷ Zu den Angaben vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit, 181-193 sowie Ulrichs, Art. Käsemann, 775f.

⁸⁸ Zur theologischen Entwicklung Käsemanns und im besonderen zu seiner Beziehung zu seinem Lehrer Erik Peterson vgl. Zahl, Rechtfertigungslehre, 88f.

4.2.2.2 Rechtfertigung der Gottlosen bei Ernst Käsemann

Paulus kreist in seiner Botschaft um ein heilsgeschichtliches Konzept der Offenbarung.⁸⁹

Die Rechtfertigungsbotschaft des Apostels ist eine antijudaistische Kampfeslehre. Der polemische Charakter der paulinischen Rechtfertigungslehre kann nicht scharf genug betont werden. Paulus bleibt Juden und Griechen ein Einzelgänger und Fremdling.⁹⁰

Die Rechtfertigungslehre ist der Schlüssel der Heilsgeschichte wie umgekehrt die Heilsgeschichte die geschichtliche Tiefe und kosmische Weite des Rechtfertigungsgeschehens. Gott handelt seit der Schöpfung bis zum Jüngsten Tag nicht anders mit Juden und Heiden. Sein Wesen ist die Rechtfertigung der Gottlosen und darum die Auferweckung der Toten und Schöpfung aus dem Nichts. Denn er handelt im Zeichen des gekreuzigten Christus, an dem auch Israels Weg nicht vorbeiführt. Deshalb ist die Heilsgeschichte die geschichtliche Tiefe der Rechtfertigung, also einer ihrer Aspekte.⁹¹

Die paulinische Rechtfertigungslehre war nie am Individuum orientiert, Paulus kann die Gottesgerechtigkeit als Macht zeichnen, welche nach unserem Leben greift, um es sich gehorsam zu machen. Heil ist immer nur Gott selber in seiner Gegenwart. Für uns gerechtfertigt werden meint, daß der Schöpfer dem Geschöpf die Treue hält.⁹²

Die Gottesgerechtigkeit unterliegt dem Doppelaspekt, daß das Heil und die Heilsgüter bald als mit Glauben und Taufe gegenwärtig, bald als erst durch die Parusie endgültig realisiert erscheinen. Die Dialektik von Haben und nicht völlig Haben wird in die Gegenwart des Christenstandes hineinprojiziert. Mit Recht wird man solche Dialektik von da aus erklären, daß der Apostel in der Doppelfront gegen Nomismus und Enthusiasmus steht und sich jeweils des einen Gegners mit der Terminologie und Motivation des andern erwehrt.⁹³

Die Rechtfertigungslehre des Apostels zeigt, daß Gottes Handeln in Christus wie in der Schöpfung der Welt gilt, und die paulinische Dialektik von präsentischer und futurischer Eschatologie die christliche Existenz übergreift. Die Anthropologie ist nicht ihr eigentliches Anliegen⁹⁴. Paulus sah bewußt und unter apokalyptischem Drang in der Weltmission seine Aufgabe. Paulus war Apokalyptiker auch als Christ geblieben. Seine Lehre von der Gerechtigkeit Gottes beweist das: Gottes Macht greift nach der Welt. Heil der Welt ist es, daß

⁸⁹ Vgl. Käsemann Rechtfertigung, 109.

⁹⁰ Vgl. ebd., 125f.

⁹¹ Vgl. ebd., 139.

⁹² Vgl. ebd., 132f. Vgl. hier besonders Käsemanns Anmerkung zu Krister Stendahl.

⁹³ Vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit, 183f.

⁹⁴ Damit setzt sich Käsemann entschieden von seinem Lehrer Rudolf Bultmann ab.

sie unter Gottes Herrschaft zurückgeführt wird. Eben darum wird die Gottesgerechtigkeit gehorsam.⁹⁵

Das Geschick des Menschen entscheidet sich am Existenzwandel als Herrschaftswechsel zu einem anderen Herrn.⁹⁶ Wenn sich der Mensch dem Schöpfer entzieht, bleibt dieser der Richter. In dem vergeltenden Handeln Gottes vollzieht sich schon gegenwärtig über aller menschlichen Sünde, indirekt, entsprechend der Erkenntnis Gottes aus Schöpfungswerken, die Preisgabe des Schuldigen an die aus der Schuld resultierende Realität, nämlich Gottes verborgene Rache. Sie gibt den Schuldigen richtend an die von ihm selbst intendierte Gottesferne preis, überläßt dem Schuldigen seine eigenen Entscheidungen, die die Geschöpfe in den Verfall der Geschöpflichkeit brachten. Dieser Gedanke bringt in Ausweitung auf den Kosmos ein Chaos entfesselter Perversion, das die Öffentlichkeit des Gerichts vorwegnimmt.⁹⁷ Als Ergebnis steht der Mensch mit seiner Existenz in der Welt immer vor Gott.⁹⁸

Nach Röm 4,1-25 müssen alle, Juden und Heiden, als Gottlose allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, wie das Beispiel Abrahams zeigt. Sie vollziehen dadurch einen Herrschaftswechsel hin zum Kyrios Christus und im neuen Bund durch die Vorwegnahme der Auferweckung der Toten zur neuen Schöpfung, die in den alten Äon bereits eingebrochen ist.⁹⁹ Diese Verknüpfung von Schöpfung, Auferweckung und Rechtfertigung der Gottlosen zu einem göttlichem Handeln ist untrennbar verbunden mit dem Sieg und der Herrschaft des Gekreuzigten.¹⁰⁰

„Christlicher Glaube bezieht sich auf ein nicht austauschbares Geschehen. Er gewinnt jedoch den Zugang zum Kreuz nicht anders als von der Auferweckung Jesu her, während andererseits Glaube an Jesu Auferweckung nicht Ewigkeitshoffnung, sondern Sieg und Herrschaft des Gekreuzigten meint.“¹⁰¹

„Indem der Geist uns auf das Kreuz des Christus als den Ort des Heils zurückweist und so Rechtfertigung fortdauernd aktualisiert, stellt er uns unablässig in den Machtbereich des Gekreuzigten und ist er die irdische Präsenz des erhöhten Herrn.“

⁹⁵ Ebd., 193.

⁹⁶ Vgl. Käsemann, Römer, 38f.

⁹⁷ Vgl. ebd., 38-40.

⁹⁸ Vgl. ebd., 47.

⁹⁹ Vgl. ebd., 102-104.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 115.121.

¹⁰¹ Ebd., 121.

Will man das Motiv der Unio überhaupt verwenden, hat man es präzise als Eingliederung in die Herrschaft des Gekreuzigten zu interpretieren.“¹⁰²

Kein Heil führt nach Röm 11,25-32 an Israel vorbei, denn Gott führt seine universelle Heilstat exemplarisch für alle Welt und in dessen Gesamtzusammenhang auch an Israel aus.¹⁰³

„Der soteriologisch handelnde Gott bleibt stets „creator ex nihilo“, wirkt immer „ressurrectio mortuorum“, arbeitet nach 1 Kor 1,18-31; 2Kor 3,5f. unablässig mit dem nach menschlichem Urteil unbrauchbaren Material, also mit den Gottlosen. Für Paulus ist der wirkliche Mensch, ob Jude oder Heide, gottlos und ist es auch als Frommer.“¹⁰⁴
„Die Gottheit Gottes bekundet sich darin, daß sie die Wirklichkeit des Menschen aufdeckt und so der Menschlichkeit des Menschen Bahn bricht. Paulus kann gerade das nicht auf Individuen beschränkt bleiben lassen, weil für ihn Gott der Schöpfer der Welt und nicht bloß das Gegenüber von Individuen ist. Darum verbindet sich mit der Rechtfertigungslehre die Heilsgeschichte in universaler Weite. Sie ist nicht deren Überbau, sondern deren Horizont, wie die Anthropologie ihre Tiefe im Alltag markiert. Paulus hat es gewagt, zugleich jeden Einzelnen und die Weltgeschichte aus der Perspektive der Rechtfertigungsbotschaft zu sehen. Ende der alten, Beginn der neuen Welt ist nur als Rechtfertigung der Gottlosen zu denken, und so kann auch das Problem Israels konsequenterweise nur unter diesem Thema gelöst werden.“¹⁰⁵

4.2.2.3 Kommentar

Karl Friedrich Ulrichs¹⁰⁶ geht es in seiner Zusammenfassung von Leben und Werk Ernst Käsemanns besonders um die Dominanz der Paulusdeutung des Exegeten. Dabei benennt er in der Anführung von Käsemanns Römerbriefkommentar wichtige Stichworte der Paulusexegese Käsemanns, die die grundlegende Rolle des Exegeten in der Paulusinterpretation im allgemeinen und in der Rechtfertigungstradition im besonderen ausmachen¹⁰⁷. Käsemanns

¹⁰² Ebd., 209.

¹⁰³ Vgl. ebd., 241-244.

¹⁰⁴ Ebd., 304.

¹⁰⁵ Käsemann, Römer, 304.

¹⁰⁶ Vgl. Ulrichs, Art. Käsemann, 775-778.

¹⁰⁷ Im folgenden Abschnitt folge ich den Ausführungen von Karl F. Ulrich.

Beziehungen zu seinen Lehrern Erik Peterson und Rudolf Bultmann waren einflußreich auf dessen theologische Entwicklungen.

Paul. F. M. Zahl¹⁰⁸ befaßt sich ausführlich mit diesen Verhältnissen und ihren Einfluß auf Käsemann. Dabei kommt es ihm vorwiegend auf die Übernahme des Verständnisses von Macht und Herrschaftswechsel an. Diese beiden Begriffe prägen zweifelsohne stark Käsemanns Paulusdeutung. Macht-Begriff, Herrschaftswechsel und kosmische Perspektive eines eschatologischen Kampfes der Mächte gehören neben Käsemanns Zentralbegriff „Rechtfertigung der Gottlosen“¹⁰⁹ zu den Grundelementen seiner Interpretation¹¹⁰. Zu Beginn seiner Römerbriefdeutung weist Käsemann mit den Begriffen „Botschaft“, „heilsgeschichtlich“ und „Offenbarung“ zusätzlich auf drei wichtige Konstanten paulinischer Theologie hin.

Mit dem heilsgeschichtlichen Konzept der Offenbarung nennt Käsemann ein paulinisches Grundanliegen. Es geht Paulus um die Darstellung der Offenbarung des Heilsgeschehens, das im Christusergebnis seinen Höhepunkt erfahren hat. In der näheren Definition dieses Stichwortes stellt Käsemann eine antijudaistische Polemik voran, mit der er Wrede, Peterson oder Bultmann bei weitem übertrifft. Er trennt damit Paulus ganz stark vom Judentum ab.

Der Auffassung Käsemanns, die Rechtfertigungsbotschaft sei eine antijudaistische Kampfeslehre¹¹¹, steht Paulus mit seiner Anwendung der Rechtfertigungsthematik in Röm 9-11 entschieden entgegen. Sie ist in dieser Schärfe bei Käsemann auch singulär, und ich gehe daher nicht näher darauf ein. Denn er sieht zugleich bereits wieder Gottes Handeln für alle, Juden und Heiden, gleich¹¹². Dabei zielt Käsemann in erster Linie auf das Gottesbild ab, das keine Trennung von Juden und Heiden als Geschöpfe Gottes zuläßt. Voran stellt er sein allumfassendes Rechtfertigungsverständnis. Dessen Universalität bei Käsemann kann im Grunde nicht überboten werden. Er setzt die Rechtfertigung mit Gottes allumfassenden Heilsplan gleich. Damit erhält der Begriff seine größtmögliche Ausdehnung, die sich nur bei Käsemann findet. Gottes Heilshandeln ist somit mit der Rechtfertigung der Gottlosen identisch und dient als Begründung für die Totenauferweckung und die gesamte Schöpfung. In diesen Zusammenhang bindet Käsemann den gekreuzigten Christus ein und ordnet nach der Einbeziehung Israels die gesamte Heilsgeschichte der Rechtfertigung als einen ihrer Aspekte unter. Mit diesem geschichtlichen Element der Rechtfertigung verweist Käsemann zurück auf Paulus und seine Gesetzesfrage, die er zur Gesetzeslehre ausdehnt. In seiner

¹⁰⁸ Vgl. Zahl, Rechtfertigungslehre, 88-134.

¹⁰⁹ Vgl. Röm 4,5.

¹¹⁰ Vgl. Zahl, Rechtfertigungslehre, 91f.

¹¹¹ Vgl. Käsemann, Rechtfertigung, 125f.

¹¹² Vgl. ebd., 139.

Universalisierungstendenz geht Käsemann sogar soweit, darin die Interpretation paulinischer Christologie zu sehen. In Absetzung von seinem Lehrer Bultmann¹¹³ verneint Käsemann zudem die Orientierung am Individuum und stellt bei Paulus die Gottesgerechtigkeit als Macht ins Zentrum seiner Überlegungen. Diese Machtvorstellung verbindet er mit seiner theozentrierten Soteriologie bei Paulus. Dabei kommt es Käsemann auf die bleibende Verbindung des Schöpfers zu seinem Geschöpf an.

Folgende Leitgedanken Käsemanns spielen in seinem Römerbriefkommentar eine große Rolle:

- n Rechtfertigungslehre als Schlüssel der Heilsgeschichte
- n Gottes Handeln im Zeichen des gekreuzigten Christus
- n Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft als Interpretation seiner Christologie
- n Gottesgerechtigkeit als Macht bei Paulus

Dabei lassen sich für die Übersetzung von δικαιοσύνη drei Begriffe erkennen, die Käsemann jedoch nicht näher inhaltlich definiert: Rechtfertigungslehre, Rechtfertigungsbotschaft und Gerechtigkeit Gottes. „Rechtfertigung des Gottlosen“¹¹⁴ spielt hier im Gegensatz zu seiner grundlegenden und umfassenden Bedeutung in Käsemanns Römerbriefkommentar¹¹⁵ insgesamt eine noch untergeordnete Rolle. Gemäß Käsemanns Ansicht ist die paulinische Gerechtigkeit Gottes als Macht dem Menschen übergeordnet quasi als Rahmenbedingung des Heils. Innerhalb dieses Rahmens agiert Gott, indem er rechtfertigt. Das bedeutet, Gott erhält ungebrochen die Beziehung zu seinem Geschöpf aufrecht. Käsemann¹¹⁶ beschreibt die Spannung zwischen der bereits erfolgten Heilzusage und der schon geschehenen Heilsverwirklichung und der eschatologisch noch ausstehenden Heilsvollendung. Er sieht darin eine Dialektik des gesamten christlichen Daseins. Käsemann begründet diese dialektische Spannung des Apostels mit dessen zweiseitigen Kampf gegen Nomismus und Enthusiasmus, in der Paulus nach seiner Ansicht sich der Terminologien wechselseitig bedient. In Grunde führt er damit die noch ausstehende Vollendung des Heils an, die er mit dem Begriff „Dialektik“ definiert.

¹¹³ Vgl. Bultmann, Theologie, 228.

¹¹⁴ Vgl. Röm 4,5 sowie Käsemann, Rechtfertigung, 139.

¹¹⁵ Vgl. Käsemann, Römer (1973). Bereits in den Überschriften des Inhaltsverzeichnisses (vgl. ebd., Vf.) kommt der Terminus „Gerechtigkeit“ vor.

¹¹⁶ Vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit, 181-193.

Mit dieser Begründung greift Käsemann auf die historische Auseinandersetzung des Paulus zurück¹¹⁷. Damit wechselt er seine Betrachtungsebene und verbindet die (bisherige) soteriologische mit der biographischen bei Paulus. So trifft er einen paulinischen Wesenszug. Denn bereits bei dessen Evangeliumsverkündigung¹¹⁸ sind beide Ebenen nicht voneinander zu trennen. Käsemann fügt auch noch andere Ebenen heilsgeschichtlicher Existenz unter dem Begriff der Rechtfertigungslehre hinzu. Somit erscheint diese erneut in ihrer umfassenden Bedeutung.

Die Betonung der Apokalyptik gehört neben den bereits oben erwähnten Elementen zu den Grundkonstanten von Käsemanns Paulusdeutung. Dabei zeigt sich die fast gleichbedeutende Verwendung von Rechtfertigungslehre und Lehre von der Gottesgerechtigkeit bei Käsemann. Die einzige Unterscheidung der beiden Termini liegt in der christozentrischen Ausrichtung von Rechtfertigung und ausschließlich theozentrischen Verwendung von Gottesgerechtigkeit. Beide Begriffe ordnet Käsemann Gott in seinem Heilshandeln zu. Von daher erklärt sich seine Vorstellung vom Gehorsam der Gottesgerechtigkeit. Damit sind die wesentlichen Elemente der Paulusinterpretation Käsemanns genannt. Sein gesamter Römerbriefkommentar¹¹⁹ vertieft sie. Käsemann präzisiert in seiner Darlegung von Röm 1,18-32¹²⁰ die Funktion des Herrschaftswechsels. Er sieht in ihr eine grundlegende Konstante menschlicher Existenz in dessen Verhältnis zu Gott und Welt: Dieser Herrschaftswechsel beschreibt bei Käsemann die menschlicherseits gebrochene Gottesbeziehung, die es wieder aufzurichten gilt. Der Mensch brach von sich aus das Gottesverhältnis ab und wechselte zu einem anderen Herrn. Damit sonderte er sich von Gott ab, verfiel in Schuld und Sünde und bedarf nun in voller Verantwortung für sein Handeln des Herrschaftswechsels hin zu Gott. Wenn Käsemann das Bild des Herrschaftswechsels bereits in seiner Deutung von Röm 1,18-32 einsetzt, so verweist er indirekt auf dessen Pendant in Röm 6,15-23. Die Menschen gaben in ihrer Freiheit die Gottesbeziehung auf¹²¹ und bedürfen jetzt in ihrer sündigen Disposition der gnadenhaften Wiederannahme durch Gott¹²² aufgrund des heilsgeschichtlichen Christusereignisses¹²³. Somit vollzog sich ein doppelter Herrschaftswechsel, der die sündig gewordenen Menschen wieder in ihre ursprünglich für sie vorgesehene Lage zurückbringt. Diese Verbindung Käsemanns finde ich genial, denn sie zeigt in ihm eigenen Begrifflichkeit die wesentlichen anthropologischen

¹¹⁷ Vgl. Gal 1,13-15; 2,1-10; 1 Kor 15,10f.

¹¹⁸ Vgl. Gal 2,16; 3,16; Röm 1,1-7.

¹¹⁹ Vgl. Käsemann, Römer (1973).

¹²⁰ Vgl. ebd., 32-48.

¹²¹ Vgl. Röm 1,21.

¹²² Vgl. Röm 6,18.

Rahmenbedingungen der Heilsoffenbarung des Christusereignisses bei Paulus. Käsemann wendet in der Folge seine Terminologie des Herrschaftswechsels auf die Judenthematik an. Dabei geht er von einer Gottlosigkeit beider Gruppen aus, auf dessen Grundlage sie in der Rechtfertigung mit Hilfe des Herrschaftswechsels zu einem neuen Christusverhältnis kommen. Er führt den Gedanken des Herrschaftswechsels weiter zur Spannung zwischen neuer Schöpfung und altem Äon. Damit zeigt Käsemann bereits mit dem Begriff „Herrschaftswechsel“ eine verallgemeinernde Tendenz.

Insgesamt sieht Käsemann die Rechtfertigung als *einen* Teilbereich göttlichen Heilshandelns. Ihre universale Ausdehnung ist somit eingeschränkt. Zum anderen fügt er den gekreuzigten und siegreichen Christus nicht in diese Verbindung ein, sondern verknüpft ihn als eigenständiges Element mit dem göttlichen Heilshandeln. Käsemann setzt dabei Auferweckung und Herrschaft des Gekreuzigten voneinander ab. Damit betont er zusätzlich die Bedeutung des Gekreuzigten bei Paulus¹²⁴.

Dennoch bezeugt Käsemann eine untrennbare Verbindung beider Elemente des Christusgeschehens auch mit dem Glauben¹²⁵. Damit betont er den paulinischen und auch christlichen Standpunkt der nachösterlichen Betrachtung des Kreuzestodes Jesu¹²⁶. Nur in dieser Deutung kann der Kreuzestod für den Glaubenden seine heilsgeschichtliche Wirkung entfalten. In der Darstellung Käsemanns zur Beziehung zwischen christlichem Glauben und Christusereignis fehlt der für Käsemann so zentrale Begriff der Rechtfertigung. Der Autor kommt in seiner Glaubensdefinition ohne ihn aus. Ich deute das als Hinweis auf die Begrenztheit der Ausdrucksmöglichkeiten des Rechtfertigungsbegriffes.

Käsemann teilt im Zusammenhang der Vergegenwärtigung dieses Heilsgeschehens mit Hilfe des Geistes der Rechtfertigung eine Hinweisfunktion zu. Sie ordnet er somit der Herrschaft des Gekreuzigten unter. Dabei zeigt sich in der theozentrischen Ausrichtung der Argumentation Käsemanns seine argumentative Schwerpunktsetzung. Käsemann greift damit ein genuin paulinisches Anliegen und auch die Denkweise des Apostels¹²⁷ auf. Der Machtbereich des Gekreuzigten versetzt alle Glaubenden in die göttliche Heilssphäre, auch die Juden¹²⁸. In dieser Tradition bezeichnet Käsemann alle, Juden und Heiden, als Gottlose, die Gott rechtfertigt¹²⁹. Käsemann begründet das Heil Gottes auch an Israel mit dessen Beispielcharakter und kommt

¹²³ Vgl. Röm 5,1.

¹²⁴ Vgl. 1 Kor 1,23f; 2,1f.

¹²⁵ Vgl. Käsemann, Römer, 121.

¹²⁶ Vgl. 1 Kor 15,3-5; Röm 1,1-7.

¹²⁷ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6.

¹²⁸ Vgl. Röm 11,25-32.

abschließend auf das allumfassende Heilshandeln Gottes zurück. Dieser universalen Heilstat Gottes stellt er in seiner Paulusdeutung den Menschen als Gottlosen gegenüber und betont zusätzlich implizit den Geschenkcharakter des göttlichen Heilsgeschehens am Menschen sowie die von Gott in der Schöpfung angelegte, heilvolle Beziehung des Menschen zu ihm. Diese Elemente stellen grundlegende Konstanten der Paulusinterpretation Käsemanns insgesamt dar. Er beschreibt Gott als heilsgeschichtlich Handelnden, der in seinen Aktivitäten menschliche Begrenztheiten übersteigt. Dazu kontrastiert er den Gottlosen, mit dem sich Gott abgibt. Spürbar wird dabei Gottes Liebe zu den Menschen sowie die gnadenhafte Zuwendung des Heils an die Gottlosen. Käsemann sieht das parallel zur paulinischen Kreuzestheologie in 1 Kor 1,18-31. Gottes freie und souveräne Pläne bleiben den Menschen unergründlich¹³⁰, dienen aber ausschließlich der heilvollen, menschlichen Existenz in Gott¹³¹. Der Mensch ist auf die heilvolle Beziehung zu Gott verwiesen¹³². 2 Kor 3,5f impliziert den Geschenkcharakter der Befähigung zu dieser Relation, die der Mensch seinem Schöpfer verdankt. Nur darauf kann er sich im Grunde berufen und nicht auf eigene Werke¹³³, die ihn von sich aus zu einem Frommen machen könnten. Käsemann deutet hier tragende Säulen paulinischer Theologie an, die die theozentrische Grundausrichtung des Apostels betonen. Er schließt dieses Thema ab mit einer Gottesbeschreibung. Darin bringt er die Gottesbeziehung in seiner universalisierenden Absicht im Rahmen der Rechtfertigung zu einem unüberbietbaren Höhepunkt, der auch die gesamte Tiefe von Käsemanns Paulusinterpretation auslotet. Mit der Gottheit Gottes und der Menschlichkeit des Menschen beschreibt Käsemann die schöpfungsgemäße Gottesbeziehung des Menschen¹³⁴, die auch Paulus aufgreift¹³⁵. Daran knüpft er seine Universalisierung von Rechtfertigung an, die Käsemann im engen Zusammenhang mit der Heilsgeschichte sieht. Mir bleibt dabei nur der konkrete Inhalt von Rechtfertigungslehre und Rechtfertigungsbotschaft unklar. Einerseits erscheint Rechtfertigung fast synonym mit Heil, andererseits erfüllt sie die Funktion des Horizontes innerhalb des Heilsgeschehens. In dieser Aufgabe ist Rechtfertigung bei Käsemann eng mit Anthropologie verbunden. Damit relativiert er Bultmanns Betrachtung des Einzelnen in der Paulustradition und betont das Allumfassende. Das Stichwort dafür ist bei Käsemann die „Rechtfertigung der Gottlosen“¹³⁶, die auch die Juden mit einschließt.

¹²⁹ Vgl. Röm 4,5.

¹³⁰ Vgl. Röm 11,33f.

¹³¹ Vgl. 1 Kor 1,30f.

¹³² Vgl. 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17; Röm 5,11; Gal 6,14; sowie das alttestamentliche Vorbild und Zitat: Jer 9,22f.

¹³³ Vgl. dazu auch Gal 2,16; Röm 3,20.

¹³⁴ Vgl. Gen 1,26f.

¹³⁵ Vgl. Röm 1,19f.

¹³⁶ Vgl. Röm 4,5.

Bei Käsemann dominieren in lutherischer Tradition zwei Themenbereiche, die theozentrisch miteinander verbunden sind: Kreuzestheologie und Rechtfertigung des Gottlosen. Diese Schwerpunkte prägen insbesondere den Römerbriefkommentar Käsemanns, der sicherlich zu den Höhepunkten seiner Paulusinterpretation zählt. Mit der Zentrierung von Kreuzestheologie und Rechtfertigung des Gottlosen verbinden sich bei Käsemann das Motiv des Herrschaftswechsels und seine Betonung des apokalyptischen Machtcharakters. Er betont ihn anstelle der Orientierung am Individuum. Damit setzt Käsemann sich entschieden von seinem Lehrer Rudolf Bultmann¹³⁷ ab.

Den Beitrag Käsemanns zur Rechtfertigungsdiskussion, der durchaus seine Probleme aufwirft, sehe ich in der Ausschöpfung aller sprachlichen Differenzierungsmöglichkeiten, die dem Begriff der „Rechtfertigung des Gottlosen“ zugrunde gelegt sind. Er beinhaltet zum einen den Hinweis auf die allumfassende Heilsbedeutung des theozentrierten Christusgeschehens, der durch die Wiedergabe mit Hilfe eines Begriffes klar definiert zu sein scheint. Darin liegt aber zum anderen auch die Problematik der Ausdehnung des Rechtfertigungsbegriffes. Denn die universale Heilstat Gottes in Christus übersteigt menschliche Vorstellungskraft und damit auch dessen Sprachvermögen. Von daher bleibt der Mensch jedoch in paulinischer Tradition¹³⁸ dazu angehalten, alle ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen Mittel einzusetzen, um die Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus auszudrücken. In der Konsequenz seiner universalen Ausdehnung der Rechtfertigungsbotschaft sieht Käsemann die paulinische Interpretation der Christologie. Bernhard Ehler¹³⁹ greift in seiner Rezension zu Käsemann diese Verbindung zwischen Christologie, Rechtfertigungslehre und Kreuzestheologie auf und sieht einen Zusammenhang zwischen diesen Elementen, der sich einer Identifikation annähert. Diese enge Verknüpfung zwischen Christologie - Rechtfertigung und Kreuzestheologie lässt sich bereits in frühen Arbeiten Käsemanns¹⁴⁰ feststellen. Ihren Zusammenhang mit der Kreuzestheologie verdeutlicht Käsemann in seinem Römerbriefkommentar¹⁴¹. Mit diesem Zentralthema der Herrschaft des Gekreuzigten in Käsemanns Paulusinterpretation verbindet Ehler¹⁴² Käsemanns Betonung der Apokalyptik. Der Einschätzung Ehlers stimme ich zu. Ein ähnliches Problem habe ich in der Darstellung Käsemanns bei den Begriffsinhalten von

¹³⁷ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 278f.

¹³⁸ Vgl. die Gesamtstruktur von Röm 1-8.

¹³⁹ Vgl. Ehler, *Herrschaft*, 281f.

¹⁴⁰ Vgl. Käsemann, *Rechtfertigung*, 130f.

¹⁴¹ Vgl. ders., *Römer*, 121-209.

¹⁴² Vgl. Ehler, *Herrschaft*, 295f.

Rechtfertigungsbotschaft, Rechtfertigungslehre sowie Gottesgerechtigkeit festgestellt. Käsemann bewegt im Grunde die Kreuzestheologie am meisten und er setzt „Rechtfertigung des Gottlosen“ sowie „Gottesgerechtigkeit“ in dieses soteriologische Konzept ein. Zweifelsohne stehen sprachlich „Rechtfertigung“ und Gottesgerechtigkeit im Vordergrund. Aber mir scheint, es geht Käsemann in erster Linie um die paulinische Deutung des Christusereignisses, die sich aus seiner großen Annäherung von Rechtfertigungsbotschaft und Christologie ableiten läßt. Denn bereits Paulus selbst schreibt von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium¹⁴³ und verkündet diese Glaubensbotschaft in Röm 3,20-31 in rechtfertigungstheologischer Formulierung.

Die Betonung des Offenbarungsaspektes erscheint als ein wichtiger Beitrag Käsemanns zur Rechtfertigungsdiskussion. Denn die Offenbarung steht in engem Zusammenhang mit dem Gottesverhältnis und der Einordnung des Christusereignisses insgesamt in die Offenbarung des göttlichen Heilsplanes. Offenbarung bietet zudem den „äußeren“ Rahmen, in dem die Verkündigung des paulinischen Evangeliums als Offenbarung des immerwährenden, göttlichen Heilswillens des Schöpfergottes für den Glaubenden erst faßbar werden kann. Offenbarung beschränkt sich zudem nicht nur auf die soteriologische Deutung des Christusereignisses, sondern hat den gesamten, göttlichen Heilsplan im Blick, in dem sich die göttliche Offenbarung in Christus als nicht zu überbietender Höhepunkt einordnen läßt. Dieser göttliche Heilsplan beschränkt sich nicht nur auf die an Christus Glaubenden, sondern schließt alle Menschen als Geschöpfe Gottes ein, auch das jüdische Volk. Käsemann¹⁴⁴ will aber Paulus getrennt vom Judentum, ja sogar als dessen Widersacher sehen. Diese Einstellung läßt sich nicht mit seinem Verständnis der allumfassenden Rechtfertigung des Gottlosen vereinbaren.

Ein Element, das mir aus Käsemanns Paulusinterpretation wichtig erscheint, ist der Herrschaftswechsel. Mit diesem Begriff greift er im Grunde in seiner für ihn bezeichnenden Form den Beziehungsaspekt auf, den er mit der Betonung des Machtcharakters zurückdrängen will. Dabei finde ich in seiner Römerbriefinterpretation den doppelten Herrschaftswechsel bemerkenswert, der die Dynamik der Gottesbeziehung zusätzlich verdeutlicht. Im Zusammenhang mit ihr beschreibt Käsemann eine Dialektik, die es zu hinterfragen gilt. Denn sie stellt die Bedeutung des Kreuzestodes auf Kosten der Auferstehung bei Käsemann zu sehr in den Vordergrund. Wolfgang Schrage¹⁴⁵ setzt an dieser Dialektik Käsemanns mit seiner Kritik ein und weist auf die soteriologische Bedeutung von Kreuz und Auferstehung hin, die

¹⁴³ Vgl. Röm 1,17.

¹⁴⁴ Vgl. Käsemann, Rechtfertigung, 135.

¹⁴⁵ Vgl. Schrage, Herr, 38.

sie nur in dieser gleichwertigen Gemeinsamkeit erhalten kann. Schrage nimmt damit eine wichtige Kritik an Käsemann vor. Dieser betont auch für mich etwas zu stark den Gekreuzigten auf Kosten des Auferweckten. Wie Schrage hier beschreibt, haben beide Teile des Christusgeschehens ihren unauslöschlichen Eigenwert und gehören untrennbar zusammen¹⁴⁶. Schrages Hinweis auf die Zukunft des Menschen drückt den gemeinsamen Wert von Kreuz und Auferweckung aus. Er geht in seinem Ineinander und zeitlichen Nacheinander über die Werte der Einzelereignisse hinaus. Eine ähnlich unausgewogene Betonung stellt Paul F. M. Zahl¹⁴⁷ bei Käsemanns Macht- und Schuldcharakter der Sünde fest, den ich in dieser Ausprägung bei Käsemann nicht feststellen konnte.

Trotz aller Kritik kommt Käsemann eine entscheidende Position in der Rechtfertigungsdiskussion zu. Die Betonung der Apokalyptik, der Herrschaft des Gekreuzigten und der Rechtfertigung des Gottlosen machen ihn zu einem bedeutenden Paulusinterpreten, der über die Konfessionsgrenzen hinweg einen großen Einfluß auf die weitere Entwicklung ausübte. Diese entfaltete sich nicht immer in seinem Sinne, wie vor allem die Auseinandersetzung mit Krister Stendahl zeigte. Denn mit ihm kam die Dominanz des Rechtfertigungsbegriffs ins Wanken. Mit Käsemann erreichte der Rechtfertigungsbegriff somit einen Höhepunkt, dem im Anschluß an ihn eine Relativierung folgte.

¹⁴⁶ Vgl. 1 Kor 1,23; 15,3f.

¹⁴⁷ Vgl. Zahl, Rechtfertigungslehre, 74.

4.2.3 Rechtfertigungsbotschaft als Heilsbotschaft

Literatur

Quellen

KERTELGE, K., „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. Münster 1967 (1971). - DERS., Der Brief an die Römer. Düsseldorf 1971. - DERS., „Natürliche Theologie“ und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus. hg. v. W. Baier (FS Joseph Kardinal Ratzinger Bd.1). St. Ottilien 1987. - DERS., Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg 1991. - DERS., Biblische Theologie im Römerbrief. in: New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16-19 September 1992. hg. v. Pedersen, S., Leiden 1994, 47-57. - DERS., Art. „Gerechtigkeit. III. Neues Testament“, in: ³LThK 4 (1995), 501-503. - DERS., Art. „Gerechtigkeit Gottes. I. Biblisch-theologisch“, in: ³LThK 4 (1995), 504-506. - DERS., Gottes Gerechtigkeit - das Evangelium des Paulus. in: Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (FS Wilhelm Thüsing), hg. v. T. Söding, Münster 1996, 183-195. - DERS., Christologie bei Paulus. in: K. Scholtissek (Hg.): Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums. Stuttgart 2000, 37-43.

Sekundärliteratur

OECHSLEN, R., Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung. München 1990.

4.2.3.1 Karl Kertelge

Karl Kertelge lehrte Neues Testament in Münster. Er sieht, vergleichbar mit Käsemann, die Rechtfertigung im Zentrum paulinischer Verkündigung. Das zeichnet sich bereits in seiner Dissertation¹⁴⁸ als seinem entscheidenden Werk ab, auf das er alle seinen späteren Überlegungen gründet.

Sein Interesse an ökumenischen Fragen vertieft er als Mitglied im Jäger - Stählin- Kreis, einem ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Kertelge kommt es in seinem Verhältnis zu Käsemann auf die Gleichzeitigkeit ihrer Paulusdeutung an und auf den Hinweis, daß er, Kertelge, die Rechtfertigungsdiskussion in die katholische Exegese einbrachte. Kertelge hatte keine unmittelbaren Kontakte zu Käsemann, erarbeitete aber zeitgleich mit seinem evangelischen Kollegen seine Thesen. Gewisse Anstöße dazu entnahm er Käsemanns Artikel „Gottesgerechtigkeit bei Paulus“ (1963). Der Käsemannschüler Peter Stuhlmacher machte Kertelge auf die neuere, evangelische Rechtfertigungsarbeit aufmerksam.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung (1966).

¹⁴⁹ Vgl. telefonische Mitteilung an mich vom 18.06.01.

4.2.3.2 Die Verkündigung von Rechtfertigung als Heil bei Paulus in der Deutung Karl Kertelges

Der Verfügungscharakter des göttlichen Heilswirkens wird durch die forensische Struktur des Rechtfertigungsbegriffs verdeutlicht. Daraus leitet sich das neue Gehorsamsverhältnis des Menschen zu Gott ab.¹⁵⁰

Das „Christusereignis“ ist die Eröffnung des von Gott geschenkten Heiles im Tode Jesu, dessen der einzelne Mensch im Glauben und in der Taufe teilhaftig wird.¹⁵¹

Jesu Tod wird im „Jetzt“ der Verkündigung des Evangeliums als Eschaton erfahren. Die Spannung „schon - noch nicht“ wird ständig im Glauben aufgehoben.¹⁵²

Die eschatologische Erwartung der Rechtfertigung von Gottes Gnade besteht darin, daß kein Mensch aufgrund von Gesetzeswerken vor Gott gerecht werden kann.¹⁵³

Der gegenwärtige Heilsbesitz ist im „Sühnewerk“ Christi geschaffen¹⁵⁴ und in der Taufe dem Christen zugeeignet worden¹⁵⁵.

Die Vollendung des Christusgeschehens erfährt der Mensch im Eschaton.¹⁵⁶

In der Rechtfertigung des Sünders wird dem an Christus Glaubenden gnadenweise die „Gerechtigkeit“ zuteil, so daß aus dem Sünder nun tatsächlich ein Gerechter wird.¹⁵⁷

Die Gnade verwandelt demnach im Vorgang der Rechtfertigung den Sünder in einen Gerechten.¹⁵⁸

Abraham gilt als Beweis für die von Gott gewollte Einheit von Juden- und Heidenchristen und als Kronzeuge für die von Gott im Christusgeschehen begründete Universalität des eschatologischen Heils.¹⁵⁹

Christus genügt der Forderung des Gesetzes, als er „an unserer Stelle“ am Kreuz den den Menschen gebührenden Fluch auf sich nimmt. Er hat uns damit vom Gesetz der Sünde zum Gesetz des Lebens befreit¹⁶⁰.

¹⁵⁰ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 122-128.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 128-130.

¹⁵² Vgl. ebd., 136.146.149.

¹⁵³ Vgl. ebd., 146-158.

¹⁵⁴ Vgl. Röm 5,9.

¹⁵⁵ Vgl. Röm 6,8 sowie Kertelge, Rechtfertigung, 158-160.180

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 158f.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 191.

¹⁵⁸ Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3 sowie Gen 15,6.

¹⁵⁹ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 194.

¹⁶⁰ Vgl. Röm 8,2-4 sowie Kertelge, Rechtfertigung, 211.

Das Rechtfertigungshandeln Gottes gelangt nur in denen zur Wirkung, die dem Heilswillen Gottes gehorsam werden, d.h. nach Röm 6,3f, die sich taufen lassen und infolgedessen in „einem neuen Leben wandeln“.¹⁶¹

Paulus deutet die Rechtfertigungsbotschaft theologisch als Heilsbotschaft an den Menschen. Ihre letzte Intention ist daher kerygmatisch: die Begründung des neuen Gehorsams des Menschen.¹⁶²

„Nach Paulus stellt Gott nicht etwa die vorhandenen Gerechtigkeit des Menschen fest, sondern er stellt sie her.¹⁶³ Gott spricht gerecht und so, n u r so ist der Mensch von Gott her gerecht. Von dieser Sicht der „Gerechtigkeit Gottes“ aus ist alle aus dem eigenen Vermögen behauptete Gerechtigkeit des Menschen Selbstgerechtigkeit, Gerechtigkeit aus dem Gesetz.“¹⁶⁴

Als von Gott geschaffene Beziehungsrealität schafft die Rechtfertigung eine Herrschaft Gottes über den Menschen, die den Gehorsam des Menschen mitbeinhaltet.¹⁶⁵

„Während der jüdische „Glaube“ im wesentlichen eine Sache des Vertrauens auf den Bundesgott und der Treue zu ihm ist, ist für den paulinischen Glaubensbegriff von grundlegender Bedeutung, daß der Mensch nicht ohne weiteres in der Gemeinschaft mit Gott steht, als ob es diese Gemeinschaft mit Gott nur zu erneuern und durchzuhalten gelte. Glauben ist vielmehr eine Sache der Entscheidung gegenüber dem neuen Faktum, das dem Menschen in der Predigt des Evangeliums verkündet wird. Insofern der Glaube die Verkündigung des Evangeliums voraussetzt und die Bereitschaft des Menschen zur Annahme der Botschaft vom Heil ausdrückt, deckt sich der paulinische Sprachgebrauch von πίστις / πιστεύειν mit dem der anderen Schriften des NT.

Z w e i w e s e n t l i c h e E l e m e n t e des paulinischen Glaubensbegriffs sind also zu erkennen: Der Glaube ist auf das christliche Kerygma gerichtet, und er hat Entscheidungscharakter.“¹⁶⁶

¹⁶¹ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 274. 284.

¹⁶² Vgl. ebd., 295. 299.

¹⁶³ Vgl. Röm 5,19.

¹⁶⁴ Kertelge, Rechtfertigung, 122.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 127.

¹⁶⁶ Ebd., 171f.

Der Rechtfertigungsbegriff erweist sich für Paulus als hilfreich, um die Botschaft des Evangeliums als Anrede an die Menschen in einer bestimmten, diesen gemäßen Sprache zu formulieren. Wenn so der Rechtfertigungsbegriff von seinem besonderen Funktionswert her betrachtet wird, der ihm im Dienste des paulinischen Kerygmas zukommt, wird er vor einer isolierten, vereinseitigenden Beurteilung als Lehrbegriff und vielleicht auch als der paulinische Lehrbegriff schlechthin bewahrt.¹⁶⁷

„Rechtfertigungslehre“ wird die theologische Explikation der Botschaft von der δικαιοσύνη θεοῦ insofern mit Recht genannt, als sich in ihr ein einheitlicher, für sich zu betrachtender Denkvorgang des Theologen Paulus widerspiegelt. Die so verstandene „Rechtfertigungslehre“ des Paulus stellt einen bestimmten Ausschnitt aus seiner theologischen Denkbewegung dar. Der kann danach betrachtet werden, ob er besonders charakteristisch für sein gesamtes theologisches Denken ist oder nicht.¹⁶⁸

Zweifellos ist zuzugeben, daß Paulus seine Rechtfertigungsbotschaft in der Auseinandersetzung mit dem Judentum bzw. Judenchristentum formuliert hat. Aber die in ihr formulierte These stellt einen wesentlichen Ausdruck des Evangeliums dar. Auf die kann man nicht verzichten, wenn man nicht nur die historische Situation des Apostels Paulus, sondern auch den Inhalt des von ihm verkündeten Evangeliums verstehen will.¹⁶⁹

Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist von ihrem theologischen Ansatz und den theologischen Strukturlinien her, die sich in ihr abzeichnen, die Mitte seiner Theologie. Denn in ihr wird Jesus als der Christus, d.h. als das Heil der Menschen verkündet.¹⁷⁰

Eine Verständigung über diesen Stellenwert der Rechtfertigung bei Paulus zwischen den traditionell festgeschriebenen, konfessionellen Positionen der Rechtfertigungsdiskussion ist möglich, wenn deutlicher zwischen den geschichtlichen Situationen unterschieden wird. Das gilt im Neuen Testament zwischen Paulus und Jakobus, so auch zwischen der Situation der reformatorisch-katholischen Kontroverse des 16. Jahrhunderts einerseits und der urchristlich neutestamentlichen andererseits.¹⁷¹

Überlieferungsgeschichtlich hat sich die Christologie als das theologische Thema der frühen nachösterlichen Glaubensbewegung gestellt und profiliert. Paulus teilt mit dem frühesten

¹⁶⁷ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 287.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 289.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 291.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 287. 289. 291.295.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 215.

Christentum das christologische Glaubensbekenntnis¹⁷². Die Christologie gewinnt bei Paulus über ihren katechetischen Gemeindegebrauch hinaus ihren eigenen argumentativen Stellenwert in neuen Zusammenhängen. In und mit der Christologie findet Paulus auch seine neue Identität als Apostel Christi Jesu.¹⁷³

Vor dem Hintergrund der urchristlichen Botschaft von der Auferweckung Christi¹⁷⁴ und durch sie inspiriert, ist Paulus auch imstande, den gekreuzigten Christus als die rettende Kraft Gottes und als Mitte des Evangeliums vorzustellen und zu verkündigen.¹⁷⁵ Im gekreuzigten Messias, „den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit“,¹⁷⁶ fand Paulus selbst seine persönliche Orientierung und den unterscheidenden Maßstab des Christlichen¹⁷⁷. Daher ist mit Recht von der Theologie des Apostels als seiner „Kreuzestheologie“ zu sprechen.¹⁷⁸

Aus dem christologischen Grundbekenntnis zum Messias Jesu gewinnt Paulus entscheidende Anstöße für sein Verständnis des Evangeliums, zu dessen Verkündigung er sich bei Juden und Heiden¹⁷⁹ von Gott berufen weiß. Mit dem christologischen Grundbekenntnis verkündet Paulus den Heiden den auch ihm eröffneten Zugang zum messianischen Heil, das seinen Grund nicht in der angestammten Zugehörigkeit zum altbundlichen Gottesvolk hat.¹⁸⁰

4.2.3.3 Kommentar

Kertelge setzt sich auf katholischer Seite mit der zentralen Stellung der Rechtfertigung in der paulinischen Theologie auseinander. Er bringt die Rechtfertigungsdiskussion aus der Luthertradition in die katholische Exegese ein. Damit sprengte Kertelge endgültig die konfessionellen Grenzen, setzt mit seiner Arbeit aber auch katholischerseits den bisherigen Höhepunkt jener Paulusinterpretation, in der die Rechtfertigung im Zentrum steht. Dabei bleibt festzuhalten, daß die Zentralität der Gottesgerechtigkeit im Ausmaß Käsemanns in der katholischen Tradition nie zur Debatte stand. Denn sie beruft sich in ihrer Deutung nicht auf Martin Luther, dem die Rechtfertigung ein zentrales Anliegen war.

¹⁷² Vgl. 1 Kor 15,3-5; 2 Kor 5,14f.

¹⁷³ Vgl. Kertelge, Christologie, 37. Hier findet sich Kertelges Stellungnahme zur Beziehung zwischen Jesus und Paulus bzw. der Identität des Paulus. Damit weist er ganz eindeutig Paulus als christlichen Theologen aus.

¹⁷⁴ Hier verweist Kertelge u.a. auf. Gnllka, Paulus, 231.

¹⁷⁵ Vgl. dazu z. B. Gal 3,1f.

¹⁷⁶ 1 Kor 1,23.

¹⁷⁷ Vgl. 1 Kor 1,17-2,5; Gal 3,1-5,13; Phil 2,8. Thematisch verweist Kertelge auf Merklein, Bedeutung, 1-106.

¹⁷⁸ Vgl. Kertelge, Christologie, 39.

¹⁷⁹ Vgl. Gal 1,15f.

¹⁸⁰ Vgl. Kertelge, Christologie, 40f.

Kertelge kommt es entscheidend auf die Verkündigungsdimension der allumfassenden Rechtfertigung bei Paulus an. Er sieht einen engen Zusammenhang zwischen Rechtfertigungs- und Heilsbotschaft. Seine Hauptthesen dazu vertritt er bereits in seiner Dissertation¹⁸¹.

Mit einer thesenhaften Darstellung möchte ich das besondere Profil Kertelges als „katholischen Exegeten“ in Abgrenzung vor allem zu den evangelischen Exegeten Bultmann und Käsemann hervorheben. Kertelge steht ihnen nicht beziehungslos gegenüber, aber entwickelt doch eine Reihe von Eigentümlichkeiten, die als solche bei Bultmann oder Käsemann nicht zu finden sind. Dabei geht es nicht um eine Festsetzung eventueller, konfessioneller Unterschiede, sondern um die Hervorhebung der Besonderheiten in Kertelges Paulusinterpretation.

„Verfügungscharakter“ und „forensische Struktur des Rechtfertigungsbegriffs“ erscheinen als grundlegend für die Dissertation Kertelges insgesamt.

Im „Christusereignis“ sieht Kertelge den Beginn des von Gott geschenkten Heils. In Kertelges Definition des Christusgeschehens erscheint mir der Zusammenhang zwischen der Eröffnung des von Gott geschenkten Heils und der Teilhaftigkeit des Menschen in Glaube und Taufe bezeichnend. Daraus entwickelt er eine Spannung, auf der sein Verständnis von Rechtfertigung ohne Werke des Gesetzes beruht.

Christi Durchführung des Sühneopfers kann ich Paulus¹⁸² entnehmen. Die Vorstellung vom gegenwärtigen Heilsbesitz und deren Zueignung in der Taufe konnte ich aus den von Kertelge angeführten Römerbriefperikopen nicht ersehen und halte sie von daher für dessen eigene Deutung. Röm 6,3f benennt zwar die menschliche Teilhabe an Christi Todestaufe. Daraus nach Röm 6,8 eine Zueignung des gegenwärtigen Heilsbesitzes zu machen, halte ich für Kertelges eigene Interpretation.

Nach der Beschreibung der eschatologischen Erwartung schreibt Kertelge in der folgenden These vom gegenwärtigen Heilsbesitz. Damit konkretisiert er die bereits angeführte Spannung „schon - noch nicht“ und kehrt im darauffolgenden Satz auf die erhoffte und erwartete Vollendung zurück.

Der Kreislauf Zueignung des Sühnewerkes Christi in der Taufe mit der eschatologischen Vollendung des Christusgeschehens hat entscheidend auf menschlicher Seite mit Glaubensakt und -inhalt zu tun. Untrennbar damit verbunden sieht Kertelge die Spannung Rechtfertigung des Sünders - Glaube an Christus, die mittels der Gnade gelöst wird.

¹⁸¹ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung (1966).

¹⁸² Vgl. Röm 3,24-26; 1 Kor 11,25.

Mit dem paulinischen Abraham verbindet Kertelge Juden und Heiden zu einer eschatologischen Heilsgemeinde. Damit trifft er ein paulinisches Grundanliegen¹⁸³. Zu den größten Hindernissen dieser Gemeinschaft zählt die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes. Dieses Problem löst Paulus nach Kertelge mit dem stellvertretenden Fluchtod Christi¹⁸⁴, durch die unsere Befreiung vom Gesetz erfolgte.

Kertelges These zu diesem Problemkreis entspricht im wesentlichen Röm 8,2-4. Die Gesetzesthematik beschäftigte den Völkerapostel Paulus während seiner gesamten Verkündigungstätigkeit. Das begann beim Bekenntnis zur eigenen Vergangenheit als Gesetzeseiferer und Verfolger der Kirche¹⁸⁵, setzt sich fort in der Ablehnung der Gesetzeswerke¹⁸⁶ und erfährt seinen Höhepunkt in den Rechtfertigungsaussagen¹⁸⁷. Röm 8,2-4 nennt die Erfüllung der Gesetzesforderung durch Christus, aufgrund deren die Menschen dem Geiste nach leben können. Röm 9,31 beschreibt die Verfehlung der Gesetzesintention durch Israel aufgrund der Gerechtigkeit aus Glauben. Röm 10,4 setzt in der Konsequenz Christus als Ende des Gesetzes. Dieser Überblick soll Kertelges Aussage in ihrem Wert nicht schmälern, sondern sie in den gesamten Kontext der paulinischen Auseinandersetzung mit dem Gesetz stellen.

Kertelge beschreibt die Annahme des Heils durch die Glaubenden und die daraus sich ergebenden, konkreten Konsequenzen, die sich in der Taufe und den daraus abzuleitenden, neuen Lebenswandel realisieren¹⁸⁸. Damit setzt er sich als katholischer Exeget deutlich von der Luthertradition ab. Gehorsam gegenüber Gottes Heilswillen aufgrund dessen Rechtfertigungshandeln konkretisiert sich in der Taufe. Beides zusammen läßt eine Verwandlung des Lebens erhoffen. Die Begründung dafür bietet in Röm 6,4 der Vergleich zwischen der Auferweckung Christi durch die Herrlichkeit mit dem Aufruf an die Menschen zu einem neuen Leben¹⁸⁹. Inwieweit bei Paulus dazu die Taufe die Grundlage bildet, lasse ich dahingestellt. Denn nach diesem Vergleich mit den anderen Paulusperikopen¹⁹⁰ zeigt sich nicht, daß Paulus sie als alleinige Grundlage für diese Neuwerdung ansieht. Hinter Röm 6,3f sehe ich vielmehr den sprachlichen Ausdruck für die Verbindung mit Christus, die neues Leben ermöglicht. Im Grunde beschreibt Kertelge den Apostel Paulus mit diesem Taufverständnis als

¹⁸³ Vgl. Röm 4,11f; Gal 3,28; 1 Kor 12,13.

¹⁸⁴ Vgl. Merklein, Bedeutung, 1.8.

¹⁸⁵ Vgl. Gal 1,13f.

¹⁸⁶ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

¹⁸⁷ Vgl. Röm 3,21f.

¹⁸⁸ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 274. 284.

¹⁸⁹ Vgl. dazu auch die neue Wirklichkeit des Geistes ohne Gesetz in Röm 7,6 und das Leben in Christus als neue Schöpfung in 2 Kor 5,17.

Begründer des Christentums und als Vorbote des christlichen Initiationsritus. Aber hinter dem Todestaufemotiv in Röm 6,3f steht der sprachliche Ausdruck für folgende Glaubensüberzeugung: Aufgrund der Botschaft bzw. Offenbarung des Christusereignisses, die Paulus u.a. sprachlich in den Rechtfertigungsaussagen¹⁹¹ realisiert, ist eine innige und unauflösbare Beziehung zu Gott durch Christus ermöglicht worden. Sie verwirklicht sich u.a. zeichenhaft in der Taufe und ermöglicht neues Leben. Bei Paulus ist die Taufe aber noch nicht einzige Grundlage für die Teilhabe am Heilswillen Gottes aufgrund der Rechtfertigung aus Glauben.

Wenn Rechtfertigung das von Gott angeleitete, christologische Heilsereignis beinhaltet, so ist nach Paulus¹⁹² ihr Verkündigungsauftrag nicht zu vernachlässigen. Auf diesem Hintergrund erscheint bei Kertelge die Betonung des Verkündigungselementes plausibel, die allen Menschen zu einer neuen Lebensgrundlage auf der Basis einer vertieften Gottesbeziehung verhelfen soll.

Die These Kertelges von der paulinischen Deutung der Rechtfertigungsbotschaft als Heilsbotschaft¹⁹³ erscheint bedeutsam für den Stellenwert der Rechtfertigung bei Paulus. Die Rechtfertigungsaussagen drücken das christologische Heilsgeschehen aus und dienen der Verkündigung der Christusbotschaft bei Paulus¹⁹⁴. Sie bilden die Grundlage für ein neues Sein in Christus, für einen Herrschaftswechsel¹⁹⁵. Gott ermöglicht und vollzieht in seiner Gerechtigkeit diese Rechtfertigung des Menschen¹⁹⁶. Damit berührt Kertelge den Kernpunkt paulinischer Theologie. Wenn für Kertelge nach Paulus Gott Gerechtigkeit herstellt, so bedeutet das die Festsetzung der Rahmenbedingung für die Durchführung des Heilsgeschehens. Sie übersteigt zugleich auch die menschlichen Handlungsmöglichkeiten. Dem Menschen bleibt im Grunde nur dessen gläubige Annahme, die alle Versuche zur Errichtung der eigenen Gerechtigkeit als zwecklos erscheinen läßt. Röm 10,3 präzisiert den Gedanken des Aufrichtens der eigenen Gerechtigkeit zu Lasten der Unterwerfung unter Gottes Gerechtigkeit. Röm 10,4 liefert dafür die Begründung und weist auf Christus hin, den Ziel- und Angelpunkt menschlich gelingenden Lebens. Phil 3,9 verdeutlicht diesen Gedanken im Zusammenhang der Gegenüberstellung von Gesetz und Gerechtigkeit. Phil 3,10 nennt Christus als Schlußpunkt alles menschlichen Bemühens. Kertelge beschreibt hier eine für Paulus grundlegende

¹⁹⁰ Vgl. Röm 7,6; 2 Kor 5,17.

¹⁹¹ Vgl. Röm 3,24-26.

¹⁹² Vgl. Röm 1,1-7.16f.

¹⁹³ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 295.299.

¹⁹⁴ Vgl. Röm 1,16f.

¹⁹⁵ Vgl. Röm 6,15-23.

Glaubenswahrheit, die die heilvolle Gottesbeziehung des Menschen thematisiert. Dabei kommt es dem Interpreten entscheidend auf den Gehorsam des Menschen als Antwort auf Gottes Heilsinitiative an.

Die Beziehungsrealität zwischen Gott und dem Menschen hat grundlegend mit dem schöpfungsgemäßen Gottesverhältnis¹⁹⁷ zu tun, das die Menschen als von Gott geschaffene Wesen nur glaubend annehmen können. Von daher steht diese Gottesbeziehung im engen Zusammenhang mit der Glaubensfrage. In diesem Kontext unterscheidet Kertelge deutlich zwischen dem paulinischen und dem jüdischen Glaubensbegriff. Er definiert damit gleichzeitig seinen paulinischen Glaubensbegriff, den seine gesamte Paulusdeutung prägt. Die beiden Glaubenselemente, Entscheidung und Ausrichtung auf das christliche Kerygma¹⁹⁸ haben für Paulus zweifelsohne einen hohen Stellenwert. Sie sind vom Vertrauen auf den Bundesgott und der Treue zu ihm nicht zu trennen¹⁹⁹. Der Glaube bildet die Grundlage für die heilvolle Annahme und Wirkung des Rechtfertigungsgeschehens. Beide zusammen bilden wichtige Elemente der Christusverkündigung. Kertelge stellt von daher Rechtfertigung ins Zentrum paulinischer Theologie. Er kommt damit in die Nähe Käsemanns (bzw. der Luthertradition), setzt sich aber mit der Betonung des kerygmatischen Elementes davon wieder entscheidend ab. Die Definition des Rechtfertigungsbegriffes erscheint mir im Hinblick auf den Stellenwert der Rechtfertigung bei Paulus als weiterführend. Kertelge versteht ihn als ein sprachliches Ausdrucksmittel des christlichen Kerygmas bei Paulus. Er stellt diesen in den Dienst der Verkündigung und bewahrt ihn von daher vor seiner Verabsolutierung. Kertelge dehnt ihn aber dennoch wieder auf eine Lehre aus. Es bleibt dabei zweifelhaft, ob ein einzelner Denkvorgang bereits als Lehre bezeichnet werden kann. „Rechtfertigungslehre“ als Ausschnitt aus dem gesamten paulinischen Denken reduziert zwar dessen Bedeutung im Zusammenhang. Ihre effektive Bedeutung für Paulus in Kertelges Interpretation bleibt unklar. Als Kompromiß zwischen Rechtfertigungsbegriff und -lehre erachte ich bei Kertelge die „Rechtfertigungsbotschaft“. Sie siedelt er in den paulinischen Auseinandersetzungen mit dem Judentum bzw. Judenchristentum an. Kertelge verweist mit der Auseinandersetzung mit dem Judentum bzw. Judenchristentum auf eine wichtige Entstehungsbedingung der paulinischen Aussagen, die untrennbar mit der Verkündigung des Evangeliums zu tun hat. Über den Grund der Zusammensetzung von Rechtfertigung und Botschaft in diesem Kontext kann ich nur

¹⁹⁶ Vgl. Röm 3,21-26.

¹⁹⁷ Vgl. Röm 1,18-32.

¹⁹⁸ Vgl. Röm 1,1-7.

¹⁹⁹ Vgl. Röm 11,29.32.36.

spekulieren. Möglicherweise soll der Begriff „Botschaft“ die Zwischenstellung des Paulus zwischen dem Judentum und den an Christus Glaubenden andeuten. Kertelge zentriert Rechtfertigung bei Paulus mit der Begründung der Verkündigung Christi in seiner soteriologischen Komponente. Damit erscheint bei ihm die enge Verbindung von Rechtfertigung und Verkündigung nochmals erwiesen, die seine Paulusdeutung prägt: Seine Begründung der Zentrierung erscheint mir plausibel. Aber dennoch gilt es zu bedenken, daß Paulus die Rechtfertigungsterminologie situations-, kontext- und adressatenbezogen einsetzt. Er kommt in seiner Verkündigung der Christusbotschaft auch ohne sie aus²⁰⁰.

Kertelge²⁰¹ hat als katholischer Exeget, der sich mit der Luthertradition auseinandersetzt, wesentlichen Anteil und weitreichende Verdienste in der Überwindung konfessioneller Grenzen in der Rechtfertigungsfrage erworben. Daher erscheint mir seine ausdrückliche Stellungnahme zum ökumenischen Gespräch relevant. Mir fällt darin auf, daß er ausschließlich vom christlichen Selbstverständnis der Rechtfertigung ausgeht und dessen jüdischen Hintergrund so gut wie gar nicht einbezieht. Kertelge beschränkt sich dabei auf die theologische Darstellung und läßt die durch Sanders²⁰² aufgeworfenen Fragestellungen und Ansätze außer acht. Damit korrespondiert er einerseits zwar mit der Darlegung in der Gemeinsamen Erklärung, aber setzt sich nicht mit der derzeit laufenden exegetischen Diskussion auseinander. Es gilt aber, entgegen seiner Position, beide Fragestellungen zu beachten, sowohl die religionsgeschichtliche als auch die „innertheologische“. Kertelges Anmahnung der Beachtung der jeweiligen geschichtlichen Situationen im ökumenischen Dialog bringt die Diskussion sicherlich weiter und wird der Sache gerecht. Aber damit allein ist es nicht getan. Denn diese traditionell kontroversen Standpunkte, die Kertelge hier benennt, sind eigentlich kaum mehr wirklich Gegenstand wissenschaftlich exegetischer Auseinandersetzungen. Im Grunde geht es doch um die Identität Jesu und Paulus´ und ihre Beziehung zueinander. Damit untrennbar verbunden ist das Verhältnis von Christentum und Judentum. In diese Spannung eingebettet ist die Rechtfertigungsthematik, die sich nach Otfried Hofius²⁰³ durch das gesamte biblische Zeitalter in unterschiedlichen Gewichtungen zieht. Somit wird die traditionell konfessionelle Kontroverse nicht gegenstandslos, sondern verlagert sich weg von konfessionsbezogenen Standpunkten hin zu grundlegenden Fragestellungen unseres Christseins. Damit hat diese Auseinandersetzung auch ihre Berechtigung in der Fundamentaltheologie bzw. Theologie der

²⁰⁰ Vgl. z. B. 1 Thess.

²⁰¹ Vgl. Kertelge, Grundlagen, 211-215.

²⁰² Vgl. Sanders, Paul (1977).

²⁰³ Vgl. Hofius, Rechtfertigung, 79-105.

Ökumene. Diese grundlegende Fragen sind aber nicht neu, sondern wurden z. B. zuletzt intensiv von Wrede und in seiner Folge von Schweitzer reflektiert. Darin treffen sich exegetische und fundamentaltheologische Fragen auf der Suche nach einer konfessionellen Verständigung.

Kertelge²⁰⁴ geht später nochmals genauer auf die Christologie in der nachösterlichen Glaubensbewegung ein. Diesen Aspekt finde ich wichtig, denn der nachösterliche Ausgangspunkt des Apostels Paulus muß immer wieder betont werden, um seiner Verkündigung gerecht werden zu können. Wenn Kertelge, wie bereits ausgeführt, einen Schwerpunkt auf die Verkündigung legt, darf dieser Aspekt nicht fehlen. Bemerkenswert und sehr treffend finde ich dabei Kertelges Ausdruck „nachösterliche Glaubensbewegung“. Damit benennt er exakt die paulinische Situation. Dem Apostel geht es um die Formulierung bzw. Verkündigung der Glaubensbotschaft des Christusereignisses²⁰⁵. Inwieweit er aber bereits Christentum im soziologischen Sinne vorfindet, lasse ich dahingestellt. Denn das bildete sich erst in der Folge heraus.

Bei Käsemann²⁰⁶ zeigt sich im Zusammenhang der Rechtfertigung eine besondere Bedeutung der Kreuzestheologie. Ähnliches läßt sich bei Kertelge feststellen, aber ohne ausdrücklichen Bezug zur Rechtfertigung. Denn er sieht im gekreuzigten Christus bei Paulus ein spezifisch christliches Element, worin sich der Apostel entscheidend von Juden und Heiden unterscheidet. Nach Kertelge vollzieht sich der Vorgang der paulinischen Deutung des Christusereignisses aus nachösterlicher Perspektive. Dabei erscheint es ihm wichtig, die Relevanz des Kreuzes als unterscheidend christliches Heilszeichen herauszustellen. Kertelge setzt Paulus damit entschieden vom Judentum ab und will den christlichen Charakter der paulinischen Botschaft unterstreichen. Die Bedeutung des Kreuzestodes als Heilszeichen trennt zweifelsohne Judentum und Christentum am stärksten voneinander. Trotzdem erachte ich diese Art der Darlegung dem paulinischen Anliegen nicht völlig entsprechend. Denn der Völkerapostel will eine eschatologische Heilsgemeinde aus Juden und Heiden²⁰⁷ auf der Grundlage des Christusbekenntnisses und keine Betonung der Kreuzestheologie, um sich von den Juden abzusetzen.

²⁰⁴ Vgl. Kertelge, Christologie, 37-43.

²⁰⁵ Vgl. Röm 1,1-7.

²⁰⁶ Vgl. Käsemann, Römer, 208f.

²⁰⁷ Vgl. Röm 11,25f.

Bei Kertelge läßt sich, insgesamt gesehen, ähnlich wie bei Bultmann und Käsemann die Zentralität des Rechtfertigungsbegriffes feststellen. Dennoch setzt er eigene Akzente z. B. im Entscheidungscharakter bei der Annahme des paulinischen Evangeliums. Zudem ist auch die Abgrenzungstendenz vom Judentum spürbar, die er mit seiner Kreuzesdeutung in Verbindung bringt.

Neben diesen Beobachtungen erscheint die Betonung des Botschaftscharakters als eine der wichtigsten Kennzeichen seiner Paulusinterpretation. Dabei überwindet er konfessionsgebundenes Denken, indem er die lutherische Tradition von der zentralen Stellung der Rechtfertigung und der hohen Bedeutung des Kreuzestodes mit seinen Interpretationsschwerpunkten von Verkündigung, Glaube und Taufe verbindet. Rainer Oechslen²⁰⁸ geht in seiner Beurteilung Kertelges auf diesen Prozeß ein. Er läßt aber sein eigenes Denken in konfessionsgebundenen Kategorien erkennen, wenn er im Bereich von Rechtfertigung und Heiligung bei Kertelge Unterschiede zu herkömmlichen, katholischen Traditionen erkennen will. Der Beurteilung Oechslens entnehme ich die Erkenntnis von Kertelges ökumenischer Leistung unter folgenden Vorbehalten: Zum einen deutet er an, daß sich Kertelge nicht mehr in konfessionelle Grenzen kompromißlos einordnen läßt. Zum anderen erweist Oechslen aber sein konfessionsgebundenes Denken, das die veränderten Fragestellungen nicht beachtet.

Kertelge nahm aus der Luthertradition die zentrale Bedeutung von Kreuzestheologie und Rechtfertigungsbotschaft auf. Er zählt damit zu den wenigen katholischen Exegeten, die sich, zwar in abgewandelter Form, aber dennoch beherrschend auf die Luthertradition stützen. Kertelge legt seine Hauptthesen bereits in seiner Dissertation²⁰⁹ dar, die er in den weiteren Werke zu Paulus in der Zeit von 1971-1999 in unterschiedlichen Gewichtungen aufnimmt und einzelne Nuancen verstärkt, deren einzelne Darlegung mir in diesem Rahmen nicht notwendig erscheint.

Der Lutheraner John Reumann greift erneut diesen Zusammenhang auf. Er verbindet die Elemente „Rechtfertigung“, „Kreuz“ und „Verkündigung“ und stellt diese drei Elemente gemeinsam in dem Mittelpunkt seiner Paulusinterpretation. Insofern läßt sich bei ihm eine Weiterentwicklung der Paulusdeutung Käsemanns und Kertelges erkennen.

²⁰⁸ Vgl. Oechslen, *Kronzeuge*, 95. Hier zeigt sich erneut Oechslens schemenhafte und konfessionsgebundene Darstellung.

²⁰⁹ Vgl. Kertelge, *Rechtfertigung* (1966).

Zwei Themenkreise beschäftigen Kertelge neben bzw. im Zusammenhang mit der Rechtfertigungsfrage immer wieder, zum einen der Standpunkt zum ökumenischen Gespräch, zum anderen die Kreuzestheologie²¹⁰. Dabei arbeitet er die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung in ihrem Kontext der Kreuzestheologie in seine eigene Paulusinterpretation ein, die ihn dadurch zu einem nicht geringen Teil von der Luthertradition abhebt. Aus dieser Position heraus wird sein großes Interesse an ökumenischen Fragestellungen verständlich, welche sich aber nicht nur, wie nach Auffassung Kertelges²¹¹, auf differierende historische Kontexte reduzieren lassen.

Kertelges Betonung der Kreuzestheologie setzt sich fort bei John Reumann, der die Kreuzesbotschaft an die Rechtfertigung bindet und sich damit als Lutheraner erweist.

²¹⁰ Vgl. Ernst Käsemann.

²¹¹ Vgl. Kertelge, Grundlagen, 215f.

4.2.4 Rechtfertigung als Botschaft vom Kreuz

Literatur

Quellen

REUMANN, J., Righteousness in the New Testament. „Justification“ in the United States. Lutheran - Roman Catholic Dialogue. Philadelphia 1982. - DERS., The „Righteousness of God“ and the „Economy of God“. Two great doctrinal themes historically compared. Athona 1985, 615-637.

Sekundärliteratur

SEIFRID, M. A., Justification by Faith. Leiden 1992.

4.2.4.1 John Reumann

John Reumann ist ordinerter Pastor der Evangelical Lutheran Church in Amerika und Professor am Lutheran Theological Seminary in Philadelphia, USA. Als Mitglied des US Lutheran-Catholic Dialogue engagiert er sich seit 1965 in der ökumenischen Lösung der Rechtfertigungsfrage²¹² Reumann arbeitet dabei eng mit dem katholischen Exegeten Joseph A. Fitzmyer zusammen²¹³.

4.2.4.2 Rechtfertigung als Botschaft vom Kreuz für alle bei John Reumann

Die Botschaft vom Kreuz unterscheidet sich nicht von der der Rechtfertigung im Römerbrief. Auch für lutherisches Denken zur Deutung des Evangeliums sind Ausdrücke der Kreuzestheologie bezeichnend.²¹⁴

„Paul: Justification is only by faith in Jesus and his cross, not by the works of the law, for **all** persons, Gentiles as well as Jews; (...)“²¹⁵

²¹² Persönliche Mitteilung an mich als e-mail vom 9.5.01.

²¹³ Zu näheren Einzelheiten vgl. Reumann, Righteousness, Preface, XV-XVII.

²¹⁴ Vgl. Reumann, Righteousness, 49f.

²¹⁵ Ebd., 55.

4.2.4.3 Kommentar

John Reumann und Karl Kertelge verbindet trotz ihrer unterschiedlichen Lokalität und ihrer unterschiedlichen Konfessionszugehörigkeit das ökumenische Interesse an der Rechtfertigungsfrage und auch ihr Einsatz dafür. John Reumann betrachte ich somit als jenen evangelischen Exegeten, der aus der Luthertradition kommend, sich stark für einen ökumenischen Konsens in der Rechtfertigungsfrage engagiert. Seine Zusammenarbeit mit dem katholischen Exegeten Joseph A. Fitzmyer wird damit zum Zeichen seiner ökumenischen Offenheit. In seinem Rechtfertigungsverständnis geht Reumann noch einen Schritt weiter als Käsemann²¹⁶ und setzt die Kreuzesbotschaft mit der Rechtfertigung gleich. Reumann benennt im Anschluß an Käsemann²¹⁷ ein wichtiges Element der Rechtfertigungsbotschaft im Sinne der Deutung des Christusgeschehens. Dennoch zeichnet sich bei ihm bereits das Ringen um eine angemessene Formulierung des Evangeliumsinhaltes ab. Reumann gibt sich nicht mehr uneingeschränkt mit der Universalität des Rechtfertigungsbegriffes zufrieden. Er erweitert seine Gedanken auf das Grundaxiom der Rechtfertigungsbotschaft: Rechtfertigung aus Glauben an Christus ohne Werke des Gesetzes²¹⁸. In dieser Verbindung von Rechtfertigung, Kreuz und Botschaft sehe ich den Beitrag Reumanns zur ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion. Insgesamt gesehen bewegt sich der Lutheraner Reumann sehr stark im Gefolge Käsemanns. Bemerkenswert finde ich bei ihm die Gleichsetzung bzw. enge Verbindung mit der Kreuzesbotschaft. Damit trifft Reumann die theologische Mitte paulinischen Denkens²¹⁹, aber nur teilweise²²⁰. Denn wesentlich zum paulinischen Evangelium gehören auch Auferstehung und Erhöhung²²¹ bzw. die Einsetzung Jesu als Sohn Gottes. Dennoch erachte ich die Gleichsetzung von Kreuzesbotschaft und Rechtfertigungsbotschaft insofern als bedeutend, als man in der Rechtfertigungsbotschaft eine Explikation der Kreuzesbotschaft sieht.

Die Weiterentwicklung der zentralen Stellung der Rechtfertigung erfolgt bei Reumann in der Aufnahme weiterer Ausdrucksmittel zur soteriologischen Deutung des theozentrischen

²¹⁶ Vgl. Käsemann, Römer, 121.

²¹⁷ Vgl. ebd., 121.

²¹⁸ Vgl. Gal 2,16. Röm 3,20.

²¹⁹ Vgl. 1 Kor 1,23.

²²⁰ Vgl. dazu auch Schrage Kritik an Käsemann in: Schrage, Herr, 33f.

²²¹ Vgl. Röm 1,4.

Christusereignisses, die im paulinischen Sinne²²² die Rechtfertigungsaussagen erweitert. Sie finden sich bei Reumann hier nur ansatzhaft, geben aber Anstoß zur Weiterentwicklung.

Mark A. Seifrid²²³ geht in seiner Kritik an Reumann auf diesen Aspekt kaum ein, sondern sieht nur die gewiß augenscheinliche Abhängigkeit Reumanns von Käsemann und Kertelge.

Wichtig in diesem Kommentar erscheint mir der Hinweis auf die Vielgestaltigkeit paulinischer Soteriologie. Reumann gibt mit seiner Gleichsetzung von Rechtfertigung und Kreuzesbotschaft ein Indiz dafür ab.

Er versucht zwar in den Spuren Käsemanns zu reduzieren bzw. zentralisieren, jedoch seine Gleichrangigkeit von Rechtfertigung, Kreuz und Botschaft weist bereits in eine andere Richtung. Die alleinige Zentralität eines Begriffes läßt sich nicht halten, die Erkenntnis der Vielgestaltigkeit paulinischen Denkens tritt immer mehr zutage.

²²² Vgl. z. B. Röm 5,1-5 bzw. Röm 6-8.

²²³ Vgl. Seifrid, *Justification*, 91.

4.2.5 Gerecht vor Gott

Literatur

Quellen:

KLAIBER, W., Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation. Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1990. - DERS., / M. Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche. Stuttgart 1993. - DERS., Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute. Göttingen 2000.

Rezensionen:

FRIEDRICH, J., „Gerecht vor Gott“. In: podium 39 (2001). SCHARBAU, F.-O., Der Grund zum Leben. In Rheinischer Merkur 41 (2000), 25.

4.2.5.1 Walter Klaiber

Walter Klaiber, geb. 1940, studierte von 1959-1965 in Tübingen, Reutlingen und Göttingen Geschichte, Deutsch und Evangelische Theologie. 1969-1971 war er an der Universität Tübingen Assistent bei Ernst Käsemann (Neues Testament). 1971-1989 war er in Reutlingen am Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche Dozent in den Fächern Neues Testament und Griechisch. 1972 promovierte er bei Ernst Käsemann in Tübingen. Seine Dissertation hatte den Titel: Die Bedeutung der *iustificatio impii* für die Ekklesiologie des Paulus und wurde 1982 veröffentlicht unter dem Titel: Rechtfertigung und Gemeinde. Seit 1992 ist Klaiber Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland.²²⁴

4.2.5.2 Rechtfertigung als Erneuerung und Vertiefung der Gottesbeziehung bei Walter Klaiber

Das Evangelium ist als Botschaft selbst Gottes heilschaffende Macht, die jeden rettet, der sich für sie vertrauensvoll öffnet.

Absolut gebraucht umschreibt *σωτηρία* in positiver Weise die erlöste Existenz in der künftigen Gemeinschaft mit Gott²²⁵. Diese Gemeinschaft mit Gott beginnt schon jetzt in der Annahme des Evangeliums²²⁶.

Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist inhaltlich christologisch verstanden²²⁷. Gott hat durch die „Erlösung, die in Jesus Christus geschehen ist“, seine Heilstreue erwiesen, indem er

²²⁴ Die Daten entnehme ich einer brieflichen Mitteilung Klaibers an mich vom 22.05.01.

²²⁵ Vgl. Röm 13,11; 1 Thess 5,8f.

²²⁶ Vgl. 2 Kor 6,2.

durch Jesu Tod Sühne für die Sünder gewährt. Was Gott damit ein für alle Mal getan hat, vollzieht sich nun in der Verkündigung Jesu an denen, die sich ihr im Glauben öffnen. Die Verkündigung des Evangeliums nimmt so den Menschen in Gottes Handeln hinein und entzieht sein Leben dem Anspruch vergangener, aber nicht bewältigter Schuld. Sie führt ihn hinein in ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott, das auf zukünftige Vollendung ausgerichtet ist.

Weil die Welt in ihrer Weisheit sich der Erkenntnis Gottes verweigerte²²⁸, beschloß Gott, die Glaubenden durch die „Torheit der Verkündigung“ zu retten. Allein die Verkündigung Jesu Christi als des Gekreuzigten führt zum Heil²²⁹.

„Rechtfertigung ist Teil des Heilshandelns Gottes an der ganzen Welt. Gottes gnädiges Ja, das die Glaubenden im Wort des Evangeliums für sich vernehmen, ist auch Gottes Ja zu seiner Welt, das wir als Grundwort der biblischen Botschaft proklamieren, als Auftrag in der Welt leben und als eschatologische Erfüllung erhoffen.“²³⁰

Das Rechtfertigungsgeschehen nimmt ernst, worin Würde und Wert menschlichen Lebens besteht. Es ist Leben in Verantwortung. Es geht um Verantwortung vor dem gnädigen Gott, der niemand überfordert und doch alle nach ihren Möglichkeiten fragt. Die Bedeutung der juristischen Sprachform der Rechtfertigungslehre liegt nicht zuletzt darin, daß sie diese Dimension festhält.

Die biblische Botschaft beschreibt diese grundlegende Prägung menschlichen Seins durch die Bestimmung der Menschen zur Gottebenbildlichkeit. Gottes rechtfertigendes Handeln führt die Menschen zu dieser Bestimmung zurück. Denn im Rechtfertigungsurteil erfolgt nicht nur der Freispruch von begangener Schuld, sondern auch die Wiederaufnahme in die zu Bruch gegangene Gemeinschaft mit Gott und die Einsetzung in die von Gott geschenkte, aber vom Menschen selbst verspielte Würde. Das Rechtfertigungsgeschehen beseitigt nicht nur eine unheilvolle Vergangenheit, sondern setzt eine neue, zukunftssträchtige Wirklichkeit: die Wirklichkeit einer neuen Schöpfung in Christus und des Gerechtfertigtseins durch ihn. Als Werk der Gnade Gottes an und im Menschen greifen Rechtfertigung und Heiligung ineinander über. Rechtfertigung ist mehr als eine permanente Generalamnestie. Rechtfertigung ist

²²⁷ Vgl. 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,21; Röm 3,21-26.

²²⁸ Vgl. 1 Kor 1,21; Röm 1,21.

²²⁹ Vgl. 2 Kor 5,18-21 sowie Klaiber, Ruf, 64f.

²³⁰ Ebd., 220f.

Rehabilitation, nicht in dem Sinne, daß ein unschuldig Verurteilter rehabilitiert wird, sondern daß diejenigen, die sich mit ihren Möglichkeiten am Ende sehen, befähigt werden, Gott zu dienen und gerade so ein eigenes Leben zu leben. Gottes rechtfertigendes Handeln begründet die wahre Würde menschlichen Seins und weist ihm erneut sein Ziel zu.²³¹

Rechtfertigung schließt Mitwirkung am Heil nicht aus, sondern gerade ein. Denn es gibt keine glaubwürdigere Form der Annahme und Wertschätzung eines anderen, als ihm zu sagen, daß man ihn braucht. Darum sind für Paulus die Indienstnahme für das Evangelium Begnadung und die Berufung eines Verfolgers tiefster Ausdruck der Rechtfertigung des Gottlosen²³². In diesem Dienstverhältnis kann als Ausdruck der bleibenden Verantwortung vor Gott auch von Anerkennung, Lohn oder Lob durch Gott geredet werden²³³. Aber es gibt in diesem Verhältnis kein „Verdienst“, das wir beanspruchen oder für das wir die Anerkennung und Wertschätzung unseres Lebens vor Gott geltend machen könnten. Das Befreiende und Beglückende an dieser Form der „Mitwirkung“ am Heil liegt ja gerade darin, daß die Gerechtfertigten der Sorge um das eigene Wohl enthoben sind. Gerade darum können sie sich auch dankbar darüber freuen, was Gott in ihrem Leben wirkt.²³⁴

4.2.5.3 Kommentar

Der Käsemann-Schüler Walter Klaiber setzt bei seinem Lehrer ein und vertieft dessen These des universalisierten Rechtfertigungsbegriffes in Richtung der Wiederherstellung der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung. Er kommt so auf seine Art zu jener paulinischen Grundfrage, die bereits seinen Lehrer in dessen Definition der Rechtfertigung des Gottlosen²³⁵ bewegte. Ich sehe in der Paulusdeutung Klaibers aber nicht nur eine Fortsetzung Käsemanns, sondern auch Kertelges und Reumanns, wenn er deren Weiterentwicklungen Käsemanns indirekt aufnimmt und den Geheimnischarakter des göttlichen Heilshandelns zusätzlich herausstellt.

In der Kurzbiographie wird deutlich, wie sehr die Rechtfertigungsthematik Leben und Werk Klaibers prägt. Diese Lebensbeschreibung zeigt zugleich auch Klaibers Nähe zu Ernst

²³¹ Vgl. Klaiber, Gerecht, 222f.

²³² Vgl. 1 Kor 15,9f; Gal 1,15f; Röm 12,3-8.

²³³ Vgl. 1 Kor 3,14; 4,5.

²³⁴ Vgl. Klaiber, Gerecht, 229.

²³⁵ Vgl. Käsemann, Römer, 304.

Käsemann, die sich in der hohen Bedeutung der Rechtfertigungsthematik in der theologischen Arbeit Klaibers erkenntlich macht. Der Käsemann-Schüler Walter Klaiber führt aber den Ansatz seines Lehrers weiter, indem er die Relevanz der Gottesbeziehung innerhalb der Rechtfertigungsthematik hervorhebt und die hohe Bedeutung der Apokalyptik in der Paulusexegese Käsemanns nicht im vollen Umfang aufnimmt.

Walter Klaiber²³⁶ kommt es ganz entscheidend auf die Verinnerlichung der Gottesbeziehung an. Dabei setzt er als Käsemann-Schüler eingangs auf die heilschaffende Macht Gottes im Evangelium, die dem Menschen als Grundlage zur Erneuerung seines Gottesverhältnisses dient. Klaiber setzt ein mit dem Evangelium als göttlicher Heilsbotschaft für alle, die sich dafür öffnen. Damit nennt er bereits zu Beginn seiner Ausführungen den Beziehungsaspekt, auf den es ihm im weiteren ankommt.

Wenn der Mensch zur Gottesbeziehung bereit ist, kann er durch die Annahme des Evangeliums in der heilvollen Gemeinschaft mit Gott existieren. Dabei vertröstet Paulus²³⁷ nicht auf die eschatologische Zeit im Jenseits, sondern setzt den Beginn dieser Rettung in der Gegenwart an, nach Klaiber verbunden mit der Annahme des Evangeliums. Das inkludiert eine hohe Akzeptanz der erneuten Heilsinitiative Gottes auf Seiten des Menschen.

Klaiber bindet die göttliche Offenbarung an das Christusereignis bzw. identifiziert es mit ihr. Diesen Schritt kann ich nur bedingt nachvollziehen. Denn die Offenbarung Gottes gibt es seit Beginn der Schöpfung²³⁸. Der Mensch verweigerte sich aber zu seinem eigenen Unheil²³⁹ immer wieder, diese anzuerkennen. Trotzdem bleibt der liebende Schöpfer seinem Geschöpf treu und will ihm in der höchstmöglichen Form seiner Offenbarung²⁴⁰ sein Heil vermitteln. Er läßt ihn nicht fallen und gibt seinem Geschöpf immer wieder zu verstehen, daß es auf ihn hin gerichtet ist²⁴¹. So läßt sich die Theozentrik²⁴² bei Paulus erklären. Gottes Wege zur Heilsinitiative des Menschen sind diesem nicht immer zugänglich²⁴³, laufen aber letztlich stets auf eine Intensivierung der Gottesbeziehung hinaus. Klaiber prägt dazu die Wendung „Torheit der Verkündigung“. Damit befindet er sich in paulinischer Tradition²⁴⁴, denn der Apostel selbst mußte sich erst zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes²⁴⁵ durchringen.

²³⁶ Vgl. Klaiber, Ruf, 62-71.

²³⁷ Vgl. 2 Kor 6,2.

²³⁸ Vgl. Röm 1,20f.

²³⁹ Vgl. Röm 1,22-32.

²⁴⁰ Vgl. Röm 3,24-26.

²⁴¹ Vgl. Röm 11,36.

²⁴² Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6 sowie das alttestamentliche Vorbild in Dtn 6,4.

²⁴³ Vgl. Röm 11,33.

²⁴⁴ Vgl. 1 Kor 1,18-25; 2,2; Gal 6,14.

²⁴⁵ Vgl. Gal 3,13 sowie die alttestamentlichen Vorbilder in Dtn 27,26; 21,23.

Der freie Mensch verläßt von sich aus immer wieder die heilvolle Gottesbeziehung und verfällt in Schuld²⁴⁶. So findet er von sich aus nicht zu Gott zurück²⁴⁷. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Sinne seines Heilswillens²⁴⁸ schenkt der liebende Schöpfergott seinem Geschöpf, das sich von ihm abgewendet hat. Damit gibt Gott den Menschen die Möglichkeit, in die heilvolle Relation zu ihm zurückkehren. Diese heilvolle Beziehung bildet die Basis des paulinischen Evangeliums in rechtfertigungstheologischer Terminologie²⁴⁹. Insofern läßt sich mit Klaiber die Rechtfertigung reduzieren auf ein partielle Aktivität Gottes. Er verschiebt dabei den Akzent von der universalen Bedeutung der Rechtfertigung hin zur grundlegenden Bejahung der Welt durch den biblischen Schöpfergott bei Paulus. Auf dieser Basis kann der Mensch seine heilvolle Gottesbeziehung aufbauen. Diese Akzentverschiebung hin zur allumfassenden Bejahung Gottes bringt die Paulusdeutung Käsemanns entschieden weiter. Klaiber relativiert die zentrale Stellung von Rechtfertigung, indem er ihr nur einen Teilbereich des göttlichen Heilshandelns zuteilt. Denn im Grunde geht es ihm um die geglückte und bejahte Gottesbeziehung des Menschen, die das Evangelium ermöglicht. Gottes Bejahung seiner Schöpfung befähigt die Menschen, in der Welt zu handeln. Somit trägt der Mensch aber auch Verantwortung für sein Handeln. Klaiber benennt damit den anthropologischen Aspekt dieses Zusammenhangs und führt seine Gedanken im paulinischen Sinne²⁵⁰ weiter, indem er den verantwortlichen Menschen in dieses Gefüge einbindet. Er beschreibt die Wiederherstellung der Beziehung Gott - Mensch in einer Ausführlichkeit und Klarheit, der ich im Grunde nur zustimmen kann und zu der ich auch nichts hinzuzufügen habe. Wichtig erscheint mir der dialogische Charakter der Annäherung des Menschen zu seinem liebenden Schöpfergott, der dem Menschen eine neue Lebensperspektive eröffnet. Dabei vergißt Klaiber auch nicht auf jenen Teil, den der Mensch von sich aus zum Gelingen dieser für ihn heilvollen Beziehung beitragen kann. Er hat wesentlich mit der Verantwortung des Menschen vor seinem Schöpfergott zu tun, ohne daraus aber eine Gerechtigkeit aufgrund eigener Werke abzuleiten. Der Beitrag des Menschen zu seiner heilvollen Gottesbeziehung erschöpft sich im Grunde mit seiner Bereitschaft, trotz Schuld immer wieder neu auf seinen, ihn liebenden Schöpfergott zuzugehen. Der Mensch kann sich das Heil von Gott nur schenken lassen und nicht einfordern. Insofern bleibt die personale Dimension der Gottesbeziehung gewahrt und muß keinem Anspruchsdenken weichen, das die Personalität der Gottesbeziehung in den Hintergrund stellen

²⁴⁶ Vgl. Röm 1,22-32.

²⁴⁷ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.28.

²⁴⁸ Vgl. Röm 3,22f.

²⁴⁹ Vgl. Röm 1,16f; 3,20-31.

²⁵⁰ Vgl. Röm 2,1-11.

würde. Wenn die Sorge um das eigene Wohl des Menschen in diese Beziehung eingebettet liegt, dann behält sie auch den ihr zukommenden Stellenwert und verlangt vom Menschen keine absolute Hingabe an die Sorge um das eigene Heil. Ihre Einordnung in die personale Gottesbeziehung erlaubt den Menschen die Suche nach dem Wohl der anderen.

Klaiber beschreibt elementare Zusammenhänge, die der paulinischen Intention²⁵¹ entsprechen. Sie beinhalten in erster Linie den Beziehungsaspekt der Rechtfertigungsthematik. Darin sehe ich seinen entscheidenden Beitrag zur Rechtfertigungsdiskussion. Er stellt dieses Anliegen in den Rahmen der heilschaffenden Macht Gottes. Damit greift Klaiber eine grundlegende Komponente der Paulusexegese seines Lehrers Ernst Käsemann auf²⁵², die er aber nicht weiter vertieft. Das Hauptanliegen Klaibers sehe ich in der anthropologischen Dimension von Rechtfertigung, die hauptsächlich die Vertiefung der heilvollen und schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung des Menschen beinhaltet. Damit entwickelt er einen Ansatz Rudolf Bultmanns²⁵³ weiter, indem er die Machtvorstellung Käsemanns hinzufügt und die Offenbarung als Rahmenbedingung aufnimmt. Diese apokalyptische Komponente kommt aber in der Paulusinterpretation²⁵⁴ Klaibers etwas zu kurz. Denn sie hat im Zusammenhang der Rechtfertigungsaussagen sowie der paulinischen Theologie insgesamt einen Stellenwert inne, der über den Charakter einer Rahmenbedingung hinausführt. Die Offenbarung erfüllt für den göttliche Heilswillen und seine Heilstaten eine Vermittlungsfunktion, auf deren Grundlage die Vertiefung der heilvollen und schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung des Menschen erst möglich wird. Insofern sehe ich Offenbarung ganz wesentlich in den göttlichen Heilsplan mit eingebunden.

Klaibers Beitrag zur Rechtfertigungsdiskussion begnügt sich aber dennoch nicht nur mit der Betonung der Vertiefung der Gottesbeziehung, sondern legt Wert auf die Theozentrik bei Paulus sowie die Beachtung der unterschiedlichen Kontexte, in denen der Apostel seine Gedanken entwickelt hat. In der Hervorhebung dieser beiden Aspekte sehe ich einen wertvollen Beitrag Klaibers zur Rechtfertigungsdiskussion. Denn sie greifen Aspekte der Rechtfertigung bei Paulus auf, die für das Verständnis der paulinischen Theologie als unerlässlich erscheinen. Diese sind mit der Konzentration auf das Christusgeschehen aber der Gefahr ausgesetzt, verdrängt zu werden und als zu selbstverständlich zu gelten.

²⁵¹ Vgl. Röm 4,2-5.

²⁵² Vgl. Käsemann, Rechtfertigung, 132f.

²⁵³ Vgl. Bultmann, Theologie, 192. 228. 278f.

²⁵⁴ Vgl. Röm 1,16f; 3,22.

Die beiden Rezensionen unterstreichen die Betonung der paulinischen Theozentrik bei Paulus sowie die Beachtung der unterschiedlichen, paulinischen Sprechsituationen durch Klaiber. Sie verweisen damit auf zwei Aspekte der Paulusinterpretation Klaibers, die mir im Rahmen der Thematik der Erneuerung des Gottesverhältnisses als relevant erscheinen.

Johannes Friedrich²⁵⁵ hebt die Betonung der paulinischen Theozentrik bei Klaiber hervor und führt damit weiter zur Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit des einen, stets identischen Gottes.

Damit benennt der Kommentator einen Aspekt, der in der Weiterentwicklung auch des religionssoziologischen Ansatzes Bedeutung erlangt: die Kontinuität der (Offenbarung) des Heilswillens Gottes. Darüber hinaus zeigt sich in dieser Rezension immer mehr die Notwendigkeit der Beachtung der sprachlichen Vielfalt paulinischer Theologie. Sie korreliert mit den unterschiedlichen Zusammenhängen und Sprechsituationen, mit denen Paulus zu tun hat.

Joachim Wanke²⁵⁶ geht auf die Erkenntnis Klaibers der unterschiedlichen paulinischen Sprechsituationen ein und verabschiedet sich so von der Rechtfertigungslehre im Sinne eines systematischen Traktates. Damit bringt Wanke Klaiber in die Nähe der Intentionen der Gemeinsamen Erklärung²⁵⁷, die die lutherische Zentralposition von Rechtfertigung relativiert. In der Folge sieht Wanke die Rechtfertigung bei Klaiber in den Kontext eingebunden.

²⁵⁵ Vgl. Friedrich, Rez. „Gerecht vor Gott“, 1.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 2.

²⁵⁷ Vgl. GE §8; §12.

4.2.6 Zusammenfassung: Gerechtigkeit als zentraler Gesamtbegriff: Aufnahme der Luthertradition

Diese Interpretationsrichtung stellt im Anschluß an Martin Luther²⁵⁸ die Rechtfertigung ins Zentrum ihrer Paulusdeutung. Sie geht von einem umfassenden Gerechtigkeitsverständnis aus, das sich in hohem Maße dem gesamten Heil annähert bzw. ihm gleichkommt.

Chronologisch gesehen finden sich ihre Vertreter im gesamten 20. Jahrhundert sowie auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann, Karl Kertelge, John Reumann und Walter Klaiber zählen zu den wichtigsten Vertretern dieser Interpretationsrichtung. Der nun folgende Überblick über ihre Grundthesen zeigt, wie sich die zentrale Stellung der Rechtfertigung in der jeweiligen Interpretation des Exegeten auch verändern kann, aber dennoch seinen beherrschenden Stellenwert nicht einbüßt.

Bultmann steht nicht nur chronologisch am Beginn der Entwicklung im 20. Jahrhundert, sondern formuliert in vielerlei Hinsicht die Grundlagen, auf denen die ihm nachfolgenden Interpreten aufbauen. Er betrachtet den Menschen als einzelnes Individuum in seiner Beziehung zu Gott. Der Mensch hat in dieser Beziehung die Freiheit und Möglichkeit, mit dieser Beziehung umzugehen bzw. sie zu gestalten. Das Anerkennen des Schöpfers durch den Menschen führt zur Erkenntnis Gottes und zur Sinngebung des eigenen, menschlichen Lebens. Für den Menschen steht das Glück aufgrund eigener Leistungen und Verdienste der Annahme des Lebens als Geschenk Gottes gegenüber. Er wird zum Sklaven seines Leistungsstrebens und entfernt sich so immer mehr von Gott. Damit begibt er sich in folgenden „Kreislauf“: Das Nichtanerkennen des Schöpfers läßt ihn nach eigenen, „Gott ebenbürtigen Leistungen“ streben. Den dafür erhofften Ruhm braucht er zur Selbstrechtfertigung und auch, um die Angst vor der Nichterfüllung oder des Versagens möglichst niedrig zu halten. Die Rechtfertigung ist somit die geglückte Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer, der aus dieser Beziehung heraus das Gesetz erfüllen kann, welches ihm in dieser Position ewiges Leben und Heil einbringen wird. Gott als Richter fordert gute Werke, die sich aus dieser geglückten Stellung ergeben. Der Geschenkcharakter der „Gerechtigkeit“ bzw. des „Heils“ muß erhalten bleiben. Der Glaube bildet die Entscheidungsmöglichkeit des einzelnen für oder gegen die Annahme des Lebens von Gott und seiner eigentlichen Intention des Menschen zum Leben. Das Ziel des

²⁵⁸ Vgl. WA 40 III, 352,1-3; WA 40 III, 335,5-10; WA 39 I, 205,2-5.

rechtfertigenden Handelns Gottes mit seinem Menschen ist die Verherrlichung Gottes zum Wohl des Menschen.

Die oben beschriebene Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf überträgt Paulus nach Bultmann auch auf die Judenfrage.

Gerechtigkeit und Heilsgeschehen sind Geschenke Gottes. Damit ist auch die inhaltliche Nähe dieser beiden Begriffe verdeutlicht.

Eine Besonderheit für Bultmann im Vergleich zu anderen evangelischen Exegeten stellt seine Auseinandersetzung mit der Verkündigungsthematik dar. Den Apostel als Verkündiger schließt er in das eschatologische Geschehen mit ein und macht ihn so unabdingbar.

Dieser kurze Überblick über die Paulusinterpretation Bultmanns zeigt, daß es ihm hauptsächlich auf die Analyse der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung ankommt. Auf sie zentriert er seine gesamte Paulusexegese. Damit greift er ein grundlegendes Anliegen paulinischer Theologie auf, dem ich aber noch die Theozentrik sowie die Offenbarung als wesentliche Elemente beifüge. Ohne sie kann die paulinische Theologie nicht vollständig erfaßt werden.

Käsemann, ein Schüler Bultmanns, lehnt die individualisierte Sichtweise seines Lehrers ab und schreibt vom universalen Anspruch Gottes auf seine Welt, die dem Menschen Heil bringt. Dabei betont er mehrfach die Relevanz der Theozentrik und des apokalyptischen Horizontes bei Paulus. Käsemann universalisiert das bei Bultmann beschriebene Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. So ist jeder Mensch in seinem Tun dem Schöpfer gegenüber verantwortlich.

Die Rechtfertigung bezieht Käsemann ganz deutlich auf das Kreuz Christi als Ort des Heiles. Auf Grund dessen erhält der Mensch in der Taufe den Beginn des Lebens im Geiste. Das Ziel des Menschen in der Nachfolge des Gekreuzigten ist die Basileia, das Reich bzw. die Herrschaft Gottes. Das Kreuz als Zeichen des Heiles des allmächtigen Gottes dient der Rechtfertigung der Gottlosen zur Darstellung des Wesens des Schöpfers, der aus dem Nichtseienden schafft. Der alte Äon ist letztlich gegenüber Gott und seinem Geist ohne Wirkung, da die Heilstat aufgrund der Liebe des Schöpfers siegt.

Bezeichnend besonders für Käsemann ist die Ausdehnung des Rechtfertigungsgeschehens auf die gesamte Heilsgeschichte. Mit dieser Universalisierung des Rechtfertigungsterminus prägt er

entscheidend die weitere Entwicklung seiner Interpretationsrichtung mit und führt sie zu einem bisher unerreichten Höhepunkt.

Kertelge betont im Zusammenhang der zentralen Stellung der Rechtfertigung den Verkündigungsaspekt. Für ihn kommt es wesentlich auf den Entscheidungscharakter des Glaubens an, der die Rechtfertigung beinhaltet. Die Evangeliumsverkündigung begründet einen neuen Glaubensgehorsam des Menschen, der sich in der Taufe konkretisiert. Denn in ihr wird der gegenwärtige Heilsbesitz, geschaffen durch Christi Sühnewerk, dem Christen geschenkt und das Christusgeschehen im Eschaton vollendet.

In seinem ökumenischen Denken legt Kertelge Wert auf eine deutliche Unterscheidung der geschichtlichen Ausgangssituationen²⁵⁹. Er macht seine ökumenische Offenheit deutlich, indem er sich als katholischer Exeget als einer der ersten im 20. Jahrhundert mit der lutherischen Rechtfertigungstradition auseinandersetzt und daraus seine eigenen Schwerpunkte ableitet.

Reumann setzt sich auf lutherischer Seite seit langem für einen ökumenischen Konsens in der Rechtfertigungsdiskussion in den USA ein. Er beschreibt in seinen Thesen die enge Beziehung zwischen dem Kreuz und der Rechtfertigung. Reumann greift damit eine Grundkonstante der Paulusdeutung Käsemanns auf, die er aber mit seiner faktisch durchgeführten Identifikation von Kreuz und Rechtfertigung weiterführt.

Klaiber, ein Schüler Käsemanns, stellt die schöpfungsgemäße und heilvolle Gottesbeziehung in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Damit greift er ein Anliegen Bultmanns auf, ohne es aber im Gefolge Bultmanns zu individualisieren. Klaiber begreift das Evangelium als heilschaffende Macht Gottes, die den Menschen Erlösung gewährt. In diesem Evangelium offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes. Sie gilt jedem Glaubenden und ist inhaltlich von der Christologie geprägt. Darin zeigt sich Klaibers enge Verbindung zu seinem Lehrer Käsemann, wenn er die Macht Gottes sowie die Offenbarung betont, die in Klaibers Paulusdeutung aber nicht im Zentrum stehen.

²⁵⁹ Vgl. dazu Stendahl, *Conscience* (1963), der damit die zentrale Stellung der Rechtfertigung in der Luthertradition ins Wanken brachte.

4.3 Die Gerechtigkeit im Kontext: das Zurückdrängen bzw. Abschwächen der Luthertradition im religionssoziologisch orientierten Interpretationsansatz

Wie bereits mehrfach erwähnt, führte Käsemann die Universalisierung des Rechtfertigungsbegriffes zum Höhepunkt. Von ihm setzte sich Krister Stendahl ab, der damit die Dominanz der Luthertradition in der Rechtfertigungsfrage erheblich eindämmte und den Anstoß zu jenem Deutungsansatz gab, der die Rechtfertigung nicht (so sehr) im Zentrum der paulinischen Theologie sieht. Dabei spielt die Frage nach der Identität des Paulus am Übergang vom Judentum zu den an Christus Glaubenden eine erhebliche Rolle. An diesem Punkt setzen zwei wichtige Vorläufer dieses Interpretationsansatzes ein, William Wrede und Albert Schweitzer, die bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchten, die Luthertradition zu relativieren.

Zu den prägenden Exegeten des religionssoziologisch geprägten Interpretationsansatzes zähle ich: William Wrede, Albert Schweitzer, Krister Stendahl, Ed Parish Sanders, Heikki Räisänen und James D. G. Dunn.

4.3.1 Paulus und die Rechtfertigungslehre als Kampfeslehre

Literatur

Quelle

WREDE, William, Paulus. Religionsgeschichtliche Volksbücher 1,5.6, Halle 1904 Tübingen²1907.

Sekundärliteratur

BULTMANN, R., Zur Geschichte der Paulus-Forschung. in: ThR, NF I (1929), 26-59. bes.46-52. - RENGSTORF, K. H. (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1964, 304-337. bes.324-329. - WESSLING, K. G., Art. Wrede, William. in: BBKL 14 (1998), 88-98.

4.3.1.1 William Wrede

William Wrede (1859-1906) war evangelisch-lutherischer Theologe (Neutestamentler) in Breslau. Er gehörte zur ersten Generation der sog. Religionsgeschichtlichen Schule und stand in freundschaftlichem Kontakt zu Albert Schweitzer trotz dessen Kritik an Wredes „Messiasgeheimnis“. Wrede reflektierte die zeitgenössischen kritisch-exegetischen Erkenntnisse methodisch und gab so der neutestamentlichen Forschung richtungsweisende Impulse. Er wollte den sozialen und politischen Kontext der urchristlichen Religion erhellt wissen. Wrede forderte eine Ablösung traditioneller biblischer bzw. neutestamentlicher Theologie durch eine Religionsgeschichte des Untersuchungszeitraumes, die allein historischen Maßstäben, aber keinen dogmatischen Prämissen zu folgen hat.²⁶¹

4.3.1.2 Die Rechtfertigungslehre als Kampfeslehre bei Paulus in der Deutung William Wredes

Paulus kennt kein Lehrsystem, sondern ist als Missionar Gelegenheitsschreiber. Er setzt sich vom Judentum ab, seine eigentliche Erlösungslehre ist ein geschlossenes Ganzes.²⁶²

Gott sandte Christus, seinen Sohn, als Erlöser zum Heil der Menschen. Der Gottessohn wurde Mensch, um durch seinen Tod und seine Auferstehung die Menschen aus der Herrschaft finsterer und schlimmer Gewalten (Sünde) stellvertretend zu befreien.²⁶³

Glaube gilt als Hoffnung: Die in der Vergangenheit liegende Erlösungstat Christi und der Anbruch der künftigen Herrlichkeit liegen ganz nahe zusammen. Der einzelne Mensch kommt

²⁶¹ Zu den Lebensdaten vgl. Wesseling, Art. Wrede, 88-91.

²⁶² Vgl. ebd., 47-52.

²⁶³ Vgl. ebd., 56.

durch den Glauben und die Taufe in den Besitz des Heils. Die Heilsgeschichte als Geschichte der Menschheit im Gefüge von Einst - Jetzt - Künftig ist der Inhalt paulinischen Glaubens.²⁶⁴

Die Kirche ist für Paulus die neue Menschheit selbst, die durch ihre Einheit mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen aus der ganzen sonstigen Menschheitsmasse als das wahre Volk Gottes herausgehoben ist.²⁶⁵

„Die Rechtfertigungslehre ist kein Zentralpunkt bei Paulus. Es ist dessen Kampfeslehre und nur aus seinem Lebenskampfe, seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Judenchristentum verständlich und nur für diese gedacht.“²⁶⁶

Aufgabe des Paulus ist es, den Heilsweg des Judentums als Irrweg herauszustellen und die Gnade, die mit dem Erlöser alles gab, als den Inbegriff der wahren, einzig zum Ziel führenden Religion zu erweisen. Die Erlösungslehre bildet die Basis für die Verwerfung des Gesetzes. In der Folge entsteht das Christentum als völlig neue Religion mit einem eigenen Prinzip. Die Rechtfertigungslehre ist das Mittel, diese Tendenzen durchzufechten.²⁶⁷

4.3.1.3 Kommentar

William Wrede setzte sich als einer der ersten Exegeten des 20. Jahrhunderts von der zentralen Stellung der Rechtfertigung in der paulinischen Theologie ab. Bei Klaus-Gunther Wesseling²⁶⁸ zeigt sich in der Lebensbeschreibung dessen zeitgenössische, kritisch-exegetische Reflexion innerhalb der Luthertradition, die vor allem die Religionsgeschichte der paulinischen Zeit verstärkt in die Deutung der Rechtfertigungsaussagen des Apostels miteinbezog.

Die neue, wesentliche Forderung Wredes ist die Untersuchung des religionssoziologischen Umfeldes. Damit tritt die Zentralität der Rechtfertigung in den Hintergrund. Wenn es Wrede auf den sozialen und politischen Kontext bei Paulus ankommt, so versucht er den Völkerapostel aus seiner Zeit und seinen Umständen heraus zu verstehen. Konsequenterweise lehnt er in Gegenzug dazu eine Dogmatisierung bei Paulus ab. Diese Ablehnung führt er aber nicht vollständig durch.

²⁶⁴ Vgl. Wrede, Paulus, 67-70.

²⁶⁵ Vgl., Wrede, Paulus 70.

²⁶⁶ Ebd., 72.

²⁶⁷ Vgl. Wrede, Paulus, 73f.

²⁶⁸ Vgl. Wesseling, Art. Wrede, 88-98.

Wie bereits erwähnt, kommt es William Wrede²⁶⁹ im Zuge der Relativierung der zentralen Stellung von Rechtfertigung entscheidend auf das Umfeld des Paulus an. Dennoch sieht er beim Apostel immer noch eine abgeschlossene Soteriologie.

Wrede nimmt in seiner Darstellung des paulinischen Heilsgeschehens in dessen Evangelium zwei wichtige Elemente auf: Die Sendung des Gottessohnes zum Heil der Menschen²⁷⁰ und den Stellvertretertod²⁷¹. Dieser stellt eine wichtige, paulinische Interpretationsform des Kreuzestodes Christi innerhalb des Rechtfertigungsgefüges²⁷² dar. Wrede beschreibt im paulinischen Sinne²⁷³ den Glauben als Antwort des Menschen auf das Heilsgeschehen in Christus. In dieser Stellung bleibt der Mensch in das universale Heilsgeschehen eingebunden. Aufgrund dieser Universalität und Überdimensionalität finde ich Wredes Begriff „Besitz des Heils“ etwas gewagt. Denn dieses Heilsgeschehen unterliegt letztlich nicht menschlicher Gewalt und kann von ihm auch nicht besessen werden.

Wrede vertieft seinen paulinischen Glaubensbegriff, indem er ihn eschatologisiert und in seiner (heils)geschichtlichen Dimension ins Zentrum des paulinischen Glaubensverständnisses stellt. Er benennt die (zeitliche) Überdimensionalität des Heilsgeschehens, in der das menschliche Zeitempfinden eingebunden ist. Dem Glaubenden fällt dabei die Rolle des Lobes Gottes zu²⁷⁴. Es erhebt sich dabei die Frage nach der Aufgabe der Kirche in diesem Gefüge. Sie setzt Wrede in seiner Paulusdeutung gleich mit der neuen Menschheit, die sich aufgrund des Christusereignisses zum Volk Gottes formiert.

Die Exklusivität der in diesem Kontext definierten Menschheit erscheint etwas gewagt, denn es läßt die Frage nach dem Standort des Judentums und seines Verhältnisses zur Kirche offen. Damit nähert sich Wrede der Rechtfertigungsfrage an, die vom Verhältnis Kirche - Judentum letztlich nicht abgelöst werden kann. Aus diesen Überlegungen bildet er eine Definition der Rechtfertigungslehre, die in seiner zeitgenössischen Luthertradition in der Deutlichkeit sonst nicht zu finden ist. Neben der Relativierung der Rechtfertigungslehre bei Paulus läßt Wrede mit der Bezeichnung „Kampfeslehre“ darin aber auch seine antijüdische Grundhaltung erkennen.

²⁶⁹ Vgl. Wrede, Paulus (1904).

²⁷⁰ Vgl. Röm 1,3f; Phil 3,10f.

²⁷¹ Vgl. Röm 3,25; 1 Kor 11,25.

²⁷² Vgl. Röm 3,20-31.

²⁷³ Vgl. Röm 1,17; Gal 3,11.

²⁷⁴ Vgl. Röm 11,36; 16,27; Gal 1,5; Phil 4,20.

Mit der Ablehnung der Zentralposition von Rechtfertigung verläßt Wrede die klassische, lutherische Position²⁷⁵ der Universalisierung von Rechtfertigung. Dabei zielt er in der Folge auf die biographische Situation des Paulus ab. Dennoch zeigt sich die Verlagerung von der Rechtfertigungslehre auf die Kampfeslehre etwas zu stark, da sich keinerlei systematische Abhandlung im Sinne eines Traktates erkennen läßt, die den paulinischen Kampf gegen die Juden beinhaltet. Die Kampfsituation in seiner Abwehr der Gegner und die damit verbundene Rechtfertigung seiner eigenen Position widerfährt Paulus stark in der Auseinandersetzung mit Petrus um die Gleichrangigkeit seiner Heidenmission²⁷⁶. Wrede trifft die paulinische Situation, wenn er darin die Formulierung der Rechtfertigungsaussage ortet. Er verifiziert damit seine Ansicht des Missionars Paulus als Gelegenheitsschreiber²⁷⁷. Daraus aber eine Kampfeslehre abzuleiten, dagegen steht die breite Ausführung der Rechtfertigungsaussagen im Römerbrief²⁷⁸, die sich aus keiner Kampfsituation ableiten läßt.

In der Vertiefung seiner Position verweist Wrede auf die Theozentrik in der paulinischen Deutung des Christusgeschehens²⁷⁹ und erachtet es in der Folge als paulinische Aufgabe, den jüdischen Heilsweg als Irrtum abzuwenden. Diese Konsequenz, die Ablehnung des Heilsweges des Judentums, steht Paulus²⁸⁰ entgegen und wird so zu einer Grundlage, auf der antijudaistische Tendenzen aufgebaut werden können. Der Sinn der Rechtfertigung liegt dennoch für Wrede in der Ablösung des Judentums durch das Christentum. Dem steht z.B. ganz deutlich Röm 9-11 entgegen. Paulus leidet unter der Trennung²⁸¹ und preist am Schluß die Größe Gottes auch für den Einschluß des jüdischen Volkes trotz dessen Ablehnung²⁸².

Wrede beschreibt zwar die paulinische Soteriologie als ganzheitlich und allumfassend²⁸³. Damit trifft er durchaus ein großes paulinisches Anliegen²⁸⁴. Leider zieht er dennoch daraus die Konsequenz der Trennung des Judentums vom Christentum, die sich bei Paulus nicht finden läßt.

Wrede verläßt die Luthertradition von der zentralen Stellung des Rechtfertigungsbegriffes und erachtet die paulinische Rechtfertigung als jene Verkündigungsform, die der Apostel situations- und kontextbezogen als Kampfeslehre einsetzt. Daraus leitet er aber die Trennung

²⁷⁵ Vgl. WA 1,361,32-362,36 Concl. 19-22.

²⁷⁶ Vgl. Gal 2,11-21.

²⁷⁷ Vgl. Wrede, Paulus, 47-52.

²⁷⁸ Vgl. Röm 3,20-5,1.

²⁷⁹ Vgl. Wrede, Paulus, 73.

²⁸⁰ Vgl. z. B. Röm 3,30; 4,11f; 11,25-32.

²⁸¹ Vgl. Röm 9,1-5.

²⁸² Vgl. Röm 11,25-36.

²⁸³ Vgl. Wrede, Paulus, 75-80.

²⁸⁴ Vgl. Röm 3,24; 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,18; Phil 3,9.

des Christentums vom Judentum ab, die sich so bei Paulus nicht finden läßt. Trotzdem hat Wrede die Ganzheit des paulinischen Heilsgeschehens im Blick, die er, losgelöst vom Judentum, beim „christlichen Paulus“ feststellen will.

Klaus-Gunther Wesseling²⁸⁵ verweist auf diese Ganzheit paulinischer Soteriologie bei Wrede und ordnet sie in den historischen Rahmen ein. Er benennt die Geschlossenheit paulinischer Theologie in der Deutung Wredes. Diese Bemerkung scheint mir wichtig in der Beurteilung Wredes. Ich würde sie aber mit der Bezeichnung „mystisch - leiblich“ nicht erneut eingrenzen, und damit z.B. mitbeinhaltete, aber untergeordnete, juristische Aspekte außer acht lassen.

Rudolf Bultmann²⁸⁶ mahnt aus einem anderen Blickwinkel bei Wrede die Ganzheit paulinischer Theologie an. Ihm kommt es auf die Aufrechterhaltung der Objektivität der Erlösung bei Paulus an. Damit wehrt Bultmann zeitbedingt auch psychologisierende Tendenzen ab, die sich so bei Wrede nicht finden lassen. Wichtig aber erscheint mir in seinem Kommentar der Hinweis auf die zeitliche Überdimensionalität des Heilsgeschehens, auf die es Wrede ankommt²⁸⁷.

Albert Schweitzer baut auf diesen grundlegenden Einsichten Wredes auf und betont in seinem paulinischen Hauptwerk die Mystik des Apostels. Er kommt damit auf das von Bultmann an Wrede kritisierte Phänomen des inneren Erlebnisses der Erlösung im Sinne der Glaubenserfahrung zurück.

²⁸⁵ Vgl. Wesseling, Art. Wrede, W., 91.

²⁸⁶ Vgl. Bultmann, Geschichte, 48.

²⁸⁷ Vgl. Wrede, Paulus, 70.

4.3.2 Die Mystik des Apostels Paulus

Literatur

Quellen

SCHWEITZER, A., Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911. - DERS., Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930. Neudruck mit einer Einführung v. W. G. Kümmel, Tübingen 1981.

Sekundärliteratur

BULTMANN, R., Zur Geschichte der Paulus-Forschung. in: Theologische Rundschau, Neue Folge I (1929), 26-59. - DIBELIUS, M., Paulus und die Mystik. in: Eine Heilige Kirche 22 (1941), 447-474. = in: Botschaft und Geschichte II, 1956, 134-159. - GRÄBER, E., Albert Schweitzer als Theologe. Tübingen 1979. - DERS., Art. Schweitzer, Albert. in: Wörterbuch des Christentums, Düsseldorf 1988, 1132f. - HÖHN, I., Art. Mystik. A. Religionsgeschichtlich. In: Wörterbuch des Christentums, Düsseldorf 1988, 849f. - KÜMMEL, W. G., Albert Schweitzer als Paulusforscher. in: Heilsgeschehen und Geschichte II (1965-1976), 215-231. - DERS., Die Mystik des Apostels Paulus. Zur Einführung. Tübingen 1981, I-XVI. - MEIER, H.-Ch., Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament. Tübingen 1998. Rez dazu: WISCHMEYER, O. in: ThLZ 125 (2000), 760-763.

4.3.2.1 Albert Schweitzer

Albert Schweitzer (1875-1965) promovierte in Philosophie, evangelischer Theologie und Medizin. Er war zudem anerkannter Bach-Interpret. 1913 gründete er das Tropenhospital Lambarene, wo er mit Unterbrechungen durch Internierung und Reisen bis zu seinem Tod 1965 wirkte.

Schweitzer hatte als Theologe nur ein Thema: Reich Gottes und Christentum. Das lieferte den Stoff zu jenen Büchern, mit denen er seinen Namen für immer in die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts eintrug, die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (1906) und die „Mystik des Apostels Paulus“ (1930). Es sind nicht die theologischen Problemlösungen, mit denen Schweitzers theologisches Werk noch heute in der Diskussion präsent ist, sondern die Fragestellungen und die entscheidende Grundeinsicht, Jesus, das frühe Urchristentum und Paulus seien durch und durch von der jüdisch-apokalyptischen Enderwartung bestimmt.

Die Paulusstudien trieb Schweitzer in dem Bewußtsein, daß die bisherige Forschung versagt habe. Statt den Apostel konsequent aus der frühjüdischen Apokalyptik herzuleiten, erklärte sie ihn aus dem griechischen Geist²⁸⁸. Die auch hier in Schweitzers System obwaltende Einseitigkeit förderte das wichtige Ergebnis zutage, daß Paulus beiden Wahrheiten gerecht

²⁸⁸ Vgl. dazu Schweitzer, Geschichte, 185f. In diesem Text zeigt sich bereits die Stoßrichtung der Überlegungen des Exegeten an. Sein Hauptinteresse liegt im religionssoziologischen Hintergrund des Paulus.

wird, daß das Ende des alten Äons nahe und der neue Äon mit Christus schon angebrochen ist. Paulus dachte die Gedanken Jesu sachlich zu Ende.²⁸⁹

Damit wird in dieser Darstellung Gräbers bei Albert Schweitzer die von Wesseling²⁹⁰ William Wrede zugeteilte Paulus-Jesus-Debatte greifbarer. Ich gehe darauf aber nicht näher ein, weil sie mein Thema nur indirekt betrifft. Denn Paulus geht es in erster Linie um den gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Jesus Christus, der eine neue Existenz des Menschen ermöglicht. Damit setzt sich Schweitzer in seiner Paulusdeutung schwerpunktmäßig auseinander.

4.3.2.2 Das Sein in Christo als paulinische Mystik bei Albert Schweitzer

„Der Fundamentalgedanke der paulinischen Mystik lautet: Ich bin in Christo; in ihm erlebe ich mich als ein Wesen das dieser sinnlichen, sündigen und vergänglichen Welt enthoben ist und bereits der verklärten Welt angehört; in ihm bin ich der Auferstehung gewiß; in ihm bin ich Kind Gottes.

Etwas ganz Eigentümliches hat diese Mystik noch dadurch an sich, daß das Sein in Christo als ein Gestorben- und Auferstandensein mit ihm vorgestellt wird, durch das man von der Sünde und dem Gesetze freigeworden ist, den Geist Christi besitzt und der Auferstehung gewiß ist.

Dieses Sein in Christo ist das große Rätsel der Lehre Pauli.“²⁹¹

Paulus lebt zugleich in den elementaren Gedankengängen der eschatologischen Erlösungslehre in den kompliziert rabbinischen, der juridischen und in der tiefen Mystik des Seins in Christo. Aus dem einen Kreise schreitet er in den anderen.²⁹²

Die Erlösung, die der Gläubige erlebt, ist nicht ein Geschehnis, das sich zwischen ihm, Gott und Christo gesondert ereignet, sondern ein Weltgeschehen, an dem er Anteil erhält. Ohne der kosmischen Bedingtheit der im Urchristentum geltenden Vorstellung von der Erlösung Rechnung zu tragen, ist es unmöglich, sich ein richtiges Bild seines Glaubens zu machen.²⁹³

²⁸⁹ Zu den Lebensdaten vgl. Gräber, Art. Schweitzer, 1132f.

²⁹⁰ Vgl. Wesseling, Art. Wrede, 91.

²⁹¹ Schweitzer, Mystik, 3.

²⁹² Vgl. ebd., 25f.

²⁹³ Vgl. ebd., 56.

Die paulinische Mystik ist nichts anderes als die Lehre von dem auf Grund des Todes und der Auferstehung Jesu erfolgenden In-Erscheinung-Treten der präexistenten Kirche („Gemeinde Gottes“). Die die Mystik beherrschende rätselhafte Vorstellung des „Leibes Christi“, dem die Gläubigen miteinander angehören und in welchem sie Gestorbene und Auferstandene sind, geht also auf die präexistente Kirche („Gemeinde Gottes“) zurück.²⁹⁴

Die in dem Erwartungs-Universalismus begründete Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz wird für sie auch durch die Mystik des Seins in Christo gefordert. Wäre die Frage des Gesetzes nicht gewesen, so hätte Paulus seine Mystik des Seins in Christo für sich behalten können.²⁹⁵

„Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist also ein Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet.“²⁹⁶

4.3.2.3 Kommentar

Albert Schweitzer geht es in seiner Paulusexegese um die Beachtung des religionsgeschichtlichen Umfeldes des Apostels Paulus. Damit entwickelte er ein Anliegen Wredes weiter, das ihn im stärkeren Ausmaß auch in die Paulus - Jesus - Debatte führt. Er versucht, die Verbindung zwischen beiden neu festzusetzen.

Die gesamte Paulusinterpretation prägt die von Schweitzer kreierte Formel „Sein in Christo“. Schweitzer drückt so mit Hilfe seiner ihm eigenen Terminologie den Herrschaftswechsel von Röm 6 aus. Dort ist im Bild der Todestaufe²⁹⁷ dieser Gedanke stark hervorgehoben. Paulus schreibt in der Konsequenz²⁹⁸ von der Existenz eines neuen Menschen. Diesen Gedanken greift Schweitzer nicht auf, sondern schreibt vom Kind Gottes. Darauf kommt Paulus in Verbindung mit der Formulierung der „Erben Gottes“²⁹⁹ zu. Der Apostel verbindet dieses Kind - Gottes - Sein als Zeugnis des Geistes und zusammen mit dem Begriff der „Erben Gottes“ bzw. „Miterben Christi“³⁰⁰. Daraus läßt sich erneut der theozentrische Grund paulinischer Christologie ersehen. Schweitzer hingegen verbindet diese Erbenvorstellung mit dem Sein in

²⁹⁴ Vgl. ebd., 117.

²⁹⁵ Vgl. ebd., 183f.

²⁹⁶ Ebd., 220. Dieser Satz Schweitzers ist in vielen Werken der Sekundärliteratur zu Schweitzers Paulusforschung zu finden, so z.B. bei Seifrid Justification, 17.

²⁹⁷ Vgl. Röm 6,3f.

²⁹⁸ Vgl. Röm 6,4; 2 Kor 5,17.

²⁹⁹ Röm 8,17.

³⁰⁰ Vgl. Röm 8,16f.

Christo, wodurch der Mensch der verklärten Welt angehört. Er geht von der Gewißheit der Auferstehung aus, wogegen Paulus³⁰¹ nach der Darlegung der Gewißheit des Todes mit Christus³⁰² den Glauben an die Auferstehung benennt.

„Sein in Christo“ zeigte eine erhebliche Wirkungsgeschichte in der Aufnahme durch Ed Parish Sanders³⁰³ und dessen Weiterführung in seinem Begriff „participation“³⁰⁴. Schweitzer bindet dieses „Sein in Christo“ in seiner Paulusinterpretation in einen allumfassenden Zusammenhang ein. Diesen Schritt erachte ich als sehr wichtig in der Annäherung an die universale Heilsdimension der paulinischen, theozentrisch geprägten Christologie.

Der Beobachtung Schweitzers, Paulus lebe zugleich in verschiedenen Kreisen und bewege sich von einem zum anderen fort³⁰⁵, kann ich nur zustimmen. Ich erweitere sie aber dahingehend, daß es bei Paulus nicht nur um ein Schreiten von einem Kreis in den anderen geht. Denn durch diesen Vorgang ergibt sich ein Gesamtbild der dahinterliegenden (Glaubens-) Wirklichkeit Gottes, das die menschliche Sprachfähigkeit erfassen kann. Einer der wesentlichen Zielpunkte dieses Geschehens ist die Erlösung von Mensch und Welt. Diese soteriologische Komponente sieht Schweitzer als Weltgeschehen, an dem der Mensch teilnimmt. Dabei kommt es ihm auf die kosmische Dimension dieses Vorgangs im Urchristentum an.

Paulus beschreibt das Verhältnis von Erlösung zu den Gläubigen in Verbindung mit seinen Rechtfertigungsaussagen³⁰⁶. Von daher hat es entscheidend mit dem theozentrisch geprägten, christologischen Heilsgeschehen zu tun. Wenn Schweitzer die Erlösung des Menschen kosmisch universalisiert, so hat das Bezug zu einem allumfassenden Rechtfertigungsverständnis im Sinne des alles einschließenden Heilsgeschehens. Insofern steht hier ohne ausdrückliche Erwähnung die Zentralposition von Rechtfertigung in der Luthertradition dahinter. Schweitzer weist damit aber zugleich auf die Notwendigkeit des mannigfachen Gebrauchs sprachlicher Mittel zur Erfassung der Heilswirklichkeit hin. Er versucht demnach auf verschiedene Arten und Begrifflichkeiten die Heilswirklichkeit des Christusgeschehens fassen zu können. Damit befindet sich er in paulinischer Tradition³⁰⁷.

³⁰¹ Vgl. Röm 6,8.

³⁰² Vgl. Röm 6,6f.

³⁰³ Vgl. Sanders, Paul (1977).

³⁰⁴ Vgl. ebd., 435; 439f; 453-472; 487; 498; 501-508; 520-523.

³⁰⁵ Vgl. Schweitzer, *Mystik*, 25f.

³⁰⁶ Vgl. Röm 3,9. 23f; 1 Kor 1,30.

³⁰⁷ Vgl. z. B. 1 Kor 1,30.

Schweitzer verbindet diese Vorstellung mit der Ekklesiologie und sieht ihre Anfänge in einer präexistenten Kirche. Dabei fällt die Verbindung von paulinischer Mystik mit der Vorstellung einer präexistenten Kirche auf. Als Bindeglied dazu fungiert das Leib - Christi - Motiv³⁰⁸. Damit verbindet Schweitzer zwei Elemente, die sich in dieser Form bei Paulus nicht finden lassen. Es steckt aber das paulinische Anliegen der (eschatologischen) Heilsgemeinde aufgrund der göttlichen Tat in Christus³⁰⁹ dahinter. Diese paulinische Gesamtintention drückt Schweitzer in dieser Terminologie aus. Das finde ich mit folgenden Einschränkungen aufgrund der Überdimensionalität des Heilsgeschehens zulässig: Ich bezweifle, ob man bei Paulus vom Auftreten einer Kirche bzw. sogar von einer präexistenten Kirche aufgrund von Tod und Auferstehung Christi sprechen kann. Denn damit erhebt sich die Frage nach der Existenzberechtigung des Judentums in seinem Verhältnis zur Ekklesia aus Juden und Heiden³¹⁰. Ich vermute dahinter bei Schweitzer die Vorstellung von der Ablösung des Judentums durch das Christentum. Mit der Formulierung der „präexistenten“ Kirche ist für das Judentum zugleich die legitime Daseinsberechtigung zumindest in Frage gestellt, wenn nicht abgesprochen. Diese zeitbedingten Tendenzen Schweitzers³¹¹ kann ich bei Paulus nicht feststellen. Schweitzer konkretisiert diesen Ablösungsgedanken in der Freiheit vom Gesetz und nimmt an, der Hintergrund der Gesetzesfrage lasse die paulinische Christuserfahrung in der Verkündigung des Apostels für seine ihm anvertrauten Zuhörer erst bedeutend werden³¹². Damit kommt es ihm entscheidend auf die Einbindung in den Kontext an.

Schweitzer bringt die Gesetzesthematik bei Paulus ein, die den Apostel während seiner ganzen Missionstätigkeit begleitet³¹³. Sie steht untrennbar mit der gesamten Heilsaussage in Verbindung die er in der Rechtfertigungsterminologie ausdrückt. Wenn Schweitzer dafür den von ihm geprägten Ausdruck „Sein in Christo“ einsetzt, dann finde ich diese Verbindung legitim und in paulinischer Intention verwendet.

Schweitzer mißt der paulinischen Gesetzesfrage eine sehr grundlegende Bedeutung bei und gibt ihr eine Schlüsselrolle in der paulinischen Deutung des Christusgeschehens als Heilsereignis. Ohne sie wäre demnach das paulinischen Evangelium in seiner allgemein gültigen Heilsbedeutung nicht möglich. Ich gestehe Schweitzer die eminente Bedeutung der

³⁰⁸ Vgl. 1 Kor 12,12-27; Röm 12,5. Hier wird zudem der Zusammenhang zwischen Offenbarung und Ekklesiologie spürbar und somit die Zwischenposition in den klassischen fundamentaltheologischen Traktaten Offenbarung und Ekklesiologie.

³⁰⁹ Vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3,28.

³¹⁰ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,28.

³¹¹ Vgl. dazu auch W. Wrede oder E. Peterson.

³¹² Vgl. Schweitzer, *Mystik*, 183f.

³¹³ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

Gesetzesproblematik zu, sehe sie aber auf einen anderen Hintergrund. Die Werke des Gesetzes versperren im Grunde den Blick auf die dahinterliegende Heilswirklichkeit, die sich für den Menschen in der erneuerten Gottesbeziehung manifestiert. Sie wurde durch die Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Christusgeschehen ermöglicht³¹⁴. Paulus ist über die Gesetzesfrage zu dieser Heilswirklichkeit bzw. Glaubenswahrheit vorgestoßen³¹⁵. Aber sie steht dann nicht mehr im Zentrum des paulinischen Evangeliums³¹⁶. Von daher behält das Sein in Christo³¹⁷ auch ohne Gesetzesfrage seine Gültigkeit.

Den bleibenden Beitrag Schweitzers zur Rechtfertigungsdiskussion sehe ich in dem Hinweis, daß die paulinische Soteriologie sich mehrerer Ausdrucksformen bedient und nicht nur auf die Rechtfertigungsterminologie beschränkt werden kann. Diese Einsicht zeigt er im anschaulichen Bild von Haupt- und Nebenkrater. Daraus leite ich Schweitzers These ab, es gehe dem Apostel Paulus um die soteriologische Deutung von Kreuzestod³¹⁸ und Auferstehung Jesu³¹⁹. Die Rechtfertigungsterminologie setzt er dabei situations- und adressatenbezogen ein³²⁰. Die Lehre von der Gerechtigkeit und die Erlösungslehre haben zueinander Bezug. Dabei dominiert die Erlösungslehre im Bild von Haupt- und Nebenkrater die Lehre von der Gerechtigkeit. Etwas zu stark im Ausdruck dabei erscheint mir die Bezeichnung „Lehre“, da ich darin keine systematischen Traktate sehe, sondern aufeinander bezogene Formulierungen der paulinischen Christusbotschaft.

Das Werk Schweitzers zeigt, daß er sich entscheidend von der vorherigen Rechtfertigungsdiskussion abhebt. Dennoch geht es ihm in seiner für ihn bezeichnenden Terminologie ebenso um die Versprachlichung der paulinischen Heilsvorstellung. Es zeichnet sich bei Schweitzer aufgrund der Berücksichtigung des religionsgeschichtlichen Umfeldes ab, daß der situations- und kontextbezogene Einsatz der Rechtfertigungsaussagen bei Paulus nicht ausgereicht hat, um sich der gesamten Heilswahrheit anzunähern. Daher bedarf es einer Erweiterung der sprachlichen Ausdrucksmittel, so wie man bereits bei Paulus selbst feststellen kann³²¹. Dabei darf der apokalyptische Grundtenor paulinischer Theologie nicht übersehen werden.

³¹⁴ Vgl. Röm 3,20-22.

³¹⁵ Vgl. Röm 10,4.

³¹⁶ Vgl. Röm 3,24-26.

³¹⁷ Vgl. Röm 6,3-11.

³¹⁸ Vgl. 1 Kor 1,23f.

³¹⁹ Vgl. Röm 1,3f.

³²⁰ Vgl. Röm 3-5 sowie dessen Anwendung auf die Israelfrage in Röm 9-11.

³²¹ Vgl. Röm 6-8 als Fortführung der Rechtfertigungsaussagen in Röm 3,20-5,1.

Erich Gräßer³²² verbindet in seiner Rezension zu Albert Schweitzer diesen endzeitlichen Aspekt mit dem mystischen in der Paulusinterpretation des Exegeten. Im Grunde hebt Gräßer damit einen weiteren, religionssoziologisch begründeten Aspekt des Erlösungsverständnisses Albert Schweitzers hervor. So lassen sich Mystik (bzw. Sein in Christo) in Schweitzers Paulusinterpretation nur mit Hilfe der apokalyptischen Grundlage erklären. Insgesamt gesehen bringt aber die Apokalyptik nur einen Teilaspekt im Gesamtgefüge des paulinischen Erlösungsverständnisses ein. Er ist für die Paulusinterpretation zwar unerlässlich, dominiert aber nicht. Ähnliches läßt sich nach Gräßer bei Schweitzer im Umgang mit der Rechtfertigungsterminologie ausmachen. Die Anmerkung Gräßers zur paulinischen Rechtfertigungslehre bei Paulus belegt erneut die Grundtendenz, die sich im gesamten Erlösungsverständnis Schweitzers bei Paulus abzeichnet. Sie spielt ebenso nur jene untergeordnete Rolle, die sich in den übergreifenden Erlösungskontext einfügt.

Schweitzers Werk „Die Mystik des Apostels Paulus“ wurde in der weiteren exegetischen Diskussion kaum weitergeführt. Vor allem das mystische Verständnis wurde selten rezipiert. Einer der wenigen Exegeten, der auf Schweitzer aufbaut, ist Martin Dibelius³²³. Er gründet seinen Beitrag auf das Mystikverständnis Schweitzers, nimmt aber nur diesen einen Aspekt heraus und leitet daraus keine allumfassende Paulusinterpretation ab.

4.3.2.4 Die weitere Entwicklung der Mystik bei Paulus seit Albert Schweitzer

Die Gedankenlinie der Mystik bei Paulus wurde nach Schweitzer nur im geringen Umfang weitergeführt. Deren Hauptvertreter sind: Martin Dibelius im unmittelbaren Anschluß an Albert Schweitzer und Hans Christoph Meier, der im Rahmen einer Dissertation in jüngster Vergangenheit dem Phänomen der Mystik bei Paulus insgesamt nachging.

³²² Vgl. Gräßer, Schweitzer, 188f sowie später die große Bedeutung der Apokalyptik besonders bei Käsemann, Gottesgerechtigkeit, 193.

³²³ Vgl. Dibelius, Paulus, 447-474.

4.3.2.4.1 Die ergänzungsbedürftige Mystik bei Paulus nach Martin Dibelius

Die Mystik des Paulus weist nur in eingeschränktem Maße die Kennzeichen der Mystik auf. Folgende Besonderheiten der Mystik fehlen bei Paulus:

Die mystischen Aussagen des Paulus beziehen sich nur auf Christus, in dem Gott sich menschlich kundgemacht hat, niemals auf Gott. Der Grund für diese Zurückhaltung ist das beste Erbteil alttestamentlicher Frömmigkeit, das sich in der Scheu des Apostels vor dem ewigen Gott zeigt.³²⁴ Es gibt keine Gottesmystik bei Paulus, weil sich der Mensch nicht mit Gott verbinden kann, sondern nur mit dem, der ihn innerhalb der Menschheit offenbarte.³²⁵

Diese Christusmystik läßt die Mystik der Identität vermissen. Die echt israelitische Scheu vor jeder dreisten Vertraulichkeit mit Gott hält den Apostel in geziemendem Abstand von seinem Herrn.³²⁶

Zum einen fehlt der Mystik des Paulus somit auch das letzte Ziel jeder Identitätsmystik, die Vergottung. Ein einziges Mal kommt die Schilderung des Paulus dem nahe, was in der Mystik Vergottung heißt: er spricht in 2 Kor 3,18, einer Stelle mit besonders mystischer Temperatur, von der Verwandlung des Christen durch Schau. Aber er vermeidet es, das Wort Vergottung zu gebrauchen und den Vorgang bei Christen vorauszusetzen. Offenbar gilt ihm Wort und Sache als heidnisch.

Zum anderen lassen aber auch diese Aussagen kein genießendes Verweilen in der Verbindung mit Christus erkennen. Es gibt kein Genießen Gottes bei Paulus. Auch im Verhältnis des Apostels zu Christus ist alles auf das Ende hin gerichtet. Darum gibt es keine Ruhe, sondern nur Spannung. Es gibt nur bedingt ein Haben, es gibt sehr wesentlich ein Bewußtsein des Nichthabens und eine Sehnsucht nach der Vollendung.³²⁷

4.3.2.4.2 Kommentar

Martin Dibelius sucht bei Paulus nach Verbindungen zur Mystik und sieht sie nur auf Christus bezogen unter Ausblendung der Gottesmystik, weil der Mensch auf die Offenbarung angewiesen ist.

³²⁴ Vgl. dazu auch Jes 6; sowie Ex 33,23; Ez 1,26-28.

³²⁵ Vgl. Dibelius, Paulus, 469f.

³²⁶ Vgl. ebd., 470.

³²⁷ Vgl. ebd.

Besonders anschaulich beschreibt Jes 6,1-4 dieses Phänomen. Die Frage stellt sich nur, ob sich hier nach Dibelius Gott und Christus wirklich auf die von ihm beschriebene Weise trennen lassen. Paulus denkt im Christusereignis stets theozentrisch³²⁸ und kommt damit der Undurchschaubarkeit Gottes nahe, in der der Apostel eine sehr enge Verbindung zwischen Gott und Christus annimmt. Eine ähnliche Gottesvorstellung, die die Unbegreiflichkeit Gottes betont, gilt bereits für Ex 33,23. An dieser Stelle kommt noch ein weiteres Phänomen zum Tragen. Auch wenn niemand das Angesicht Gottes sehen kann, so verschwindet damit nicht die gesamte Kontaktaufnahme zu ihm. Ez 1,26-28 beschreibt die Erscheinung Gottes als Phantasiegebilde in Verbindung mit einer Naturerscheinung, dem Regenbogen. Dieser ist seit Gen 9,1-17 ein Zeichen für Gottes Bund mit den Menschen. Der Mensch nimmt Beziehung auf zu diesem Gott im Gebet und im Hören auf seine Stimme. Somit läßt sich die These Dibelius' zur alttestamentlichen Gotteserfahrung widerlegen.

Den alttestamentliche Teil dieser These kann man dennoch nachweisen³²⁹. Problematisch finde ich dabei nur die Übertragung auf das paulinische Gottesbild und die daraus sich ergebende Christusbeziehung. Wenn nach Paulus Gott an ihm in der Offenbarung des heilsgeschichtlichen Christus handelt³³⁰, so erfährt der Apostel eine Gottesbeziehung, die über seinen bisherigen Erfahrungshorizont in seiner Ganzheit weit hinausgeht. Aus ihr heraus läßt er sich in seiner Heidenmission leiten³³¹. Diese paulinische Gotteserfahrung halte ich für mystisch, weil sie auf einem intensiven Erlebnis mit einer anderen Wirklichkeit beruht und das gesamte, weitere Wirken des Heidenapostels Paulus prägt³³².

Dibelius vertieft sein Verständnis der Mystik bei Paulus, indem er auf zwei Gefahrenquellen hinweist, die sich seiner Ansicht nach aus dem mystischen Interpretationsansatz bei Paulus ergeben. Zum einen warnt er vor der Vergottung als Ziel jeder Identitätsmystik, zum anderen gebe es kein Genießen Gottes bei Paulus. Damit steht die inhaltliche Definition des mystischen Interpretationsansatzes zur Disposition.

Wenn Dibelius unter „Mystik“ vor allem dieses „Genießen Gottes bei Paulus“ meint, hat er mit seiner Kritik recht. Richtet sich diese Mystik aber auf das gesamte Heilsgeschehen, dann greift diese Kritik zu kurz. Das Hauptproblem bei Dibelius sehe ich in einem Anachronismus. Er

³²⁸ Vgl. z. B. Röm 1,1-7.

³²⁹ Vgl. Ex 3,4-6; 19,23.

³³⁰ Vgl. Gal 1,15f, Röm 1,1; 1 Kor 15,10.

³³¹ Vgl. Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1f.

³³² Zum religionsgeschichtlichen Mystikverständnis vgl. Höhn, Art. Mystik, 849f.

überträgt seinen Mystikbegriff auf die paulinische Heilsaussage und kritisiert ihn aus diesem Blickwinkel.

Es wäre gut, in diesem Fragenkomplex zwei Ebenen zu unterscheiden. Zum einen geht es Paulus um die Deutung des Christusgeschehens als Evangelium³³³, das er situations- und kontextbezogen³³⁴ formuliert und verkündet. Diese Vorgehensweise basiert zum anderen auf einer intensiven Gotteserfahrung³³⁵, die den Apostel zur Evangeliumsverkündigung veranlaßt³³⁶. Sie gründet auf einer außergewöhnlichen Erfahrung³³⁷, die sich auf die Initiative Gottes³³⁸ als andere Wirklichkeit³³⁹ zurückführen läßt. Diese Gotteserfahrung kann als mystisch bezeichnet werden und dient als Voraussetzung der paulinischen Evangeliumsverkündigung.

4.3.2.4.3 *Mystik als Erfahrungsebene bei Paulus nach Hans Christoph Meier*

Bezeichnend für das frühe Christentum und damit auch für Paulus bleibt die Vorstellung, daß sich mit dem Schicksal Jesu Christi eine entscheidende kosmische Wende vollzog: Der am Kreuz Erniedrigte wurde als Herr über die gesamte Schöpfung eingesetzt. Die universale Ausrichtung des jungen Christentums, wie sie besonders auch von Paulus verkörpert wird, ist ohne diese kosmische Revolution nicht zu begreifen.³⁴⁰

Die Einordnung der Mystik in den Kontext der paulinischen Theologie hat wichtige Konsequenzen für das Paulusbild und umgekehrt.

Eine Konfrontation von Rechtfertigungslehre und Mystik läuft von vornherein Gefahr, künstliche Gegensätze bzw. schiefe Vergleiche aufzustellen, weil das theologische Argument und die unmittelbare religiöse Erfahrung naturgemäß unterschiedliche Funktionen haben. Ein Vergleich beider Bereiche muß beachten, daß hier verschiedene Ebenen des religiösen Lebens angesprochen sind.³⁴¹

Die Rechtfertigungslehre ist weder Inhalt noch unmittelbare Konsequenz der Damaskuserfahrung. Auch sind mystische Erfahrungen weder Voraussetzung für eine

³³³ Vgl. Röm 1,1-7.

³³⁴ Vgl. z. B. die Rechtfertigungsterminologie in Gal 2,16; Röm 3,20-5,1.

³³⁵ Vgl. Phil 3,8-11; Gal 1,15f; Röm 1,16f.

³³⁶ Vgl. Röm 1,1.

³³⁷ Vgl. Gal 1,12.

³³⁸ Vgl. Gal 1,1.11f.

³³⁹ Vgl. Höhn, Art. Mystik, 849.

³⁴⁰ Vgl. Meier, Mystik, 274.

Rechtfertigung durch Gott, noch vollzieht sich die Rechtfertigung in einer mystischen Erfahrung. Gott macht die Gläubigen gerecht. Diese Gewißheit ist für Paulus von jeder menschlichen Erfahrung unabhängig. Dennoch gibt es direkte Verbindungslinien zwischen Rechtfertigung und Mystik.³⁴² An zentraler Stelle stützt sich Paulus auf mystische Erfahrungen, um seiner Rechtfertigungslehre Gewicht zu verleihen.

Mystik und Rechtfertigungslehre erweisen sich also als durchaus kompatible Elemente des paulinischen Glaubens. Beide bringen auf ihre Weise ein Grundprinzip paulinischer Religiosität zur Geltung, das sich relativ allgemein formuliert in 2 Kor 3,5 findet³⁴³.

Rechtfertigung und Mystik erweisen sich gleichermaßen verwurzelt im größeren Zusammenhang einer durch göttliche Charis gestifteten und durch Christus eröffneten Heilswirklichkeit.³⁴⁴

4.3.2.4.4 Kommentar

Es stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und sprachlicher Reflexion bzw. Explikation bei Paulus. Denn bei ihm lassen sich eine Erfahrungsebene und eine Ebene der Versprachlichung dieser intensiven Erfahrung unterscheiden. Hans Christoph Meier betont die eschatologische Grundstimmung zur Zeit des Paulus, die diese mystischen Erfahrungen voraussetzt. Er geht dabei von einer kosmischen Wende aus, die die paulinische Zeit geprägt haben soll.

Paulus kennt Berufene aus Juden und Heiden³⁴⁵, für die im Christusgeschehen göttliche Kraft und Weisheit erkenntlich wird³⁴⁶. Für sie bedeutet die Verkündigung des paulinischen Evangeliums eine umwälzende Erfahrung³⁴⁷, die vor ihnen ihr Verkündiger Paulus bereits gemacht hat³⁴⁸. Diese Glaubenserfahrung nimmt ihren Ausgangspunkt in der Deutung des Kreuzestodes Jesu als Heilsereignis³⁴⁹ und setzt sich fort in der Glaubensaussage der

³⁴¹ Vgl. ebd., 279f.

³⁴² Vgl. dazu Gal 3,1-5. Mir fehlt in diesem von Meier genannten Zitat der Bezugspunkt zur Mystik. Paulus verweist hier polemisch die Galater auf den Inhalt der Glaubensbotschaft mit einer Reihe rhetorischer Fragen. Er ringt um das Ankommen seiner Botschaft bei den Galatern und setzt nicht auf persönliche, mystische Erfahrungen.

³⁴³ Vgl. auch Röm 11,25 sowie Meier, *Mystik*, 293-295.

³⁴⁴ Vgl. ebd., 274-296.

³⁴⁵ Vgl. 1 Kor 1,24.

³⁴⁶ Vgl. Röm 1,16.

³⁴⁷ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13.

³⁴⁸ Vgl. Gal 1,15; Phil 3,9.

³⁴⁹ Vgl. 1 Kor 1,18.23; 2,2; Gal 5,11; Phil 3,9f.

Auferstehung und Einsetzung des Gottessohnes in Macht³⁵⁰. Damit teile ich mit Meier die Feststellung der sehr prägenden, bzw. stark verändernde Erfahrung durch das christologische Heilsgeschehen. Sie läßt ihn zu einem neuen Menschen bzw. zu einer neuen Schöpfung werden³⁵¹. Dennoch habe ich folgende Einwände:

Ich sehe bei Paulus noch keine kosmische Wende oder Revolution. Gott bleibt der Schöpfer, der von den Menschen an seinen Werken erkannt werden kann³⁵². Der Mensch kann aufgrund dieser theozentrisch geprägten, christologischen Heilserfahrung zu einer neuen Schöpfung werden. Darin liegt eine Bedeutungsnuance, die es in der paulinischen Soteriologie trotz der engen Beziehung zwischen dem Schöpfergott und seinem Sohn zu beachten gilt. Jeder erfüllt seine Funktion und Aufgabe im gesamten Heilzusammenhang.

Die universale Ausrichtung zählt sicherlich zu den Grundkonstanten paulinischer Theologie³⁵³. Inwieweit Paulus aber die universale Ausrichtung des jungen Christentums verkörpert, sei dahingestellt. Seine Deutung des Christusgeschehens aufgrund der Damaskuserfahrung veranlaßt ihn zum Aufbau einer eschatologisch geprägten Heilsgemeinde aus Juden und Heiden³⁵⁴. Sie trägt noch nicht die soziologischen Kennzeichen einer neuen Weltreligion, sondern versucht, den alle umfassenden göttlichen Heilswillen zu offenbaren³⁵⁵.

Wie bereits erwähnt, gehören bei Paulus Erfahrungs- und Reflexionsebene untrennbar zusammen und sind aufeinander bezogen³⁵⁶. Diese Erkenntnis gilt es auch in der Einordnung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zu berücksichtigen. Dabei wird man der paulinischen Theologie nicht gerecht, wenn man ihren gemeinsamen Horizont nicht im Blick behält. Dennoch erweist es sich als zielführend, zwischen Reflexions- und Erfahrungsebene zu unterscheiden, da beide Ebenen unterschiedliche Aufgaben und Funktionen in ihrem Zusammenwirken wahrnehmen. Analyse und Synthese müssen somit eng aneinander geknüpft werden.

Zum einen hat die Mystik als Glaubenserfahrung einer anderen Wirklichkeit erheblichen Einfluß auf die verbale Explikation des paulinischen Evangeliums³⁵⁷. Zum anderen gilt es stets, in der Interpretation die unterschiedlichen Funktionen der verschiedenen Ebenen zu beachten. Meier verdeutlicht diese These am Beispiel der Beziehung zwischen Mystik als

³⁵⁰ Vgl. Röm 1,4; Röm 3,10.

³⁵¹ Vgl. Röm 6,3f; 2 Kor 5,17.

³⁵² Vgl. Röm 1,20; Ij 12,7-9; Ps 8,4; 19,2; Jes 40,26.28.

³⁵³ Vgl. Röm 1,16.

³⁵⁴ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13.

³⁵⁵ Vgl. Röm 1,16f.

³⁵⁶ Vgl. Schweitzer Mystik, 220.

³⁵⁷ Vgl. Gal 1,15; Phil 3,9f; 1 Kor 15,1-11.

Glaubenserfahrung und Rechtfertigungslehre als Ergebnis kognitiver Reflexion. Es sind nicht nur verschiedene Ebenen religiösen (Er)lebens, sondern auch verschiedene Zugangsweisen zur selben Glaubenswahrheit. Hier stimme ich Meier zu, Mystik sei vor allem auf der Erfahrungsebene angesiedelt und nicht in erster Linie im rein kognitiven Bereich. Meier geht in seiner Darstellung des Verhältnisses von Mystik zu Rechtfertigung auf diese Komponenten ein und verbindet kognitive und empirische Ebene zu einem paulinischen Grundprinzip. Dabei zeigt Meier sehr deutlich die unterschiedlichen Funktionen der verschiedenen Ebenen auf. Beide sind im gesamten Heilsgeschehen untrennbar aufeinander bezogen und dienen den Menschen zur Glaubensfindung an das theozentrisch geleitete und christologisch ausgerichtete Heilsgeschehen.

Meier betont diese übergreifende Gemeinsamkeit, die er nur auf Christus bezogen sieht. Sie bildet dennoch jenen gemeinsamen Horizont, der in der Paulusdeutung nie übersehen werden sollte. Dieser bewahrt davor, bei der notwendigen Analyse der einzelnen Zugangsebenen den Gesamtzusammenhang aus dem Auge zu verlieren. Dennoch erscheint Meiers christologischer Rahmen etwas zu kurz gegriffen, wenn man die durchgehend theozentrische Denkweise des Paulus berücksichtigt³⁵⁸. Den entscheidenden Beitrag Meiers zur Rechtfertigungsdiskussion sehe ich in der Trennung der beiden Ebenen, mit denen er an die Paulusinterpretation herangeht.

Oda Wischmeyer³⁵⁹ hebt in ihrer Rezension diese Erkenntnis Meiers hervor und sieht dessen Weg vom allgemeinen Religionsbegriff, von dem er ausgeht, hin zur Mystik als einen Teilaspekt dieses allgemeinen Religionsbegriffes. Damit wird sie dem Hauptanliegen Meiers gerecht, der die Mystik in den Rahmen des allgemeinen Religionsbegriffes stellt.

Die Mystik sehe ich als ein Phänomen, das im Grunde mit austauschbarem Inhalt in jeder Religion vorkommt. Diese Erscheinung beinhaltet bei Paulus die ihn grundlegend verändernde Erfahrung der theozentrisch geleiteten Christusbegegnung³⁶⁰. Mystik betont die Erfahrungs(möglichkeiten) Gottes für die Menschen. Die Rechtfertigungsterminologie bzw. das paulinische Evangelium insgesamt beschreibt die Glaubenswahrheit von Tod und Auferstehung Jesu Christi mit den sprachlichen Mitteln, die Paulus aus seiner Tradition und seinem Umfeld zur Verfügung stehen.

³⁵⁸ Vgl. z. B. „Evangelium Gottes“ in Röm 1,1, das in Röm 1,3f erst eingehender präzisiert wird.

³⁵⁹ Vgl. Wischmeyer, Rez.: Meier, Mystik, 760f.

³⁶⁰ Vgl. Phil 3,8-11.

Persönliche Erfahrung ganz anderer Natur steht am Beginn des Neuanfangs der angloamerikanischen Paulusinterpretation. Es handelt sich dabei um Krister Stendahls Hinweis auf die je eigenen Glaubenserfahrungen von Paulus und Martin Luther, die sie zu unterschiedlicher Bewertung der Rechtfertigungsaussagen veranlassen. Stendahl steht mit seiner Kritik am lutherischen Rechtfertigungsverständnis am Wendepunkt des religionssoziologisch geprägten Rechtfertigungsverständnisses.

4.3.3 Das Gewissen bei Paulus und seine Interpretation

Literatur

Quellen

STENDAHL, K., The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. Zuerst erschienen in HThR 56 (1963), 199-215; dann in ders., Paul among Jews and Gentiles and Other Essays, Philadelphia 1983, 78-94. Deutsche Übersetzung: Stegemann, W., Krister Stendahl, Der Apostel Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens. In: KuI 11 (1996), 19-33. - DERS., Justification Rather than Forgiveness. In: ders., Paul among Jews and Gentiles and Other Essays. Philadelphia 1976, 23-40. - DERS., Final Account. Paul's Letter to the Romans. Minneapolis 1995. - DERS., Dethroning Biblical Imperialism in Theology. In: Reading the Bible in the Global Village. Helsinki 2000, 61-65. - DERS., Qumran and Supersessionism - and the Road Not Taken. In: PSB XIX/2 (1998), 134-142.

Sekundärliteratur

HORSLEY, R. A., Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies. In: ders., Paul and Politics. Harrisburg 2000, 1-16.

4.3.3.1 Krister Stendahl

Krister Stendahl ist Andrew W. Mellon Professor of Divinity Emeritus an der Harvard University und Bischof Emeritus von Stockholm/ Schweden.

Geboren und aufgewachsen in Stockholm, studierte er an der Universität von Uppsala. Nach Studien in Cambridge und Paris wurde er 1944 geweiht und diente als Pfarrer und Kaplan an der Universität von Uppsala. Stendahl promovierte 1954 mit einer Dissertation zum Matthäusevangelium und den Rollen vom Toten Meer. Anschließend kam er zur Harvard Divinity School und blieb dort 30 Jahre. 1984 verließ er Harvard, um in Stockholm bis zu seiner Pensionierung 1988 Bischof zu sein.

Zurück in Cambridge, USA, diente Stendahl als Kaplan an der Harvard Divinity School 1989-1991 und war Professor für Christliche Studien an der Brandeis University 1991-1993.

Seine Schriften zentrieren sich auf Biblischen Studien, von deren Perspektive aus er sich an verschiedene Felder der Theologie wandte. Seit seiner Dissertation beschäftigte ihn die Frage der Beziehung zwischen Juden und Christen.³⁶¹

³⁶¹ Persönliche Mitteilung als e-mail vom 21.06.2001.

4.3.3.2 Paulus und die mögliche Bedeutungsveränderung seines Selbstverständnisses bei Krister Stendahl

Besonders im protestantischen Christentum, das seine Wurzeln bei Augustinus und in der Frömmigkeit des Mittelalters hat, wurde das paulinische Sündenbewußtsein im Lichte von Martin Luthers Gewissenskampf gedeutet. Darin liegt aber der größte Unterschied zwischen Paulus und Luther.³⁶²

In Phil 3 spricht Paulus über sein Leben vor seiner Begegnung mit Christus, und dort sind keine Anzeichen dafür, daß er Schwierigkeiten mit der Gesetzeserfüllung gehabt hätte. Er kann sogar sagen, daß er fehlerlos in bezug auf die vom Gesetz geforderte Rechtfertigung war³⁶³. Seine Begegnung mit Christus in Damaskus³⁶⁴ hat diese Tatsache nicht verändert. Es war keine Wiederherstellung eines gequälten Gewissens. Wenn er sagt, daß er nicht vergesse, was hinter ihm liege³⁶⁵, denkt er nicht an seine Versäumnisse beim Gehorsam des Gesetzes, sondern an seine glorreichen Werke als gerechter Jude. Es sind Leistungen, die er jetzt im Lichte des Glaubens an Jesus Christus als nichtig zu betrachten gelernt hat.³⁶⁶

Paulus drängt die Juden niemals dazu, in Christus eine Lösung für die Pein des geplagten Gewissens zu finden. Die berühmte Formel „simul iustus et peccator“, mit der der Status des Christen umschrieben wird, kann nicht als Zentrum einer bewußten Haltung des Paulus bezüglich seiner persönlichen Sünden hingestellt werden. Paulus besitzt nicht jenen Typ des introspektiven Gewissens, den diese Formel voraussetzen scheint. Dies ist vermutlich einer der Gründe dafür, daß der Begriff „Vergebung“ von allen für Heil/Rettung in den paulinischen Briefen verwendeten Begriffen am wenigsten gebraucht wird.

Martin Luther, der große Held der „paulinischen Christenheit“, geht von einem entwickelten System von Buße und Ablass aus, das er in der Abwicklung seiner inneren Kämpfe voraussetzt. Augustinus formulierte als erster das Dilemma des introspektiven Gewissens.

Ihm folgt der Augustiner-Mönch Martin Luther. Bei Augustinus findet man ein Paulusinterpretation, die der tieferen Schicht im Denken des großen Apostels angehört.

Paulus rang mit der Frage über den Ort der Heiden in der Kirche und im Plan Gottes, mit dem Problem Juden - Heiden oder Judenchristen - Heidenchristen. Diese Frage führte ihn zu seiner einzigartigen Gesetzesinterpretation. Für Paulus gab es nur die Berufung zur Heidenmission.

³⁶² Vgl. Stendahl, Conscience, 78f.

³⁶³ Vgl. Phil 3,6.

³⁶⁴ Vgl. Apg 9,1-9.

³⁶⁵ Vgl. Phil 3,13.

³⁶⁶ Vgl. Stendahl, Conscience, 81.

Von daher ist es verständlich, daß einer der Schwerpunkte des paulinischen Denkens letztlich darin bestehen sollte, wie der Ort der Heiden in der Kirche entsprechend dem Plan Gottes zu definieren ist. Röm 9-11 bilden von daher den Höhepunkt des Römerbriefes.³⁶⁷

Die Frage des Gesetzes wurde zu einem zufälligen Hintergrund für die goldene Wahrheit der paulinischen Anthropologie. Dies geschieht, wenn wir uns Paulus mit der westlichen Frage des introspektiven Gewissens nähern. Diese westliche Interpretation erreicht ihren Höhepunkt, wenn man zur Überzeugung kommt, daß sogar oder in besonderer Weise der menschliche Wille das Zentrum der Verderbtheit wird. Dann wird Röm 7 so verstanden, daß Paulus über diesen Willen gesagt habe: „Der Wille, das Gute zu tun, ist da ...“³⁶⁸

Es soll nicht geleugnet werden, daß Paulus sich zutiefst der prekären Situation des Menschen in der Welt bewußt ist, in der sogar das heilige Gesetz Gottes nicht hilft. Es führt vielmehr zum Tode. Doch es gibt keinen Hinweis darauf, daß diese Einsicht sich auf einen subjektiven Gewissenskampf bezieht.³⁶⁹

„The real center of gravity in Romans is found in chapters 9-11, in the section about the relation between Jews and Gentiles, the mystery of which had been revealed to Paul (Rom. 11:25 and Gal 1:12, cf. Rom. 16:25). There is finally one thing which was revealed to Paul as a mystery, as a specific revelation received neither from man nor from man's teaching but through Jesus Christ (Gal 1:12): to preach Christ among the Gentiles (Gal 1:16) with apostolic authority.“³⁷⁰

Die Rechtfertigung aus Glauben muß in den Kontext der Heidenmission des Paulus als Teil von Gottes gesamten Schöpfungsplan eingeordnet werden. Die Gedanken des Paulus über die Rechtfertigung wurden gehemmt durch die Teilungen und Eigenschaften in einer pluralistischen und zerrissenen Welt, nicht zuerst durch die inneren Spannungen der individuellen Seelen und Gewissen. Paulus schaute auf die gottgewollte Verschiedenheit der Menschheit, ja auf die ganze Schöpfung.³⁷¹

Paulus sah sich als Apostel der Heiden. Er verstand sich nicht als Konvertit von einer Religion zur anderen. Paulus beschrieb seine eigene Berufung in den gleichen Kategorien, mit der der Prophet Jeremia über seine sprach.

³⁶⁷ Vgl. Stendahl, *Conscience*, 82f.

³⁶⁸ Röm 7,18.

³⁶⁹ Vgl. Stendahl, *Conscience*, 90.

³⁷⁰ Ders., *Justification*, 28.

³⁷¹ Vgl. ebd., 40.

Paulus war Jude, auserwählt zum Apostel Jesu Christi. Er kam von keinen Niederlagen und hatte keine Schwierigkeiten mit der jüdischen Tradition oder mit der Tora. Für ihn war das Gesetz kein Fehler. Dieser liegt in den Begrenzungen menschlicher Bedingung. Paulus sprach nicht vom Leib der Sünde, sondern vom Leib des Todes.³⁷²

Paulus veränderte nicht sein Judesein. Er war von Jesus Christus und in seinem Auftrag gerufen, die Heiden zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu bringen. Er nahm die „Trennung der Wege“ nicht vorweg, noch war ihm der Begriff „Christen“ bekannt.

Paulus ist der erste christliche Theologe, der die Entwicklungsmöglichkeit des christlichen Antisemitismus³⁷³ im besonderen und in missionarischer Überheblichkeit im allgemeinen feststellte. Das geht sicherlich vielen seiner Schriften „gegen den Strich“. In seiner eifernden Verteidigung für den Platz und die Rechte seiner Bekehrten war er fähig zu Schmähungen und geschmacklosen Verleumdungen³⁷⁴ im Zusammenhang mit der Beschneidungsfrage.³⁷⁵

4.3.3.3 Kommentar

Stendahl kommt aus der nordeuropäischen Luthertradition, von der er sich aber bald absetzte und in seinen folgenden, biblischen Studien hinter sich ließ. Er verlegte seinen Forschungsschwerpunkt auf die Beziehung zwischen Juden und Christen. Damit greift er eine Frage auf, die unter Berücksichtigung des religionssoziologischen Umfeldes in enger Beziehung zur Rechtfertigungsthematik³⁷⁶ steht. Stendahl gibt damit der lutherisch - katholischen Rechtfertigungsdiskussion eine entscheidende Wende³⁷⁷. Seine Aussagen versuchen entschiedener, der jüdischen Seite des Paulus gerecht zu werden, und zeigen von daher keine ablehnende Haltung mehr gegenüber dem Judentum.

Die Hinwendung zum Problemkreis des Verhältnisses von Juden und Christen steht am Beginn seiner Zeit in den USA und konkretisiert sich am Selbstverständnis des Paulus, dem er nachgeht³⁷⁸ und damit eine Trendwende in der ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion einleitet.

³⁷² Vgl. ders., Account, 2f.

³⁷³ Eine Fortführung der Gedanken von Conscience (1963) im Hinblick auf die Judenfrage findet sich in: Ders., Qumran, 140.

³⁷⁴ Vgl. Gal 3,2.

³⁷⁵ Vgl. Stendahl, Dethroning, 65.

³⁷⁶ Vgl. die Anwendung der Rechtfertigungsaussagen in Röm 9-11.

³⁷⁷ Vgl. dazu auch bereits Wrede, Paulus, 73f.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

Paulus wirkt als Missionar an einem entscheidenden Wendepunkt des Judentums, der sich nach seiner Zeit auch soziologisch zum Christentum formiert. Dabei erhebt sich die Frage nach der persönlichen Verantwortung des Paulus für seine Zeit als jüdischer Eiferer³⁷⁹, die er nach seiner Damaskuserfahrung hinter sich gelassen hat³⁸⁰.

Stendahl³⁸¹ formuliert in seinem berühmten Artikel³⁸² erstmals seine Position zu dieser Frage in Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann³⁸³. Ihm kommt es darin gleich zu Beginn auf die Differenz zwischen Paulus und Martin Luther an, die er in Luthers Gewissenskampf begründet sieht.

Stendahl stellt eine Individualisierung des paulinischen Sündenbewußtseins seit Augustinus fest, die er aufgrund seiner eigenen Paulusdeutung anfragt. Denn er sieht beim Apostel keinerlei Gewissenskonflikte im Hinblick auf dessen Tätigkeit vor der Damaskuserfahrung. Paulus bringt seinen Eifer für die Gesetzesgerechtigkeit³⁸⁴ in Kontext mit jenem, die Kirche verfolgt zu haben. Er schreibt vom maximalen Einsatzeifer für die Überlieferung der Väter³⁸⁵ und reiht sich aufgrund seiner Kirchenverfolgung unter die geringsten Apostel ein³⁸⁶. Doch Paulus kennt zugleich sein Selbstbewußtsein aufgrund des erfahrenen, gnädigen, göttlichen Handelns³⁸⁷. Die Christuserfahrung leitet eine Veränderung bzw. Wende ein³⁸⁸. Der frühere Eifer erscheint dem Apostel angesichts der Erkenntnis Christi als wertlos. Er deutet diese Glaubenserfahrung in rechtfertigungstheologischer Formulierung³⁸⁹. Paulus endet mit dem Wunsch, sein Handeln aus dieser Erkenntnis heraus zu prägen³⁹⁰. Der Heilsindikativ der Christuserfahrung erlaubt ihm, daraus den Heilsimperativ für seine Taten abzuleiten.

Diese Gedanken bekräftigen die These Stendahls zur Damaskuserfahrung des Paulus in Phil 3. Sie sind in ihrer Ganzheit³⁹¹ zu betrachten. Der rechtfertigungstheologische Teil dieser Aussagen darf von der Gesetzesthematik nicht abgelöst werden. Stendahl ist beizupflichten, wenn er keine von Paulus subjektiv empfundenen Gesetzesversäumnisse feststellt. Der Apostel steht ohne Selbstzweifel zu seiner Vergangenheit. Denn es geht ihm um keine psychologische

³⁷⁹ Vgl. Gal 1,13f.

³⁸⁰ Vgl. Gal 1,15f.

³⁸¹ Vgl. Stendahl, *Conscience*, 78-94.

³⁸² Vgl. ebd.

³⁸³ Vgl. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit*, 181-193.

³⁸⁴ Vgl. Röm 3,6.

³⁸⁵ Vgl. Gal 1,14.

³⁸⁶ Vgl. 1 Kor 15,9.

³⁸⁷ Vgl. 1 Kor 15,10; Gal 1,15f.

³⁸⁸ Vgl. Phil 3,7f.

³⁸⁹ Vgl. Phil 3,9.

³⁹⁰ Vgl. Phil 3,10.

³⁹¹ Vgl. Phil 3,6-11.

Darstellung seines früheren Eifers. Diese biographischen Einzelheiten werden bei Paulus zum theologischen Argument, um die grundlegende und umwälzende Bedeutung der Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Christusereignis zu verdeutlichen. Dort liegt der Zielpunkt, und von dort ausgehend, dürfen diese beiden aufeinander bezogenen Elemente nicht voneinander getrennt werden.

Stendahl kritisiert in einem kirchengeschichtlichen Rückblick die Bedeutungsverschiebung in der Interpretation des paulinischen Selbstverständnisses bei Augustinus und dem Augustinermönch Martin Luther. Dabei warnt er vor einer anachronistischen Übertragung der persönlichen Sündenvorstellung Luthers auf Paulus, die sich in dieser Ausprägung beim Apostel nicht finden läßt. Stendahl führt diese Gedanken weiter auf das Verhältnis von Juden zu Heiden und Christen und sieht dazu eine Verbindung mit der paulinischen Gesetzesinterpretation, deren Höhepunkt er in der Anwendung der Rechtfertigungsaussagen in Röm 9-11 erkennen will.

Die historische Einschätzung Stendahls verdeutlicht gut die Differenzen in den geschichtlichen Gegebenheiten der Theologen Paulus und Martin Luther. Konsequenterweise kann man daher die paulinische Gesetzesthematik nicht zu einem allgemeinen, anthropologischen Problem erheben. Denn sie erfüllt in der paulinischen Verkündigungssituation eine für ihre Zeit und Umgebung spezifische Aufgabe, die sich nicht ohne weiteres auf andere historische Kontexte übertragen läßt. Daher plädiere ich dafür, die Gesetzesthematik immer verbunden mit den rechtfertigungstheologischen Aussagen zu sehen³⁹². Denn als dessen Teil gehört sie zur Deutung des Christusereignisses als dem paulinischen Hauptanliegen dazu. Außerdem erachte ich das Christusgeschehen im Sinne einer Glaubenswahrheit als höchstmögliche Ausdrucksform der Offenbarung göttlichen Heilswillens, die in der Verkündigung stets einer adäquaten Explikation bedarf.

Wie bereits erwähnt, wurde für Paulus sein eigener Werdegang zum theologischen Argument seiner Christusinterpretation. Diese zeitbedingten Unterschiede zwischen Paulus und Luther in der Deutung der paulinischen Gesetzesfrage führten im Laufe der Kirchengeschichte zur Abhebung von den zeitlichen Umständen sowie zur Aufwertung zum allgemein menschlichen Problem. Stendahl folgert daraus einen Zugang zu Paulus, der auf den eigenen (westlichen) Konstanten beruht und zu wenig die paulinische Grundlage beachtet. Er tritt damit jener

³⁹² Vgl. Phil 3,6-10; Gal 2,16; Röm 3,20.

Subjektivierung in der Luthertradition entgegen, die bei Bultmann³⁹³ einen ihrer Höhepunkte fand.

Es läßt sich, wie Stendahl feststellt, tatsächlich bei Paulus weder ein subjektiver Gewissenskampf eruieren noch die Ablösung der Gesetzesthematik aus dem paulinischen, historischen Kontext und ihre Übertragung in den Bereich allgemein menschlicher Verhaltensweisen erkennen. Paulus bewegt die Gesetzesfrage zweifelsohne grundlegend. Aber sie kommt dennoch nicht über diese Dienstfunktion in der Verkündigung des paulinischen Evangeliums hinaus. Denn der Apostel versucht sie in seiner Zusammenführung von Juden und Heiden zu einer eschatologischen Heilsgemeinde zu lösen³⁹⁴. Ihr gegenüber fühlt er sich zur Evangeliumsverkündigung verpflichtet.

Stendahl³⁹⁵ sieht in diesem Verhältnis von Juden zu Heiden das Zentrum des Römerbriefes und erschließt daraus die Christusverkündigung an die Heiden mit apostolischer Autorität als Geheimnis des Paulus. Er sieht hier, wie bereits mehrfach erwähnt, in der Frage des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden den Schwerpunkt des Römerbriefes. Stendahl begründet das mit dem paulinischen Ziel der Christusverkündigung mit apostolischer Autorität. Ihm stimme ich zu, daß diese (theozentrische) Einheit von Juden und Heiden mit zum Ziel der paulinischen Verkündigung zählt³⁹⁶. Der thematische Schwerpunkt aber liegt in der Verkündigung der christologischen Heilsbotschaft³⁹⁷, die dieses Ziel der einen Heilsgemeinde aus Juden und Heiden verfolgt. Beide Elemente gehören untrennbar zusammen. Doch sie erfüllen dennoch unterschiedliche Aufgaben und haben von daher voneinander abweichende Gewichtungen. Stendahl überträgt seine These von der Nicht-Übertragbarkeit der paulinischen Gesetzesfrage in andere historische Kontexte auf die Rechtfertigungsaussagen. Er stellt dabei ein bereits erfolgtes Auseinanderdriften paulinischer Gedanken in unserer pluralistischen und zerrissenen Welt fest, die aber mit der gottgewollten Verschiedenheit bei Paulus nicht zu vereinbaren sei. Stendahls Forderung nach der Einordnung der Rechtfertigungsaussagen in den gesamten Schöpfungsplan Gottes stimme ich vollends zu. Sie setzt aber zweierlei voraus: Zum einen deuten die Rechtfertigungsaussagen situations- und kontextbezogen das Christusereignis als heilsgeschichtliche Glaubenswahrheit. Zum anderen offenbart sich darin der göttliche

³⁹³ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 228.

³⁹⁴ Vgl. Röm 3,28-31; Gal 2,16; Röm 10,12.

³⁹⁵ Vgl. Stendahl, *Justification*, 24-40.

³⁹⁶ Vgl. Röm 10,12f; Gal 3,28; Röm 3,22.29.

³⁹⁷ Vgl. Röm 1,1-7.

Heilswille in unübertroffener Form und eröffnet den Menschen neue Lebensmöglichkeiten³⁹⁸. Die übermäßige Betonung einzelner Teilbereiche paulinischer Theologie³⁹⁹ im Laufe der Kirchengeschichte erfolgte sicherlich teilweise auf Kosten des paulinischen Gesamtzusammenhangs und wirkt von daher auf die ökumenische Diskussion erschwerend. Ich sehe aber darin kein Ergebnis innerer Gewissenskonflikte, wie Stendahl hier andeutet.

Der Blick auf die gottgewollte Verschiedenheit bei Paulus richtet sich auf die Einheit in ihren vielfältigen Ausdrucksformen⁴⁰⁰. Daher stimme ich Stendahls Schlußsentenz⁴⁰¹ nur bedingt zu. Denn die Vielfalt dient der göttlichen Einheit in Christus bei Paulus⁴⁰². Rechtfertigung und Identität des Paulus haben in seinen Schriften einen engen Zusammenhang.

Auf diesem Hintergrund kommt es Stendahl⁴⁰³ beim Selbstverständnis des Paulus auf dessen jüdische Identität an, der als Apostel der Heiden das Gesetz weder ethisiert noch individualisiert. Paulus steht somit als jüdisch geprägter Heidenapostel an einer Schwelle, von der aus er ein gemeinsames Gottesvolk⁴⁰⁴ zusammenführen will.

Der Darstellung Stendahls zur Identität des Paulus⁴⁰⁵ stimme ich im Grunde zu, doch sie erscheint mir angesichts der paulinischen Deutung des Kreuzestodes⁴⁰⁶ und seiner Schwierigkeiten in der Zusammenführung von Juden und Heiden⁴⁰⁷ als zu optimistisch. Ich kann ihr nur im Zusammenhang der Vergangenheit des Paulus als Gesetzeseiferer⁴⁰⁸ folgen.

Stendahl⁴⁰⁹ beharrt auf der jüdischen Identität des Paulus und läßt keine Abtrennung des Judentums vom Christentum zu. Damit benennt er wichtige Elemente paulinischer Identität⁴¹⁰. Inwieweit Paulus den Heiden das innerjüdische Gottesverständnis vermitteln wollte, lasse ich dahingestellt. Denn dem Apostel geht es in erster Linie um die Beziehung zum einen Gott⁴¹¹, dem Schöpfer, der sich in der Folge im jüdischen Verständnis in seiner personalen Dimension als Gott der Väter zeigt. Trotz dieser These kann Stendahl⁴¹² Paulus auch als christlichen Theologen bezeichnen, der am Beginn des christlichen Antisemitismus steht. Damit führt

³⁹⁸ Vgl. Röm 6,3f; 2 Kor 5,17.

³⁹⁹ Vgl. z. B. die Rechtfertigung in der Luthertradition: WA 40 III, 352,1-3.

⁴⁰⁰ Vgl. Gal 2,8-10; 1 Kor 12,4-7.27f.

⁴⁰¹ Vgl. Stendahl, Justification, 40.

⁴⁰² Vgl. Gal 3,28; Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6.

⁴⁰³ Vgl. Stendahl, Account, 2-29.

⁴⁰⁴ Vgl. Röm 3,30; 4,11.

⁴⁰⁵ Vgl. Stendahl, Account, 2f.

⁴⁰⁶ Vgl. 1 Kor 1,22-25; 2,2-4; Gal 5,11; 6,12; Phil 3,18f.

⁴⁰⁷ Vgl. Röm 9,1-5.

⁴⁰⁸ Vgl. Phil 3,6f; Gal 1,13f.

⁴⁰⁹ Vgl. Stendahl, persönliche Mitteilung als e-mail vom 21.06.2001.

⁴¹⁰ Vgl. dazu auch Theobald, Römerbrief, 45.

⁴¹¹ Vgl. Röm 3,30; 1 Kor 8,6.

⁴¹² Vgl. Stendahl, Dethroning, 61-66.

Stendahl eine eher periphere Problematik des Apostels an, mit der sich Paulus im Rahmen seiner Identitätsfrage auseinanderzusetzen hat. Dabei auftretende sprachliche Entgleisungen folgere ich aus der Emotionalität, die in diesen Fragen eine große Rolle spielt. Dennoch erachte ich es als überzogen, daraus Paulus als christlichen Theologen abzuleiten. Der christliche Antisemitismus hat sicherlich auch darin eine seiner Wurzeln.

Insgesamt gesehen, kritisiert Stendahl seine eigene Luthertradition erheblich und leitet damit eine folgenschwere Richtungsänderung der gesamten Rechtfertigungsdiskussion ein. Richard A. Horsley⁴¹³ kommt darauf zurück und greift das Antijudaismus-Element in der Paulusinterpretation auf, das er vom geläufigen lutherisch-protestantischen Paulusverständnis abheben will.

Mit seiner Kritik trifft Horsley die Hauptanliegen Stendahls, die zu einer Öffnung der Rechtfertigungsdiskussion führten. Ed Parish Sanders baute die Ansätze Stendahls aus und brachte die vom Rechtfertigungsbegriff dominierte Paulusinterpretation endgültig ins Wanken.

⁴¹³ Vgl. Horsley, Challenge, 1f.

4.3.4 Rechtfertigung aus Glauben und Teilnahme an Christus

Literatur

Quellen

SANDERS, E. P., Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. London 1977. Autorisierte Übersetzung aus dem Amerikanischen: Wehnert, J., Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 1985. - DERS., Jesus, Paul and Judaism. In: ANRW II 25.1, Berlin u.a. 1982, 390-450. - DERS., Paulus. Eine Einführung. Stuttgart 1995⁴¹⁴.

Sekundärliteratur

NICKELSBURG, G. W. E., E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. In: CBQ 41 (1979), 171-175. - HÜBNER, H., E. P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. In: SNTU 11 (1986), 238-245. - RIEGER, H.-M., Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E. P. Sanders, in: Bund und Tora. Zur theologiegeschichtlichen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition, hg. v. Avemarie, F., / Lichtenberger, H., Tübingen 1996, 129-161. - SALDARINI, A. J., Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, by E. P. Sanders. In: JBL 98 (1979), 299-303. - THIELMAN, F., From Plight to Solution. Leiden [u.a.] 1989. - WOLFF, C., Sanders, E. P.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Aus dem Amerikanischen v. J. Wehnert. In: ThLZ 111 (1986), 421-425.

<http://www.duke.edu/religion/home/sanders.html>, Stand von 05.05.03.

4.3.4.1 Ed Parish Sanders

Ed Parish Sanders ist Mitglied der Britischen Akademie. Der Autor, Co-Autor und Herausgeber mehrerer Bücher bekam viele Preise und Auszeichnungen, u.a. 1980 für sein Buch „Paul and Palestinian Judaism“. Sein Werk wurde vielfach übersetzt. Er kam von Oxford nach Duke, wo er 1984-1990 u.a. der „Dean Ireland’s Professor of Exegesis“ war.⁴¹⁵

4.3.4.2 Die Heilstat Gottes und die mögliche Anteilnahme der Menschen bei Ed Parish Sanders

Die Soteriologie bei Paulus ist verknüpft mit anderen Themen wie Christologie, Eschatologie und Anthropologie.⁴¹⁶ Das Thema der Rechtfertigung soll nicht als ein individualistisches

⁴¹⁴ Zu diesem Buch kommentiert Sanders: „This is the proposal that I first made in Paul and Pal. Jud., which you have read. It is rehearsed and (perhaps) clarified in Paul, the Law and the Jewish People, pp. 3-10. I repeated it in a book called simply Paul, chapters 6 and 7, esp. near the end of ch. 7. In the Reclam translation (Paulus, 1995) the chapter numbers are the same. See esp. "Die Schlüsselterminologie" pp. 98-101.“ Dieser Ausschnitt aus der e-mail von Ed Parish Sanders an mich vom 5. September 2001 zeigt, daß Sanders selbst seine Hauptthesen in seinem Buch „Paul and Palestinian Judaism“ (1977) dargelegt sieht. Daher begnüge ich mich hier mit der Erwähnung seiner Paulusstudie von 1995.

⁴¹⁵ Diese Angaben zu Leben und Werk Ed Parish Sanders entnehme ich <http://www.duke.edu/religion/home/sanders.html>, Stand von 05.05.03.

⁴¹⁶ Vgl. Sanders, Paul, 433.

verstanden werden, sondern Rechtfertigung aus Glauben und Heilsgeschichte gehören zusammen. Seit dem Protest Stendahls gegen die individualistische Betonung der christlichen Botschaft erkennt kaum jemand die Geschichte des Heils und die kosmische Dimension der Lehre der Rechtfertigung aus Glauben.⁴¹⁷

„Rechtfertigung aus Glauben“ ist der Schlüsselbegriff paulinischen Denkens.⁴¹⁸

Anzeichen deuten darauf hin, daß Paulus nicht von der Tat des Menschen, sondern von Gottes Tat ausging⁴¹⁹. Es ist immer die Tat Gottes in Christus.⁴²⁰ Das Hauptthema des paulinischen Evangeliums ist die Heilstat Gottes in Jesus Christus und für die Hörer die Möglichkeit der Teilnahme an ihr.⁴²¹

Der meist gebrauchte Begriff bei Paulus ist „glauben“ im Sinn von „bekehrt sein“. Christen sind Glaubende, und andere sind Unglaubende. Der Inhalt des Glaubens sind der rettende Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Sie gelten als Gottes Heilstat in Christus.

Sowie Paulus den Zustand des Christen beschreibt als Sein in Christus, im Leib Christi, im Geist und ähnlichem, so beschreibt er den Eintritt in diese Situation als Sterben mit Christus.⁴²² Der Wechsel vollzieht sich durch die Teilnahme am Tod Christi. Der Einzelne stirbt mit Christus und lebt mit Gott, aber er wird nur in der Zukunft erhöht werden.

Paulus kann diesen Wechsel in den Begriffen von Befreiung oder Freiheit von der Knechtschaft ausdrücken. Der Einzelne ist frei von der Kraft der Sünde oder des Gesetzes und frei zum Leben für Gott⁴²³.

Paulus kommt nicht von der Analyse der Schwachheit des Fleisches und den Forderungen der Gebote zum Schluß, alle Menschen seien an die Sünde versklavt.

Gott handelte in Christus, um die Welt zu retten. Von daher bedarf die Welt der Rettung. Aber Gott gab auch das Gesetz. Es hat die Aufgabe, jeden an die Sünde zu übergeben, damit jeder durch Gottes Gnade in Christus gerettet werden könne.

Die stärkste Bestätigung für das paulinische Denken von der Lösung zur mißlichen Lage kommt von der Analyse eines der meist diskutierten Probleme seines Denkens: sein Verhältnis zum Gesetz.⁴²⁴ Nach Paulus wurde kein Gesetz gegeben, das lebendig machen kann. Deshalb

⁴¹⁷ Vgl. ebd., 437.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., 438.

⁴¹⁹ Vgl. 1 Kor 15,1-15.

⁴²⁰ Vgl. Sanders, Paul, 444.

⁴²¹ Ebd., 447.

⁴²² Vgl. ebd., 463.

⁴²³ Vgl. 1 Kor 6,9-11; Röm 6,18.22; 5,1; Gal 4,1-9; Röm 8,21 sowie Sanders, Paul, 467f.

⁴²⁴ Vgl. ebd., 474-476.

kann Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz kommen⁴²⁵. Diese Gerechtigkeit per definitionem kann nicht durch das Gesetz kommen, seit es gemäß der Schrift durch Glauben kommt.⁴²⁶

„Righteousness cannot be by law, since it is by faith, not since doing the law leads to boasting. It is true that faith excludes boasting (Rom. 3.27), but that is not the argument here. The argument is that what the Galatians hope to achieve by the law can come only another way, by the death of Christ and by believing. Gal. 3.1-5 seems especially telling for seeing how Paul thought: the Spirit is the guarantee of salvation; the Spirit came by faith; therefore it cannot come any other way. This is what is meant by saying that the solution precedes the predicament. Paul does not start from or reason from the nature of man's sinful state. He starts rather from the death and resurrection of Christ and receiving the Spirit. If the death and resurrection of Christ provide salvation and receiving the Spirit is the guarantee of salvation, all other means are excluded by definition. This explains the dogmatic character of 3.11f. since only the one, who is righteous by faith shall live (which is how Paul reads Hab 2.4), one cannot 'live' by the law, since those who perform the commandments live by them. The two propositions are mutually exclusive dogmatically, and Paul uses them to prove that, since only by faith comes life and since the law does not rest on faith, life or righteousness cannot be by the law. Having denied the law a salvific role, Paul then assigns it another role in the history of salvation, assigning all to sin so that all could be saved by faith. But this is only a corollary of his main theme.“⁴²⁷

„The righteousness of God is the power and action of God which are manifest in both wrath and grace (1.16-18; 3,21), as it is also his righteousness and fidelity to what he promised and intended (3.1-7, where God's *dikaiosyne* is parallel to his *pistis* and *aletheia* and opposed to man's *adikia*). These definitions are no more incompatible than the different definitions of faith, but it seems unnecessary to beat them all into one meaning. The righteousness of man is his uprightness before God with regard to his works (2.13) or the right relationship to God which is received by faith and not by law (4.11). Being 'justified' or 'made righteous' is the acquittal achieved by Christ's death (5.9f., 18), or the possibility of salvation achieved by his death (4.25). It agrees

⁴²⁵ Vgl. Gal 3,21.

⁴²⁶ Vgl. Gal 3,11f.; Röm 4,2f.; 10,5.11 sowie Sanders, Paul, 480.

⁴²⁷ Sanders, Paul, 484.

with this that in general 'righteousness' is sometimes the forensic status of being justified (sanctified) from transgression so that one may then have life (Rom. 5.1,9) and sometimes simply the equivalent of life. In other terms, righteousness may be either past (Rom 5.1-9) or future (Rom. 2.13; Gal 5.5). 'Righteousness by faith', in other words, is not any one doctrine. It is the heuristic category employed by Paul against the notion that obedience to the law is necessary.⁴²⁸

Die Bedeutung des Todes Christi liegt darin, daß die Christen mit ihm sterben⁴²⁹. Paulus hat Christi Stellvertretertod für uns im Sinn⁴³⁰. Dies geschieht so, daß die Christen in Christus „Gerechtigkeit Gottes“ werden können, was immer auch das bedeutet.

Paulus arbeitet in seiner Theologie mit juristischen Kategorien, aber seine wirkliche Mitte liegt in partizipatorischen Kategorien, obwohl Paulus selbst diese Kategorien nicht unterschied.⁴³¹

Das Hauptproblem der paulinischen Exegese liegt in der Beziehung zwischen den verschiedenen soteriologischen Ausdrücken. Terminologisch antworten die zwei Hauptgruppen soteriologischer Ausdrücke, die 'juristische' und die 'partizipatorische' auf die zwei Konzeptionen der menschlich mißlichen Lage, Vergehen und Knechtschaft. Aber materiell gehen die beiden Konzepte menschlich mißlicher Lage zusammen. Sie sind verschiedene Wege zu sagen, daß der Mensch, entfernt von Christus, verdammt ist. So gehen die zwei Hauptgruppen soteriologischer Ausdrücke auch gemeinsam, wobei die partizipatorische geeigneter ist.⁴³²

Die „Partizipations“- Sprache gibt die Tiefe paulinischen Denkens wieder: Der Mensch ist nicht nur freigesprochen von den vergangenen Sünden, er ist frei von Sünden. Er hängt nicht nur am untadeligen Zustand, sondern lebt im Geist. Die juristische Terminologie hingegen zeigt, daß Paulus nie in Antinomismus in irgendeiner Form fiel. Denn für ihn bleiben die Werke bedeutend, und jeder wird gerichtet werden. Die vergangenen Sünden müssen gesühnt werden. Paulus verfiel auch nicht in eine ahistorische, „gnostische“ Spiritualität, noch in die Mystik privater Erfahrung und Selbstbetrachtung.⁴³³

⁴²⁸ Ebd., 491f.

⁴²⁹ Vgl. Röm 6,3.

⁴³⁰ Vgl. Röm 5,8; 14,15; 1 Kor 8,11.

⁴³¹ Vgl. Sanders, Paul, 502.

⁴³² Vgl. ebd., 514.

⁴³³ Vgl. ebd., 520.

Das grundlegende, soteriologische Schema bei Paulus hat wenig Bezug zum Judentum. Es beinhaltet den Tod Christi mit dem Ergebnis, daß einer für die Macht der Sünde stirbt, bei Gott lebt und die Vollendung der Auferstehung und die Verherrlichung des Leibes erwartet. Der einzige Bezugspunkt zum Judentum dabei ist der Aufschub der Vollendung des Heils bis zum Eschaton. Paulus leitete dabei wahrscheinlich eher vom traditionellen Christentum ab als direkt von der jüdischen Apokalyptik. Von daher ist bei vielen paulinischen Ideen nicht unmittelbar jüdischer Ursprung feststellbar.⁴³⁴

Paulus hatte mit dem Gesetz folgendes Problem: Er konnte die Gottgegebenheit und damit verbunden die gute Absicht des Gesetzes nicht leugnen. Er verneinte aber ausdrücklich die rettende Wirksamkeit des Bundes zwischen Gott und Israel. Diese war aber das Herz des Bundesnomismus, der Grundlage des Judentums zur Zeit des Paulus.⁴³⁵

„Therefore doing the law is n o t the condition of being ‘righteous’, which in Jewish terminology would mean being a member of the covenant in good standing. Thus the election of ‘Israel’ is transferred to Christ, and through him to Christians, and the traditional condition of remaining in good standing within the elect - observing the law is denied in favour of „faith in Christ“. This constitutes a complete denial of the two most basic principles of Judaism.“⁴³⁶

4.3.4.3 Kommentar

Ed Parish Sanders entwickelte die Ansätze Stendahls weiter und beeinflusste damit entscheidend die Rechtfertigungsdiskussion im angloamerikanischen Raum. Die Angaben zu seinem Leben und Werk zeugen von seinem prägenden Einfluß vor allem durch sein Hauptwerk⁴³⁷. Inhaltlich führte Sanders die Diskussion entscheidend weiter, indem er eingangs Gottes Heilstat in Christus als Grundlage paulinischer Soteriologie erläutert. Rechtfertigung verliert im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte seine individualistische Komponente. Sie kann ohne den Bezug zum Menschen nicht vollzogen werden. Sanders knüpft mit diesem Zusammenhang von Rechtfertigung und Heilsgeschichte an Stendahl an, versteht aber dennoch „Rechtfertigung“ immer noch als zentralen, paulinischen Begriff. Sanders ordnet die

⁴³⁴ Vgl. ebd., 429.

⁴³⁵ Vgl. Sanders, Jesus, 435.

⁴³⁶ Ebd., 435.

Rechtfertigung in den Gesamtzusammenhang paulinischer Theologie ein. Dabei kann ich der engen Verbindung Sanders von Rechtfertigung und Heilsgeschichte nur zustimmen, wenn ich in der Rechtfertigungsterminologie eine mögliche Ausdrucksform der Heilsgeschichte sehe. Somit ist Sanders Einschätzung der zentralen Stellung der Rechtfertigungsaussagen berechtigt. Er kommt damit auf seinem Weg in die Nähe der Luthertradition⁴³⁸.

Die Heilsgeschichte hat allumfassende Dimensionen. Wenn man die paulinische Soteriologie als Versprachlichung der Heilsgeschichte versteht, dann haben Christologie, Eschatologie und Anthropologie darin unauswechselbare Stellenwerte und Aufgaben. Sie sind demnach nicht nur mit der Soteriologie verknüpft⁴³⁹, sondern bleiben in das gesamte Heilskonzept eingebunden. Insofern finde ich die Kritik Sanders im Anschluß an Stendahl gegen eine individualistische Engführung berechtigt. Sie bildet einen wichtigen Beitrag, um in der exegetischen Diskussion die paulinische Theologie in ihrer Gesamtheit zu erfassen.

In Sanders Sicht des engen Zusammenhangs von Rechtfertigung und Heilsgeschichte fehlt wesentlich die Offenbarung Gottes⁴⁴⁰. Der Begriff „Rechtfertigung aus Glauben“⁴⁴¹ gibt in seinen sprachlichen Möglichkeiten im Grunde nicht den gesamten Umfang der Heilsgeschichte wieder. Denn Gottes Heilsplan kann der Mensch nur begrenzt gedanklich erfassen und artikulieren und in seiner Universalität glaubend erahnen und annehmen. Es bleibt dem göttlichen Heilskonzept ein gewisser Geheimnischarakter, deren Akzeptanz und Bejahung nur die personale Gottesbeziehung ermöglicht. Gottes Heilsplan mit den Menschen ist angewiesen auf dessen Initiative in der Offenbarung. Dabei bildet das Christusgeheimnis den unübertroffenen Höhepunkt, der neues Leben ermöglicht⁴⁴².

Wenn Sanders Rechtfertigung in den gesamten soteriologischen Zusammenhang einbindet, so erachte ich seine Betonung des theozentrischen Ausgangspunktes bei Paulus als logische Schlußfolgerung. Konsequenterweise lehnt er zugleich die menschliche Lage als Einstieg in die Verkündigung bei Paulus ab und betont die Tat Gottes in Christus. Damit greift Sanders einen wichtigen Aspekt paulinischer Theologie auf. Die Theologie steht im paulinischen Evangelium im Zentrum⁴⁴³, somit bleibt das gesamte, christologische Heilsgeschehen in diesen universalen

⁴³⁷ Vgl. Sanders, Paul (1977).

⁴³⁸ Vgl. Luther, WA 40 III, 352,1-3; Bultmann, Theologie, 270-273, Käsemann, Rechtfertigung, 135.

⁴³⁹ Vgl. Sanders, Paul, 433.

⁴⁴⁰ Vgl. Röm 1,16f.

⁴⁴¹ Vgl. Röm 3,20-31.

⁴⁴² Vgl. Röm 6,3; 2 Kor 5,17.

⁴⁴³ Vgl. z. B. „Evangelium Gottes“ in Röm 1,1 oder mit Rückgriff auf Dtn 6,4 die Betonung der Einzigkeit Gottes in Röm 3,30 und 1 Kor 8,6.

Kontext eingebunden.. Die Theo-zentrik wird bei Paulus zum Inhaltsschwerpunkt, dem sich die gesamte Verkündigung des Völkerapostels zuordnen läßt.

Sanders verbindet die Heilstat Gottes in Christus mit der Möglichkeit für die Menschen, daran teilzunehmen, zum Hauptthema des paulinischen Evangeliums. Damit benennt er in der für ihn bezeichnenden Ausdrucksform das Anliegen der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung bei Paulus. In diesem Zusammenhang erscheint vor allem die Reihenfolge wichtig für die paulinische Theologie: Gott - Christus - teilnehmende Hörer⁴⁴⁴. Es fehlt aber der Hinweis auf die Offenbarung dieser Heilstat im Evangelium⁴⁴⁵. Die teilnehmende Antwort der Menschen konkretisiert sich im glaubenden Erkennen, wobei der Glaube das Erkennen umfängt bzw. einschließt. Sanders führt in diesem Kontext seinen Glaubensbegriff ein, der von der Bekehrung bzw. einen Wechsel aufgrund der Teilnahme am Tod Christi⁴⁴⁶ geprägt ist. Dabei greift er Schweitzers Wendung „Sein in Christus“⁴⁴⁷ zur Zustandsbeschreibung des Christen auf. Der Übergang zu den Geretteten behält darin seinen Geheimnischarakter. Festzuhalten bleibt nur der Transfer ins Sein mit Christus. Sanders argumentiert dabei auf dem Hintergrund der Todestaupe und der Neuordnung des Menschen⁴⁴⁸. Er weist auf die eschatologisch noch ausstehende Vollendung hin, wenn er die Erhöhung in die Zukunft verlegt⁴⁴⁹. Paulus schreibt vom Getauft-, Gekreuzigt-, Begraben- und Auferwecktsein mit Christus⁴⁵⁰, aber die Erhöhung bzw. die Einsetzung als Sohn Gottes⁴⁵¹ behält er dem nachösterlichen Christus vor. Der Apostel verwendet den Ausdruck „Miterben Christi“⁴⁵² als Bezeichnung für die erlösten Menschen. Er bindet diese Funktion an die Bedingung des Mitleidens und Mit-Verherrlichtwerdens durch Gott. Erhöhung bleibt somit Christus in seinem Heilsgeschehen vorbehalten.

Im Schlußteil seiner Glaubensdefinition⁴⁵³ folgt Sanders im wesentlichen dem Gedankengang von Röm 6,9-23. Er überträgt sein Grundanliegen der zuvorkommenden Heilstat Gottes auf die Situation des sündigen Menschen bei Paulus. Dabei verwehrt sich Sanders gegen eine allgemeine Versklavung der Menschen an die Sünde und betont im Gegensatz dazu Gottes Erlösung durch Christus. Seine Theozentrik führt Sanders weiter zur Gesetzesfrage und

⁴⁴⁴ Vgl. z. B. Röm 1,1.3f.5f.

⁴⁴⁵ Vgl. Röm 1,16f.

⁴⁴⁶ Vgl. Röm 6,3f.

⁴⁴⁷ Vgl. Schweitzer, *Mystik*, 3.

⁴⁴⁸ Vgl. Röm 6,3f; 7,5; 2 Kor 5,17; Gal 3,27-29; Phil 3,10f.

⁴⁴⁹ Vgl. Röm 6,5.

⁴⁵⁰ Vgl. Röm 6,3-6.

⁴⁵¹ Vgl. Röm 1,4.

⁴⁵² Röm 8,17.

⁴⁵³ Vgl. Sanders, *Paul*, 467f.

kommt zum paulinischen Schluß, die Gerechtigkeit komme nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben⁴⁵⁴.

Sanders integriert in sein Grundaxiom der präexistenten Heilsinitiative Gottes die Gesetzesfrage bei Paulus. Das Gesetz erfüllte in seiner ursprünglichen Intention eine soteriologischen Aufgabe⁴⁵⁵, die durch das Pochen auf das Gerechtworden aufgrund der Werke des Gesetzes pervertiert wurden⁴⁵⁶ und zur Erkenntnis der Sünde führten. Darin sehe ich einen Ansatzpunkt für die Rechtfertigung als gnadenhaftes, christologisches Heilsgeschehen⁴⁵⁷. Die Heilsinitiative geht dabei von Gott aus⁴⁵⁸. Sanders führt diese Gedanken weiter in der Beschreibung seines Rechtfertigungsverständnisses. Diese leitet er ein mit einer freien Aufnahme des Kernsatzes der paulinischen Rechtfertigungsaussagen⁴⁵⁹ und führt sie weiter zum Geist als Garanten der Erlösung. Dabei parallelisiert Sanders indirekt den Geist, der aus dem Glauben kommt mit der Rechtfertigung aus Glauben und betont, Paulus gehe nicht vom menschlichen, sündigen Zustand aus, sondern von Tod und Auferstehung Jesu Christi sowie den Empfang des Geistes. Dieser Aussage schreibt Sanders dogmatischen Charakter zu und verneint daraufhin jede heilvolle Funktion des Gesetzes bei Paulus. Ihm gemäß reduziert es sich damit beim Apostel auf das Anzeigen der Sünde mit der Begründung, daß alle dadurch aus Glauben gerettet werden können. Sanders relativiert die hohe Bedeutung dieser Aussagen, indem er sie als Begleiterscheinung des paulinischen Hauptthemas auffaßt⁴⁶⁰. Aufgrund der zuvorkommenden Heilstat Gottes im (christologischen) Rechtfertigungsgeschehen unter Einbeziehung des Geistes verliert das Gesetz an sich seine heilbringende Wirkung bei Paulus und damit auch seine Vorrangstellung. Es werden ihm die Funktion der Sündenerkenntnis und eine untergeordnete Rolle zugeteilt. Damit folgt Sanders im wesentlichen Röm 3,9-23⁴⁶¹. Trotzdem steht das Gesetz im engen Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsaussagen als Ausdruck des christologischen Heilsgeschehens⁴⁶². Das Grundübel liegt nach Paulus nicht im Gesetz, sondern in seinem Einsatz des Menschen zur Errichtung seines Heils, seiner Gerechtigkeit ohne Gott⁴⁶³. Damit geht die gottgewollte Schöpfungsordnung zum Unheil des

⁴⁵⁴ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

⁴⁵⁵ Vgl. Röm 2,18.25; 3,2.

⁴⁵⁶ Vgl. Röm 3,19f; Gal 2,16.

⁴⁵⁷ Vgl. Röm 3,23f.

⁴⁵⁸ Vgl. Röm 3,24f.

⁴⁵⁹ Vgl. Röm 3,19f; Gal 2,16.

⁴⁶⁰ Vgl. dazu die Bildsprache von Haupt- und Nebenkrater bei Schweitzer, *Mystik*, 220.

⁴⁶¹ Vgl. dazu auch Röm 2,12; Gal 2,16; 3,22; Phil 3,9.

⁴⁶² Vgl. Röm 3,24-31.

⁴⁶³ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

Menschen verloren⁴⁶⁴. In Röm 10,4 schreibt Paulus von Christus als Ende des Gesetzes für die Glaubenden. Der Mensch legt dem gemäß sein für ihn unheilvolles Bestreben nach Ebenbürtigkeit mit Gott ab. Denn damit wollte er sich im Grunde mit Hilfe des Gesetzes sein eigenes Heil unabhängig von Gott errichten. Christus als Ende des Gesetzes führt diese Bestrebungen ad absurdum und bringt den Menschen zurück in seine schöpfungsgemäße Gottesbeziehung. Insofern verliert das Gesetz die Aufgabe für den Menschen, sich mit seiner Hilfe zu seinem eigenen Götzen zu machen. Der Gesetzesinhalt als Offenbarung des Heilswillens Gottes an das jüdische Volk⁴⁶⁵ bleibt von diesem Vorgang unberührt und behält seine heilbringende Absicht und Gültigkeit⁴⁶⁶. Aus der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung ergibt sich der immer gültige Heilsimperativ, ausgedehnt bei Paulus auf Juden und Heiden⁴⁶⁷. Rechtfertigung aus Glauben hat aber nicht nur enge Bezüge zur Gesetzesproblematik, sondern reicht als paulinische Versprachlichung des christologischen Heilsgeschehens in andere Bereiche der Theologie des Völkerapostels hinein. Dabei läßt sich bei Sanders eine Ambivalenz feststellen. Zum einen bezeichnet er im universalisierenden Sinn die Gerechtigkeit Gottes als Kraft und Tat Gottes, die sich in dessen Zorn und Gnade offenbart. Zum anderen erachtet er Gottes Gerechtigkeit bei Paulus als Parallele zu dessen Glaubens- und Wahrheitsverständnis im Gegensatz zur menschlichen Ungerechtigkeit.

Er gesteht in der Folge zu, daß die Differenzen zwischen den verschiedenen Definitionen nicht überwunden werden können, doch dieses Ansinnen hält Sanders auch nicht für nötig. Er begründet seine Haltung mit der Relevanz der Gottesbeziehung für den Menschen und lehnt konsequenterweise den dogmatischen Charakter der „Rechtfertigung aus Glauben“ ab. Für ihn bedeutet sie nur die heuristische Kategorie, die Paulus gegen die Vorstellung der Notwendigkeit des Gesetzesgehorsams einsetzt.

Mit seinen Ausführungen teilt uns Sanders die Grundlagen seines Gerechtigkeitsverständnisses mit, die letztlich in die Betonung des Beziehungsaspektes von Gerechtigkeit einmünden. Sanders Darstellung der Gerechtigkeit Gottes als Kraft und Tat Gottes⁴⁶⁸ läßt die Komplexität und Vielschichtigkeit der Glaubenswahrheit erahnen, die sich hinter dem Phänomen der „Rechtfertigung“ verbirgt. Dabei lassen sich zwei (zusammenhängende) Beobachtungen festhalten, die diese Erkenntnis verdeutlichen: Zum einen kann man verschiedene

⁴⁶⁴ Vgl. Röm 1,18-32 sowie die Vorstellung der schöpfungsgemäßen Abbildhaftigkeit des Menschen in Gen 1,26f.

⁴⁶⁵ Vgl. Ex 20; Dtn 5.

⁴⁶⁶ Vgl. Röm 10,5-12; Lev 18,5.

⁴⁶⁷ Vgl. Röm 2,12-29.

⁴⁶⁸ Vgl. Sanders, Paul, 491f.

Bedeutungsnuancen nicht unter einem Begriff zusammenfassen, zum anderen läßt sich aus der Wendung „Rechtfertigung aus Glauben“ keine Lehre ableiten. Sanders reduziert das Rechtfertigungsverständnis auf diesem Hintergrund zu einer heuristischen Kategorie in Auseinandersetzung mit der Gesetzesfrage. Damit greift er aber zu kurz. Denn beide Komponenten zusammen, Rechtfertigung und Gesetz sowie der Glaube bilden die Hauptbestandteile der rechtfertigungstheologischen Aussagen bei Paulus⁴⁶⁹. Sie drücken in ihrer Gesamtheit situations- und kontextbezogen die Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Christusereignis aus⁴⁷⁰. Dabei spielt die Rechtfertigungsterminologie eine führende Rolle, der die anderen Begriffe untergeordnet sind⁴⁷¹.

Dreh- und Angelpunkt in der Deutung des Christusereignisses ist der Kreuzestod⁴⁷². Diesem Fluchtod⁴⁷³ gilt es, eine heilvolle Bedeutung abzurufen. Sanders sieht sie im Stellvertretungsgedanken und schärft damit in der Folge seinen Blick auf die verschiedenen Schichten der paulinischen Ausführungen, die an der Oberfläche nicht sofort zu erkennen sind. Dabei kommt er mit seinem Schwerpunkt auf den partizipatorischen Kategorien erneut auf die Relevanz der Personalität in der paulinischen Theologie zu.

Den paulinischen Bezugspunkt für die Bedeutung des Stellvertretertod Christi in der Sicht Sanders´ sehe ich in Röm 6,3-5. Dort fragt Paulus in Vers 3 rhetorisch nach unserer Verbindung mit Christus in der Todestaufer und führt dieses Mitsein mit Christus in Vers 4f weiter über die Auferstehung zum neuen Leben. Dabei argumentiert er mit „wir“ und schreibt nicht von „den Christen“. Er legt seine Adressaten damit nicht auf die Identität als Christen fest.

Sanders verbindet Christi Stellvertretertod⁴⁷⁴ mit der „Gerechtigkeit Gottes“, beläßt es aber bei einer nebulösen Andeutung der Beziehung der beiden zueinander. Röm 3,25 zeigt diese Deutung des Kreuzestodes als Sühnetod und seine Absicht, damit die Menschen der Gerechtigkeit Gottes, dem von Gott initiierten Heil, zuzuführen. Ähnliches läßt sich in Röm 5,8f feststellen. Sanders benennt in diesem Zusammenhang die paulinische Verwendung juristischer Kategorien, sieht aber den Schwerpunkt bei den partizipatorischen. Die rechtfertigungstheologische Begrifflichkeit beinhaltet in ihrem soteriologischen Rahmen

⁴⁶⁹ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20; Phil 3,9.

⁴⁷⁰ Vgl. Röm 1,16f.

⁴⁷¹ Vgl. Röm 3,21-31.

⁴⁷² Vgl. 1 Kor 1,23f; 2,2.

⁴⁷³ Vgl. Gal 3,13; Dtn 27,26; 21,23.

⁴⁷⁴ Vgl. Röm 5,8; 14,15; 1 Kor 8,11.

juristische Aspekte, die den soteriologischen unter- bzw. zugeordnet sind. Wenn Sanders die partizipatorischen Elemente in den Vordergrund stellt, so hat er Röm 6,1-11; 8,17⁴⁷⁵ im Blickfeld. Ich pflichte Sanders bei, wenn er keine ausdrückliche Unterscheidung dieser Begriffskategorien bei Paulus feststellt. Denn im Grunde geht es dem Apostel um das gleichbleibende Thema der Verkündigung des Christusgeschehens als Offenbarung göttlichen Heilswillens. Er verwendet dazu nur eine andere Begrifflichkeit, weil sich die Rechtfertigungsterminologie in Röm 3f bereits erschöpft hat und die darzulegende Glaubenswahrheit aber noch weitergehende Dimensionen beinhaltet. Diese versucht Paulus mit den partizipatorischen Begriffen zu fassen. Insofern erachte ich Sanders Betonung dieser partizipatorischen Terminologie als weiterführend in ihrem Ziel, die Glaubenswahrheit des christologischen Heilsereignisses darzustellen.

Sanders sieht aber in der Beziehung zwischen juristischen und partizipatorischen Kategorien eine der wichtigsten, ungelösten Fragen der Paulusexegese. Denn für ihn deckt sich der sprachliche Ausdruck nicht völlig mit der dahinterliegenden, menschlichen Wirklichkeit, zu deren Verständnis diese Terminologie beitragen soll. Damit rührt Sanders an den Grenzen menschlicher Ausdrucksfähigkeit von Glaubenswahrheiten, die bereits Paulus feststellte⁴⁷⁶.

Sanders sieht hier die juristischen und partizipatorischen Kategorien als Antwort auf die menschliche Situation. Insofern kommt er dem anthropologisch-existentialistisch orientierten Ansatz Bultmanns⁴⁷⁷ nahe. Ich stimme Sanders in dieser Ansicht zu, aber ich erachte es nur als zweiten Teil des paulinischen Anliegens. Denn vorerst geht es Paulus um die Verkündigung des Evangeliums Gottes⁴⁷⁸, zu dem er sich aufgrund seiner Damaskuserfahrung berufen fühlt⁴⁷⁹. Sie beinhaltet die bisher noch nie dagewesene Offenbarung des Heilswillens Gottes, d.h. seiner Gerechtigkeit in Christus⁴⁸⁰. Dieses Evangelium als Frohbotschaft gilt allen Bedrängten und Sündern⁴⁸¹, die Gott in sein Erbarmen einschließt⁴⁸². Somit kommen auch hier die partizipatorischen Kategorien im Sinne des Mitseins zur Geltung. Sie stehen im Dienst des soteriologischen Gesamtanliegens. Die jeweilige Eignung der Terminologie kann von daher nicht grundsätzlich, sondern nur situations- und kontextabhängig festgestellt werden. Sanders teilt den partizipatorischen sowie den juristischen Begriffen bei Paulus spezifische

⁴⁷⁵ Vgl. Röm 7,6; Phil 3,10f; Gal 2,19f; 1 Thess 4,17; 2 Kor 5,15; Gal 3,26.29; 4,7; 2 Kor 4,10; Phil 1,20; Röm 8,10.

⁴⁷⁶ Vgl. Röm 3,5; 6,19.

⁴⁷⁷ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 196-213.228-242.

⁴⁷⁸ Vgl. Röm 1,1.

⁴⁷⁹ Vgl. Röm 1,1; Phil 1,1; Gal 1,10-12.15f; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1.

⁴⁸⁰ Vgl. Röm 1,16f.

⁴⁸¹ Vgl. Röm 1,5f; 3,9.

Aufgabenbereiche zu, die er im Zusammenhang der Gesetzesfrage sowohl im religionssoziologischen Umfeld des Völkerapostels festmacht, als auch an der menschlichen Disposition der Verfallenheit an die Sünde. Dabei verwehrt sich Sanders entschieden gegen mystische Ansatzpunkte der Paulusinterpretation.

Ich stimme Sanders in seiner These zu, die „Partizipations“-Sprache führe bei Paulus in die Tiefe. Trotzdem gebe ich dieser Aussage noch eine andere Stoßrichtung. Denn sie vertieft im Anschluß an die Rechtfertigungsaussagen⁴⁸³ deren Aussagekraft in bezug auf die Offenbarung des göttlichen Heilsgeschehens in Christus⁴⁸⁴. Damit verbindet sich eng der Herrschaftswechsel⁴⁸⁵, der über die mühevollte Beherrschung der Sünde⁴⁸⁶ zum neuen Leben im Geist⁴⁸⁷ hinführt. Insofern läßt sich die Fortführung und Vertiefung der Rechtfertigungsaussage feststellen. Die juristische Terminologie und damit in enger Verbindung die Gesetzesfrage beherrschen in ihren Heilsaussagen⁴⁸⁸ das Vorfeld der Rechtfertigungsaussagen⁴⁸⁹ und führen auf sie hin. Sanders beschreibt einzelne Elemente davon und endet bei der Notwendigkeit, die Sünde zu sühnen⁴⁹⁰. Damit lenkt er in die Mitte der Rechtfertigungsbotschaft, die sich in ihrer soteriologischen Tiefendimension weder von juristischen Kategorien noch von Partizipationsvorstellungen trennen läßt. Er führt zwei sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten an, die untrennbar mit den Rechtfertigungsaussagen zusammenhängen.

Den Realismus in seiner Verkündigung läßt Paulus im Zusammenhang mit dem Kreuz erkennen⁴⁹¹. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes⁴⁹², die es zu erweisen gilt, geht nicht an dieser Wirklichkeit vorbei. Die Kreuzesrealität steht zusammen mit der Auferweckung in ihrer heilsgeschichtlichen Deutung⁴⁹³ im Zentrum der paulinischen Frohbotschaft⁴⁹⁴. Die Verkündigung dieses Evangeliums durch Paulus⁴⁹⁵ hat enge Bezüge zu seinem jüdischen Selbstverständnis⁴⁹⁶, das er im gesamten Erscheinungsbild seiner Verkündigung nicht

⁴⁸² Vgl. Röm 11,32.

⁴⁸³ Vgl. Röm 1,16f; 3,20-5,1.

⁴⁸⁴ Vgl. Röm 6,1-11.

⁴⁸⁵ Vgl. Röm 6,12-7,6.

⁴⁸⁶ Vgl. Röm 7,7-25.

⁴⁸⁷ Vgl. Röm 8,1-16.

⁴⁸⁸ Vgl. Röm 2,11.

⁴⁸⁹ Vgl. Röm 1,18-3,20.

⁴⁹⁰ Vgl. Röm 3,25.

⁴⁹¹ Vgl. 1 Kor 1,17f.22-24; 2,1f.4f; Gal 5,11.

⁴⁹² Vgl. Röm 1,16f.

⁴⁹³ Vgl. Röm 3,25.

⁴⁹⁴ Vgl. Röm 3,24f.

⁴⁹⁵ Vgl. Röm 1,1-4.

⁴⁹⁶ Vgl. Gal 1,15; 2,1-10.15f.

vollständig geklärt hat⁴⁹⁷. Diese Beobachtung läßt erkennen, daß die Offenbarung des Heilswillens in Christus alles vorangegangene Heilstreben übertrifft⁴⁹⁸. Dabei zeigt sich im weiteren Verlauf das Hauptziel, die Rückführung auf das schöpfungsgemäße Gottesverhältnis bzw. ihrer Wiederherstellung. Sie wurde durch das Pochen auf eigene Gesetzeswerke verstellt⁴⁹⁹ und erschwerte die Relation zu Gott erheblich bzw. machte sie unmöglich. Von daher verstehe ich die große Wertschätzung des Apostels für die Erkenntnis Christi⁵⁰⁰ und die damit verbundene Abwendung von seiner Vergangenheit als Gesetzeseiferer⁵⁰¹. Es läßt sich aber deshalb bei Paulus kein völliges Ablegen des Judentums feststellen.

Sanders⁵⁰² kommt in der Behandlung der Identitätsfrage des Paulus zum Ergebnis, allein die Vollendung des Heils im Eschaton zeige die Beziehung des Paulus zum Judentum. Die grundlegenden, paulinischen Aussagen will er losgelöst vom Judentum sehen und läßt auch keinen unmittelbaren Rückbezug von ihnen zum jüdischen Ursprung zu. Dieser Auffassung Sanders kann ich in Konsequenz meiner vorangegangenen Überlegungen nicht zustimmen. Dazu kommt noch, daß Paulus seine Erwählung zum Apostel⁵⁰³ bereits in die Tradition von Mose und Aaron⁵⁰⁴ bzw. David⁵⁰⁵ stellt. Er legitimiert sich damit vor seinen jüdischen Glaubensgenossen. Des weiteren durchziehen alttestamentliche Zitate als Beweise für die theologischen Gedanken die gesamte, paulinische Briefliteratur. Sie sind nicht einmal aus den zentralen Inhalten der Deutung des Christusgeschehens als Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit wegzudenken⁵⁰⁶. Die Einheit und Einzigkeit Gottes hinter allem Erfahrbaren, die zu den Höhepunkten paulinischer Theologie zählt, zeigt die göttliche, immerwährende Treue und Kontinuität.

Auf diesem Hintergrund erscheint es zweitrangig, aus welchem konkreten (sprachlichen) Umfeld Paulus seine Formulierungen bezieht, um diese Glaubenswahrheit auszudrücken. Konkret wurde dieser Hintergrund in der Frage des Verhältnisses zwischen Gesetz und Bund. Sanders leugnet bei Paulus die Gottgegebenheit des Gesetzes und beharrt auf dessen Verneinung der rettenden Wirksamkeit des Bundes zwischen Gott und Israel. Diese soteriologische Komponente zählt aber für ihn zur Grundlage des Judentums in paulinischer

⁴⁹⁷ Vgl. Phil 3,6-10.

⁴⁹⁸ Vgl. Phil 3,6-10.

⁴⁹⁹ Vgl. Röm 3,20; Gal 2,16; Phil 3,9.

⁵⁰⁰ Vgl. Phil 3,7.

⁵⁰¹ Vgl. Phil 3,6.

⁵⁰² Vgl. Sanders, Jesus, 429-435.

⁵⁰³ Vgl. Röm 1,1f.

⁵⁰⁴ Vgl. Ps 105,26.

⁵⁰⁵ Vgl. Ps 78,70.

⁵⁰⁶ Vgl. z. B. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6 mit Dtn 6,4.

Zeit. Sanders verstärkt diese Tendenz, wenn er die Erwählung Israels auf Christus überträgt und mit dem Glauben an Christus die fundamentalen Prinzipien des Judentums bei Paulus ablehnt. Sanders bringt Gesetz und Bund zwischen Gott und Israel zusammen. Dabei hält er für Paulus zunächst die Gottgegebenheit des Gesetzes fest und die damit verbundene, gute Absicht, die Erkenntnis der Sünde⁵⁰⁷ als Ausgangspunkt für die Rechtfertigung der Gottlosen⁵⁰⁸. Im Zentrum dieser Rechtfertigungsaussagen steht die Sühne Christi mit seinem Blut⁵⁰⁹. Aus dieser Sühnetradition läßt sich eine Verbindung zur paulinischen Abendmahlsüberlieferung⁵¹⁰ mit seiner Klimax im „Neuen Bund in meinem Blut“⁵¹¹ ableiten. Dieser (eschatologisch) neue Bund ist vorgeprägt in Jer 31,31 und kann in der rechten Gottesbeziehung jederzeit vom Glaubenden erfahren werden⁵¹². Das Blut des Bundes gewährt Freiheit⁵¹³ und damit neue Lebensmöglichkeiten⁵¹⁴. Denn hinter diesem Symbol des Bundesblutes steht seit alter, jüdischer Tradition⁵¹⁵ die feste und innige Beziehung Gottes zu seinem Volk. Auf diesem Hintergrund kann ich bei Paulus keinerlei Verneinung der Heilsoffenbarung Gottes im Bund mit Israel feststellen. Er hat im Gegenteil mit Hilfe der Gesetzes-, Sühne- und Bundeterminologie aus seiner jüdischen Tradition die bisher noch unerreichte Offenbarung des göttlichen Heilswillens gedeutet. Dem Apostel geht es dabei um die Rückkehr zur schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung⁵¹⁶. Von daher kann es keine Abgabe bzw. Übertragung der Erwählung des Volkes Israel auf Christus bzw. die Christen geben, weil alle in den Bund Gottes mit den Menschen seit der Schöpfung eingeschlossen sind⁵¹⁷. Der Mensch hat Verantwortung in diesem Bund⁵¹⁸. Diese alttestamentliche Aussage motiviert Paulus zusätzlich zu seiner Heidenmission. Die Mißachtung dieser Glaubenswahrheit läßt den Menschen nach Paulus aus seiner schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung herausfallen⁵¹⁹. Doch Gottes Bundestreue schenkt dem Menschen die Möglichkeit einer erneu(er)ten Hinwendung zu seinem Schöpfer in der unüberbietbaren, personalen Offenbarung seines Heilswillens im

⁵⁰⁷ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20; Ps 143,2.

⁵⁰⁸ Vgl. Röm 3,21-31; 4,5.

⁵⁰⁹ Vgl. Röm 3,25.

⁵¹⁰ Vgl. 1 Kor 11,23-26.

⁵¹¹ 1 Kor 11,25.

⁵¹² Vgl. Jer 32,40.

⁵¹³ Vgl. Sach 9,11.

⁵¹⁴ Vgl. 2 Kor 5,17; Röm 6,3.

⁵¹⁵ Vgl. Ex 24,8.

⁵¹⁶ Vgl. Gen 1,26f; 5,1-3; Röm 1,18-32; 11,32.

⁵¹⁷ Vgl. Gen 9,1-17.

⁵¹⁸ Vgl. Gen 9,3-7.

⁵¹⁹ Vgl. Röm 1,18-32.

Christusereignis. Paulus drückt das u.a. mit den Rechtfertigungsaussagen⁵²⁰ aus. Ähnliches läßt sich auch in der Kritik an Sanders Verheißungsverständnis⁵²¹ festhalten.

Aus diesen Überlegungen ziehe ich folgende Schlußkonsequenz in der Beurteilung der Paulusdeutung und insbesondere der Rechtfertigungsinterpretation Sanders:

Er geht von einem universalen Rechtfertigungsverständnis (gemäß seiner Luthertradition) aus, gibt ihm aber eine entscheidende Wende, indem er ihm u.a. seine Partizipationsterminologie gleichrangig hinzufügt. Damit relativiert Sanders die Zentralstellung von Rechtfertigung erheblich, will aber in der damit verbundenen Frage nach dem Selbstverständnis des Paulus den Apostel vom Judentum abtrennen. Ich halte Sanders Relativierung des universalen Rechtfertigungsverständnisses für weiterführend, doch sehe ich bei Paulus in diesem Zusammenhang keine Loslösung von seiner Herkunft aus dem Judentum. Denn der Apostel kennt keine zwei selbständigen Religionsstrukturen, an deren Schwelle er steht. Das würde seinem Anliegen des einen (eschatologischen) Gottesvolkes aus Juden und Heiden⁵²², basierend auf der Einzigkeit Gottes⁵²³, widersprechen. Der Völkerapostel geht im Grunde nur von einer Religionsstruktur aus, in der der göttliche Heilswille ansteigend bis zu seinem Höhepunkt in der Selbstoffenbarung Gottes im Christusereignis erkennbar wird. Dies alles geschieht auf der Grundlage des schöpfungsgemäßen Gottesverhältnisses⁵²⁴, dem sich der Mensch in seiner Sünde immer wieder entgegenstellt⁵²⁵.

Die umfassende Darstellung paulinischer Soteriologie bei Ed Parish Sanders löste eine Fülle von Reaktionen aus, die verschiedene Aspekte der Paulusdeutung Sanders aufgreifen und von daher teilweise auch weit auseinandergehen. Diese Tatsache zeugt von der großen Bedeutung des Beitrags Sanders zur ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion. Ich nehme aus der großen Anzahl an Rezensionen diejenige Frank Thielmans⁵²⁶ heraus, der Ansätze in die oben von mir beschriebene Kritik zeigt, um dann näher auf Heikki Räisänen und James D. G. Dunn einzugehen, die trotz Kritik an Sanders im Grunde in seine Richtung weiterdenken.

Frank Thielman setzt ein mit der Unvereinbarkeit der menschlichen Lage mit jüdischen Ideen. Damit trifft er den Kernpunkt der paulinischen Identitätsfrage in der Sicht Sanders. An ihm macht dieser die menschliche Disposition zur Grundlage seiner Überlegungen, um Paulus dann

⁵²⁰ Vgl. Röm 3,20-31; Gal 2,16; Phil 3,9.

⁵²¹ Vgl. Sanders, Jesus, 449f.

⁵²² Vgl. Gal 3,28.

⁵²³ Vgl. 1 Kor 8,6; Röm 3,30; 4,11f.

⁵²⁴ Vgl. Gen 1,26f.

⁵²⁵ Vgl. u. a. Röm 1,18-32; 2,2.

⁵²⁶ Vgl. Thielman, Plight, 119-122.

vom Judentum abzusetzen⁵²⁷. Thielman geht in seiner Kritik an Sanders in der Folge auf die Gesetzesfrage⁵²⁸ ein und endet mit dem eschatologischen Aspekt, an dem Sanders in seiner Paulusdeutung liegt⁵²⁹. Der Kommentator greift damit zwei sicherlich relevante Aspekte der Paulusdeutung Sanders auf, ohne aber dessen Stellungnahme zur eigentlichen Soteriologie des Paulus mit den Begriffen „Rechtfertigung“ und „Teilnahme“ zu berücksichtigen. Ich stimme in der Beurteilung Thielmans dem Grundtenor der Kontinuität zu. Sie zeigt Paulus als Juden, der auf vertraute Glaubensinhalte zurückgreifen kann. Damit liegt der Kommentator sicherlich in der Absicht Sanders.

Der zweite Aspekt neben der Kontinuität, auf den es Paulus in der soteriologischen Deutung des Christusgeschehens ankommt, ist die Befreiung zu einer erneuerten Gottesbeziehung im Zusammenhang der Gesetzesfrage. Sanders erörterte diesen Themenkreis im Gefüge von Rechtfertigung und Partizipation⁵³⁰. Dabei lotet er eine Reihe von Aspekten dieses Themas aus, die die Grenzen menschlicher Sprachfähigkeit und die Divergenzen zwischen Terminologie und der dahinter sich verbergenden Wirklichkeit deutlich machen. Darin sehe ich wesentliche Verdienste von Sanders Paulusdeutung, deren Elemente zur jüdischen Identität des Völkerapostels ich teilweise für fraglich halte. Sanders schärft durch die Aufnahme dieser Frage den Blick für das religionssoziologische Umfeld des Paulus, aber seine einzelnen Ausführungen zu Paulus an der Schwelle vom Judentum zum Christentum halte ich für ergänzungsbedürftig.

Ein wichtiges Thema, an dem Sanders seine Überlegungen zur paulinischen Identitätsfrage festmacht, ist die Gesetzesfrage. Sie beschäftigt ausführlich Heikki Räisänen, einen Kritiker, aber auch Nachfolger Sanders.

⁵²⁷ Vgl. Sanders, Paul, 520.

⁵²⁸ Vgl. ders., Jesus, 435.

⁵²⁹ Vgl. ebd., 429-435.

⁵³⁰ Vgl. ders., Paul, 484. 491f. 502. 514.

4.3.5 Paulus ,Gesetz und Befreiung

Literatur

Quellen

RÄISÄNEN, H., Paul and the Law. Tübingen 1983, ²1987.

Sekundärliteratur

WALTER, N., Rez.: H. Räisänen, Paul and the Law. In: STNTU 11 (1986), 245-249.

www.helsinki.fi/teol/hyel/persons/hrengl.htm. Stand von: 05.05.03.

4.3.5.1 Heikki Räisänen

Heikki Räisänen ist seit 1975 Professor für Neutestamentliche Exegese. Von 1984-1994 arbeitete er als ausgezeichnete Forschungsprofessor an der Finnischen Akademie. 1990 erhielt er ein Ehrendoktorat der Theologischen Universität Edinburgh. 1996 gab er die Edward-Cadbury-Vorlesungen in Birmingham. Er wurde wieder zum akademischen Professor an der Akademie von Finnland berufen für die Zeit von 2001-2006.⁵³¹

Seine speziellen Forschungsinteressen gelten der Bildung frühchristlicher Gedanken, Qumran, vergleichenden Studien der Schriften und dem interreligiösen Dialog.⁵³²

4.3.5.2 Das Christusereignis als Befreiung bei Heikki Räisänen

Das Christusereignis zeigt sich bei Paulus als ein befreiendes Geschehen von höchster Bedeutung und mit universalen Folgerungen. Es bringt Frieden und Freiheit jedem, der diese Botschaft annehmen will. In diesem Punkt ist die Aussage ganz klar. Aber wenn es zur Beschreibung dessen kommt, wovon die Menschen befreit wurden, wird das Bild mehr oder weniger verwirrend. Hier kann man einen Hinweis auf die Wichtigkeit der Darstellung Ed Parish Sanders sehen. Sie argumentiert bei ihm auf einem anderen Hintergrund. So verändert sich die paulinische Beschreibung des menschlichen Zustandes, sie bleibt nur in der Behauptung ihrer Universalität konstant⁵³³.

⁵³¹ <http://www.helsinki.fi/teol/hyel/persons/hrengl.html>, Stand vom 05.05.03. Nähere Einzelheiten zu Räisänen vgl. ders., Curriculum Vitae. In: <http://www.helsinki.fi/teol/hyel/persons/hrcv.htm>, Stand von: 05.05.03.

⁵³² Diese Angaben entnehme ich einer persönlichen Mitteilung als e-mail vom 15.05.01.

⁵³³ Vgl. Sanders, Paul, 474 sowie Räisänen, Law, 23.

Paulinische Gesetzestheologie kann nur verstanden werden, wenn die Spannungen und Selbstwidersprüche ernst genommen werden. Sie sollen als Schlüssel zu den inneren Problemen des Paulus angenommen werden.⁵³⁴

Paulus zerbrach niemals alle Bande zu seinem jüdischen Erbe. Er betrachtete sich selbst immer als einer der wahren Juden. Der Apostel nimmt Gebrauch von der Tora, als wäre es gültig wie immer. Seine Leser bekommen den Eindruck, daß Gottes offenbarter Wille einheitlich ist. Die Schrift kann nicht in verschiedene Teile von unterschiedlichem Wert aufgeteilt werden. Für Paulus ist die Tora immer noch gültig, und nur die Christen können sie erfüllen. Nur sie begreifen die wahre Bedeutung der Tora, die zu Christus führt. Paulus selbst, und nicht seine Gegner, „richtet das Gesetz auf“⁵³⁵. Der Startpunkt des paulinischen Nachdenkens über die Tora ist das Christusereignis, nicht das Gesetz. Paulus kam in seinen Überlegungen zum Gesetz zu keinem endgültigen Ergebnis. Das Gesetz ist für ihn ein theologisches Problem.⁵³⁶

4.3.5.3 Kommentar

Heikki Räisänen stellt den Zusammenhang von Paulus und dem Gesetz in den Mittelpunkt seiner Paulusexegese. Damit greift er jenen Aspekt Sanders heraus, die stark mit dessen religionssoziologischen Interessenschwerpunkten zusammenhängen.

Im Rahmen der speziellen Forschungsinteressen Räisänens läßt sich gut sein besonderes Interesse an dem Verhältnis des Paulus zum Gesetz einordnen. Die paulinische Gesetzesfrage hat entscheidend zu tun mit der Bildung frühchristlicher Gedanken und auch mit dem interreligiösen Dialog, weil es das Problem des Verhältnisses zwischen Paulus und dem Judentum aufnimmt. In diesem Zusammenhang nimmt das Christusereignis eine Schlüsselposition ein, dem Räisänen im höchsten Maße befreienden Charakter zuschreibt. Mit der Aufnahme des Christusgeschehens in seine Überlegungen knüpft Räisänen an die Thesen Sanders an und setzt hier im Zusammenhang der Gesetzesfrage einen Schwerpunkt.

Heikki Räisänen⁵³⁷ zeigt sich für Sanders begeistert. Er gibt einen Rahmen für die Kritik an Sanders vor, dem es im Detail aber noch näher zu beleuchten gilt. Räisänen mißt dabei dem Christusereignis in seiner befreienden Dimension höchste und universale Bedeutung zu. Für ihn

⁵³⁴ Vgl. Räisänen, Law, 82f.

⁵³⁵ Röm 3,31.

⁵³⁶ Vgl. Räisänen, Law, 200-202.

⁵³⁷ Vgl. Räisänen, Preface, (Paul and the Law), 1f.

bleibt aber der Gegenstand der Befreiung unklar. In dieser Lage beruft er sich auf Sanders, bei dem er einen anderen Argumentationshintergrund annimmt. Dadurch ändert sich seiner Meinung nach die Darstellung der menschlichen Disposition, ihr universales Wesen aber bleibt bestehen.

Räisänen fragt nach der Konkretisierung der „Befreiung von...“, die ihm unklar bleibt. Ich halte ihm dazu aber entgegen, der Zielpunkt ist nicht „Befreiung von ...“, sondern „Befreiung zu ...“. Konkret bedeutet das, daß es in der paulinischen Universalität eine Befreiung zu einem erneuerten Gottesverhältnis gibt, die die konkrete, menschliche (Miß)lage hinter sich läßt. Auf die Rechtfertigungsthematik hin gedeutet, beinhaltet diese „Befreiung zu ...“ die Erneuerungsmöglichkeit der Gottesbeziehung⁵³⁸. Die Gesetzesfrage spielt dabei für Paulus eine erhebliche Rolle. Räisänen legt in diesem Problemkreis Wert auf die Spannungen und Selbstwidersprüche des Paulus, denen er grundlegenden Charakter beimißt. Er betont in diesem Kontext die existentielle Bedeutung der Gesetzesproblematik für Paulus. Sie enthält gewiß verschiedene Spannungen⁵³⁹, die sich aber auf der Basis des Gottesverhältnisses lösen⁵⁴⁰ lassen. Räisänen führt seine These an diesem Punkt fort und lenkt den Blick auf die Identitätsfrage bei Paulus. Dabei kommt es ihm auf die paulinische Kontinuität mit dem Judentum an, die einen Teil des Selbstverständnisses des Apostels ausmacht. Mir gefällt dabei Räisänens Erkenntnis, darin zeige sich Gottes offenbarer Wille einheitlich. Denn damit erwähnt er implizit die Relevanz der Einzigkeit Gottes in der paulinischen Theologie⁵⁴¹, die sich in der theozentrischen Denkweise des Apostels durch seine gesamte Briefliteratur zieht. Konsequenterweise beharrt Räisänen auf der Gültigkeit der Tora für Paulus, folgert daraus aber leider die alleinige Erfüllungskompetenz der Christen und ersetzt das Gesetz durch das Christusereignis als Ausgangspunkt des paulinischen Evangeliums. Die Gesetzesfrage bleibt nach Meinung Räisänens aber trotzdem für Paulus bestehen.

Inkonsequent wird diese Darstellung nur, wenn Räisänen die Erfüllung der Tora den Christen zuschreibt⁵⁴². Denn Paulus will auf der Basis der Einzigkeit Gottes⁵⁴³ eine (eschatologische) Heilsgemeinde aus Juden und Heiden⁵⁴⁴ aufgrund des Christusereignisses. Dazu sind alle Menschen als Geschöpfe Gottes gerufen, und darin finden alle Platz⁵⁴⁵.

⁵³⁸ Vgl. Gal 3,13; 1 Kor 1,30, 2 Kor 5,21; Röm 1,17.

⁵³⁹ Vgl. z. B. Röm 2 zu Röm 10,4.

⁵⁴⁰ Räisänen vertieft diese hier benannten paulinischen Gesetzesprobleme in: ders., Paul, 264-268.

⁵⁴¹ Vgl. 1 Kor 8,6; Röm 3,30; 4,11.

⁵⁴² Vgl. dazu z. B. Wrede, Peterson.

⁵⁴³ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6.

⁵⁴⁴ Vgl. Gal 3,28.

⁵⁴⁵ Vgl. Röm 11,32.

Die paulinische Gesetzesbeziehung gehört bei Räisänen zu den grundlegenden Auseinandersetzungen mit dem Völkerapostel. Mit seiner These der Erfüllung des Gesetzes durch Christus bei Paulus knüpft er an Wrede⁵⁴⁶ und Peterson⁵⁴⁷ an, der in diesen Gedankenkreis die Sukzessionsidee einbaut. Davon ist bei Räisänen nichts mehr zu spüren, aber die These des Ersatzes des Judentums durch das Christentum läßt sich andeutungsweise auch bei ihm feststellen, obwohl er in seinem religionssoziologischen Interesse auf der jüdischen Identität des Paulus beharrt.

Norbert Walter⁵⁴⁸ geht in seiner Rezension auf die Relevanz der paulinischen Gesetzesfrage bei Räisänen ein. Er stellt den Exegeten in die Reihe neuerer Arbeiten zur Gesetzesproblematik bei Paulus, die - wie K. Stendahl, E. P. Sanders, u.a. nicht nur die (vor allem) protestantische Paulusinterpretation, sondern auch Paulus selbst anfragen. Die Hauptabsicht ortet der Kommentator für Räisänen in dem Nachweis, daß sich Paulus mit seinen Thesen zur Sache unaufhörlich in Widersprüche verwickelt. Der Erweis dieser Spannungen und inneren Widersprüche in der paulinischen Gesetzeslehre ist nach Ansicht Walters nicht ganz neu. Das scheint für den Kommentator der Autor selbst, der seine Herkunft aus dem finnischen Luthertum nicht verhehlt, im Laufe seiner exegetischen Arbeit dargestellt zu haben.⁵⁴⁹

Walter beschreibt die zentralen Anliegen der Paulusdeutung Räisänens, wenn er die Gesetzesfrage und die damit im Zusammenhang stehenden Spannungen und Widersprüche anführt. Grundsätzlich kann ich aber keine Widersprüche in der paulinischen Gesetzesfrage erkennen, sondern sehe in den Gesetzesaussagen⁵⁵⁰ des Apostels eine Entwicklungslinie, die eng mit seiner Identitätsfrage verbunden ist. Die Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis zählt für Räisänen in seinem religionssoziologischen Interessenschwerpunkt zu den Hauptanliegen. Deren Thematisierung stellt einen erheblichen Beitrag Räisänens zur Rechtfertigungsdiskussion dar. Ich kann ihm aber nicht folgen, wenn er aus den daraus bei Paulus aus seiner Sicht sich ergebenden Spannungen und Widersprüchen das Christusereignis an die Stelle des Gesetzes setzt. Das widerspricht bereits der von ihm selbst festgestellten, einheitlichen Offenbarung von Gottes Willen, aus der er bei Paulus die singuläre Erfüllungskompetenz der Tora durch die Christen ableitet.

Die Auseinandersetzung mit dem Christusereignis aufgrund der Damaskuserfahrung erschüttert sicherlich das bisherige Religions- und Selbstverständnis. Daraus aber eine Ablösung der

⁵⁴⁶ Vgl. Wrede, Paulus, 73f.

⁵⁴⁷ Vgl. Peterson, Römer, 67.

⁵⁴⁸ Vgl. Walter, N., Rez.: H. Räisänen, Paul and the Law, 245-249.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., 245f.

⁵⁵⁰ Vgl. dazu den thematischen Bogen von Röm 2,17 über 3,20 (vgl. Gal 2,16) bis hin zu Röm 10,4.

Toraerfüllung von den Juden durch die Christen abzuleiten, halte ich mit der theozentrischen Denkweise des Völkerapostels für nicht vereinbar. Zudem geht es Paulus nicht um die Christen als soziologische Größe, sondern um eine eschatologische Gemeinde aus Juden und Heiden aufgrund des Christusereignisses⁵⁵¹, die die Einzigkeit des Willens Gottes in der Geschichte sichtbar macht.

⁵⁵¹ Vgl. Gal 3,28.

4.3.6 Das paulinische Evangelium in seiner Vielfalt

Literatur

Quellen

DUNN, J. D. G., Jesus Tradition in Paul. In: ders., The Christ and the Spirit. Bd. 1: Christology, Michigan/Cambridge 1998, 169-189. - DERS., Paul's Knowledge of the Jesus Tradition. The Evidence of Romans. In: Kertelge, K. u.a.(Hg.), Christus bezeugen. (FS Wolfgang Trilling). Bd. 59, Leipzig 1989, 193-207. - DERS., Paul and Justification by Faith. In: Longenecker, R. N., (Hg.), The Road from Damascus. The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry, Cambridge 1997, 85-101. - DERS., The New Perspective on Paul. In: Ders., Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, Louisville u.a. 1990, 183-214. - DERS., Die neue Paulus-Perspektive. Paulus und das Gesetz¹. Übersetzt von: Wolfgang Stegemann. In: KuI 11 (1996), 34-45. - DERS., The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh u.a. 1998.

Sekundärliteratur

LÖHR, H., Rez.: James D. G. Dunn. The Theology of Paul the Apostle. In: VF 44 (1999), 78-83. - LEGASSÉ, S., Rez.: James D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle. In: Bib. 79 (1998), 436-438. - MATLOCK, R. Barry, Sins of the Flesh and suspicious Minds: Dunn's New Theology of Paul. In: JSNT 72 (1998), 67-90. - MERTENS, H. A., Handbuch der Bibelkunde. Augsburg 1997.

www.dur.ac.uk/Theology/general/staff/staff.htm. Stand vom 05.05.03.

4.3.6.1 James D. G. Dunn

James D. G. Dunn (geb. 1939) lehrt Theologie des Neuen Testaments, Apostelgeschichte und Paulus. Sein Forschungsinteresse schließt auch die Entwicklung der historisch kritischen Methode ein, die dritte Suche nach dem historischen Jesus, die Beziehung zwischen Christentum und Judentum im ersten Jahrhundert und die Theologie des Neuen Testaments ein. Seine jüngsten Veröffentlichungen waren: *Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, Kommentare zu mehreren neutestamentlichen Büchern und *The Theology of Paul the Apostle*.⁵⁵²

4.3.6.2 Vielfalt in Metaphern und Identität des Evangeliums bei Paulus nach James D. G. Dunn

Die Bekehrung des Paulus erfolgte nicht von einer Religion in eine andere⁵⁵³. Er blieb Jude und Israelit, obwohl man von einer Bekehrung von einer Form der Religion seiner Leute (Pharisäer) zu einer anderen Form (Nazarener) sprechen kann. Die Bekehrung des Paulus und

⁵⁵² Diese Angaben entnehme ich www.dur.ac.uk/Theology/general/staff/staff.htm, Stand vom 05.05.03 sowie einer persönlichen Mitteilung von Christoph Heil als e-mail vom 10.06.02.

⁵⁵³ Hier wird gleich zu Beginn die Kritik an Sanders und die Fortführung seiner Gedanken deutlich.

damit der Wendepunkt seiner Theologie ist seine Begegnung mit dem auferstandenen Christus. Dieses Ereignis führt zu einer totalen Umkehr einiger grundlegender theologischer Axiome. Paulus lag seine eigene Erfahrung von Gnade am Herzen. Die Bekehrung war für Paulus ein Übergang auf eine andere Ebene. Sie war ein Durchbruch von einem Zeitalter in ein anderes, es war der Beginn der „neuen Schöpfung“.⁵⁵⁴

Paulus verwendet eine reiche Vielfalt an Metaphern, um die Bedeutung von Christi Tod auszudrücken. Dies kann adäquat nur in Bildern geschehen. Keine Metapher kann die volle Bedeutung des Todes Christi ausdrücken. Es wäre unklug, eines dieser Bilder als normativ zu setzen und den Rest hineinzupassen. Das gilt sogar für die vorherrschende Metapher des Sühnetodes. Ein Thema in der Vielfalt der Metaphern ist die Initiative Gottes. Jesus handelt in keiner Weise unabhängig von Gott oder in Opposition zu Gott. Die Tat Jesu ist die Tat Gottes. Das Kreuz Jesu errichtet nicht die Grundlage einer Religion, die sich von Israel unterscheidet. Das geschieht auch nicht auf dem Höhepunkt des Ausdrucks der Verheißung Gottes für die Sünden der Menschen. Die Verschiedenheit der Metaphern bezeugt die Einwirkung der Verkündigung des Kreuzes auf Paulus und sein Evangelium. All das dient der Betonung der Zentralität des Todes Jesu im Evangelium des Paulus und unterbindet jeden Versuch, ein alternatives Heilsschema von Paulus herzuleiten. Das soteriologische Moment gipfelt am Kreuz und in der Auferstehung⁵⁵⁵. Diejenigen, die in Christi Tod die Antwort auf Sünde und Tod finden, die sich mit ihm in seinem Tod identifizieren, haben Aussicht auf ein Teilen mit ihm in der Auferstehung über den Tod hinaus.

Im Zentrum der paulinischen Theologie stehen Kreuz und Auferstehung Jesu. Sie sind untrennbar miteinander verbunden.⁵⁵⁶ Die Auferstehung als Erhöhung brachte Jesus in seine neue Stellung.⁵⁵⁷

Die Menschheit ist die Schöpfung des einen Schöpfers Gott, aber als fleischliche Schöpfung schwach. Durch Christus geschah eine entscheidende Veränderung in den Möglichkeiten, die der Menschheit gegeben waren.⁵⁵⁸

Paulus nahm sehr unterschiedliche Metaphern in Anspruch. Sie waren insgesamt Versuche, so vollständig wie möglich die Realität auszudrücken, die sich einer einfachen oder einheitlichen oder vereinheitlichten Beschreibung widersetzte. Es gab etwas so Reiches und Wirkliches in

⁵⁵⁴ Vgl. Dunn, *Theology*, 179f.

⁵⁵⁵ Vgl. Röm 8,3; 2 Kor 5,19; Gal 4,4f; Phil 2,6-8.

⁵⁵⁶ Vgl. Dunn, *Theology*, 230-233.235.

⁵⁵⁷ Vgl. Röm 1,1-7; Apg 1 sowie Dunn, *Theology*, 265.

⁵⁵⁸ Vgl. Dunn, *Theology*, 317f.

den verschiedenen Erfahrungen der Bekehrung. Das bewirkte das paulinische Evangelium, so daß der Apostel die ihm zur Verfügung stehende Sprache durchsuchen mußte, um Wege der Beschreibung herauszufinden. Die Lebendigkeit der Erfahrung machte neue Metaphern notwendig, wenn die Erfahrung in Worten so angepaßt als möglich ausgedrückt und anderen mitgeteilt werden sollte. Es wäre ein Fehler, eine dieser Metaphern den anderen voranzustellen und die anderen dieser einen unterzuordnen.⁵⁵⁹

„Within this diverse way of the crucial transition, however, there are three or four aspects which deserve special mention, partly because they bring out the central features of the new beginning for Paul and partly because of their significance in the history of Christian theology. We will look at them in turn: justification by faith, participation in Christ and the gift of the spirit.“⁵⁶⁰

Das Herz paulinischer Rechtfertigungstheologie war die dynamische Interaktion zwischen der Rechtfertigung Gottes im Sinne seiner rettenden Tat für alle Glaubenden und der „Rechtfertigung Gottes“ als seine Glaubwürdigkeit an Israel, sein erwähltes Volk.⁵⁶¹

„This, then, is what Paul meant by justification by faith, by faith alone. It was a profound conception of the relation between God and humankind - a relation of utter dependence, of unconditional trust. Human dependence on divine grace had to be unqualified or else it was not Abraham's faith, the faith through which God could work his own work. That was why Paul was so fiercely hostile to the qualification which he saw confronting him all the time in any attempt to insist on works of the law as a necessary accompaniment of or addition to faith. God would not justify, could not sustain in relationship with him, those who did not rely wholly on him. Justification was by faith, by faith alone.“⁵⁶²

Rechtfertigung ist die anfängliche Annahme durch Gott in die wiederhergestellte Beziehung hinein. Diese kann nicht aufrecht erhalten werden ohne Gott, der fortdauernd seine rechtfertigende Gerechtigkeit mit Blick auf den letzten Akt des Gerichtes und der

⁵⁵⁹ Vgl. ebd., 328f.

⁵⁶⁰ Ebd., 333.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 347.

⁵⁶² Ebd., 379.

Freisprechung ausübt. Ohne Gottes fortdauerndes Ausüben seiner rechtfertigenden Gerechtigkeit wäre der Heilsprozeß verkümmert.⁵⁶³

Die Rechtfertigung aus Glauben, die Teilnahme an Christus und die Gabe des Geistes sind nicht gedacht als getrennte und unvereinbare „Modelle“ oder „Typen“. Sie sind verschiedene Wege des Begreifens und Sprechens von der mannigfaltigen, aber wechselseitig zusammenhängenden Überzeugung und Verpflichtung. Diese brachte die sehr verschiedenen Leute unter den einen Banner Christi, um die eine neue Identität des „Christen“ anzunehmen. Ihre Ergänzungsbedürftigkeit kommt auf verschiedenen Wegen heraus.

Alle drei Aspekte, Rechtfertigung aus Glauben, Teilnahme an Christus und Gabe des Geistes, waren zentral und für Paulus unerläßliche Wege des Verstehens von Gottes Plan in seinem Anruf an die Menschheit. Nach Paulus hat Gott als der Eine verschiedene Aspekte seiner eigenen Werke in sich vereinigt.

Rechtfertigung hat mit dem Zustand vor Gott zu tun. „In Christus“ spricht mehr von der Perspektive, aus der Christen ihr Leben sehen. Die Gabe des Geistes gibt der gesamten zweifachen Beziehung (mit Gott durch Christus) eine dynamische Qualität. Davon sind Leben und Werk des Paulus ein klassischer Ausdruck. Aber das Ineinander von allen diesen Dreien soll nicht aus dem Blick verloren werden.

Im Mittelpunkt der Rechtfertigung steht die paulinische Betonung des Glaubens als den einzigen Weg, auf dem die Menschen auf Gottes Gnade antworten können. Dennoch ist es die Summe des paulinischen Sprechens über das Heil.⁵⁶⁴

Die Offenbarung kam zu ihrem Höhepunkt in folgenden Erkenntnissen: Der Gott Israels war auch der Gott der Völker. Die gute Nachricht des Gottessohnes war nicht auf Israel beschränkt, sondern galt in derselben Freiheit den Heiden als auch den Juden⁵⁶⁵. Die Verheißung an Abraham war den Völkern zum Segen⁵⁶⁶.

Die Konfrontation im Damaskuserlebnis machte Paulus bewußt, wie sehr sein eigenes früheres Festhalten und das seines Volkes an der Absetzung von den Völkern zur Perversion des ursprünglichen Rufes, der Verheißung und der Erwählung und so zum Umsturz der grundlegenden Eigenschaft dieser Berufung Verheißung und Erwählung als freier Gnadenakt wurde. Diese grundlegende Einsicht (Offenbarung) und den Ruf zu den Heiden wollte er in der Tat vereinigen.⁵⁶⁷

⁵⁶³ Vgl. ebd., 386.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., 440.

⁵⁶⁵ Vgl. Gal 1,12-16.

⁵⁶⁶ Vgl. Gal 3,6-14.

⁵⁶⁷ Vgl. Dunn, Justification, 99f.

„In Kürze: Richtig verstanden bekommt die paulinische Auseinandersetzung mit der Tora, die vielen Kommentatoren konfus und inkohärent erscheint, in Wahrheit die Bedeutung einer integrierenden Argumentationsstruktur des Römerbriefes, welche den gesamten Brief zu einer geschlossenen, machtvollen Neuformulierung jüdischer Bundestheologie im Lichte Christi zusammenbindet.“⁵⁶⁸

4.3.6.3 Kommentar

Bei Räisänen zeichnet sich bereits ab, daß auch der religionssoziologische Deutungsansatz sich erschöpfen kann und einer Weiterentwicklung bedarf. Ein weiterer Gefolgsmann Sanders, James D. G. Dunn, geht von der Kritik an Sanders aus, führt weiter zur Identitätsfrage, die Räisänen in der Auseinandersetzung mit der Gesetzesthematik stark beschäftigte, und endet bei der paulinischen Gottesbeziehung. Insofern steht er an einem Wendepunkt dieses religionssoziologischen Deutungsansatzes und führt die Diskussion in eine andere Richtung weiter. Dunn bildet den (vorläufigen) Schlußpunkt dieser Interpretationsrichtung und gibt ihr einen entscheidend anderen Aspekt, der die paulinische Identitätsfrage immer mehr in den Mittelpunkt stellt und auf diesem Wege schließlich auf das ursprüngliche paulinische Anliegen der Erneuerung und Verinnerlichung der Gottesbeziehung zurückführt.

Sein grundlegendes Werk zur paulinischen Theologie läßt James D. G. Dunn als jenen umsichtigen Forscher erkennen, der in seinem Werk theologische und religionssoziologische Aspekte berücksichtigt. Dabei setzt er bei der religionssoziologischen Fragestellung der Identität des Paulus ein und verbindet diese mit zentralen Anliegen paulinischer Verkündigung. James D. G. Dunn beschäftigt sich zum einen mit „klassischen“, exegetischen Fragen und Methoden, zum anderen weitet er seinen Blick auf religionssoziologischen Themenfelder in der neutestamentlichen Zeit und stößt zu fundamentalen und übergreifenden Fragen, wie z. B. die Beziehung zwischen Judentum und Christentum, vor.

Das paulinische Evangelium⁵⁶⁹ behält seinen Inhalt immer gleich: die theozentrische, soteriologische Deutung des christologischen Heilsgeschehens. Meinungsunterschiede herrschen hauptsächlich in der Beurteilung der näheren Umstände und des Kontextes der Evangeliumsverkündigung des Völkerapostels. In diesem Bereich stellt Dunn⁵⁷⁰, wie bereits

⁵⁶⁸ Dunn, Paulusperspektive, 43.

⁵⁶⁹ Vgl. Röm 1,1-7.

⁵⁷⁰ Vgl. Dunn, Theology, 179-440.

angedeutet, im Laufe seiner Paulusdeutung einen Wendepunkt dar. Dabei setzt er bei der Beschreibung der Bekehrung des Paulus ein und lehnt einen Religionswechsel des Apostels ab. Den eigentlichen Wendepunkt bei Paulus sieht Dunn in der Christusbegegnung, die ihm einen Ebenenwechsel ermöglicht. Er geht bei Paulus von einer Bekehrung eigener Art aus. Dunn beläßt den Apostel im jüdischen Glauben, doch er gesteht ihm eine neue Sicht aufgrund einer ihn umwälzenden Gottes- (Christus)-erfahrung zu. Es ist Dunn bedingt zuzustimmen, wenn er darin einen Ebenenwechsel annimmt⁵⁷¹ und eine neue Existenzmöglichkeit sieht⁵⁷². Ich kann bei Paulus in diesem Wechsel jedoch keinen Übergang vom Pharisäer zum Nazarener feststellen, sondern nur eine Hinwendung zum Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus⁵⁷³. Dessen irdische Identität deckt sich mit der des Nazareners Jesus. Dennoch geht Paulus nachösterlich vom auferstandenen und erhöhten Christus aus⁵⁷⁴, der als Glaubenswahrheit über den irdischen Jesus (Nazarener) hinausgeht. Der gekreuzigte Jesus wird von Gott auferweckt⁵⁷⁵. Hier kommen historisch nachweisbare Tatsache und Glaubensinhalt zusammen, die Paulus aufgrund der Identität der Person als Offenbarung göttlichen Heilswillens deutet⁵⁷⁶.

Dunn geht näher auf diese Identitätsfrage ein⁵⁷⁷. Er vertieft dabei Merkleins Thesen⁵⁷⁸ und Sanders Partizipationsterminologie⁵⁷⁹. Dunn unterscheidet sich erheblich von ihnen in der Beurteilung der paulinischen Terminologie, der er eine reiche Vielfalt an Metaphern zuschreibt, um die göttliche Heilsoffenbarung in Christus ausdrücken zu können. Er beendet seine These mit der Feststellung der Zentralität von Kreuz, Auferstehung und Erhöhung Jesu in der paulinischen Theologie, die in der Erneuerung der Schöpfung Gottes gipfelt. Damit erweist sich Dunn als Paulusinterpret, der der äußeren Form des paulinischen Evangeliums genügend Aufmerksamkeit schenkt, um der zentralen Glaubenswahrheit möglichst gerecht werden zu können. Insofern läßt sich bei ihm eine enge Verbindung von Fragen des paulinischen Umfeldes mit den „innertheologischen“ Anliegen bei Paulus zeigen. Dunn beweist damit aber auch, daß sich die religionssoziologischen Fragestellungen nicht nur auf den Themenkreis der paulinischen Stellung zwischen Judentum und Christentum beschränken lassen, wenn er auf die auch bereits Paulus vorgegebenen, sprachlichen Mittel eingeht. Daraus ergeben sich aber auch

⁵⁷¹ Vgl. Phil 3,8.

⁵⁷² Vgl. Röm 6,3; 2 Kor 5,17.

⁵⁷³ Vgl. 1 Kor 1,23f; 15,3-5; Röm 1,1-4.

⁵⁷⁴ Vgl. Röm 1,3f.

⁵⁷⁵ Vgl. 1 Kor 15,3-5.

⁵⁷⁶ Vgl. Röm 1,16f.

⁵⁷⁷ Vgl. Dunn, *Theology*, 211-223.

⁵⁷⁸ Vgl. Merklein, *Gericht*, 91f.

einige kritische Anfragen an Dunns Metapherverständnis. Denn zum einen stellt er eine Notwendigkeit an vielfältigen Metaphern fest, um sich der Bedeutung des Kreuzestodes als die eine Hälfte der christologischen Heilswahrheit anzunähern. Dahinter sieht Dunn die Initiative Gottes⁵⁸⁰ und damit die Theozentrik bei Paulus⁵⁸¹. Zum anderen betonen alle Metaphern die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes in der paulinischen Interpretation des Christusereignisses als Heilswahrheit⁵⁸². Dabei verbindet Dunn im Anschluß an Sanders⁵⁸³ diese Kreuzestodmetaphern mit der Partizipationsterminologie⁵⁸⁴, um so zur zweiten Hälfte des Christusereignisses, der Auferweckung durch Gott, überzuleiten. Dann fügt er diesen beiden Elementen noch die Erhöhung bei⁵⁸⁵. Dunn setzt mit der Gegebenheit des Menschen angesichts dieses göttlichen Heilsangebotes fort⁵⁸⁶. Ich kann diese Deutung Dunns nachvollziehen. Aber es darf dabei nicht der Eindruck entstehen, daß für Paulus die zentrale, soteriologische Wahrheit erst im Laufe seiner Zeit als Völkerapostel wichtig wurde. Dieses ihm überlieferte Kerygma steht prägend am Beginn seiner Missionstätigkeit⁵⁸⁷.

Dunn vertieft die Gründe des Paulus für seine Suche nach der Formulierung der christologischen Heilswahrheit. Dabei kommt es ihm auf den vielfältigen und häufigen Metaphergebrauch des Apostels an, die in dessen Bekehrungserfahrung wurzeln und in ihrem Zusammenspiel das Wesen des paulinischen Evangeliums prägen. Dunn differenziert diese Erkenntnis, indem er die vielfältigen Aspekte der neuen Existenz des Paulus betont, die sich seiner Meinung nach sichtbar in die Geschichte christlicher Theologie einprägten. In der Konkretisierung verbindet Dunn in der Nachfolge Sanders Rechtfertigung aus Glauben mit der Teilnahme an Christus⁵⁸⁸ und erweitert diese Elemente um die Gabe des Geistes. Damit läßt Dunn ansatzweise erkennen, daß zur Verdeutlichung der Glaubenswahrheit bei Paulus mehrere, aufeinander bezogene und sich ergänzende, sprachliche Ausdrucksformen vonnöten sind. Er löst sich damit von den eigentlichen Anliegen des religionssoziologischen Deutungsansatzes ab und zeigt, daß sich deren Grundfragen der Zuordnung des Paulus zu Judentum oder Christentum erschöpft haben. Dadurch wird der Weg frei für den Blick auf die

⁵⁷⁹ Vgl. Sanders, Paul, 502.514.

⁵⁸⁰ Bei Dunn wird sie auch „Gnade“ genannt: vgl. ders. *Theology*, 319-323.

⁵⁸¹ Vgl. dazu auch: Käsemann, *Rechtfertigung*, 130f.139; Sanders, Paul, 491f.

⁵⁸² Vgl. z. B. Gal 3,13; Röm 3,25; 5,8; 8,3; 14,15; 1 Kor 8,11; 1 Thess 5,10.

⁵⁸³ Vgl. Sanders, Paul, 502.514.

⁵⁸⁴ Vgl. Röm 6,3f.

⁵⁸⁵ Vgl. Röm 1,3f.

⁵⁸⁶ Vgl. Röm 6,5f.

⁵⁸⁷ Vgl. 1 Kor 15,3-5; Röm 1,1-4; Gal 1,15f; Phil 3,10f.

⁵⁸⁸ Vgl. Sanders, Paul, 502.

terminologische Gestaltung paulinischer Theologie, in der Dunn eine Vielfalt an Übertragungsmöglichkeiten sieht.

Die paulinischen Explikationen in der Deutung des Christusereignisses als theozentrierte und soteriologische Heilswahrheit bezeichne ich nicht als Metapher, d.h. bildliche Ausdrücke. Denn sie veranschaulichen nicht mit Bildern aus der Alltagswelt wie die Gleichnisse Jesu, die eine dahinterstehende Glaubenswirklichkeit zu beschreiben versuchen⁵⁸⁹. Paulus nähert sich im Gegensatz dazu mit theologischen Ausdrucksmitteln seiner Zeit und in seiner Verkündigung situations- und kontextabhängig der theozentrischen, christologischen Heilswahrheit. Aufgrund der begrenzten, menschlichen Explikationsmöglichkeiten, zu denen die einzelnen Begriffe herangezogen werden können, versucht Paulus mit der ganzen, ihm zur Verfügung stehenden Terminologie, die Heilswahrheit begrifflich zu fassen. Dabei ist dem Völkerapostel die Begrenztheit der menschlichen Sprachfähigkeit durchaus bewußt⁵⁹⁰. Insofern berührt Paulus hier die Gleichnisrede Jesu⁵⁹¹ mit dem Unterschied, daß der Apostel keine Vergleiche aus dem Alltag bringt, sondern mit seiner theologischen Begrifflichkeit reflektiert und argumentiert.

Alle diese Explikationsmodelle sind aber nicht beliebig nur adressatenbezogen aneinandergereiht, sondern beziehen sich aufeinander bzw. bedingen sich gegenseitig⁵⁹². Daraus ergibt sich (gegen Dunn) eine Ordnung, die die Offenbarung des göttlichen Heilswillens mit theologischer Begrifflichkeit erörtert und darstellt. Die Änderungen der Terminologie hängen jedoch nicht an der Erfahrung des Apostels und seiner Zuhörer, sondern an der Universalität des auszudrückenden Phänomens der Heilswirklichkeit Gottes. Paulus zieht zudem seine theologische Begrifflichkeit zum Ausdruck des Kommunikationszusammenhangs zwischen Gott und den Menschen heran. Insofern stellt Dunn die paulinischen Rechtfertigungsaussagen in die Mitte paulinischer Theologie und personalisiert zugleich das Rechtfertigungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen bzw. dem Volk Israel. In diesem Sinne agiert Gott mit seiner Heilstat in zwei Richtungen. Er wendet sich einerseits an alle Glaubenden⁵⁹³. Andererseits erweist er zugleich dem jüdischen Volk seine immerwährende Treue⁵⁹⁴. Damit will Paulus ausdrücklich neben seiner Heidenmission⁵⁹⁵ sein jüdisches Volk in

⁵⁸⁹ Vgl. z. B. Mk 4,1-9 par Mt 13,1-9; Lk 8,4-8 oder Mk 30, 32 par Mt 13,31f; Lk 13,18f u.a.

⁵⁹⁰ Vgl. Röm 3,5; 6,19.

⁵⁹¹ Vgl. dazu Mertens, Bibelkunde, 84.

⁵⁹² Vgl. z. B. die verschiedenen Argumentationsmodelle in Röm 1-11 und Gal 1-3.

⁵⁹³ Vgl. Röm 11,32.

⁵⁹⁴ Vgl. Röm 9,11-13; 11,5f.28. Dtn 4,7 benennt in einer rhetorischen Frage die immerwährende Nähe Gottes. Sie kommt der Treuevorstellung sehr nahe.

⁵⁹⁵ Vgl. Gal 1,15f; 2,7f.

die (eschatologische) Heilsgemeinde mit einbinden⁵⁹⁶. Ich stimme auf diesem Hintergrund der Feststellung Dunns zum Zentrum paulinischer Rechtfertigungstheologie⁵⁹⁷ zu. Mir fehlt aber in diesem Interaktionsprozeß bei Dunn die menschliche Antwort. Sie besteht für mich in der gläubigen Annahme des Heilsindikativs⁵⁹⁸ und dem darauffolgenden Heilsimperativ⁵⁹⁹. Damit bleibt die Interaktion nicht nur auf ein alleiniges göttliches Handeln beschränkt, sondern erhält einen Partner auf Seite der Adressaten.

Die Betonung dieses dialogischen Wesens der Rechtfertigung halte ich für eine wichtige Feststellung Dunns, die ich zuletzt bei Bultmann feststellen konnte⁶⁰⁰. Diesen Beziehungsaspekt in den Rechtfertigungsaussagen erachte ich für ein Grundanliegen des paulinischen Evangeliums, dem im Grunde die Christuserfahrung des Apostels insgesamt⁶⁰¹ zugeordnet bleibt. Diese Christusbegegnung läßt sich mit der Wendung „Rechtfertigung aus Glauben“ umschreiben, wie Dunn darlegt. Seiner Darstellung entnehme ich das Thema der Gottesbeziehung als tiefgründiges Anliegen, das sich hinter den Rechtfertigungsaussagen verbirgt.

Die heilvolle Wirkung dieser Relation hängt an der menschlichen Annahme seiner Abhängigkeit von Gott⁶⁰² sowie an dessen bedingungslosem Gottvertrauen⁶⁰³. Als Inbegriff dieses Gottvertrauens zitiert Paulus den Stammvater Abraham⁶⁰⁴. Damit verdeutlicht er den engen Bezug zwischen Rechtfertigungsaussagen und der Relevanz der Gottesbeziehung. Das zweite prägende Beispiel für diesen Zusammenhang bringt Paulus mit dem Zitat von Hab 2,4 in Röm 1,17 und Gal 3,11. Beide paulinischen Perikopen stehen in engem Zusammenhang mit den Rechtfertigungsaussagen.

Aus diesen Gründen kann ich Dunn nur beipflichten und erachte seine Thesen als wichtige und tragende Erkenntnis der Paulusinterpretation. Er präzisiert sie dahingehend, daß er die Heilsinitiative Gottes zu Beginn der Rechtfertigung hervorhebt. Dabei weist Dunn aber implizit auf die Verantwortung des Menschen für seinen Umgang mit dieser Tat seines Schöpfers hin, indem er der anfänglichen Annahme durch Gott den Gerichtsakt beistellt. Dunn verdeutlicht die nie endende Heilsinitiative Gottes, die im Anliegen der Relation zu ihm seine Motivation

⁵⁹⁶ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Röm 10,12.

⁵⁹⁷ Vgl. Dunn, *Theology*, 347.

⁵⁹⁸ Vgl. Röm 11,33-36; 2 Kor 1,3.

⁵⁹⁹ Vgl. Röm 12,2; 2 Kor 6,13.

⁶⁰⁰ Vgl. Bultmann, *Theologie*, 278f.

⁶⁰¹ Vgl. Phil 3,8-10.

⁶⁰² Vgl. Röm 1,18-32; Gen 1,26f.

⁶⁰³ Vgl. z. B. Röm 5,1f; 8,28-30; 1 Kor 2,9; 8,3.

⁶⁰⁴ Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3 mit Gen 15,6.

erfährt⁶⁰⁵, aber auch die menschliche Verantwortung im Endgericht nicht außer acht läßt⁶⁰⁶. Die Offenbarung dieses Heilsplans geschieht nach Paulus unübertroffen im Christusereignis. Den internen Kontext der paulinischen Theologie setzt Dunn aus den Elementen „Rechtfertigung aus Glauben“, „Teilnahme an Christus“ und „Gabe des Geistes“ zusammen⁶⁰⁷, die seiner Meinung nach bei Paulus zum Verständnis seiner Glaubenswahrheit erheblichen Anteil leisten. Den einzelnen Elementen teilt er spezifische Funktionen und Aufgaben zu, die in ihrer Gesamtheit eine Heilsvorstellung vermitteln. Dunn nennt verschiedene Wege zum Verständnis des göttlichen Heilswillens, die sich aufeinander beziehen und in ihrer Begrenztheit einander zur Darstellung des universalen, göttlichen Heilsplans benötigen. Damit beschreibt er eine die paulinische Theologie prägende Erkenntnis. Besonders verdeutlicht diese These der Römerbrief. Wenn Dunn die Sprachspiele „Rechtfertigung aus Glauben“⁶⁰⁸, „Teilnahme an Christus“⁶⁰⁹ und die „Gabe des Geistes“⁶¹⁰ anführt, so greift er drei Wesentliche heraus, die im Römerbrief elementare Aspekte des theozentrischen und christologischen Heilsgeschehens aufzeigen. Dazu zählen aber ebenso unerlässlich der Heilzusammenhang von Sünde, Gesetz und Gericht⁶¹¹ in Vorbereitung auf die rechtfertigungstheologische Deutung des Christusgeschehens sowie dessen Anwendung auf die Israelfrage⁶¹². Ich kann daraus aber wie Dunn keine christliche Identität ableiten, denn diese Erkenntnis gilt allen an Gott Glaubenden. Ihnen räumt Dunn in der Folge mehrere verschiedene Zugangsmöglichkeiten zu diesem Heilsgeheimnis ein, die in der paulinischen Theologie Gott in seiner Einzigkeit⁶¹³ vorgesehen hat. Damit werden die Verschiedenheit, aber auch die Begrenztheit der Annäherungsmöglichkeiten zu einem Bestandteil des geoffenbarten Heilswillens. Dunn versucht eine Verbindung zwischen Rechtfertigung, Teilnahme an Christus und Gabe des Geistes herzustellen, indem er diese Themen in die Zeitebenen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einbindet. Gleichzeitig betont er dessen Verbindung untereinander. Dabei setzt Dunn Rechtfertigung vor das theozentrische, christologische Heilsgeschehen. Er sieht dieses als gravierenden Einschnitt und läßt daraus zusammen mit dem Geist eine anders geartete, innergöttliche Beziehung entstehen. Dabei leben die Christen als Gerechtfertigte aus dieser „neuen“, göttlichen Beziehung. Dieser Ansicht kann ich nur bedingt zustimmen. Wenn man

⁶⁰⁵ Vgl. Röm 5,8; 14,15; 1 Kor 8,11; 1 Thess 5,10.

⁶⁰⁶ Vgl. Röm 1,18; 2,9-11; 3,25; 5,9.

⁶⁰⁷ Vgl. Dunn, *Theology*, 333.

⁶⁰⁸ Vgl. Röm 3,20-5,1.

⁶⁰⁹ Vgl. Röm 6,1-11.

⁶¹⁰ Vgl. Röm 8, 1-17.

⁶¹¹ Vgl. Röm 1,18-3,20.

⁶¹² Vgl. Röm 9-11.

Rechtfertigung als Ausdruck des präexistenten Heilswillens des Schöpfergottes versteht, der sich im theozentrierten, christologischen Heilsgeschehen höchstmöglich offenbart⁶¹⁴, dann kann Rechtfertigung keinesfalls mit dem Zustand vor Gott zu tun haben. Rechtfertigung bildet vielmehr auf der Basis der Treue und Liebe Gottes die Antwort auf die menschliche Ablehnung Gottes⁶¹⁵ und die Errichtung eigener Götzen⁶¹⁶, die die Menschen ins Verderben treiben. Sie erkennen zwar die Falschheit ihres Handelns, halten aber dennoch daran fest⁶¹⁷. Den Hintergrund bildet der menschliche Anspruch der Gottgleichheit⁶¹⁸. Die Werke des Gesetzes als höchstes, angestrebtes Ziel erfüllen ebenso diese Götzenfunktion und verhindern dadurch die persönliche Gottesbeziehung⁶¹⁹, die das Gesetz in seiner ursprünglichen Intention⁶²⁰ als Offenbarung des göttlichen Heilswillens an sein Volk vermitteln wollte. Von daher eröffnet der sich offenbarende Schöpfergott im Christusgeschehen den Menschen eine unüberbietbare Möglichkeit, zu dieser personalen Gottesbeziehung als Glaubende zurückzufinden. Paulus konkretisiert diese Glaubensbotschaft am Beispiel des Stammvaters Abraham⁶²¹. Diese eröffnet allen Glaubenden neues Leben⁶²² in der Gerechtigkeit Gottes⁶²³. Teilnahme an Christus und Gabe des Geistes bilden Fortführungen und Vertiefungen bzw. Einzelaspekte dieser gesamten, theozentrischen Glaubenswahrheit.

Dunn führt weiter mit der gläubigen Antwort des Menschen auf diese Heilstat Gottes. Der Einzelne ist in diesem soteriologischen Gesamtzusammenhang als Geschöpf Gottes eingebunden. Es bleibt ihm neben seiner bruchstückhaften Erkenntnis, die ebenfalls auf gläubige Annahme abzielt, nur der Glaube an dieses gnadenhafte Geschenk⁶²⁴. Diese wiederhergestellte Gottesbeziehung bringt den Menschen in eine heilvolle Gegenwart und läßt ihn auf eine eben solche (eschatologische) Zukunft hoffen⁶²⁵. Grundlage dieses Geschehens ist Gottes Liebe⁶²⁶, die menschlicher Handlungsmöglichkeit vorausgeht. Dem Menschen bleibt nur der Lobpreis Gottes⁶²⁷ und die dieser Liebe entsprechende Lebensgestaltung⁶²⁸.

⁶¹³ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6 mit Dtn 6,4.

⁶¹⁴ Vgl. Röm 1,16f.

⁶¹⁵ Vgl. Röm 1,18-32.

⁶¹⁶ Vgl. Röm 1,22f.

⁶¹⁷ Vgl. Röm 1,32-2,1.

⁶¹⁸ Vgl. Röm 1,23; Gen 1,26f.

⁶¹⁹ Vgl. Röm 3,9-19.

⁶²⁰ Vgl. Dtn 5,4-6.

⁶²¹ Vgl. Röm 4,3; Gal 3,6 mit Gen 15,6.

⁶²² Vgl. Gal 3,11; Röm 1,17 mit hab 2,4; Röm 6,3; 7,6; 2 Kor 5,17.

⁶²³ Vgl. Röm 3,22.

⁶²⁴ Vgl. Röm 3,24; 1 Kor 1,30f.

⁶²⁵ Vgl. Röm 5,1-4.

⁶²⁶ Vgl. Röm 5,5.8.

⁶²⁷ Vgl. Röm 11,33-36.

In diesen universalen Zusammenhang baut Dunn⁶²⁹ die paulinische Israelthematik ein und geht von einer Offenbarung aus, die über Israel hinaus alle Völker betrifft. Im paulinischen Damaskuserlebnis sieht er die Erkenntnis des Apostels, daß die Heilsoffenbarung an Israel alle Völker betreffe, und Paulus folglich diese Glaubenserfahrung in der Heidenmission umsetze.

In dieser These Dunns erkenne ich eine (erneute) Integration des Völkerapostels in seine Herkunft, die Paulus aber über seine eigenen Grenzen hinausschauen läßt und ihn letztlich zur Verkündigung seiner Botschaft an alle Völker motiviert. Insofern setzt sich Dunn entschieden von jenen Bestrebungen des religionssoziologischen Ansatzes ab, die bei Paulus eine Abkehr vom Judentum sehen wollen⁶³⁰. Damit beantwortet Dunn die paulinische Identitätsfrage im Sinne des Apostels, die sich eng mit dem Stellenwert der Rechtfertigung in der paulinischen Theologie verbindet. Er macht zudem deutlich, wie sich die Absolutsetzung menschlicher Werte⁶³¹ aufgrund seiner Interpretation göttlichen Heilswillens der schöpfungsgemäßen Gottesbeziehung⁶³² entgegenstellt. Paulus wollte mit seiner Einheit von Juden und Heiden⁶³³ im Grunde auf diese entgrenzte, originäre Intention zurückkommen⁶³⁴.

Als Konsequenz dieser durch Paulus festgestellten Entschränkung des Heilswillens auf Israel verläßt Paulus nach Ansicht Dunns⁶³⁵ das Judentum und wird zum Christen⁶³⁶. Diesen Schritt kann ich nicht nachvollziehen. Denn gemäß dem Ölbaumgleichnis⁶³⁷ gehören alle, Juden und Heiden, zusammen. Daher erwartet Paulus vom bundestreuen Gott den Einschluß aller, auch Israels⁶³⁸. Diesen paulinischen Zusammenschluß verbindet Dunn⁶³⁹ mit der Toraauseinandersetzung des Apostels und betont die integrierende Argumentationsstruktur des Römerbriefes, die sich dem Zusammenspiel von Rechtfertigung, Partizipation und Geistgabe annähert. Wichtig erscheint mir dabei der Hinweis auf die stets gültige, jüdische Bundestheologie, die durch die Christusbegegnung ihren Stellenwert verändert, in ihrer Relevanz aber nichts an Gültigkeit einbüßt.

⁶²⁸ Vgl. Röm 12,1f.

⁶²⁹ Vgl. Dunn, Justification, 86-100.

⁶³⁰ Vgl. Sanders, Jesus, 435; Räisänen, Law, 200-202.

⁶³¹ Hier: Abgrenzung von anderen Völkern auf der Grundlage des Erwählungsverständnisses vgl. Dtn 7,6-11; Ex 19,3-6; Röm 9,4.

⁶³² Vgl. Gen 1,26f; 2,7; 5,1-3; Ps 8,6-9.

⁶³³ Vgl. Gal 3,28.

⁶³⁴ Vgl. Röm 3,30; 11,32.

⁶³⁵ Vgl. Dunn, Perspective, 186-188.

⁶³⁶ Vgl. dazu Wrede, Paulus, 70, 73f; Peterson, Römer, 67.

⁶³⁷ Vgl. Röm 8,16-24.

⁶³⁸ Vgl. Röm 11,25-32.

⁶³⁹ Vgl. Dunn, Paulusperspektive, 37-43.

Dunn zeigt mit der engen Zusammenschau der jüdischen Bundestheologie mit der Christusbegegnung jenen Höhepunkt des religionssoziologischen Deutungsansatzes paulinischer Theologie an, den Stendahl⁶⁴⁰ mit der Anfrage an den Stellenwert der paulinischen Gemeinden zwischen Juden, Heiden und Christen eingeleitet hat.

Dunn behandelt zwei große Themenbereiche. Er kommt von der Relativierung der Zentralposition des Rechtfertigungsbegriffes in der Luthertradition in seinem religionssoziologischen Interesse auf die Identitätsfrage des Paulus zwischen Judentum und Christentum zu und führt darauf aufbauend weiter auf die vielfältigen, sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten des Christusereignisses. Douglas A. Campbell⁶⁴¹ vermißt in seiner Rezension die Zentrierung paulinischer Theologie auf die Rechtfertigung. Er erkennt die eigentliche Leistung Dunns nicht, wenn er bei ihm eine soteriologische Anhäufung feststellen will und auf der kritischen Distanz zum Judentum besteht. Insgesamt wird in dieser Rezension die Luthertradition erneut deutlich und läßt keinen Hinweis bzw. kritischen Auseinandersetzung mit der Weiterführung der Luthertradition durch Dunn erkennen. Mir ist sie aber dennoch wichtig, weil sie zeigt, welchen Einfluß die klassische Luthertradition in der Rechtfertigungsfrage⁶⁴² trotz dieser Weiterentwicklung der Rechtfertigungsdiskussion immer noch hat.

⁶⁴⁰ Vgl. Stendahl, *Consciene* 82f.

⁶⁴¹ Vgl. Campbell, *DIATHEKE*, 101.

⁶⁴² Vgl. WA 39 I,205,2; 40 III, 352, 3.

4.3.7 Zusammenfassung: Die Gerechtigkeit Gottes im Kontext: Abschwächung bzw. Auflösung der Luthertradition im religionssoziologisch orientierten Interpretationsansatz

Die Vertreter dieser Interpretationsrichtung betonen besonders die Untersuchung des religionssoziologischen Umfeldes, in dem Paulus sein Evangelium von der Rechtfertigung aus Glauben verkündet. Durch diese Einbindung wird der allumfassende Charakter der Rechtfertigung zurückgedrängt zugunsten der Frage nach der Identität des Paulus an der Schwelle zwischen Judentum und Christentum. Dadurch entsteht eine sehr enge Verbindung zwischen den Rechtfertigungsaussagen bei Paulus und der Frage nach seiner Identität bzw. Zugehörigkeit, die die einzelnen Exegeten unterschiedlich beantworten.

Zu dieser Gruppe, die in jüngerer Zeit vor allem aus dem angloamerikanischen Raum kommt, zähle ich folgende Exegeten: William Wrede, Albert Schweitzer, Krister Stendahl, Ed Parish Sanders, Heikki Räisänen und James D. G. Dunn.

William Wrede und Albert Schweitzer schrieben ihre Paulusexegese in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In dieser Zeit dominierte aber vor allem die evangelische Exegese noch die Luthertradition von der Zentralstellung der Rechtfertigung aus Glauben, die Ernst Käsemann in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts zu ihrer größten Ausdehnung brachte. Auf ihn reagierte Krister Stendahl im angloamerikanischen Raum mit einer beginnenden Relativierung dieser Vormachtstellung der Luthertradition und leitete damit eine Interpretationsrichtung ein, die sich auf William Wrede und Albert Schweitzer besann und deren Anliegen weiterentwickelte. Dabei läßt sich feststellen, daß bei den Vertretern dieser Interpretationsrichtung die zentrale Stellung der „Rechtfertigung aus Glauben“ nicht völlig verschwindet⁶⁴³. Ebenso wenig werden trotz des vorwiegend religionssoziologischen Interesses an der Identität des Paulus antijudaistische Vorbehalte⁶⁴⁴ und Ideen der Erfüllung der jüdischen Hoffnungen durch das Christentum⁶⁴⁵ gänzlich ausgeräumt. In jüngster Zeit⁶⁴⁶ zeigt sich in dieser Interpretationsrichtung erste Ansätze zu einer Wende hin zu jener Auffassung des Stellenwertes der Rechtfertigung bei Paulus, von der auch die Gemeinsame Erklärung⁶⁴⁷ ausgeht.

⁶⁴³ Vgl. z. B. Sanders, Paul, 438.

⁶⁴⁴ Vgl. ders., Jesus, 435.

⁶⁴⁵ Vgl. Räisänen, Law, 200-202.

⁶⁴⁶ Vgl. Dunn, Theology, 328f. 333.

⁶⁴⁷ Vgl. GE §8-§12.

Einer der ersten deutschen, evangelischen Exegeten, der die zentrale Stellung der Rechtfertigung bei Paulus relativierte und in den gesamten Kontext des Apostels einzubinden versuchte, war William Wrede.

Wrede geht von der Befreiung der Menschheit durch den Gottessohn in Form des Stellvertretertod aus. Die Rechtfertigung geschieht als geschichtliche Erlösungstat, in Form von Christi stellvertretenden Opfertod, der Sühne und Gerechtigkeit für die Menschen bewirkt. Für Wrede geschieht die Rechtfertigung Gottes in Form der Sündenlossprechung. Damit löst sie die juristische Rechtfertigung ab. Wrede kennt demnach drei verschiedene Aspekte der Rechtfertigung. Zum einen versteht er darunter die allumfassende Erlösungstat, zum anderen fixiert er die Rechtfertigung als biographisches Element des Paulus, und zum dritten benennt er eine juristische Rechtfertigung, deren Ablösung auf Gott selbst zurückzuführen ist. Wrede läßt damit erkennen, daß es einer Differenzierung in der Rechtfertigungsfrage bedarf, bei der die Begrifflichkeit erweitert werden muß. Universaler, biographischer und juristischer Aspekt des Rechtfertigungsverständnisses betreffen im Grunde die gesamte (christliche) Existenz.

Albert Schweitzer strebt dabei eine enge Verflechtung von menschlichem Sein mit der Existenz Christi bei Paulus an und setzt hier seine Überlegungen ein.

Schweitzer sieht in der Mystik des Paulus das Sein in Christo als ein Gestorben- und Auferstandensein mit ihm, das von der Sünde und dem Gesetz befreit hat. Diese Existenz in Christus bleibt bei Paulus rätselhaft.

In der Mystik des Paulus tritt die präexistente Kirche als Gemeinde Gottes in Erscheinung. Die Rechtfertigungslehre sieht er der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo zu- bzw. untergeordnet. Bei Schweitzer zeigen sich hier beträchtliche Schwerpunktverschiebungen in der Terminologie, die die Rechtfertigungslehre als solche erheblich relativiert. Dabei fällt auf, daß er bei Paulus von einer „Lehre“ der Rechtfertigung ausgeht und ihr damit implizit einen hohen, dogmatischen Rang sowie eine Geschlossenheit beimißt. Ihre Unterordnung unter die allgemeine Soteriologie bei Paulus darf dabei nicht übersehen werden. Diese Tendenz setzte Jahrzehnte später Krister Stendahl fort, der sich als einer der ersten evangelischen Exegeten ausdrücklich kritisch in bezug auf die Rechtfertigungsfrage mit der Luthertradition befaßte.

Stendahl relativierte in Antwort auf Käsemann als einer der ersten Exegeten die Vormachtstellung der Rechtfertigung des Gottlosen. Er weist auf die unterschiedlichen historischen Umfelder zwischen Paulus und Martin Luther hin, die zu verschiedenen Bewertungen der Rechtfertigungsaussagen führten.

Das wahre Zentrum des Römerbriefes sieht Stendahl in Röm 9-11, der paulinischen Auseinandersetzung zur Beziehung zwischen Juden und Heiden. Das einzige, an Paulus geoffenbarte Geheimnis ist die Verkündigung Christi an die Heiden mit apostolischer Autorität. Von daher muß die Rechtfertigung aus Glauben in den Kontext der paulinischen Heidenmission als Teil von Gottes gesamten Schöpfungsplan eingeordnet werden. Diese Relativierung der Vormachtstellung von „Rechtfertigung des Gottlosen“ gibt den Weg frei für die Erweiterung und Differenzierung der Begrifflichkeit, die bei Ed Parish Sanders zunächst wieder auf die Schlüsselstellung der Rechtfertigung zurückgeführt wird.

Sanders sieht die paulinische Soteriologie mit Christologie, Eschatologie und Anthropologie, Rechtfertigung und Heilsgeschichte zusammengehörig, dabei bleibt aber „Rechtfertigung“ der Schlüsselbegriff paulinischen Denkens. Das Hauptthema des paulinischen Evangeliums insgesamt beinhaltet die Heilstat Gottes in Jesus Christus und für die Hörer die Teilnahme an ihr.

Sanders kennt eine Terminologie, die den Transfer ins Sein der Geretteten anzeigt. Dazu zählen Erwählte, Glaubende oder Heilige. Der Wechsel in dieses Sein mit Christus vollzieht sich durch die Teilnahme am Tod Christi. Paulus arbeitet in seiner Theologie mit juristischen Kategorien, seine wirkliche Mitte liegt aber in den partizipatorischen, obwohl der Apostel selbst diese Kategorien nicht unterschied. Das Hauptproblem in der paulinischen Exegese liegt in der Beziehung der verschiedenen, soteriologischen Ausdrücke zueinander. Das grundlegende, soteriologische Schema bei Paulus hat wenig Bezug zum Judentum.

Sanders entfaltet damit die Ansätze Krister Stendahls weiter. Er nimmt mit dem „Sein mit Christus“ Ideen Albert Schweitzer auf und sieht mit seiner Definition des Hauptproblems paulinischer Exegese jenen Tatbestand, der über die Dominanz der Rechtfertigung bei Paulus hinausführt. An den Problemen, die sich daraus für Paulus selbst ergeben haben, setzt Heikki Räisänen ein.

Räsänen sieht das Christusereignis bei Paulus als ein Befreiendes von höchster Bedeutung und mit universalen Folgerungen. Die paulinische Gesetzestheologie kann nur verstanden werden, wenn die Spannungen und Selbstwidersprüche ernst genommen werden. Sie sollen als Schlüssel zu den inneren Problemen des Paulus akzeptiert werden. Diese Innenperspektive bei Paulus führt zur Frage seiner Identität, die den Apostel zweifelsohne stark beschäftigte. Bei ihr setzt James D. G. Dunn ein und beläßt den Apostel im Grunde als einziger Exeget dieser Interpretationsrichtung in seiner jüdischen Identität. Dunn gibt damit dem gesamten Interpretationsansatz eine entscheidende Wende, indem er sich auf die sprachliche Konzeption der paulinischen Theologie in erster Linie konzentriert und so die Identitätsfrage weiterführt.

Dunn beläßt Paulus als Juden in geänderter Form. Die Bekehrung des Apostels realisiert sich als Wendepunkt seiner Theologie in der Damaskuserfahrung. Paulus benötigt eine reiche Vielfalt an Metaphern, um die Bedeutung des Kreuzestodes Christi auszudrücken. Im Zentrum seiner Theologie stehen Kreuz und Auferstehung Jesu. Rechtfertigung ist ein Konzept der Beziehung zwischen Gott und Menschheit. Rechtfertigung aus Glauben, die Teilnahme an Christus und die Gabe des Geistes sind verschiedene Wege des Begreifens und Sprechens von der mannigfaltigen, aber wechselseitig zusammenhängenden Überzeugung und Verpflichtung. Insgesamt gesehen zeigt sich bei Dunn hier jene Wende der Deutung, die in anderen Zusammenhängen vor ihm bereits bei Ulrich Wilckens und in seinem Gefolge Helmut Merklein festzustellen ist.

4.4 Deutungsschwerpunkt auf der Einzigkeit Gottes, der Identität und der Sühne

Ulrich Wilckens kommt ebenso aus der Luthertradition, geht aber mit seiner ihm eigenen Betonung von Identität, Sühne und Einzigkeit Gottes ganz eigene Wege im Vorfeld Dunns. Ihm, Wilckens, schließt sich Helmut Merklein in vielfacher Hinsicht an. Den beiden Exegeten Ulrich Wilckens und Helmut Merklein geht es vor allem um die Betonung der Einzigkeit Gottes und der Sühne. Beide legen damit einen Deutungsschwerpunkt auf die soteriologische Deutung des Kreuzestodes. Sie fragen somit in erster Linie nach der Identität Jesu Christi und nicht so sehr nach der des Apostels Paulus, wie es im religionssoziologischen Ansatz von großer Bedeutung ist. Ich reihe sie im Anschluß an den religionssoziologischen Ansatz ein, weil sie zurückführen auf das eigentliche paulinische Evangelium, die gottgewollte Einheit von Juden und Heiden im Christusglauben. Besonders Wilckens sieht dieses Anliegen unter dem Aspekt der Einzigkeit Gottes, aus der er die Einheit in Christus ableitet. Der Schwerpunkt der Identitätsfrage verlagert sich demnach von Paulus auf die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu. Zeitlich gesehen läuft diese Entwicklung parallel zum Höhepunkt des religionssoziologischen Interpretationsansatzes bei Ed Parish Sanders.

4.4.1 Die Einzigkeit Gottes und das Sühnegeschehen in Christus

Literatur

Quellen:

WILCKENS, U., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien. Neukirchen-Vluyn 1974. - DERS., Der Brief an die Römer. Zürich Teil 1 (1978), Teil 2 (1980/1993), Teil 3 (1982).

Sekundärliteratur:

GRENHOLM, C., Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens of Paul's Epistle to the Romans. Uppsala 1990. - HEILIGENTHAL, R., Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum. Tübingen 1983 - OECHSLEN, R., Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung. München 1990.

4.4.1.1 Ulrich Wilckens

Ulrich Wilckens wurde 1928 in Hamburg geboren. Er war von 1953-1955 im Pfarrdienst tätig. Von 1958-1960 lehrte er Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Marburg. Von 1960-1968 war er Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Anschließend folgte eine Lehrtätigkeit als Professor für Neues

Testament am Fachbereich der Evangelischen Theologie der Universität Hamburg. Seit 1981 ist Ulrich Wilckens Bischof von Holstein-Lübeck, der Nordelbischen Evangelischen Kirche.⁶⁴⁹

4.4.1.2 Die Einzigkeit Gottes und die Einheit von Juden und Heiden aufgrund des Sühnegeschehens in Christus bei Ulrich Wilckens

„Unabhängig vom Judentum sollen die Heidenchristen allein aus ihrem Glauben leben und allein um Christi Willen sich als Glieder der endzeitlichen Heilsgemeinde Gottes wissen. Und doch stimmt das Ziel der Heidenmission, die Eine Kirche aus Juden und Heiden, mit der alten Erwartung der Propheten überein, daß in der Endzeit die Völker der Welt in Jerusalem zusammenströmen würden, um Anteil an Israels Erwählung und Heil zu finden.“⁶⁵⁰

Die Bekehrung des Paulus vom eifernden Verfolger des Glaubens zu seinem radikalsten Vertreter spiegelt nach seinem eigenen Verständnis die heilsgeschichtliche Wende von der Gesetzesgerechtigkeit zum Christusglauben, zugleich damit von prinzipieller Exklusivität zu prinzipieller Universalität des Glaubens an Gott. Als Grundfrage steht die Anerkennung seines Apostolats dahinter und damit verbunden seine Berufung zum Apostel im Zusammenhang mit der Verkündigung des Christusevangeliums.⁶⁵¹

Das Evangelium ist die von Gott offenbarte Kunde vom Heil in Christus. An ihm gilt es festzuhalten.⁶⁵²

„Offenbarung bezeichnet das Sichtbar- und Wirksamwerden der Endereignisse, in denen Gott als der Geber endgültigen Heils bzw. Unheils sich selbst erweisen wird. Paulus kann sehen, daß sich dieses eschatologische Offenbarungsgeschehen jetzt in der Gegenwart vollzieht. Das ist darin begründet, daß seine Missionsverkündigung, das Evangelium, in dem Offenbarung geschieht, das Christusgeschehen als das vollzogene, heilsentscheidende Endhandeln Gottes proklamiert.“⁶⁵³ Das

⁶⁴⁹ Als Quelle dienen mir eine schriftliche Mitteilung Ulrich Wilckens an mich und die Rückseite von ders., Römer, Teil 1.

⁶⁵⁰ Wilckens, Rechtfertigung, 7.

⁶⁵¹ Vgl. ebd., 8f.

⁶⁵² Vgl. ebd., 28.

⁶⁵³ Vgl. ebd., 39.

Christusgeschehen ist der Grund der gegenwärtigen Rechtfertigung. Der Glaube empfängt gegenwärtig die eschatologische Gerechtigkeit, weil er Glaube an Christus⁶⁵⁴ ist, d.h., weil er sich auf das vergangene Christusgeschehen als auf Gottes letztgültige, allen Sündern geltende, weil für alle vollbrachte Heilstat letztgültig verläßt. Der Glaube läßt es darauf ankommen, daß er mit diesem Geschehen steht und fällt. Er setzt sein ganzes Vertrauen, zu den eschatologisch Geretteten zu gehören, auf diese Tat Gottes. Einzig darum kann Paulus so kompromißlos den Glauben gegen alle Gesetzeswerke setzen.⁶⁵⁵

Im Christusgeschehen ist Gott als „nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Gott“, als der Gott aller Menschen und darin als der Eine offenbar geworden. Er wird zuletzt und endgültig Juden wie Heiden allein auf Grund des Glaubens an Christus die rettende Gerechtigkeit verleihen, ja er hat sie verliehen und wird sie gegenwärtig zuteil werden lassen⁶⁵⁶.

Der Glaube ist auf Verkündigung angewiesen, die die Taten Gottes als geschehene, nicht im Akt der Verkündigung je geschehende kündigt, die Schrift als „Zeuge“ kommt neben der urchristlichen Predigtüberlieferung zur Geltung. Der „historische“ Paulus hat die Wahrheitsfrage an das Kerygma im Blick auf das geschichtlich-wirkliche Geschehen der Auferweckung des gekreuzigten Christus von den Toten als entschieden gewußt. Denn er konnte den Glauben an den Gott Israels, der sich in seinen Taten erweist, voraussetzen und von daher das Christusgeschehen als die endzeitliche „Offenbarung“ der Gerechtigkeit Gottes, d.h. als Erfüllung der Geschichte aller Gerechtigkeitserweisungen Jahwes an Israel verstehen. Jahweglaube und Christusglaube gehören hier wesentlich zusammen. Die Verwurzelung urchristlicher Überlieferung in israelitisch-jüdischer Tradition ist dem Urchristentum selbst wesentlich.⁶⁵⁷

„Ziel des Evangeliums ist die Einheit von Heiden und Juden durch den Einen Christusglauben.“⁶⁵⁸

„Der Skopos im gesamten Römerbrief richtet sich darauf, das Christusevangelium als Juden wie Heiden betreffende Heilsbotschaft zu interpretieren.“⁶⁵⁹

⁶⁵⁴ Vgl. Röm 3,26.

⁶⁵⁵ Röm 3,27f sowie Wilckens, Rechtfertigung, 40.

⁶⁵⁶ Vgl. Röm 3,29f sowie ebd., 41.

⁶⁵⁷ Vgl. Wilckens, Rechtfertigung, 73f.

⁶⁵⁸ Ebd., 166.

Der Sühnetod Christi ist die Basis der paulinischen Auslegung des Evangeliums. Die Sühne im Tod und Auferstehung Christi ist eine Heilstat der Gerechtigkeit Gottes⁶⁶⁰. Sie führt zum Glauben an Christus und durch ihn zum Glauben an Gott, der den Gottlosen rechtfertigt⁶⁶¹. Paulus legt im Römerbrief das Evangelium dar, das die Rechtfertigung der Sünder durch den Sühnetod Christi als die zentrale Heilstat Gottes verkündigt.⁶⁶²

„In der Rechtfertigung des Paulus werden die beiden Grundaussagen der christologischen Tradition, nämlich Kreuzestod und Auferstehung als Einheit theologisch zusammengedacht. Im Tat-Erweis der Gerechtigkeit Gottes am Kreuz Christi sind Macht und Liebe Gottes eins geworden, und in der Auferstehung des für uns Gekreuzigten hat die Macht der Liebe Gottes die Macht der Sünder aller Menschen aufgehoben.“⁶⁶³

„Gott identifiziert sich mit dem Gekreuzigten. Diese Sühne hat universale Wirkung, eröffnet allen Menschen den Glauben und erreicht sie als Glaubende. Durch den Glauben an Gott, der seine Gerechtigkeit im Sühnetod Christi erwiesen hat, erlangt der Sünder Gerechtigkeit.“⁶⁶⁴

In Anlehnung an Dtn 6,4 hat für Paulus Gott seine Einzigkeit darin erwiesen, daß er als der Eine alle rechtfertigt, die Beschnittenen ebenso aus Glauben, wie die Unbeschnittenen durch Glauben.⁶⁶⁵

Die Kontinuität der Geschichte Gottes mit den Glaubenden, des Schöpfers mit seinen Geschöpfen, liegt allein in der schöpferischen Kraft der unwandelbaren Treue Gottes, in der er seine Identität mit sich selbst als Rechtfertigender der Gottlosen durchhält und seine gegebene Verheißung allem Widerstand menschlichen Augenscheins entgegen verwirklicht. Ohne diese Kontinuität der Gnade würde die Geschichte der Menschen, als Geschichte der Sünde, in unserem universalem Unheil enden⁶⁶⁶.

⁶⁵⁹ Ebd., 114.

⁶⁶⁰ Vgl. Röm 3,25; 5,8; 11,32.

⁶⁶¹ Vgl. Röm 4,5.

⁶⁶² Vgl. Wilckens, Römer. Teil 1, 31f.

⁶⁶³ Ebd., 73.

⁶⁶⁴ Ebd., 196f.

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., 248.

⁶⁶⁶ Vgl. Röm 1,18-3,20; 5,12-21 sowie Wilckens, Römer. Teil 1, 283.

„Am Kreuz sind Gott und Christus eines: Der Gekreuzigte ist als Sohn Gottes die Wirklichkeit der Liebe Gottes.“⁶⁶⁷

Weil Gott Gott ist - nämlich als der, der seine Gerechtigkeit in Tod und Auferweckung Christi erwiesen hat -, darum ist die Rettung der Juden eine Folge der Errettung der Heiden. Beides ist Rechtfertigung der Gottlosen. Es gibt keinerlei Ungehorsam, der nicht im Sühnetod Christi bereits aufgehoben ist, und der sich also auf Dauer und ewig dem Willen und der Kraft der Liebe Gottes entgegenstellen könnte.⁶⁶⁸

Paulus hat im Kontext seiner Rechtfertigungslehre die Kreuzigung und Auferstehung Christi als Heilshandeln Gottes⁶⁶⁹, als Werk seiner Gnade⁶⁷⁰ zu denken gelehrt. So ist die paradoxe Heilsgeschichte der Wirkungsbereich der Rechtfertigung der Gottlosen und diese das „Gesetz“ der Heilsgeschichte.⁶⁷¹

Man darf bei Paulus nicht vergessen, daß die paulinische Deutung des Sühnetodes Christi traditionsgeschichtlich die Gerichtstradition (und -erfahrung!) voraussetzt. Auch hier besteht ein kultischer Zusammenhang, wenn auch anstelle des Tempelkultes und im Gegensatz zu ihm. Dieser Bezug wird zwar nicht bei Paulus, aber im Hebräerbrief ausgeführt.⁶⁷²

⁶⁶⁷ Wilckens, Römer, Teil 2, 177.

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., 259.

⁶⁶⁹ Vgl. Röm 3,25; 5,8.

⁶⁷⁰ Vgl. Röm 5,20f.

⁶⁷¹ Vgl. Wilckens, Römer. Teil 2, 263.

⁶⁷² Wilckens, schriftliche Mitteilung vom 17.05.01.

4.4.1.3 Kommentar

Ulrich Wilckens⁶⁷³ ist als norddeutscher, evangelischer Theologe geprägt von der Tradition seiner Konfession und läßt keine ausdrücklichen Bezugspunkte zum religionsgeschichtlichen Deutungsansatz erkennen. Ein Blick in sein Leben und Werk verdeutlicht diese Verankerung in der evangelischen Tradition.

Auf den ersten Blick seiner Biographie erhebt sich die Frage, warum Wilckens hier im Anschluß an Dunn folgt. Bei Dunn sehe ich eine Entwicklung in seiner Paulusexegese, die sich auf die Einheit von Juden und Heiden bei Paulus hin bewegte⁶⁷⁴. Er kommt dabei von der Frage nach der Identität des Völkerapostels und leitet über zum zentralen, paulinischen Anliegen der Verbindung der Juden mit den Heiden. Ulrich Wilckens geht es in seiner Paulusinterpretation in verschiedenen Variationen immer wieder um die Einmaligkeit Gottes⁶⁷⁵ und die daraus abzuleitende Einheit von Juden und Heiden, die er aus der Deutung des Kreuzestodes als Sühnetod ableitet. Dazu postuliert er gleich zu Beginn seiner Paulusexegese die Eine Kirche aus Juden und Heiden, die in ihrer eschatologischen Dimension das Ziel der paulinischen Heidenmission darstellt. Dieser Absicht stellt Wilckens die Unabhängigkeit der Heidenchristen vom Judentum voran. Sie erachtet er als Grundlage der einen, eschatologischen Heilsgemeinde.

Auf den ersten Blick beinhaltet die Aussage Wilckens⁶⁷⁶ zum Verhältnis zwischen Juden und Heiden einen Widerspruch: einerseits die Trennung von Judentum und Heidenchristen, andererseits aber die Eine Kirche aus Juden und Heiden als Ziel der paulinischen Missionstätigkeit. Auflösen läßt sich dieser Gegensatz bei Wilckens nur mit einer angenommenen Unterscheidung zwischen Judentum und Judenchristen. Letztere sieht Wilckens in der Einen Kirche (aufgrund der Einzigkeit Gottes) von Juden und Heiden vereint. Damit trifft der er aber nur teilweise die paulinischen Absichten. Denn in den Schriften des Apostels läßt sich keine derartige Trennung feststellen⁶⁷⁷. Dennoch scheinen mir zwei eng aufeinander bezogene Schlagworte Wilckens' für die paulinische Theologie als weiterführend: „endzeitliche Heilsgemeinde Gottes“ und die „Eine Kirche aus Juden und Heiden“⁶⁷⁸. Wilckens

⁶⁷³ Als Quelle dazu dient mir ebd., sowie die Umschlagseite von Wilckens, Römer, Teil 1.

⁶⁷⁴ Vgl. Dunn, Justification, 99f; ders., Paulusperspektive, 43.

⁶⁷⁵ Vgl. Röm 3,30; 4,11; 1 Kor 8,6.

⁶⁷⁶ Wilckens, Rechtfertigung, 7.

⁶⁷⁷ Vgl. Gal 3,28; Röm 2,11; 11,32.

⁶⁷⁸ Vgl. Gal 3,26-28; 4,5; Röm 3,22.29; 8,14.17; 9,5; 10,12; Phil 2,9-11; 1 Kor 12,13.

gibt dieser ein eschatologisches Gepräge⁶⁷⁹, indem er zugleich in Anspielung auf die Völkerwallfahrt nach Jerusalem⁶⁸⁰ die Verbindung zum Alten Bund herstellt. Trotzdem erfährt der Jude Paulus eine Wende in seinem Leben. Diese realisiert sich nach Ansicht Wilckens' in seiner umwälzenden Damaskuserfahrung und bringt den jüdischen Gesetzeseiferer zum Christusglauben, der ihm einen universalen Weitblick im Glauben eröffnet. Biographisch verbindet sich damit für Paulus die Legitimationsfrage im Zusammenhang mit seiner Christusverkündigung.

Wilckens⁶⁸¹ geht in einem zweiten Schritt auf die Identitätsfrage des Apostels ein, nachdem er dessen theologische Hauptanliegen dargestellt hat. Er greift dabei zwei Gegensatzpaare bei Paulus auf, die aber, ausgehend von der paulinischen Identitätsfrage, hauptsächlich auf die theologischen Aussagen des Apostels abzielen. Das erste Gegensatzpaar, Gesetzesgerechtigkeit - Christusglauben, greift ins Zentrum der Rechtfertigungsaussagen⁶⁸², die zweite Gegenüberstellung, Exklusivität - Universalität des Glaubens, läßt sich daraus ableiten und betrifft in der Folge die praktische Umsetzung der paulinischen Evangeliumsverkündigung⁶⁸³. Ich kann das erste Gegensatzpaar in den biographischen Angaben bei Paulus⁶⁸⁴ gut nachvollziehen. Beim zweiten bezweifle ich, ob sich der Weg zum allumfassenden Gottesglauben nicht auch schon im Alten Testament abgezeichnet hat, und Paulus hier im Grunde auf die Ursprungintention des Gottesglaubens zurückverweist. Dtn 6,4⁶⁸⁵ erinnert Israel an die Einzigkeit ihres Gottes Jahwe. Er ist allein und ausschließlich sein Gott. Ihm hat alles Sinnen und Streben zu gelten⁶⁸⁶. Bereits der Prophet Sacharja bricht diese Exklusivität auf⁶⁸⁷ und universalisiert in eschatologischem Zusammenhang. Er kennt einen Herrn und König über die ganze Erde. Mit diesem Beispiel deute ich an, daß sich die Bewegung von der Exklusivität zur Universalisierung bereits im Alten Testament abzeichnet. Denn es geht im Grunde immer um die Realisierung bzw. Offenbarung des göttlichen Heilswillens. Die Gleichwertigkeit aller Menschen als Geschöpfe Gottes beinhaltet auch den gleichen Segen und dasselbe Heil Gottes für alle⁶⁸⁸. Die Universalisierung führt somit auf das grundlegende Wesen des göttlichen Heilswillens zurück. Der große Wert im heilsgeschichtlich

⁶⁷⁹ Vgl. Theobald, Römerbrief, 24f. 35.

⁶⁸⁰ Vgl. Ps 122,1.4; Jes 2,3f; 51,4f.

⁶⁸¹ Vgl. Wilckens, Rechtfertigung, 8f.

⁶⁸² Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

⁶⁸³ Vgl. Röm 1,1.5; Gal 2,7.

⁶⁸⁴ Vgl. Gal 1,15; Phil 3,9.

⁶⁸⁵ Vgl. Röm 3,30.

⁶⁸⁶ Vgl. u.a. Dtn 6,5; 5,10; 11,1.

⁶⁸⁷ Vgl. Sach 14,9.

⁶⁸⁸ Vgl. Gen 5,2.

gedeuteten Christusereignis liegt in der unüberbietbaren Offenbarung des göttlichen Heilswillens, der seit Erschaffung der Welt allen Lebewesen immer und überall gilt⁶⁸⁹. Darin sehe ich die letztgültige Basis des Evangeliums. Darauf kommt Wilckens in seiner Definition auf jenes paulinische Evangelium zu, dem er verbindlichen Charakter beimißt. Seine Evangeliumsbeschreibung erachte ich als kurze und prägnante Zusammenfassung von Röm 1,1-4. Das Evangelium vom Heil in Christus wird zum wirksamen Medium des handelnden Gottes. Er vollbringt das Heil und offenbart es. Diese theozentrische Handlungsweise entspricht dem paulinischen Anliegen⁶⁹⁰. Wilckens präzisiert in seinem Offenbarungsverständnis die eschatologische Heilsinitiative Gottes, die sich in der Verkündigung gegenwärtig bereits abzeichnet. Dabei sieht er das Christusgeschehen als Grund der jetzigen Rechtfertigung, die im Glauben seine Antwort finden soll.

Wilckens' Beschreibung der Offenbarung beinhaltet im Grunde das heilsgeschichtliche Christusereignis in seiner Verflechtung der Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dieses Ineinander prägt göttliches Heilshandeln und wird im Christusereignis unübertroffen und personal dargelegt, d.h. geoffenbart. Dabei läßt sich theozentrisches nicht vom christologischen Handeln trennen. Gott und Christus sind in ihren Taten zum Heil der Menschen aufeinander bezogen. Die Handlungsinitiative geht dabei immer von Gott aus. Dieses Heilswirken setzt beim Menschen die glaubende Annahme voraus, die die Gottesbeziehung in Form des Gottvertrauens mitbeinhaltet.

Im Christusgeschehen offenbart sich der Eine Gott⁶⁹¹ für Juden und Heiden. Die Offenbarung der Einzigkeit Gottes korrespondiert nach Wilckens mit dem einen zugleich gegenwärtigen und eschatologisch zukünftigen Rettungsakt für alle Menschen im heilsgeschichtlichen Christusereignis. Diese Rettungstat geschieht wiederum in allen drei Zeitebenen. Darin zeigt sich die Ungebundenheit bzw. Freiheit Gottes gegenüber menschlichen Gegebenheiten. Unabdingbar für den Empfang beim Menschen bleibt der Glaube. Wilckens setzt ihn in die Abhängigkeit der Verkündigung⁶⁹², bei der die Wahrheitsfrage an das Kerygma für Paulus eine entscheidende Rolle spielt. Er begründet seine These mit der Erfüllung der Geschichte aller Gerechtigkeitserweisungen Jahwes an Israel durch Christus und verbindet damit israelitisch-jüdische Tradition mit urchristlicher Überlieferung.

⁶⁸⁹ Vgl. Gen 1,31.

⁶⁹⁰ Vgl. Röm 1,1; 3,30; 4,11f. 1 Kor 8,6.

⁶⁹¹ Vgl. Röm 3,30; 1 Kor 8,6.

⁶⁹² Vgl. dazu Bultmann, *Theologie*, 270. Er beschreibt kein Abhängigkeitsverhältnis, sondern definiert den Glauben als Entscheidung.

Wilckens universalisiert und vereinheitlicht sein Glaubensverständnis. Dabei verbindet er auf dem Hintergrund der Einzigkeit Gottes und seiner Heilstat in Christus Jahweglauben und Christusglauben zu einer Einheit. Mit ihr greift er ein wichtiges, paulinisches Anliegen auf⁶⁹³. Die Einbeziehung des Alten Testaments dient Paulus aber nicht in erster Linie zum Erweis der Erfüllung der Geschichte der Heilstaten Jahwes an Israel. Denn es geht ihm um die Kontinuität der Offenbarung göttlichen Heilswillens, die im Christusereignis kulminiert. Trotzdem behält die Offenbarung Gottes im Alten Bund ihre Gültigkeit⁶⁹⁴. Wilckens erweitert seinen Einheitsgedanken auf die Heilsgemeinde und ihren Christusglauben und formuliert daraus das Ziel des paulinischen Evangeliums. Mit dem Anspruch, das Christusevangelium als Juden wie Heiden betreffende Heilsbotschaft zu interpretieren, zieht Wilckens eine entscheidende Folgerung aus der Einheit von Heilsgemeinde und Christusglauben. Ein sprechendes Bild für diese Forderung sehe ich im paulinischen Ölbaumgleichnis⁶⁹⁵. Es gipfelt bei Paulus im gleichwertigen Zusammenschluß aller Menschen vor Gott⁶⁹⁶.

Das paulinische Evangelium deutet den Kreuzestod Jesu⁶⁹⁷ sowie seine Auferstehung und Einsetzung als Sohn Gottes⁶⁹⁸ als Heilsereignis. Dabei wendet Paulus den Evangeliums-begriff nicht explizit auf den Kreuzestod an. In der rechtfertigungstheologischen Formulierung des Evangeliums übernimmt Paulus⁶⁹⁹ das aus der jüdischen Tradition⁷⁰⁰ kommende Sühnetodmotiv, das sich auch bereits im vorpaulinischen Kerygma findet. Wilckens erachtet dieses Sühnetodmotiv als Grundlage paulinischer Evangeliumsdeutung, denn er definiert es als Heilstat der Gerechtigkeit Gottes.

Wenn der Sühnetod Gottes nach Ansicht Wilckens' den umfassenden Heilswillen ausdrückt, so ist diese zentrale Stellung berechtigt. Er steht zudem im Zentrum der rechtfertigungstheologischen Deutung des Christusereignisses im Römerbrief⁷⁰¹. Somit rückt Wilckens die Rechtfertigungsaussagen in die Mitte paulinischer Theologie. Darin trifft er sich in der Tradition Martin Luthers⁷⁰² z. B. mit Ernst Käsemann⁷⁰³.

⁶⁹³ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 11,36; 1 Kor 8,6; 12,5f.

⁶⁹⁴ Vgl. Röm 9,3-6.

⁶⁹⁵ Vgl. Röm 9,17-24.

⁶⁹⁶ Vgl. Röm 9,32.

⁶⁹⁷ Vgl. 1 Kor 1,23f.

⁶⁹⁸ Vgl. Röm 1,1-7.

⁶⁹⁹ Vgl. Röm 3,25.

⁷⁰⁰ Vgl. Lev 16,13-15.

⁷⁰¹ Vgl. Röm 3,20-31.

⁷⁰² Vgl. Luther, WA 40 III, 352,1-3.

⁷⁰³ Vgl. Käsemann, Rechtfertigung, 135.

Rechtfertigung der Sünder und Sühnetod Christi sind in Röm 3,25 aufeinander bezogen. Darin ist Wilckens zuzustimmen. Doch ich differenziere dennoch zwischen Sühnetod⁷⁰⁴, Stellvertretertod „für uns“ als Liebeserweis Gottes⁷⁰⁵ und den Einschluß aller in den Ungehorsam und das Erbarmen Gottes⁷⁰⁶. Das Sühnetodmotiv verwendet Paulus nur einmal⁷⁰⁷ im Rahmen seiner rechtfertigungstheologischen Aussagen⁷⁰⁸. Rechtfertigung und Sühne zusammen bedürfen eines Adressatenkreises, dem der kultische Hintergrund vor allem des Sühnetodmotivs vertraut ist. Dieser kann es dann als Tat des sich offenbarenden Heilswillens Gottes verstehen und einordnen. Die Verwurzelung des Sühnetodmotivs in der zentralen Schrift der Tora⁷⁰⁹ berechtigt Paulus zur Verwendung im Rahmen der grundlegenden, rechtfertigungstheologischen Deutung des Christusereignisses. Das Christusgeschehen sehe ich als zentrale Tat des sich offenbarenden Heilswillens Gottes. Insofern ist Wilckens' These vom Sühnetod Christi als Basis der paulinischen Auslegung des Evangeliums berechtigt.

Dieses christologische Heilsereignis deutet Paulus im Rahmen der Rechtfertigungsaussagen mit dem Sühnetodmotiv, jedoch singular in Röm 3,25. Ich kann daher Wilckens' zentrale Stellung des Sühnetodmotivs als soteriologische Deutung des Kreuzestodes nicht nachvollziehen. Er verbindet mit dem Hinweis auf Röm 5,8⁷¹⁰ das Sühnetodmotiv mit dem Gedanken des Stellvertretertodes „für uns“ als Liebeserweis Gottes und den Einschluß aller in den Ungehorsam und das Erbarmen Gottes. Doch die Belegstellen zeigen, daß Paulus die Deutung des Kreuzestodes als Stellvertretertod in seiner allgemeinen Verständlichkeit in verschiedenen Zusammenhängen verwendet. Es bedarf dabei nicht des rechtfertigungstheologischen Hintergrundes.

Beim Stellvertretertod geht es auch um die Deutung des Christusereignisses als zentrale, heilsgeschichtliche Glaubenswahrheit. Aber die Formulierung setzt sich doch vom Sühnetodmotiv ab und wird von Paulus auch nicht in dessen Zusammenhang verwendet.

Die Aussage in Röm 11,32 ist so wie das Sühnetodmotiv ebenfalls einmalig im paulinischen Corpus. Sie bildet den Rahmen für den heilsgeschichtlichen Sühnetod Christi. Von da aus sehe ich einen Bezugspunkt zum zentralen, christologischen Heilsereignis, obwohl Röm 11,32 die Abschlußbegründung für die eine Heilsgemeinde aus Juden und Heiden bildet. So erscheint mir der Zusammenhang mit der einen Heilstat Gottes in Christus plausibel. Die inhaltliche Einheit

⁷⁰⁴ Vgl. Röm 3,25.

⁷⁰⁵ Vgl. Röm 5,8; 14,15; 1 Kor 8,11; 1 Thess 5,10.

⁷⁰⁶ Vgl. Röm 11,32.

⁷⁰⁷ Vgl. Röm 3,25.

⁷⁰⁸ Vgl. Röm 3,20-31.

⁷⁰⁹ Vgl. Lev 16,13-15.

des Christusereignisses betont Wilckens in der Definition der paulinischen Rechtfertigung. Dabei kommt es ihm auf die theologische Einheit von Kreuzestod und Auferstehung an. Wilckens greift damit auf ein lutherisches Anliegen⁷¹¹ zurück, das er mit Hilfe seiner grundlegenden These der Einheit aufgrund der Einzigkeit Gottes⁷¹² weiterführt. Diese Einheit verbindet Wilckens mit dem Machtmotiv⁷¹³, das er in der Macht der Liebe Gottes zentralisiert. Mit der Relevanz der Einheit von Kreuz und Auferstehung holt Wilckens den Kritikpunkt Schrages⁷¹⁴ an Käsemann ein, welcher diese Einheit beim Lutheraner Käsemann vermisst. Diese theologische Einheit vertieft und bekräftigt Wilckens mit der Gleichsetzung der Macht und Liebe Gottes sowie der Aufhebung der Sündenmacht durch die Macht der Liebe. Damit geht Wilckens über Paulus⁷¹⁵ hinaus. Denn der Apostel täuscht nicht über die Schwierigkeiten in seiner Deutung des Christusereignisses als Heilsgeschehen hinweg und benennt auch die negativen Komponenten des Kreuzestodes. Eine Verschmelzung von Macht und Liebe Gottes konnte ich dabei nicht feststellen. Aus dem Dahingabemotiv⁷¹⁶ läßt sich ein Hinweis auf diese Verbindung ableiten. Ich erachte sie aber trotzdem als Interpretation, die ich in dieser Deutlichkeit im Römerbrief nicht feststellen konnte. Wilckens geht hier noch einen Schritt weiter und identifiziert Gott mit dem Gekreuzigten. Damit steht er wieder stark in der Luthertradition⁷¹⁷, in der sich aber dieser Schritt der Identifikation trotz aller Betonung des Kreuzes nicht finden läßt.

Wilckens definiert universale Sühne als Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten. Ihr schreibt er die Zugangsmöglichkeit zum Glauben für die Menschen zu. In der Folge erfährt der Sünder den Heilswillen Gottes, den er von Gott im Sühnetod Christi geoffenbart bekam.

Universale Sühne im Sinne einer grenzenlosen Heilstat Christi kann die Menschen zu Glaubenden an die geoffenbarte Heilstat Gottes in Christus machen⁷¹⁸. Aber ich bezweifle dabei die Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten. Diesen Schritt kann ich bei Paulus in seiner Beschreibung der Einzigkeit Gottes⁷¹⁹ nicht nachvollziehen. Vielmehr stellt Paulus der Einzigkeit Gottes die eine Heilsgemeinde aus Juden und Heiden (als Ziel seiner Missionstätigkeit) gegenüber. Wilckens betont in seiner Deutung von Röm 3,30 die paulinische

⁷¹⁰ Vgl. auch Röm 14,15; 1 Kor 8,11; 1 Thess 5,10.

⁷¹¹ Vgl. WA 1 361,32-362,32 Concl. 19-22.

⁷¹² Vgl. Wilckens, Römer, Teil 1, 248.

⁷¹³ Vgl. Käsemann, Römer, 209.

⁷¹⁴ Vgl. Schrage, Herr; 33f.

⁷¹⁵ Vgl. 1 Kor 1,23; 2,2; Gal 6,14; 5,11 sowie Röm 1,4; Phil 3,10; 2 Kor 4,10; Gal 6,17.

⁷¹⁶ Vgl. Röm 4,25.

⁷¹⁷ Vgl. z. B. WA 1,361,32-362,36 Concl. 19-22.

⁷¹⁸ Vgl. dazu auch Röm 3,26.

⁷¹⁹ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6.

Zentrierung auf den Einen und Einzigen Gott. Er unterstreicht damit einen elementaren, paulinischen Denkhorizont. Denn dem Apostel liegt sehr viel an dieser Singularität Gottes⁷²⁰. Die von Wilckens beschriebene Beziehung Gott - Glaubende kann ich bei Paulus⁷²¹ nachvollziehen. Eng verbunden mit dieser Relation ist die Glaubensaussage vom treuen Gott, der aufgrund seines göttlichen Heilswillens handelt. Wilckens legt in diesem Zusammenhang Wert auf eine allumfassende Kontinuität, die den Schöpfergott auszeichnet und dem Menschen zu seinem Heil dient. Die Kontinuität Gottes in der Geschichte dehnt er aus zu folgendem Sprachspiel: Kontinuität der Geschichte Gottes mit den Glaubenden - Treue Gottes - Identität Gottes als Rechtfertigender der Gottlosen - Verwirklichung der Verheißung. Das Gefüge zeigt eine Reihe göttlicher Aktivitäten, die sich in den Zeitebenen von Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft abspielen. Sie können losgelöst von diesen Gegebenheiten und von den Glaubenden nur in diesem zeitlichen Rahmen erfaßt werden. Wilckens verweist dabei mit Röm 1,18-3,20 auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott, die auch im Gericht gilt⁷²². Weiters nennt er in Röm 5,12-21, die Adam-Christus-Parallele. Diese beiden Teile umrahmen die Rechtfertigungsaussagen in Röm 3,21-5,11. Das eingangs aufgezeigte Sprachspiel läßt sich somit sowohl in der Vorstufe zu den Rechtfertigungsaussagen zeigen als auch in dessen Nachwirkungen. Es umschließt die rechtfertigungstheologische Deutung des Christusgeschehens als Heilsereignis. Ich interpretiere diesen Einschluß als geoffenbarten, überdimensionalen Heilswillen Gottes, der sein Wesen und seinen Umgang mit den sündigen und erlösungsbedürftigen Menschen erkennen läßt. Der Mensch ist zu seinem Heil auf die Kontinuität dieses göttlichen, heilvollen Verhaltens angewiesen. Wilckens beschreibt auf der Grundlage seines Leitmotivs der Einzigkeit Gottes hier weitreichende Zusammenhänge der Beziehung Gottes zu den (glaubenden) Menschen.

Die innige Verbindung Gott - Christus kulminiert bei Wilckens im Kreuzestod⁷²³, der damit einen bedeutenden Stellenwert in der Offenbarung der Liebe Gottes erhält. Diese Deutung läßt sich aus dem hohen Stellenwert von Sühne- und Stellvertretertod bei Wilckens ableiten, deckt sich aber nicht mit den paulinischen Aussagen zum Kreuzestod⁷²⁴. Denn an den Belegstellen erhält exklusiv der Gekreuzigte die Attribute „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“⁷²⁵ trotz der Verständnisschwierigkeiten, die der Kreuzestod Christi Paulus an sich bereitet. Der

⁷²⁰ Vgl. ebd.

⁷²¹ Vgl. Röm 3,30; 4,11f.

⁷²² Vgl. Röm 2,11.

⁷²³ Wilckens, Römer, Teil 2, 177.

⁷²⁴ Vgl. 1 Kor 1,23f; 2,2; Gal 5,11.

⁷²⁵ 1 Kor 1,24.

Völkerapostel hat von der Wirklichkeit der Liebe Gottes ein zu umfassendes Verständnis, als daß er sie mit dem Gekreuzigten identifizieren könnte.

Gott hat in der Offenbarung seiner Gerechtigkeit, seines Heilsplanes, im Christusereignis sein eigentliches Wesen den Menschen gezeigt. Diese Bekundung dient der Errettung der Sünder und der Zusammenführung zu einer Heilsgemeinde⁷²⁶. Wilckens definiert in diesem Zusammenhang sein Verständnis der Rechtfertigung der Gottlosen⁷²⁷ und verbindet damit die Rettung der Juden mit der der Heiden. Beide ordnet er seinem Verständnis Gottes unter, welcher seine Gottheit im heilvollen Handeln an Christus und den Menschen erwiesen hat.

Der Erweis der Gottheit Gottes im christologischen Heilsgeschehen steht demnach in engem Zusammenhang mit der Errettung aller Sünder und dem Aufbau einer gemeinsamen, (eschatologischen) Heilsgemeinde⁷²⁸. Wilckens kann beide Elemente als Rechtfertigung der Gottlosen⁷²⁹ bezeichnen, wenn der treue Gott seine Identität als Handelnder dieses Vorgangs durchhält⁷³⁰. So vollzieht er sowohl eine Rechtfertigung nach innen, auf sein Wesen hin, als auch nach außen, bei der Rechtfertigung der gottlosen Menschen. Daraus leitet Wilckens die Vorausnahme des Heilswillens Gottes durch seine Offenbarung im Christusgeschehen ab. Die Menschen befinden sich vor ihren Handlungen⁷³¹ im Einzugsbereich der Kraft und Liebe Gottes. Diese Auffassung Wilckens' kann ich bei Paulus nachvollziehen. Die zweifache Interpretation der Rechtfertigung der Gottlosen konnte ich bei Paulus nicht feststellen. Eine starke Betonung der Rechtfertigung der Gottlosen findet sich ebenso bei Ernst Käsemann⁷³².

Wilckens resümiert sein Verständnis paulinischer Rechtfertigungstheologie und sieht das große Verdienst des Apostels in der Verdeutlichung des soteriologischen und theozentrischen Aspektes des Christusgeschehens. Er erkennt in dieser Zentrierung auf Gott hin die Heilsgeschichte als dem Handeln dieses einzigen Gottes zugeordnet.

Mit den Bibelhinweisen zum Stichwort „Heilshandeln Gottes“ verweist Wilckens auf die zentrale Stellung des Sühne- und Stellvertretungstodmotivs als Deutung des Christusereignisses insgesamt. Der Hinweis auf Röm 5,20 betont dessen gnadenhaften Charakter in Absetzung zu Sühne und Tod. Wichtig finde ich Wilckens' These von der paulinischen Deutung des Christusereignisses im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre, wobei er der Rechtfertigung in Verbindung mit „Lehre“ zentrale Bedeutung beimißt.

⁷²⁶ Vgl. Röm 11,32.

⁷²⁷ Vgl. Röm 4,5 sowie die grundlegende Bedeutung dieser Wendung bei Käsemann, Römer, 304.

⁷²⁸ Vgl. Röm 11, 25-32.

⁷²⁹ Vgl. Röm 4,5.

⁷³⁰ Vgl. Wilckens, Römer, Teil 1, 283.

⁷³¹ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

Mit dem Begriff „paradoxe Heilsgeschichte“⁷³³ betont Wilckens die Undurchschaubarkeit des göttlichen Heilsplans. Der „Grad der Offenbarung“ liegt in Gottes freiem Ermessen⁷³⁴, das er zum Wohl der Menschen einsetzt. Insofern wird er zum Maßstab der Heilserfahrungen der Menschen.

Zusammenfassend lassen sich folgende, dominante Themenbereiche in der Paulusdeutung Wilckens' feststellen:

n Einzigkeit Gottes

n Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Christus

n Sühnetodmotiv zur heilsgeschichtlichen Deutung des Kreuzestodes

Wilckens sieht den Sühnetod in kultischen Zusammenhang. Ihm kommt es dabei auf die Einordnung in die Gerichtstradition an, wenn auch die dazugehörige Lokalisierung fehlt, die sich nur im Hebräerbrief findet. In dieser Auffassung hat er den Zusammenhang von Röm 2 mit Röm 3 im Visier. Trotzdem erscheint mir diese Ansicht als etwas zu einseitig, weil der Bezug zur dahinterliegenden, soteriologischen Glaubenswahrheit fehlt. Das Sühnetodmotiv erschöpft sich nicht nur in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen, sondern will die heilsgeschichtliche Bedeutung des Kreuzestodes Christi kontext- und adressatenbezogen vermitteln.

Wilckens setzt seine theologischen Fragestellung bei Paulus ein und nähert sich auf dem Hintergrund der Einzigkeit Gottes dem Anliegen der Einheit von Juden und Heiden. Er läßt somit die religionssoziologischen Fragestellungen beiseite und trifft mit seinen eher innertheologisch geprägten Formulierungen auf dasselbe Anliegen wie Dunn. Da sich bereits bei Dunn eine Hinwendung zu zentralen, theologischen Fragestellungen der Paulusexegese abzeichnete, erachte ich es als berechtigt und angebracht, den Lutheraner Wilckens hier einzuführen. Der Exeget aus der Luthertradition setzt einen seiner Schwerpunkte auf die Deutung des Kreuzestodes als Sühnetod. Die damit verbundene Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Christus kann ich in dieser Ausprägung bei Paulus nicht feststellen. Dennoch erscheint sie mir in der Paulusdeutung Wilckens' als schlüssig im Zusammenhang mit der Einzigkeit Gottes. Den Hinweis auf die Einzigkeit Gottes und die daraus abgeleitete Eine Kirche aus Juden und Heiden erachte ich als einen der entscheidenden Beiträge Wilckens zur Rechtfertigungs- bzw. Paulusinterpretation.

⁷³² Vgl. Käsemann, Römer, 304.

⁷³³ Vgl. dazu 1 Kor 1,23f.

⁷³⁴ Vgl. Röm 9,15.18.22-24.

Roman Heiligenthal⁷³⁵ setzt sich in seinem Kommentar zu Wilckens nur mit dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Gericht auseinander. Die persönliche Mitteilung Wilckens zeigt die Relevanz dieser Beziehung für den Exegeten, doch sie zählt nicht zu seinen Hauptthesen.

Ulrich Wilckens weiß sich Helmut Merklein in den Grundlagen der paulinischen Rechtfertigungslehre sehr nahe⁷³⁶. Von daher sehe ich es als angebracht, die beiden Exegeten zu einer Gruppe mit einem eigenen Deutungsschwerpunkt zusammenzufassen.

⁷³⁵ Vgl. Heiligenthal, Werke, 189-192.

⁷³⁶ Vgl. Wilckens, persönliche Mitteilung an mich als Brief vom 18.05.01.

4.4.2 Sühnetod und Identitätsübernahme durch Jesus Christus

LITERATUR

Quellen

MERKLEIN, H., Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik. In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus I. Tübingen, 1987, 1-106. - DERS., Studien zu Jesus und Paulus II. Tübingen 1998. - DERS., „Nicht aus Werken des Gesetzes“. In: Bibel in jüdischer und christlicher Tradition, Frankfurt 1993, 121-136. Nachdruck in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II. Tübingen 1998, 303-318. Vgl. dazu auch: DERS., Das paulinische Paradox des Kreuzes. In: ebd., 285-303. - DERS., Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus. In: JBTh 5 (1990), Schöpfung und Neuschöpfung, 71-92. - DERS., Paulus und die Sünde. In: Frankemölle, H. (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament. Freiburg u.a. 1996, 123-163.

Sekundärliteratur

GIELEN, M., Nachruf auf Helmut Merklein. In: BZ NF 44 (2000), 317-319. - KREMER, J., Nachruf auf Merklein. In: BiLi 72 (1999), 249. STRODEL, H. (u.a.) Begr. Joseph Kürschner, Kürschmers deutscher Gelehrtenkalender. Bio-bibliographisches Verzeichnis deutschsprachiger Wissenschaftler der Gegenwart 1980. Berlin u.a. 1980, II 2534.

Rezensionen

BURCHARD, Ch., Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen: Mohr 1987. In: ThLZ 117 (1992), 125f. - WEHNERT, J., Festschriften und Sammelbände zum Neuen Testament. In: ThR 63 (1998), 394-396.

4.4.2.1 Helmut Merklein

Helmut Merklein wurde 1940 in Aub / Unterfranken geboren. Er studierte in Bamberg (1960/65) Theologie. 1965 wurde er zum Priester geweiht und verbrachte anschließend seine Kaplanszeit von 1965-1968 in einer Diasporagemeinde. Eigentlich sollte er Hochschulpfarrer werden, dann aber folgten 1969-1977 Promotion und Habilitation bei Rudolf Schnackenburg in Würzburg. Nach einem Jahr als Privatdozent in Würzburg wurde er 1977 Professor an der Gesamthochschule Wuppertal, von 1980 bis zu seinem Tod im Jahre 1999 lehrte er an der Universität Bonn als Nachfolger von Heinrich Zimmermann.⁷³⁷

⁷³⁷ Die Angaben beruhen auf Strodel u.a. (Hg.), Gelehrtenkalender, 2534 und Gielen, Nachruf, 317-319 sowie Kremer, Nachruf, 249.

4.4.2.2 Der Fluchtod Jesu Christi und unsere Identität als Sünder bei Helmut Merklein

Der gekreuzigte Christus gilt als Mitte paulinischer Theologie⁷³⁸. Dabei bleibt das Denken des Paulus jüdisch strukturiert.⁷³⁹

„Ausgangspunkt und Mitte paulinischer Theologie ist der von Gott Verfluchte, der Sohn Gottes. Christus wird somit die Verkörperung und der Repräsentant des Sünders schlechthin. Christus ist im Sterben für uns „zum Fluch geworden“ bzw. „zur Sünde gemacht“ worden. Damit hat er unsere Identität als Sünder übernommen.“⁷⁴⁰

„Indem Gott im Kreuzestod Christi eschatologische Sühne gewährt bzw. den Gekreuzigten als eschatologischen Sühneort aufrichtet, erweist er sich als gerecht, da er seine Heilsverheißung selbst einer sündigen Menschheit gegenüber einlöst. (...) Gott bleibt gerecht, indem er die Sünde im Fleische verurteilt (Röm 8,3) und im Todesgericht über den sündigen Menschen den Gottlosen gerecht macht.“⁷⁴¹

Die kultische Vorstellung eines im Tode ermöglichten Heils liefert das strukturelle Grundkonzept paulinischer Soteriologie.⁷⁴² Der kulttypologisch verstandene Sühnetod Jesu erlaubt es Paulus, den Kreuzestod als das entscheidende soteriologische Handeln zu werten, in dem der Fluch des Todes vollzogen und gerade so eschatologisches Heil eröffnet ist.⁷⁴³

Wenn nach Überzeugung des Paulus im Kreuzestod eschatologische Sühne geschehen ist, dann bedarf es keiner weiteren kultisch-rituellen Reinigung und Heiligung der Glaubenden. Diese sind vielmehr - als Glaubende - endgültig die heilige Gemeinde Gottes⁷⁴⁴ und selbst der Tempel, in dem der Geist Gottes wohnt.⁷⁴⁵

Am Kreuz ergeht das Gericht über den sündigen Menschen, dessen Identität Christus übernommen hat. Umgekehrt findet der Sünder gerade in der Vernichtung am Kreuz eine neue Identität in Christus. Angeeignet wird diese neue Identität im Glauben bzw. in der Taufe, wo in

⁷³⁸ Vgl. Gal 3,13.

⁷³⁹ Vgl. Merklein, Bedeutung, 1.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd., 8.

⁷⁴¹ Ebd., 39.

⁷⁴² Vgl. ebd., 52.

⁷⁴³ Vgl. ebd., 54.

⁷⁴⁴ Vgl. 1 Kor 1,2.

⁷⁴⁵ Vgl. 1 Kor 3,16f sowie Merklein, Studien I, 101.

der realsymbolischen Identifizierung mit dem Gekreuzigten neues Leben geschenkt wird, dessen adäquater Verstehenshorizont die Auferweckung Christi ist.⁷⁴⁶

4.4.2.3 Kommentar

Helmut Merklein greift als einer von wenigen katholischen Exegeten die hohe Bedeutung des Zusammenhangs zwischen Kreuzestod Christi und Gerechtigkeitssthematik bei Paulus auf, die eigentlich aus der Luthertradition kommt. Trotz seiner Verwurzelung in der katholischen Tradition nähert sich Merklein dem evangelischen Paulusinterpreten Wilckens an. Es fällt bei ihm aber auf, daß er hauptsächlich von der Deutung des Kreuzestodes ausgeht.

Fluch-, bzw. Sühnetod und Identitätsübernahme durch Jesus Christus stellen die Schwerpunktthemen der Paulusdeutung Merkleins dar. Damit trifft er sich mit Wilckens, legt sich aber noch stärker als der evangelische Exeget auf diese Themenbereiche fest. Merklein leitet die zentrale Bedeutung des Kreuzestodes für Paulus aus Gal 3,13 ab. Hier geht es um den Freikauf der Christen vom Fluch des Gesetzes durch Christi eigenen Fluchtod. Paulus bezieht sich mit dieser Deutung auf Dtn 27,26 und Dtn 21,23. Mit dieser Betonung des Kreuzestodes trifft sich Merklein mit Ernst Käsemann⁷⁴⁷ und Ulrich Wilckens⁷⁴⁸ mit dessen Betonung des Sühnetodmotivs.

Die Zentralität des gekreuzigten Christus im paulinischen Denken erachte ich als Teilwahrheit. Denn dazu gehört untrennbar seine Auferstehung und Erhöhung⁷⁴⁹. Die Belegstellen zeigen, daß sich für Auferstehung und Erhöhung bei Paulus Vorlagen im Alten Testament finden lassen. Die Zentrierung auf den Gekreuzigten führt Merklein weiter auf das Fluchtodmotiv. Paulus sieht nach Merklein, in der Sühne Christi eine Identifikation Christi mit dem Sünder. Im Mittelpunkt dieser Interpretation steht der Sohn Gottes als Verfluchter⁷⁵⁰. Er übernimmt die Rolle des Sünders, die sich in seinem Fluchtod offenbart und damit zusätzlich zu seinem Wesen als Gottessohn das Sein des Sünders annimmt. Merklein verdeutlicht damit die grenzenlose Liebe, aber auch menschliche Erniedrigung des Gottessohnes. Diese Identitätsübernahme läßt sich zwar aus Gal 3,13 ableiten. Trotzdem wird sie nicht dem vollen Umfang des paulinischen

⁷⁴⁶ Vgl. ders., Gericht, 91f.

⁷⁴⁷ Vgl. Käsemann, Römer, 121.

⁷⁴⁸ Vgl. Wilckens, Römer, Teil 1, 196f.

⁷⁴⁹ Vgl. Röm 1,3f; 1 Kor 15,3f.14.17/Hos 6,2.

⁷⁵⁰ Vgl. Gal 3,13.

Evangeliums gerecht. Denn in der paulinischen Deutung des Christusgeschehens kommen neben diesem Motiv des Stellvertretertod als Liebeserweis Gottes⁷⁵¹ noch eine Reihe anderer Elemente zur Interpretation des Heilsgeschehens zum Tragen. Zudem ist Gal 3,13 in einen rechtfertigungstheologischen Zusammenhang um das Verhältnis Gesetz - Glaube eingebunden⁷⁵². Dabei hat das Fluchmotiv eine Parallele in Gal 3,10. Eine vergleichbare Einbindung in einen rechtfertigungstheologischen Kontext läßt sich bei Röm 3,25 in Röm 3,20-31 feststellen. Beiden Perikopen geht es um die situations- und kontextbezogene Formulierung des geoffenbarten Heilsgeschehens in Christus. Das Sühne- bzw. Fluchtodmotiv⁷⁵³ gehört in beiden Fällen zu den zentralen Aussagen der jeweiligen Abschnitte, läßt sich aber nicht vom Kontext trennen und absolut setzen.

Gottes Heilstat im Sühnetod Christi im Zusammenhang seiner kultischen Vorstellung bei Paulus führt Merklein weiter zur bleibenden Gerechtigkeit Gottes. Sie macht im Gericht über den Sündern den Gottlosen gerecht. Die Deutung des Kreuzestodes als eschatologischer Sühnetod verweist auf die ihm zugeschriebene Heilswahrheit. Das Stichwort „Sühne“ bildet somit den Übergang vom Fluchtod⁷⁵⁴ zur Deutung als Heilsereignis⁷⁵⁵, um die Menschen neu werden zu lassen⁷⁵⁶.

Gott macht den Gottlosen gerecht⁷⁵⁷, d.h. er allein kann diese neue Lebenschance geben und Heil gewähren. Diese Interpretation enthält grundlegende Einsichten des Apostels Paulus. Aber dazu gehört wesentlich erneut Auferstehung und Erhöhung als zweiter Teil des Christusereignisses. Denn der „nachösterliche“ Paulus kann im Grunde nur mit Blick auf die Auferstehung Christi⁷⁵⁸ in seiner Retrospektive dem Kreuzestod Christi heilbringende Kraft⁷⁵⁹ beimessen.

Damit sind die Basiskonstanten des paulinischen Evangeliums berührt. Merklein baut auf den kulttypologisch verstandenen Sühnetod⁷⁶⁰ die heilsgeschichtliche Deutung des Kreuzestodes auf, die eschatologisch den Menschen Heil ermöglicht. Der kulttypologisch verstandene (Kreuzes- bzw.) Sühnetod wird bei Merklein zur Basis paulinischer Soteriologie. Denn der Fluch des Todes ist vollzogen und somit der Weg für eschatologisches Heil geöffnet. Diese

⁷⁵¹ Vgl. Röm 5,8; 14,15; 1 Kor 8,11.

⁷⁵² Vgl. Gal 3,10-14.

⁷⁵³ Vgl. Röm 3,25; 8,3; Gal 3,13.

⁷⁵⁴ Vgl. Gal 3,13/ Dtn 21,23.

⁷⁵⁵ Vgl. Röm 8,3.

⁷⁵⁶ Vgl. Röm 6,4; 7,6; 2 Kor 5,17.

⁷⁵⁷ Vgl. Röm 4,5.

⁷⁵⁸ Vgl. Röm 1,3-5; 1 Kor 15,3-5.

⁷⁵⁹ Vgl. 1 Kor 1,23.

⁷⁶⁰ Vgl. im Gegensatz dazu Wilckens persönliche Mitteilung.

These Merkleins ist in sich schlüssig, geht aber über den Textbefund bei Paulus hinaus. Der Kreuzestod Jesu wird bei Paulus in der rückblickenden Deutung zusammen mit seiner Auferstehung und Erhöhung als Heilsereignis gedeutet⁷⁶¹. Aber dazu bedarf es nicht grundsätzlich sühnetheologischer Interpretation. Merklein zieht aus dem Verständnis des Kreuzestodes als eschatologischer Sühne die Konsequenz für die Glaubenden, daß sie keiner weiteren Sühne bedürfen. Damit betont er zugleich die Einmaligkeit dieses soteriologischen Vorgangs. Er verneint in der Folge die Notwendigkeit jedweder kultisch-rituellen Reinigung und Heiligung der Glaubenden, da sie als an Christus Glaubende bereits die endgültige Gemeinde Gottes bilden, in der der Geist Gottes wirken kann.

Den Zielpunkt des gesamten Sühnegeschehens sieht Merklein endgültig in der heiligen Gemeinde Gottes⁷⁶². Damit greift er ein wichtiges, paulinisches Anliegen auf. Denn es geht Paulus nicht um die völlige Abwendung vom Judentum, sondern um die eschatologische Heilsgemeinde aufgrund der Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Christusereignis⁷⁶³.

Die Notwendigkeit kultischer Reinigung fällt somit weg. Ich erachte diese Tatsache als konsequenten Nebeneffekt, der den Kern paulinischer Soteriologie aber nicht berührt. Auf der Seite der Glaubenden sind Verantwortung und Gericht wesentliche Reaktionsmöglichkeiten auf das christologische Heilsgeschehen⁷⁶⁴. Merklein präzisiert diesen Zusammenhang mit Hilfe seiner Identitätsvorstellung und schreibt dem Sünder ein neues Selbstverständnis in Christus zu, die sich in Glaube und Taufe ausdrücken kann und aufgrund einer neuerlichen Identifizierung mit dem Gekreuzigten eine neue Existenz ermöglicht. Merklein beschreibt eine gegenseitige Identitätsübernahme zwischen Christus und dem Sünder. Sie erfolgt mittels des Kreuzestodes. Für Christus bedeutet diese Identitätsübernahme Gericht und Kreuzestod. Dem Glaubenden schenkt sie (in der Taufe) neues Leben, das auf dem Hintergrund der Auferstehung erfahrbar wird. Merklein leitet damit die Identitätsübernahme Christi aus der Fortführung des Sühne- und Stellvertretertodmotivs ab⁷⁶⁵. Gal 3,27⁷⁶⁶ läßt im Bild des Anlegens Christi als Gewand auf eine Identitätsübernahme durch die Taufe schließen. Sie dient als Basis für die eine Heilsgemeinde in Christus⁷⁶⁷. Röm 6,3f spricht von der Taufe auf den Tod, die auf dem Wege der Auferstehung Christus zu neuem Leben führt⁷⁶⁸. Ich will damit

⁷⁶¹ Vgl. 1 Kor 1,23f; 15,3-5; Röm 1,3f.

⁷⁶² Vgl. 1 Kor 1,2; 6,11; 1 Thess 2,14; Röm 1,7; 10,12f sowie Joel 3,5.

⁷⁶³ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13.

⁷⁶⁴ Vgl. Röm 2,1f.12-16; 3,19; 1 Kor 4,5; 2 Kor 5,10.

⁷⁶⁵ Vgl. Röm 5,8; 8,3; 14,15; 1 Kor 8,11; 1 Thess 5,10.

⁷⁶⁶ Vgl. Röm 6,3f; 13,14.

⁷⁶⁷ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Röm 10,12.

⁷⁶⁸ Vgl. Röm 7,6; 2 Kor 5,17.

andeuten, daß die einzelnen Elemente der Paulusdeutung Merkleins sich zwar bei Paulus wiederfinden, doch in ihrer konzentrierten Kombination über das paulinische Anliegen hinausführen. Denn jeder der am Heilsgeschehen Beteiligten (Gott, Jesus Christus, Glaubende) hat im Zusammenspiel eine unaustauschbare Rolle und Aufgabe. Die Theozentrik darf dabei nicht verloren gehen⁷⁶⁹, wenn die einzelnen Vorgänge des Heilsereignisses ihre Eigendynamik zu entwickeln scheinen⁷⁷⁰. Denn dann drohen sie aus ihrer Verankerung im göttlichen Heilswillen herauszufallen und können nicht mehr der Offenbarung des ganzheitlichen, göttlichen Heilswillens dienen. Diese Gefahren sehe ich in Merkleins eigenwilliger Interpretation und Kombination gegeben, die sich in ihren Einzelheiten dennoch auf paulinische Theologie stützen kann.

Bei Helmut Merklein lassen sich zusammenfassend zwei Schwerpunkte seiner Paulusinterpretation feststellen: Sühnetoddeutung und Identitätsvorstellung. Er geht von der zentralen Bedeutung des Kreuzestodes aus, die er aus Gal 3,13 ableitet. Mit Hilfe dieses Verses legt sich Merklein in seiner Interpretation auf das Fluchtodmotiv fest, das er zum Sühnetodmotiv weiterführt. Aus diesem Zusammenhang entwickelt er eine Identitätsvorstellung, die sich nicht zur Gänze bei Paulus finden läßt. Jürgen Wehnert⁷⁷¹ sieht darin eine originelle Neubestimmung der Grundstrukturen paulinischer Theologie⁷⁷², die ich in diesem Umfang nicht vollständig nachvollziehen kann. Ähnliches bemerkt Christoph Burchard⁷⁷³ in seiner Rezension zum selben Aufsatz. Dabei fragt Burchard drei Dinge an: Er stellt in Frage, ob Gal 3,13 bei Merklein nicht überbelastet sei. Nach ihm müßte Merklein mehr tun, um zu zeigen, daß das universal gemeint sei. Denn die Heiden haben ja das Gesetz nicht. Die Befreiung vom Fluch stellt demnach für Burchard nur einen Aspekt der Heilswirkung des Sterbens Jesu dar.⁷⁷⁴

Diese beiden Rezensionen benennen ebenso die Verdienste und die Problematik in der Paulusinterpretation Merkleins. Der Sühnegedanke findet sich zweifelsohne an einer zentralen Stelle paulinischer Rechtfertigungsaussagen⁷⁷⁵, darf aufgrund seiner Singularität aber nicht überbetont werden⁷⁷⁶. Merklein legt sich, vergleichbar der Zentralposition der Rechtfertigung

⁷⁶⁹ Vgl. Röm 11,36; 1 Kor 8,6.

⁷⁷⁰ Vgl. z. B. Merkleins gegenseitige Identitätsübernahme. In: ders., Bedeutung, 8.

⁷⁷¹ Vgl. Wehnert, Rez. Merklein, 394-396.

⁷⁷² Vgl. ebd., 394.

⁷⁷³ Vgl. Burchard, Rez. Merklein, 125f.

⁷⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁷⁵ Vgl. Röm 3,25.

⁷⁷⁶ Ein ähnlicher Vorgang läßt sich bei Ernst Käsemann feststellen, wenn er die Rechtfertigung der Gottlosen ins Zentrum seiner Überlegungen stellt. Vgl. Käsemann, Römer, 304. Auch diese Wendung ist im Grunde singular bei Paulus in Röm 4,5.

in der Luthertradition, auf Identität und Sühne fest. Er baut darauf sein gesamtes, paulinisches Heilskonzept auf, das aber über den Textbefund hinausgeht.

Insgesamt gesehen, läßt sich feststellen, daß die Fixierung auf einzelne theologische Begriffsmodelle bei Paulus der Deutung des Christusereignisses als theozentrisches, christologisches Heilsgeschehen nicht angemessen ist.

4.4.3 Zusammenfassung: Deutungsschwerpunkt auf der Einzigkeit Gottes, der Identität und der Sühne

Zu dieser Gruppe zähle ich Ulrich Wilckens und Helmut Merklein⁷⁷⁷. Sie verbindet in erster Linie die Betonung des Sühnetodmotives und die Frage nach der Identität Jesu. Im Weg dorthin unterscheiden sie sich voneinander. Denn Wilckens führt seine Thesen dazu auf dem Hintergrund der Einzigkeit Gottes aus, leitet daraus die eine Heilsgemeinde aus Juden und Heiden bei Paulus ab und kommt auf dem Hintergrund der Rechtfertigungsaussagen zum Sühnetodmotiv. Bei Merklein spielen Einzigkeit Gottes und mit ihr verbunden die paulinische Heilsgemeinde aus Juden und Heiden eine untergeordnete Rolle. Ebenso wenig geht Merklein im besonderen auf die Rechtfertigungsfragen ein. Seine Sühnetodinterpretation prägt die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes.

Wilcken. betont den Weg von der Exklusivität des jüdischen Glaubens hin zur prinzipiellen Universalität des Glaubens an Gott. Im Mittelpunkt der paulinischen Rechtfertigungslehre steht der Herrschaftswchsel von der Sünde zur Gnade. Die Teilnahme am Heil ist wesentlich verbunden mit dem Stellvertretertod Christi „für uns“. Unser Glaube an dieses Geschehen ist ein universales, geschichtlich - konkretes Vertrauen auf Gott. Von daher sind die beiden Elemente „Glaube“ und „Geschichte“ untrennbar miteinander verbunden. Die Rechtfertigung des Sünders bei Paulus, gedacht als theologische Einheit von Kreuzestod und Auferstehung, ist allein durch Gottes Sühnetat geschaffen. Die Zentrierung des Heilsgeschehens bei Wilckens auf den Rechtfertigungsbegriff ist hier nicht zu übersehen. Er verdeutlicht diesen Gedanken noch mit einem Hinweis auf Gottes Einzigkeit unter Heranziehung von Dtn 6,4. Dort wird die Einzigkeit Gottes im besonderen dargelegt. Dieses einzigartige Heilsgeschehen durch Jesus ist

⁷⁷⁷ Des weiteren wären hierzu anzuführen: Otfried Hofius, Peter Stuhlmacher, Martin Hengel. Die richtungsweisenden Thesen finden sich jedoch hauptsächlich bei Ulrich Wilckens und Helmut Merklein, die sich nach Aussage Wilckens´ auch nahe standen (vgl. dazu die briefliche Mitteilung an mich vom 18.05.01).

somit auch universell angelegt und stellt alle auf die gleiche Stufe. Pochen auf den eigenen Ruhm wird damit hinfällig.

Zwei Begriffe beherrschen die Aussagen Merkleins. Zum einen steht der Fluch- und Sühnetod des Gottessohnes Jesus Christus im Vordergrund. Er ist die Verkörperung und der Repräsentant des Sünders schlechthin. Damit hat er zum anderen unsere Identität als Sünder übernommen. Im Kreuzestod vollzieht sich der Existenzwechsel vom „Fleisch“ zum „Geist“.

Merklein läßt hier drei Dinge erkennen. Vorerst nimmt er Paulus mit seinem jüdischen Glaubens- und Denkhorizont ernst. Er weitet aber dieses Fluch- und Sühnetodmotiv aus, um zweitens die unergründliche Liebe Gottes zu den Menschen zu beschreiben. Drittens betont er die Identitätsübernahme durch Jesus Christus.

Vor allem bei Merklein wird durch seine Konzentration auf das Sühne- und Fluchtodmotiv erneut deutlich⁷⁷⁸, daß es einer umfassenden Begrifflichkeit bedarf, um dem paulinischen Evangelium gerecht werden zu können. Es drängt sich von daher auf, mehrere dafür nötige Sprachspiele in ihrem Zusammenhang zu sehen.

⁷⁷⁸ Vgl. dazu „Rechtfertigung des Gottlosen“ (Röm 4,5) in der Paulusinterpretation Käsemanns, in ders., Rechtfertigung, 135 sowie Römer, 132f.

4.5 Die Hervorhebung des Kernpunktes der paulinischen Evangeliumsverkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi in verschiedenen, theologischen Ausdrucksmitteln

Zuletzt hat sich bei Merklein gezeigt, daß jene Paulusinterpretation nicht angemessen sein kann, die einzelnen Versen⁷⁷⁹ bei Paulus ein zu hohes Gewicht beimißt und dabei die große sprachliche Vielfalt des paulinischen Evangeliums außer acht läßt. Daher besteht seit Beginn des 20. Jahrhunderts parallel zu den bereits vorgestellten Interpretationsrichtungen jener Deutungsschwerpunkt, mit dem Exegeten neben der dominanten Luthertradition in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits auf folgendes verweisen: die paulinische Deutung des Heilsgeschehen erschöpft sich nicht allein in den Rechtfertigungsaussagen.

Dieser Interpretationslinie widmeten sich im 20. Jahrhundert überwiegend katholische Exegeten. Sie findet ihren Höhepunkt in der Gemeinsamen Erklärung⁷⁸⁰. Zudem fällt auf, daß zwei bedeutende, konvertierte Exegeten, Erik Peterson und Heinrich Schlier dieser Interpretationsrichtung zugeordnet werden können. Ich möchte damit nicht zurückkehren in konfessionsgebundenes Denken, das wenig Spielraum für ökumenische Annäherung zuläßt, aber ich finde es dennoch bemerkenswert. Denn ein Blick auf die Exegeten im Einzelnen verdeutlicht diese Beobachtung: Erik Peterson, Otto Kuss, Heinrich Schlier, Dieter Zeller, Michael Theobald, Joseph A. Fitzmyer und im unmittelbaren Vorfeld der Gemeinsamen Erklärung der evangelische Exeget Gerhard Saß vertreten diese Interpretationsrichtung.

Einer der ersten Exegeten im 20. Jahrhundert, der in diese Richtung denkt, ist Erik Peterson. Er kommt eigentlich aus der Luthertradition, wendet sich aber in seiner Römerbriefvorlesung immer mehr diesem Interpretationsansatz des Zusammenwirkens mehrerer Sprachspiele zu.

⁷⁷⁹ Vgl. Röm 4,5 bei Käsemann sowie Gal 3,13 bei Merklein.

⁷⁸⁰ Vgl. GE §8 - §12.

4.5.1 Sukzession⁷⁸¹ und eschatologisch-apokalyptische Grundstimmung bei Paulus

Literatur

Quelle

PETERSON, E., Der Brief an die Römer. (Ausgewählte Schriften 3). Aus dem Nachlaß hg. v. Nichtweiß, B., unter Mitarbeit v. F. Hahn. Würzburg 1997.

Sekundärliteratur

AMBERG, P., Peterson, Erik: Der Brief an die Römer. In: ThLZ 124 (1999), 312f. - DEMPFF, A., Art. Peterson, Erik. In: LTHK³ (1995), 321. - HAHN, F., Erik Peterson. Die Wiederentdeckung eines bedeutenden Theologen. in: EvTh 57 (1997), 459-464. - NICHTWEIß, B., Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg u.a. 1992,²1994. - DIES., Hahn F., Einleitung zur Nachlaßherausgabe v. E. Peterson: Der Brief an die Römer. Würzburg 1997. - SCHLIER, H., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Freiburg 1980; 266. - WEIDEMANN, H.-U., „Rechtfertigung - „ein ganz realer Vorgang“. In BZ NF 44 (2000), 100-106.

4.5.1.1 Erik Peterson

Erik Peterson (1890-1960) war Theologe, Exeget und Religionshistoriker. 1924 wurde er Professor für Neues Testament und alte Kirchengeschichte in Bonn. Er konvertierte 1930 zur katholischen Kirche und war seit 1934 Professor der altchristlichen Literatur und der allgemeinen Religionsgeschichte an päpstlichen Instituten in Rom. Peterson entwickelte eine in sich geschlossene Geschichtstheologie mit den zu ihr gehörenden rechtsgeschichtlichen und rechtssymbolischen Begriffen. Er wandte sich gegen die dialektische und die politische Theologie. Die weiteren Arbeiten galten besonders dem Erweis der eigenständigen Entwicklung des Christentums unter Ablehnung einer einseitigen Judaisierung, Hellenisierung oder Romanisierung.⁷⁸²

Die Darstellung des Römerbriefs nach Erik Peterson geht auf eine Vorlesung des Autors im Sommersemester 1925 in Göttingen zurück. Aus privaten Quellen wurde bekannt, daß Erik Peterson an der Legitimität des evangelischen Kirchentums zweifelte und von daher sich mit dem Gedanken einer Konversion trug. Seine Anregungen aus seiner Römerbriefvorlesung übernahmen u.a. Ernst Käsemann und Otto Kuss.⁷⁸³

⁷⁸¹ Zur Sukzessionsidee vgl. Markion in der Darstellung des Irenäus in Haer II 3,3f, bei dem dieser Gedanke aus religionssoziologischen Gründen hohe Relevanz besitzt.

⁷⁸² Zur Biographie Petersons vgl. Dempf, Art. Peterson, 321.

⁷⁸³ Zu diesen Angaben zu Petersons Römerbriefvorlesung vgl. Nichtweiß, Peterson, VII-XI.

4.5.1.2 Sukzession und eschatologisch-apokalyptischer Horizont im Römerbrief bei Erik Peterson

Röm 1,1-7 beschreibt das Selbstverständnis des Paulus. Er bezeichnet sich als den, der zu dem heiligen Zwecke ausgesondert ist, die frohe Botschaft von der Thronbesteigung Gottes zu verkündigen. Der bei Damaskus von Christus Gerufene ist der Ausrufer der frohen Botschaft. Nicht von sich aus drängte er sich zu diesem Dienst, sondern kraft göttlicher Auswahl wurde er für dieses Amt abgesondert. Damit wurde er zum Herold und „Evangelisten“ und zum Verkündiger eines Kerygmas, das das Evangelium beinhaltet.⁷⁸⁴

Röm 1,4 beschreibt die Thronbesteigung Christi. Christus, der Sohn Gottes, ist als Menschensohn herabgestiegen. Er litt, starb und weilte in der Unterwelt. Dann aber erstand er und durchheilte die drei Bereiche des Kosmos, bis er an den Thron Gottes gelangte. Damit ist dann die Thronbesteigung erreicht, von der die frohe Botschaft, von der das Evangelium handelt. Mit der Thronbesteigung Christi nahm auch der alte Äon ein Ende, und ein neuer Äon begann.

Christus wurde mit seiner Thronbesteigung als Sohn Gottes manifest, ein neuer Äon kam und mit ihm die Kirche.

Die Thronbesteigung ist der Abschluß eines in der Unterwelt errungenen Sieges. Mit ihr ist unsere Erlösung abgeschlossen, mit ihr hört die Herrschaftsmöglichkeit des alten Äons auf. Mit ihr beginnt der neue Äon, die Kirche, durch die hindurch Christus in dem neuen Äon herrscht. Das ist das „Evangelium“ des Paulus. Es bezieht sich auf die kosmische Sünde Adams und ihre Überwindung durch den neuen Adam.⁷⁸⁵

Nach Röm 1,17 wird die verborgene Gerechtigkeit Gottes enthüllt. Die Gerechtigkeit Gottes erfährt ihre „Enthüllung“ im Evangelium. In der Botschaft von der Thronbesteigung Christi wird die „Gerechtigkeit Gottes“ enthüllt, d.h. aber, daß sie vorher verborgen war.⁷⁸⁶

Röm 3,3 beschreibt die Kirche als Erbe und Rechtsnachfolgerin des Volkes Gottes. Damit verbunden ist der Sukzessionsgedanke. Paulus sagt noch nichts vom Christentum, aber der Gedanke steht doch unausgesprochen dahinter: Die Kirche ist im Rechtssinne Erbe des Volkes Gottes. Sie erbt das Alte Testament, die Worte Gottes, und sie erbt die Verheißungen Gottes an Abraham und die Patriarchen, sie erbt das Gesetz, den Kultus, den Sohnestitel und jene

⁷⁸⁴ Vgl. Peterson, Römer, 10.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd., 12f.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd., 25.

Ehre Gottes, die einst im Tempel von Jerusalem weilte. Der Vertrag Gottes mit seinem Volk bleibt in Kraft, auch wenn jetzt andere als Vertragspartner Gott gegenüberstehen. Diese anderen drängten sich nicht an die Stelle der früheren, sondern sie traten im Sinne von Rechtsnachfolgern an ihre Stelle. Denn sie sind es, die die Bedingungen einhielten, unter denen der Vertrag einst geschlossen wurde.⁷⁸⁷

Röm 3,21-31 beschreibt das Zentrum der sogenannten paulinischen Rechtfertigungslehre. In dem einen Äon sind die Menschen, Juden sowohl wie Hellenen, unter der Sünde. In dem anderen hingegen leben sie unter der Gerechtigkeit⁷⁸⁸:

„Hier ist das eigentliche Zentrum der sogenannten paulinischen Rechtfertigungslehre. Sie sehen, die paulinische Rechtfertigungslehre, die durch und durch eschatologisch bestimmt ist, hat mit der Rechtfertigungslehre Luthers eigentlich nur den Namen gemeinsam. In der Sache, in der Art der Betrachtungsweise, liegt etwas völlig Verschiedenes vor.“⁷⁸⁹

„Die eigentliche Klimax liegt im Übergang vom Kreuz Christi zu seiner Auferstehung. So bedeutsam das Kreuz Christi ist, es behält doch seine letzte Sinnbeziehung immer auf den alten Äon. Das eigentlich Entscheidende, das siegreich Steigernde ist dagegen die Auferstehung. Sie ist in noch höherem Maße Grund unserer Hoffnung auf Herrlichkeit als das Kreuz und als die über das Herz ausgegossene Liebe Gottes.“⁷⁹⁰

Röm 9,15f behandelt die Souveränität Gottes. Gott wäre ungerecht, wenn er sich binden ließe, sei es durch die fleischliche Abkunft der Abrahamskinder, sei es durch ihre Erfüllung der Gebote der Tora. Gott ist nicht ungerecht, wenn er scheinbar dem von ihm auserwählten Volk ein anderes Volk vorzieht; tatsächlich bleibt er sich immer gleich. Immer erwählt er sich ein Volk aus seiner Liebe heraus. Er läßt sich nur nicht von den Juden Bedingungen für seine Erwählung vorschreiben.⁷⁹¹

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., 67.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd., 78.

⁷⁸⁹ Ebd., 78. An dieser Stelle ist ein Detail aus der Biographie Petersons erhellend. Peter Amberg schreibt in seiner Rezension, daß Petersons Weggang von der Göttinger Fakultät sich in dieser Vorlesung von 1925 bzw. 1927/28 schon abzeichnet. Insbesondere setzt sich Peterson mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre auseinander, welcher er vorwirft, die Aussagen des Paulus falsch zu verstehen. Vgl. Amberg, Peterson, 312.

⁷⁹⁰ Peterson, Römer, 125.

⁷⁹¹ Vgl. ebd., 283.

Röm 11,2-6 hat Gott und sein auserwähltes Volk zum Thema. Wenn Gott sein Volk verstoßen hätte, könnte sich kein Jude zu Christus bekehren. Gott hat sein Volk vorhererkannt, weil er es erwählte. Es ist die eschatologische Auswahl mit der Gnade, die allen denen zuteil wird, die nicht auf ihre fleischliche Abkunft von Abraham und die Gesetzeserfüllung pochen, sondern die an den glauben, der der Herr des neuen Äons ist. Die Auswahl ist Gnadenauswahl, d.h. sie gilt nur denen, die die Gnade suchen. Diejenigen aber, die mit Werken umgehen, suchen keine Gnade. Sie würden deshalb auch nicht für den heiligen Rest innerhalb der Kirche erwählt. Wer die Werke der Tora sucht und nicht an Christus glaubt, der gleicht den Juden, die Baal angebetet haben. Alle Juden, die das nicht taten, sind in der Kirche und glauben an Christus; und wer an Christus glaubt, der gehört zu den Erwählten. Niemand kann sich selbst durch eigene Anstrengungen zum Erwählten machen. Es gibt auch keine Erwählten ohne Beziehung zu Christus und zur Gnade in ihm. Alle Erwählung findet in Christus bzw. in der Kirche statt; das besagt aber ohne weiteres, daß sie auf der Basis der Gnade und des Erbarmens Gottes stattfindet.⁷⁹²

In Röm 11,32 geht es um die Bekehrung Israels. Ohne sie gibt es weder eine zweite Ankunft Jesu noch eine Auflösung in der Problematik des Zwischenstandes zwischen Christi erster und zweiter Ankunft.⁷⁹³

4.5.1.3 Kommentar

Gleich zu Beginn der Römerbriefdeutung stellt Peterson⁷⁹⁴ sein Verständnis der Thronbesteigung Gottes vor. Die Rede von der „Thronbesteigung Gottes“ ist nahezu singulär in der Römerbriefexegese des 20. Jahrhunderts⁷⁹⁵. Der Ausdruck als solcher findet sich auch nicht im Römerbrief. Peterson benennt damit den Inhalt von Röm 1,4, die Einsetzung Christi als Sohn Gottes in Macht nach der Auferstehung. Paulus bezeichnet das als Evangelium Jesu

⁷⁹² Vgl. ebd., 314.

⁷⁹³ Vgl. ebd., 329.

⁷⁹⁴ Vgl. Peterson, Römer, 10-13.

⁷⁹⁵ Ich habe dieses Motiv nur noch bei Theobald Römerbrief, 142 zur Veranschaulichung der Gottesbeziehung gefunden.

Christi, unseres Herrn⁷⁹⁶. Somit entspricht Petersons „Thronbesteigung Christi“ diesem Inhalt des paulinischen Evangeliums.

Mit dieser inhaltlichen Bestimmung seines Evangeliums verknüpft bereits Paulus⁷⁹⁷ sein eigenes Selbstverständnis als Apostel und Verkündiger dieses Evangeliums. Inwieweit Paulus sich dabei als Herold sieht, sei dahingestellt. Er selbst bezeichnet sich als „Knecht Christi und auserwählter, berufener Apostel zur Evangeliumsverkündigung“⁷⁹⁸. Doch damit setzt sich Peterson nicht näher auseinander, sondern beschreibt inhaltlich sein Thronbesteigungsmotiv:

Peterson präzisiert damit seine Sicht des Inhalts des paulinischen Evangeliums. Darin apokalyptisiert und universalisiert er ihn hin auf den gesamten Kosmos über Paulus hinaus. Diese Tendenz wird für Petersons gesamte Römerbriefinterpretation bezeichnend. Er führt sie bereits bei der einleitenden Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums an. Der zweite wichtige, bereits hier im Vorfeld genannte Aspekt, ist die Äonenwende. Ihr folgt Petersons Vorstellung von der Ablösung des Judentums durch die Kirche aufgrund dieser Einsetzung Christi. Peterson geht in diesem Bereich insgesamt in der Formulierung über den Römerbrief hinaus. Sein Grundanliegen, die Universalisierung des Evangeliums, entspricht sehr wohl paulinischer Intention⁷⁹⁹. Paulus zielt aber nicht wie bei Peterson auf den Beginn der Kirche als Zeichen des neuen Äons ab, sondern auf den Glaubensgehorsam der Heiden⁸⁰⁰ und damit die Heilsgemeinde aus Juden und Heiden. Peterson greift mit dem Bezug des paulinischen Evangeliums auf die kosmische Sünde Adams und ihre Überwindung im neuen Äon auf Röm 5,12-21 vor. Er verstärkt damit erneut das Moment der Universalisierung des Evangeliums. Diese wiederum hat mit der „Gerechtigkeit Gottes“⁸⁰¹ zu tun.

Die Gerechtigkeit Gottes ist demnach im Überbegriff Evangelium bzw. „Thronbesteigung Christi“ mitbeinhaltet und bedarf der Offenbarung. Somit sind ihr das Evangelium bzw. die Thronbesteigung in ihrer bei Peterson erfolgten Identifikation übergeordnet. Gerechtigkeit Gottes benennt bei ihm demnach nicht das gesamte Heilsgeschehen.

Aus dieser Zusammenschau mehrerer ähnlicher bzw. inhaltsgleicher Begriffe läßt sich ablesen, daß das gesamte Heilsgeschehen nicht mit einem Terminus zu fassen ist. Es bedarf der Verbindung verschiedener Ausdrucksweisen, um die dahinterliegende, vielschichtige Glaubenswahrheit begrifflich fassen zu können.

⁷⁹⁶ Vgl. Röm 1,4.

⁷⁹⁷ Vgl. Röm 1,1.

⁷⁹⁸ Ebd.

⁷⁹⁹ Vgl. Gal 3,28.

⁸⁰⁰ Vgl. Röm 1,5.

⁸⁰¹ Röm 1,17; 3,21.25; 10,3; 2 Kor 5,21; Phil 3,9.

Röm 1,17 führt hin zur expliziten Deutung des Christusereignisses in rechtfertigungsterminologischer Sprache in Röm 3,20 - 5,1. Auf dem Weg dorthin fügt Peterson seine Vorstellung des Verhältnisses von Judentum und Kirche, die Sukzessionsidee, bei Paulus ein.

Röm 3,3 beinhaltet die unbedingte Treue Gottes, die durch keine menschliche Untreue aufgehoben werden kann. Daraus leite ich bei Paulus eine Kontinuität der Offenbarung Gottes ab und keine Übertragung des Gottesvolkes auf die Kirche. Peterson hat Recht mit seiner Bemerkung, Paulus benenne das Christentum nicht ausdrücklich. Der Apostel schreibt von der Einheit in Christus⁸⁰² aufgrund des einzig handelnden Gottes⁸⁰³ und leitet daraus ekklesiologisch eine allumfassende Heilsgemeinde ab⁸⁰⁴, die er als Ekklesia (Kirche) bezeichnet. Peterson hingegen leitet in Röm 3,3 die Kirche als Rechtsnachfolgerin des Alten Bundes und Erbin ihrer Verheißungen⁸⁰⁵ ab. Das halte ich für unpaulinisch und dem hier interpretierten Vers nicht angemessen.

Wie bereits erwähnt, führt Peterson damit auf die Rechtfertigungsaussagen hin. Dabei vereint er Juden und Griechen in jeweils einem Äon. Dennoch geht Peterson hier von zwei Äonen aus. Damit umschreibt er im wesentlichen Röm 3,23f. Vers 23 beschreibt den Zustand der Sünder, Vers 24 die Lage des Gerechten. Dabei fehlt bei Peterson die paulinische Grundlage dieses Gerechten, die gnadenhafte, unverdiente Gerechtmachung durch die Erlösung in Christus Jesus.

Die weiteren Ausführungen bei Paulus zeigen, daß hier mit den begrifflichen Mitteln der Rechtfertigung das Zentrum der paulinischen Verkündigung, das Kerygma von Tod und Auferstehung Jesu, ausgedrückt wird. Diese Botschaft behält ihren eschatologischen Hoffungscharakter für die Glaubenden⁸⁰⁶. Insofern hat Peterson Recht, wenn er vom eschatologisch bestimmten Zentrum bei Paulus ausgeht.

Der Schlußsatz des in der Darstellung angeführten Zitates⁸⁰⁷ drückt Petersons Ahnung aus, daß Luther seinen eigenen biographischen Hintergrund bei der Betonung der Rechtfertigung bei Paulus vor Augen hatte. Diese Vorahnung Petersons expliziert später Krister Stendahl⁸⁰⁸.

⁸⁰² Vgl. Gal 3,28.

⁸⁰³ Vgl. Röm 3,30; 1 Kor 8,6 sowie das alttestamentliche Vorbild in Dtn 6,4.

⁸⁰⁴ Vgl. 1 Kor 12,13.27f.

⁸⁰⁵ In der Deutung von Röm 4,13f vertieft Peterson seine Vorstellung der Rechtsnachfolge der Kirche. Die ursprünglich bedingungslose Verheißung Gottes knüpft Peterson an die Rechtsnachfolge von Juden und Heiden. Damit erreicht Peterson die von Paulus beabsichtigte Einheit von Juden und Heiden (vgl. Röm 3,30; 4,11f). Vgl. Peterson, Römer, 107.110f.

⁸⁰⁶ Vgl. Röm 5,2-5. 8,24.

⁸⁰⁷ Vgl. dazu das Zitat von Peterson, Römer, 78.

⁸⁰⁸ Vgl. Stendahl, Conscience (1963).

Dieser hebt damit zu einem Gutteil die Luthertradition des universal verwendeten Rechtfertigungsbegriffes auf. Damit kommt Peterson aber wesentlich zurück auf das Grundanliegen der Rechtfertigungsaussagen. Er bezeichnet in seiner Deutung von Röm 5,1-11 das Verhältnis von Tod und Auferstehung Christi als Klimax. Damit trifft er de facto die Kernpunkte des paulinischen Evangeliums. Hier definiert Peterson die Grundlage seines Verständnisses von paulinischer Hoffnung. Er bezieht sich dabei auf Röm 5,2-5. In der Deutung von Röm 5,12-21 universalisiert er diesen Gedankengang⁸⁰⁹ und leitet davon sein Eschatologieverständnis ab⁸¹⁰. Dieses setzt sich fort in der Darstellung der Beziehung zwischen Gesetz und Geist in der Interpretation von Röm 7,1-25⁸¹¹ und findet seinen Schlußpunkt in der eschatologischen Gerechtmachung⁸¹². Sie wird nach dem Verständnis Petersons⁸¹³ deutlich den Unglauben der Juden und die Berufung der Heiden erweisen.

Röm 8,30 beschreibt das Sprachgefüge bzw. den Kettenschluß von Vorausbestimmung, Berufung, Gerechtmachung und Verherrlichung. Peterson⁸¹⁴ greift das auf und trägt hier sein Sakramentsverständnis von Taufe und Abendmahl ein. Ein ähnlicher Vorgang ließ sich bereits zu Beginn der Römerbriefvorlesung mit der Sukzessionsidee feststellen. Diese beiden Themenkreise stehen zudem nicht beziehungslos nebeneinander, sondern haben entscheidend miteinander zu tun. Petersons Ausgangspunkt ist die Gerechtmachung, die er von der Taufe bis zur eschatologischen Verherrlichung ausdehnt. Diesen Vorgang bezieht er auf das Abendmahl. In der Folge parallelisiert Peterson die von ihm als eschatologisch gedeuteten Vorgänge des Christusereignisses mit seinem endzeitlich geprägtem Sakramentsverständnis von Taufe und Abendmahl. Den Unglauben der Juden und die Berufung der Heiden erhebt er zur Voraussetzung dieses endgeschichtlichen Abendmahles. Damit greift Peterson das Stichwort von der Berufung aus Röm 8,30 auf und fügt es in seinen Kontext ein. Er⁸¹⁵ kommentiert hier Paulus, indem er auf unsere Verherrlichung aufgrund des Christusereignisses verweist. Die Eintragung des Sukzessionsgedankens und des Sakramentenverständnisses haben bei Peterson ihren biographischen Bezugspunkt in seiner Konversion. Ungelöst bleibt dabei die Judenfrage. Peterson polemisiert in der Deutung von Röm 9,8⁸¹⁶ stark antijudaistisch. Trotzdem verwirft er nach paulinischem Vorbild die Juden nicht als Ganzes, sondern erwartet für ganz Israel das

⁸⁰⁹ Vgl. ebd., 132.

⁸¹⁰ Vgl. ebd., 171f.

⁸¹¹ Vgl. ebd., 215.

⁸¹² Vgl. Röm 8,30.

⁸¹³ Vgl. Peterson, Römer, 263.

⁸¹⁴ Vgl. ebd.

⁸¹⁵ Vgl. ebd.

⁸¹⁶ Vgl. ebd., 277f.

Heil als Lösung der auch Paulus sehr persönlich betreffenden Judenfrage. Damit trifft sich Peterson in Röm 9,8 mit Paulus, welcher den Kindern der Verheißung und damit auch den Juden die Nachkommenschaft zuerkennt.

Der Sinn der Auserwählung des jüdischen Volkes liegt für Peterson in der Bekehrung zu Christus. Diese Auswahl trifft alle, die die Gnade suchen. Sie zählen in der Folge zum heiligen jüdischen Rest innerhalb der Kirche mit ihrem Christusglauben. Mit der Konzentration auf Erwählung und Rest trifft Peterson die Hauptargumente von Röm 11,2-6. Trotzdem sehe ich erhebliche Unterschiede zwischen der Paulusperikope und der Interpretation durch Peterson. Paulus bewegt die Frage nach den Wurzeln im Volk Israel und sein Verhältnis zu ihm nach der Damaskuserfahrung. In Röm 11,1 weist der Apostel den Gedanken der Verstoßung seines Volkes durch Gott mit der Begründung seiner eigenen Abstammung daraus ab. In Vers 2 erneuert Paulus diese Feststellung und ergänzt sie mit der Erwählung. In Vers 3f begründet er seinen Standpunkt mit alttestamentlichen Beispielen und kommt in Vers 5 auf den in der Gegenwart aus Gnade und ohne Verdienst erwählten Rest zu. Dieser bezeichnet jene aus dem Volk, die den Christusglauben angenommen haben. Ich leite daraus bei Paulus nicht die Identifikation dieses erwählten Restes mit der Kirche ab. Denn zum einen betont der Apostel nach wie vor seine jüdische Herkunft⁸¹⁷. Zum anderen vertritt Paulus mit Berufung auf alttestamentliche Tradition⁸¹⁸ den Glauben an den aus Gnade erwählten Rest. Dabei ist der Bezug zur Rechtfertigung aus Glauben unverkennbar⁸¹⁹. Ps 31,1 schreibt Paulus David zu und nennt in Röm 4,6 in diesem Zusammenhang die Gerechtigkeit unabhängig von Werken⁸²⁰.

Von daher läßt sich für Petersons Interpretation folgendes feststellen: Er greift die paulinischen Grundintentionen auf und interpretiert sie in seinem Zusammenhang der Sukzessionsidee, die seinen ganzen Kommentar prägt. Trotz aller Judenpolemik erkennt Peterson die Relevanz der Bekehrung Israels für Paulus in seiner Deutung von Röm 11,32. Paulus schreibt an dieser Stelle von Gottes Einschluß aller in den Ungehorsam zum Zwecke des Erbarmens. Im Anschluß daran folgt der Lobpreis auf Gottes Heilswege mit den Menschen⁸²¹. Peterson sieht in diesem Einschluß Gottes die Bekehrung Israels. Damit trifft er die paulinische Absicht und den Wunsch des Apostels, ganz Israel in dieses Heil in Christus einzuschließen. Der zweite

⁸¹⁷ Vgl. Röm 11,1 sowie die dreifache Beteuerung der Identität und damit auch Zugehörigkeit zum Volk Israel in 2 Kor 11,22.

⁸¹⁸ Röm 11,3f vgl. 1 Kön 19,10.14.18 sowie 2 Makk 2,4.

⁸¹⁹ Vgl. Röm 4,4.6: expliziert an Abraham als Vater des Glaubens und Ps 31,1 LXX.

⁸²⁰ Gal 2,16 vgl. Röm 3,28: Rechtfertigung als Glauben und seine Beziehung zum Gesetz; sowie Gal 3,18: Gnade für Abraham aufgrund von Gottes Verheißung.

⁸²¹ Vgl. Röm, 11,33-36.

Satz in Petersons Kommentar zu Röm 11,32⁸²² weist auf die für ihn bedeutende, eschatologische Komponente⁸²³ seiner Interpretation hin. Ihre Betonung ist für das Verständnis des Paulus nicht unerheblich. Darin sehe ich auch einen wichtigen Beitrag Petersons zur Römerbriefinterpretation. Dennoch kann ich hier im Detail die Rede von Christi erster und zweiter Ankunft⁸²⁴ und ihres Zwischenstandes bei Paulus in Röm 11,32 nicht entdecken.

Ich sehe im wesentlichen bei Peterson zwei große Beiträge seiner Römerbriefdeutung zur Rechtfertigungsdiskussion. Mit dem Motiv der Thronbesteigung Christi erweitert er terminologisch die Ausdrucksmöglichkeiten um eine Größe, die sich zwar definitiv bei Paulus nicht finden läßt. Sinngemäß betont er damit aber den Inhalt des paulinischen Evangeliums in Röm 1,4, der zu dessen Kernpunkt zählt. Peterson arbeitet dabei mit einem eschatologisch-apokalyptischen Grundhorizont, der sich durch die gesamte Römerbriefvorlesung zieht. Weiters nimmt er mit der Einführung dieses Begriffs Einfluß auf die sich erst Jahrzehnte später abzeichnende „Dezentralisierung“ des Rechtfertigungsbegriffes in der Luthertradition. Biographisch bedingt durch seine sich abzeichnende Konversion arbeitet Peterson in seinen Römerbriefkommentar seine Sukzessionsvorstellung und sein Sakramentenverständnis ein. Dabei geht er über den Römerbrieftext hinaus.

Bedauerlich, aber zeitbedingt verständlich, erachte ich Petersons Judenpolemik. Dabei ist ihm aber trotz aller antijudaistischen Töne zugute zu halten, daß er in der Tradition des Paulus dem jüdischen Volk grundsätzlich eine Heilsmöglichkeit zugesteht⁸²⁵. Dessen (eschatologische) Durchführung bei Peterson halte ich jedoch für diskussionsbedürftig. Peter Amberg⁸²⁶ setzt sich in seiner Rezension damit auseinander und kommt zu einem vergleichbaren Ergebnis.

Der „eschatologische Vorbehalt“ entspricht dem paulinischen Grundtenor im gesamten Römerbrief. Der Begriff als solcher hat aber im Römerbriefkommentar trotz dessen eschatologischer Prägung⁸²⁷ nicht diese Wichtigkeit, wie von Amberg angenommen. Er beeinflußt stark die Arbeit von Petersons Schüler Ernst Käsemann. Von daher erkläre ich mir dessen Zentralität in der Sekundärliteratur.

Das Verhältnis Kirche - Israel gehört im Rahmen der Sukzession zu den Grundlinien in Petersons Römerbriefkommentar. Darauf baut er sein Sakramentenverständnis auf. Diese Linie

⁸²² Vgl. Peterson, Römer, 329.

⁸²³ Vgl. den von Peterson geprägten Begriff „eschatologischer Vorbehalt“: ebd., 185 im Kommentar zu Röm 6,7; vgl. auch ebd., 228. 238.

⁸²⁴ Ich sehe darin eher einen Hinweis auf die Adam-Christus-Parallele in Röm 5,12-21.

⁸²⁵ Vgl. dazu z. B. Petersons Interpretation von Röm 11,32 in ebd., 329.

⁸²⁶ Vgl. Amberg, Art. Peterson, 312f.

⁸²⁷ Zur hohen Bedeutung der Eschatologie in Petersons Römerbriefdeutung vgl. auch Hahn, Peterson, 464.

gehört neben Petersons Zentralbegriff der „Thronbesteigung Christi“ zu den Grundzügen seines Römerbriefkommentars.

Erik Peterson hatte Einfluß auf Ernst Käsemann und Otto Kuss. Sein Leitwort der „Thronbesteigung Christi“ nahmen beide in dieser Zentralität nicht auf. Ernst Käsemann zentrierte seine Paulusexegese auf die „Rechtfertigung der Gottlosen“. Otto Kuss übernahm von seinem Lehrer das Empfinden, die Explikation des paulinischen Heilsgeschehens benötige mehrere, zusammenwirkende Ausdrucksformen.

4.5.2 Die Gerechtersprechung aufgrund der Erlösung in Jesus Christus

Literatur

Quellen

KUSS, O., Paulusbriefe I: Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater. Regensburg 1940 (unveränderter Nachdruck 1955). - DERS., Der Römerbrief. Regensburg 1957/59. - DERS., Nomos bei Paulus. In: MThZ 17 (1966), 173 - 227. - DERS., Dankbarer Abschied. München 1982, 17f.

Sekundärliteratur

HAINZ, J., Otto Kuss zum 85. Geburtstag. In: BiLeb 45 (1990), 50f. - KERTELGE, K., Paulus zur Rechtfertigung allein aus Glauben. In: Söding, T. u.a. (Hg.): Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das Biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg u.a. 1999, 64-75. - OECHSLEN, R., Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung. München 1990. - SCHMITT, C., Art. Kuss, Otto. In: Bautz, W.(Hg.), BBKL, XIV. Bd. Ergänzungen I, Herzberg 1998, 1169-1171.

4.5.2.1 Otto Kuss

Otto Kuss (1905-1991) wurde in Lauban geboren, studierte 1924/25 Theologie in Breslau. 1925 machte er ein Freisemester in Bonn, wo er auf Erik Peterson stieß. Danach beendete er 1928 sein Theologiestudium in Breslau.⁸²⁸ 1928-1930 folgte ein Studium der klassischen Philologie in Berlin, 1931 empfing er in Breslau die Priesterweihe.⁸²⁹

1960-1973 war Otto Kuss Ordinarius für neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik in München.⁸³⁰

Otto Kuss zählte nach dem Krieg zu den bedeutenden, katholischen Exegeten. Seine historisch-kritische Exegese begnügte sich nicht mit dem Gewonnenen. Schwerpunkte seiner Arbeit bildeten u.a. die paulinische Theologie und ihr Urheber, der Apostel Paulus selbst.⁸³¹ Die Hauptgedanken dieser Paulusexegese legte Kuss in seinem umfangreichen Römerbriefkommentar dar.

⁸²⁸ Vgl. Kuss, Abschied, 17f. 20.

⁸²⁹ Vgl. ebd., 29f., 38.

⁸³⁰ Vgl. ebd., 127.

⁸³¹ Vgl. Schmitt, Art. Kuss, 1170.

4.5.2.2 Die Gerechtigkeit Gottes als entscheidender Inhalt des paulinischen Evangeliums bei Otto Kuss⁸³²

Nach Röm 1,1-7.16f.; 3,20; 8,29f. ist das Evangelium neu und alt zugleich. Neu, denn erst „jetzt“ ist es in dem Heilswerk Gottes durch Jesus Christus Wirklichkeit geworden. Zugleich ist es alt, denn Gott hat⁸³³ es seit langem „vorherversprochen“ und zwar „durch seine Propheten in den heiligen Schriften“. Das Evangelium ist die Kraft, die als Gotteskraft allen menschlichen und dämonischen Mächten absolut überlegen ist und deren sich zu schämen nur eine verhängnisvolle Verkennung ihres wahren Charakters bedeutet⁸³⁴.

Das Evangelium ist die Kraft, die mit der Heilstat Jesu Christi ihren entscheidenden Anfang genommen hat. Sie wirkt überall dort unablässig fort, wo das Evangelium verkündet und im Glauben angenommen wird. Es ist das unaufhörlich rettende Eindringen Gottes auf die Menschheit.

Das Evangelium ist die Kraft zur Rettung: Es bringt dem, der es annimmt, die endgültige Befreiung aus absoluter Verlorenheit und Gottesferne und eine völlig unerwartete Nähe der Liebe und Herrlichkeit zu dem rettenden Gott. Als Heilskraft für den Einzelnen wird das Evangelium wirksam im Akt des Glaubens. In dem Zusammenspiel von göttlichem Rufen und rechter menschlicher Antwort wird Verkündigung aktuelle Gegenwart. In der gehorsamen Annahme der Verkündigung, die das ganze Leben umfaßt, wird der Einzelne gerettet⁸³⁵. Der Mensch gewinnt das eschatologische Leben⁸³⁶, das Heil. Die Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium offenbart wird, ist die Gerechtigkeit, die Gott hat, die von ihm ausgeht. Wie das Zorneswalten Gottes vernichtendes Unheil bringt, so bringt das Gerechtigkeitswalten Gottes Rettung, Heil, das endgültige Heil und ewiges Leben.⁸³⁷

Der Kern des paulinischen Evangeliums ist die grundlegende Gerechtsprechung aller Menschen aufgrund der Erlösung in Christus Jesus⁸³⁸. Sie ist eine Tat der reinen Gnade Gottes, ohne daß dem Menschen auch nur das mindeste Verdienst zukommt.⁸³⁹

⁸³² Ich beschränke mich hier auf den umfangreichen Römerbriefkommentar und gehe damit davon aus, die Hauptanliegen von Otto Kuss erfaßt zu haben. Die anderen von mir angegebenen Quellen dienen daher der Vollständigkeit und werden auch in der Sekundärliteratur nicht rezipiert. Aus diesem Grunde beschränke ich mich auf den Römerbriefkommentar.

⁸³³ Vgl. ebd., 4.

⁸³⁴ Vgl. 1 Kor 1,18.23f.

⁸³⁵ Vgl. Röm 10,9.

⁸³⁶ Vgl. Röm 1,17.

⁸³⁷ Vgl. Kuss, Römerbrief, 21f.

⁸³⁸ Vgl. ebd., 110.

⁸³⁹ Vgl. ebd., 183.

Der wahre Charakter der Lage der Menschen kann erst seit dem Augenblick begriffen werden, da die Gerechtigkeit Gottes durch Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi offenbar wurde. Gottes Gerechtigkeit wird in der Verkündigung des Evangeliums offenbart⁸⁴⁰.

Die aus sich und für sich ausnahmslos verlorene Menschheit⁸⁴¹ erfährt „jetzt“ auf Grund der in Jesus Christus geschehenen Erlösung die in der Schrift schon längst angekündigte Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Um die aus dieser Gottesgerechtigkeit folgenden Gerechtsprechung zu erlangen, bedarf es nur der schlichten Hinnahme von Gottes gnädigem Walten. Die einzige Bedingung, an die das Heil nunmehr geknüpft sein soll, ist der Glaube.⁸⁴²

Das Heil ist allen Menschen, Juden wie Heiden, allein auf Grund von Gottes Handeln durch Jesus Christus zuteil geworden. So muß alles, was vorher war, ohnmächtig und unzulänglich sein. Es ist die innerste Überzeugung des Apostels, daß wirkliches Heil allein durch glaubende Aneignung des in der Auferstehung Jesu Christi kulminierenden Heilswerkes zu gewinnen ist.⁸⁴³

Durch das Gesetz kommt es nur zur „Erkenntnis der Sünde“ als ganzheitlicher Erkenntnis. Der Kern des Evangeliums ist die Gerechtsprechung auf Grund der Erlösung in Christus Jesus. Sie geschieht „geschenkweise“ allein durch Glauben⁸⁴⁴.

„In dem Heilsereignis Jesus Christus ist Gottes Güte, Gottes Gnade, Gottes Barmherzigkeit und Gottes Liebe offenbar geworden. Die Gerechtigkeit Gottes ist Liebe Gottes, „die sich in der Hingabe des Sohnes offenbarte“⁸⁴⁵ (...)“⁸⁴⁶

„(...) „Gerechtsprechung“ als Bild für das Heilsgeschehen hat mannigfache Aspekte. Folgende Begriffe drücken einige davon aus: Rettung, Heiligung, abgewaschen werden, Befreiung - Freiheit, Einsetzung in den Sohnesstand, Recht zu erben, neue Schöpfung, Sein in Christus, Versöhnung u.a. „Versöhnt werden“ und „gerechtgesprochen werden“ meinen das gleiche „objektive“ Heilsgeschehen.

Paulus versucht mit diesen Verdeutlichungsmitteln immer neu das fundamentale Ereignis zu erfassen, das den Menschen von Grund auf verwandelte, als er sich glaubend die Heilstat Gottes durch Jesus Christus zu eigen machte.“⁸⁴⁷

⁸⁴⁰ Vgl. Röm 1,17 sowie Kuss, Römerbrief, 34.

⁸⁴¹ Vgl. Röm 3,21-24.

⁸⁴² Vgl. Kuss, Römerbrief, 110f.

⁸⁴³ Vgl. ebd., 110.

⁸⁴⁴ Vgl. Röm 5,13,20f; 3,20; Gal 1,16 sowie Kuss, Römerbrief, 111.

⁸⁴⁵ Röm 5,6-8.

„Die Mitte des paulinischen Denkens ist nach Röm 3f Gottes Heilstat durch Jesus Christus. Der gekreuzigte Jesus Christus wird von Gott durch die Auferweckung als der alles entscheidende Heilsbringer bestätigt, und die Frucht dieser Heilstat wird dem Menschen dadurch zuteil, daß er sie im Glauben annimmt. Gott rettet, und der Mensch, Heide wie Jude, war auf diese Rettung angewiesen. Der Weg zum Heil führt durch den Glauben an Gottes Heilshandeln durch Jesus Christus.“⁸⁴⁸

„Die Einheit der paulinischen Theologie besteht nicht vor allem in dem lückenlosen, logisch einwandfreien und durchsichtigen Zusammenhang ihrer Elemente, sondern zuerst und zuletzt in der Wirklichkeit Jesus Christus, die sie in lebendigem Verbundensein mit der Überlieferung immer wieder und immer neu auf mannigfache Weise in Worte und Begriffe zu fassen sucht.“⁸⁴⁹

Der Mensch, der die Glaubensbotschaft vernimmt, muß sich entscheiden. Der Glaube erfordert Entscheidung und Gehorsam. Der Bote des Evangeliums wirkt, um bei möglichst vielen Menschen „Gehorsam des Glaubens“, die Unterwerfung unter das Evangelium, zu schaffen⁸⁵⁰. Der Glaube als Entscheidung ist eine Leistung und erfordert ein Wagnis.⁸⁵¹

Die Gewißheit und Festigkeit unseres Glaubens an Gottes Liebestat am Kreuze und an seinen Vollendungs willen ist gewirkt durch den Geist. Der Glaube ist eine Entscheidung des Evangeliums. Er nimmt die Glaubensbotschaft an und hält sie für wahr in dem Sinn, daß nun die ganze Existenz des Glaubenden von dieser Botschaft bestimmt wird.

Das Heil ist Gegenwart und Zukunft zugleich. Es muß geglaubt werden, weil die Vollendung und Anschauung erst in der Zukunft sein wird. Daraus ergibt sich das Vertrauen des Glaubens⁸⁵². Der Glaube ist das Vertrauen zu Gott, der das Unerwartete, Niemals-zu-Hoffende getan hat und immer wieder tut⁸⁵³.

⁸⁴⁶ Kuss, Römerbrief, 117.

⁸⁴⁷ Ebd., 122f.

⁸⁴⁸ Ebd., 131f. Vgl. dazu auch ebd., 565; 600; 646.

⁸⁴⁹ Ebd., 131.

⁸⁵⁰ Vgl. Röm 1,5; 16,26; vgl. 15,28.

⁸⁵¹ Vgl. Kuss, Römerbrief, 138f.

⁸⁵² Vgl. Gal 3,6; Röm 4,3 vgl. Gen 15,6.

⁸⁵³ Vgl. Röm 4,17 sowie Kuss, Römerbrief, 140f.

Der Glaube öffnet den Zugang zu ganz neuen Erkenntnissen. Dem auf rechte Weise Glaubenden ist der Inhalt seines Glaubens ein „Wissen“. Die Einfügung des Glaubenden in die Gemeinschaft der Kirche durch die Taufe ist der Weg, der mit der entscheidenden Zustimmung zum Inhalt des Evangeliums eingeschlagen wurde⁸⁵⁴. Diese Eingliederung des Glaubenden in das Ganze der Gemeinde geschieht durch die Taufe⁸⁵⁵.

„Gottes Offenbarung ist nach Röm 5,12-21 Offenbarung in der Geschichte, und in dieser geschichtlichen Offenbarung Gottes erschließt sich der Sinn der Geschichte überhaupt. Für Paulus ist die Mitte der Heilsgeschichte das Heilswerk Gottes, das in Tod und Auferweckung Jesu kulminiert. Der Glaube daran, daß Gott durch den Kreuzestod Jesu und die Auferweckung das Schicksal des Kosmos entscheidend mitbestimmt hat, ist die organisierende Kraft in der theologischen Geschichtsbetrachtung des Apostels.“⁸⁵⁶

Die paulinische Eschatologie ist nach Röm 5,12-21 eine gespaltene Eschatologie, eine Eschatologie des „Schon jetzt“ und „Erst noch“ oder „Noch nicht“ zur gleichen Zeit. Der Glaubende muß mit seinem Leben folgender Tatsache gerecht werden: Ihm ist das Heil „grundsätzlich“ geschenkt und steht in seiner Vollendung, die das eigentliche Ziel ist, doch noch aus. Er lebt in zwei Äonen gleichzeitig: im neuen, der gekommen und noch im Kommen ist, und im alten, der schon überwunden, aber doch noch mitten „im Vergehen“ ist. Aus dieser doppelten Bestimmtheit der menschlichen Existenz entwickelt sich die Dialektik⁸⁵⁷ der christlichen Ethik. Sie mahnt den Glaubenden ohne Unterlaß, er soll unaufhörlich werden, was er im Grunde schon ist.⁸⁵⁸

⁸⁵⁴ Vgl. Röm 6,1-11.

⁸⁵⁵ Vgl. Kor 12,13 sowie Kuss, Römerbrief, 145f.

⁸⁵⁶ Ebd., 286.

⁸⁵⁷ Vgl. hierzu Käsemann, Gottesgerechtigkeit, 193.

⁸⁵⁸ Vgl. Kuss, Römerbrief, 287.

4.5.2.3 Kommentar

Mit seiner Beschreibung des Evangeliumsbegriffes faßt Kuss die Hauptanliegen seiner Römerbriefinterpretation zusammen. Die Gegenüberstellung von alt und neu im Evangeliums begriff läßt den Gedanken der Vollendung und Erfüllung des Alten Bundes im Christusereignis erkennen. Insofern mißt Kuss dem Alten Testament eine Dienst- und Vorläuferfunktion zu. Darin trifft er sich mit seinem Lehrer Erik Peterson⁸⁵⁹ und dessen Vorläufer William Wrede⁸⁶⁰.

Kuss schreibt dem Evangelium des Christusereignisses göttliche Kraft zu. Es übertrifft menschliches Vermögen und ist theozentrisch angelegt. Diese Konstanten des Evangeliums stehen im Dienste des Menschen, lassen ihn Liebe und Heil (auch im Sinne des eschatologischen Lebens) erfahren. Es besteht hier eine Wechselbeziehung zwischen Gott und den Menschen, die im Evangelium greifbar wird. Sein entscheidender Inhalt ist die Gerechtigkeit Gottes. Sie bildet die Grundlage für das Heil des Menschen und läßt sich in der paulinischen Gerechtsprechung aufgrund des Christusgeschehens begründen. Wenn das Heilshandeln am Menschen in Gott seine Basis hat und von ihm unabhängig von menschlicher Kompetenz vollzogen wird, dann kann der Mensch im Grunde darauf keinen Einfluß nehmen. Denn dieses Heilsgeschehen übersteigt wesentlich das menschliche Handlungsvermögen. So kann der Einzelne es sich letztlich von Gott nur schenken lassen. Kuss benennt damit einige wesentliche, paulinische Einsichten. Zum einen beschreibt der Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ das universale Heilsgeschehen des Schöpfergottes⁸⁶¹. Innerhalb dieses Rahmens bildet die Gerechtsprechung des Menschen aufgrund des Erlösungswerkes Jesu Christi den Kernpunkt. Gerechtigkeit Gottes und Gerechtsprechung des Menschen stehen demnach in einer Beziehung, die auf das Heil des Menschen abzielt⁸⁶². Kuss setzt hier „Evangelium“ mit „Gerechtigkeit Gottes“ im Sinne des allumfassenden Heilsgeschehens des Schöpfergottes gleich. Dieser Aussage stimme ich mit Blick auf den Alten Bund nicht zu. Denn die Gegenüberstellung von alten und neuen Phasen des Evangeliums erhebt die Frage nach dem Stellenwert des Alten Bundes innerhalb der Heilsgeschichte. Zudem findet „Evangelium“ keine Verwendung im Alten Testament, wogegen „Gerechtigkeit Gottes“ als grundlegender Terminus im Alten Testament vorkommt⁸⁶³. In der Torastelle zeichnet der Verfasser vor, was

⁸⁵⁹ Vgl. Peterson, Römer, 67.107.110f.

⁸⁶⁰ Vgl. Wrede, Paulus, 47-52.70.73-80.

⁸⁶¹ Vgl. Röm 1,17.

⁸⁶² Vgl. Röm 4,5.

⁸⁶³ Vgl. Dtn 9,5f.

Paulus mit dem Geschenkcharakter der Gerechtmachung aus Glauben⁸⁶⁴ meint. Der Mensch kann keinen Anspruch auf Heil vor Gott geltend machen. Bereits Israel erhielt das Heil unabhängig von seinem Handeln. Insofern relativiert sich die Neuheit des paulinischen Evangeliums in dieser von Kuss angeführten Evangeliumsdefinition erheblich.

Kuss befindet sich in paulinischer Tradition, wenn er von der Vorherverheißung des Evangeliums schreibt⁸⁶⁵. Dennoch erfolgt weder in den alttestamentlichen Vorbildern⁸⁶⁶ noch bei Paulus eine Gegenüberstellung von alt und neu. Der Apostel sieht sich hier nur in der Tradition seiner berühmten Vorväter als Verkündiger des Evangeliums. Es änderte sich im Evangelium in Sinne der allumfassenden Gerechtigkeit Gottes nur dessen Kern: die Gerechtersprechung bzw. das Erfahren des Heils, basierend auf der Deutung des Christusereignisses als theo-logisches Heilsgeschehen. Dadurch wurde die schon seit Beginn der Schöpfung bestehende Gerechtigkeit Gottes unüberbietbar offenbar⁸⁶⁷. Kuss nimmt dazu eine wichtige Konkretisierung vor. Trotzdem muß man hinzufügen, daß die Menschen im Alten Bund bereits im Glauben an die Gerechtigkeit Gottes⁸⁶⁸ ohne dessen Offenbarung durch die paulinische Deutung des Christusgeschehens als Heilsereignis gelebt hatten. Damit will ich den Wert der Offenbarung des heilsgeschichtlichen Christusgeschehens nicht schmälern. Mir liegt aber daran, einerseits die Kontinuität der Gerechtigkeit Gottes zu betonen und andererseits das paulinische Evangelium im Sinne der Deutung des Christusereignisses als Offenbarung des seit je her gültigen, göttlichen Heilswillens zu unterstreichen.

Der Glaube bildet die Antwort des Menschen auf Gottes Heilszusage. Glaube und Heil stehen somit in einem engen Zusammenhang. Es erhebt sich dennoch die Frage nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Alten Bund. Denn Heilszusage und Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes hat es zu allen Zeiten situations- und kontextunabhängig und damit auch im Alten Bund gegeben⁸⁶⁹. Ein deutliches Zeichen dafür sehe ich in der Bundeszusage⁸⁷⁰. Jer 31,31 benennt die Heilszusage im (eschatologisch) neuen Bund. Jer 31,1 präzisiert darin das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk. Jer 32,40 erwähnt einen ewigen Bund mit dem Ziel der unauflösbaren Verbindung zwischen Gott und seinem Volk. Sach 9,11 präzisiert diese Heilszusage aus der Sicht des eschatologischen Friedenskönigs. Dabei nimmt Sacharja den Begriff des Bundesblutes aus Ex 24,8 auf. In dieser Torastelle besiegelt Mose den Bund

⁸⁶⁴ Vgl. Röm 3,20.24; Gal 1,16.

⁸⁶⁵ Vgl. Röm 1,1f.

⁸⁶⁶ Vgl. u.a. Ps 105,26; 78,70.

⁸⁶⁷ Vgl. Röm 1,17.

⁸⁶⁸ Vgl. Gen 15,6; Hab 2,4.

⁸⁶⁹ Vgl. Ex 20,2; Dtn 5,6.

zwischen dem Herrn und seinem Volk mit dem Bundesblut. Paulus⁸⁷¹ nimmt diese Motive auf und verbindet sie in seiner ausdrücklichen Überlieferung mit der Abendmahlstradition⁸⁷². In 2 Kor 3,6 teilt uns Paulus unsere Rolle in diesem Neuen Bund zu.

Mit dieser Übersicht weise ich auf die Kontinuität der immerwährenden Heilszusage hin, bei der es keine Ablösung des Alten Bundes durch den Neuen gibt. Dem Neuen Bund gibt Paulus aufgrund seiner Deutung des Christusereignisses einen Inhalt, der in dieser Form im Alten Testament nicht zu finden ist. Dennoch besteht im Grunde nur ein Bund Gottes mit den Menschen⁸⁷³, in dem es aber verschiedene Offenbarungsmöglichkeiten gibt. Eine bisher unübertroffene und im Grunde auch unüberbietbare Chance ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Christusereignis⁸⁷⁴. Mit diesem Beispiel will ich aufzeigen, daß es zu allen Zeiten Heilszusagen gab. Ihre Offenbarung im Evangelium im Sinne der Gerechtigkeit Gottes konkretisiert den alttestamentlichen Glauben. Der (eschatologisch) Neue Bund von Jer 31,31 erhält somit eine neue Qualität und auch eine neue Dimension in seiner Entgrenzung hin auf alle Menschen. De facto bleibt aber immer jene Heilszusage bestehen, die der allmächtige Gott in seiner heilschaffenden Gerechtigkeit seit Beginn der Schöpfung⁸⁷⁵ den Menschen gegeben hat. Durch die paulinische Deutung des Christusgeschehens wird diese allumfassende Heilszusage zudem auf ihre Ursprungsinention⁸⁷⁶ zurückgeführt.

Kuss definiert die veränderte Qualität der Gerechtigkeit Gottes aufgrund der Heilsoffenbarung im Christusgeschehen. Als Schlüsselbegriffe dabei erachte ich die „glaubende Aneignung“ und das „Kulminieren des Heilswerkes“ im Christusereignis. Damit beschreibt er die im Grunde einzige Zugangsmöglichkeit des Menschen zum geoffenbarten Heilswillen Gottes und die höchst mögliche Form der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Christusgeschehen. Ob dadurch alles Vorangegangene, wie nach Kuss, an Wert verliert, bezweifle ich. Denn es bleibt im Sinne der Bundestreue Gottes die Gerechtigkeit Gottes als dessen Heilswillen dadurch unverändert bestehen⁸⁷⁷. Sie vertieft sich nur für das menschliche Begreifen und Glauben.

In diesem Zusammenhang erwähnt Kuss die Beziehung zwischen Gesetz und Erlösung. Mit seiner Gegenüberstellung von ganzheitlicher Sündenerkenntnis und allumfassender Erlösung

⁸⁷⁰ Vgl. z. B. Dtn 5,2-5; Jer 31,31; 32,40; Sach 9,11; Ex 24,8; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6.

⁸⁷¹ Vgl. 1 Kor 11,25.

⁸⁷² Zur weiteren Vertiefung dieser Thematik verweise ich auf: Klauck, H.-J., „Leib Christi“ - Das Mahl des Herrn in 1 Kor 10-12. In: BIKI 57 (2002), 15-21 sowie Luz, U., Das Herrenmahl im Neuen Testament. In ebd., 2-8, bes. 6f.

⁸⁷³ Vgl. Gen 9,9-17.

⁸⁷⁴ Vgl. Röm 1,16f.

⁸⁷⁵ Vgl. Gen 9,9-17.

⁸⁷⁶ Vgl. Gen 1,26f.

⁸⁷⁷ Vgl. 1 Kor 8,6; Röm 11,36.

beschreibt er ein wichtiges, paulinisches Anliegen in dessen Auseinandersetzung mit dem Stellenwert des Gesetzes angesichts des Christusereignisses. Der Hinweis auf den Geschenkcharakter der Erlösung führt bei Kuss weiter zu Gottes Liebe als Handlungsmotiv. Sie ist ein wichtiges Element seiner Römerbriefinterpretation.

In der zitierten Beschreibung des Heilsereignisses fällt auf, daß Kuss mehrere Begriffe zur Formulierung des göttlichen Heilshandelns verwendet. „Gottes Liebe“ allein deckt demnach die gesamte Bandbreite des göttlichen Handlungsmotives nicht ab. Kuss verstärkt in seinen Ausführungen zur „Gerechtersprechung“ diese Tendenz. Er beschreibt in diesem Zusammenhang ein sehr wesentliches Element paulinischer Theologie insgesamt. Dahinter steht die Erkenntnis der sprachlichen Unmöglichkeit, das Heilsgeschehen umfassend mit einem Begriff auszudrücken. Es sind dazu im Grunde alle zur Verfügung stehenden Ausdrucksformen nötig, um einen Gesamteindruck des „objektiven“ Heilsgeschehens zu bekommen. Sämtliche Termini als Aspekte des einen Bildes „Gerechtersprechung“ zu bezeichnen, erachte ich dabei als kluge Vorgehensweise. Denn die Bildsprache⁸⁷⁸ läßt erahnen, daß die Wirklichkeit noch darüber hinausgeht⁸⁷⁹. Trotzdem differenziere ich hier noch etwas. Denn ich sehe einen Unterschied zwischen einer bildlichen Beschreibung und dem Erklärungsversuch einer dahinterliegenden Glaubenswahrheit. Eine Bildbeschreibung verwendet Symbole für die Aussageabsicht. Bei einer begrenzt möglichen Ausdrucksform einer Glaubenswahrheit ist eine vollständige Transformation weder erforderlich noch machbar. Die „Übersetzung“ der Bildsprache zielt ab auf den Ausdruck eines Sachverhaltes bzw. einer (Glaubens-)wahrheit. Bei Paulus steht die Deutung des Christusereignisses als Glaubenswahrheit im Sinne einer theozentrischen Heilstat im Mittelpunkt.

Das Zitat bezüglich der Mitte des paulinischen Denkens⁸⁸⁰ erachte ich als entscheidend in bezug auf die Frage nach dem Stellenwert von δικαιοσύνη bei Paulus. In der Hinführung darauf grenzt Kuss die Ausdrucksmöglichkeiten von „Gerechtersprechung“ ein. Obwohl er den Begriff als Bild für das gesamte Heilsgeschehen festsetzen will, erkennt er trotzdem seine Unzulänglichkeiten und versucht, ihn mit Hilfe anderer theologischer Begriffe zu präzisieren. Im Grunde geht es dabei immer wieder um die Beschreibung von Gottes Heilstat in Jesus Christus. Kuss sieht hier in der Mitte der paulinischen Theologie das Beziehungsdreieck Gott - auferweckter Christus - Mensch und beschreibt das Verhältnis dieser drei Konstanten

⁸⁷⁸ Vgl. dazu die Metaphervorstellung bei Dunn, *Theology*, 265; 317f. Er greift Jahrzehnte später diesen Deutungsansatz Kuss' als Vertreter des religionssoziologischen Deutungsansatzes auf.

⁸⁷⁹ Vgl. dazu auch die Metaphervorstellung bei Dunn, *Theology*, 328f.

⁸⁸⁰ Vgl. Kuss, Römerbrief, 131f.

zueinander. Damit schränkt er zugleich die Zentralität von „Gerechtersprechung“ ein. Wenn sie nach Kuss das christologische Heilsgeschehen abbildet, so ist sie mit der „objektiven“, göttlichen Heilstat in Christus nicht gleichbedeutend. Sie erhält eine wichtige Dienstfunktion im Bemühen um die Sprachwerdung der heilsgeschichtlichen Glaubenswahrheit⁸⁸¹.

Die Einschätzung Kuss' der Einheit der paulinischen Theologie⁸⁸² erachte ich im Hinblick auf die ökumenische Diskussion als aufschlußreich. Darin steckt der bleibende Auftrag, Gottes Heilstat in Jesus Christus situations-, kontext- und adressatenbezogen zu formulieren. Dennoch finde ich eine systematische Aufarbeitung der paulinischen Theologie unerläßlich. Denn es handelt sich bei ihr um die Reflexion und Versprachlichung der Heilswirklichkeit, die der Mensch glaubend annehmen kann. Doch damit kommt eine Grundfunktion der Theologie zum Tragen. Zudem sind z.B. im Römerbrief die einzelnen Elemente aufeinander bezogen bzw. lösen einander ab und können nicht zielführend isoliert werden.

Die Antwort des Menschen auf die Sprachwerdung des göttlichen Heilsereignisses in Christus ist der Glaube. Kuss zieht hier, vergleichbar seiner Darstellung des Heilsereignisses, Linien und Fixpunkte des folgenden Sprachspiels aus: Glaubensbotschaft - Entscheidung - Gehorsam - Gleichzeitigkeit des gegenwärtigen und zukünftigen Heils - Vertrauen und Hoffen auf Gott. Dabei fällt mir, wie auch von Bultmann⁸⁸³ und Kertelge⁸⁸⁴ dargestellt, die Betonung der Glaubensentscheidung auf. Sichtbares Zeichen dafür ist die Eingliederung durch die Taufe in die Glaubensgemeinschaft⁸⁸⁵. Die Taufe erhält demzufolge jenen Stellenwert, den die Beschneidung für das Judentum hat⁸⁸⁶. Diese Funktion der Taufe⁸⁸⁷ kann ich bei Paulus nicht nachvollziehen. Ich sehe in ihr keine Ablösung der Beschneidung, sondern eine adressatenbezogene Ausdrucksform der Verbindung mit dem gekreuzigten und auferweckten Christus⁸⁸⁸.

Diese Relation wird unübertroffen erkennbar in Gottes Offenbarung im Christusereignis. Kuss beschreibt grundlegende Konstanten der Offenbarung Gottes, die den Glauben an das christologische Heilsereignis ermöglichen. Offenbarung bedarf der geschichtlichen Vermittlung, die im theozentrischen, heilsgeschichtlichen Christusgeschehen für Paulus einen umwälzenden

⁸⁸¹ Kuss vertieft diesen Ansatz in ebd., 121-131.

⁸⁸² Vgl. ebd., 131.

⁸⁸³ Vgl. Bultmann, Theologie, 270.

⁸⁸⁴ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 171-175.

⁸⁸⁵ Vgl. ebd., 128-130.

⁸⁸⁶ Vgl. Lev 18,5; Dtn 10,16; 11,1; 30,6; Röm 2,25-29.

⁸⁸⁷ Vgl. Röm 6,1-6.

⁸⁸⁸ Vgl. dazu auch Kuss, Römerbrief, 254; 312.

Höhepunkt erfährt⁸⁸⁹. Aus ihr heraus formuliert Paulus sein Glaubens- und Geschichtsverständnis, wie Kuss im paulinischen Sinne folgert.

Im christologischen Heilsgeschehen wurde dem Menschen der göttliche Heilswille in seiner höchsten Form geoffenbart und geschenkt. Dennoch steht nach Paulus⁸⁹⁰ die Vollendung in der Parusie noch aus. Als entscheidend im Hinblick auf Paulus erachte ich die christliche Ethik als Konsequenz dieser eschatologischen Situation. Kuss teilt damit den Menschen im Sinne des Paulus neben dem Glauben eine zweite wichtige Aufgabe zu, die er aus dieser Befindlichkeit ableitet⁸⁹¹.

Bei Kuss fällt das Fehlen des Begriffes „Rechtfertigung“ auf. Er schreibt von der Gerechtersprechung als Kern des paulinischen Evangeliums.

Nach Rainer Oechslen⁸⁹² ist Otto Kuss der erste katholische Exeget, der die Spannung von Indikativ und Imperativ bei Paulus nicht mehr im Schema gnadenhafter Heilserleihung und menschlicher Einübung erklärt, sondern aus der Existenz des Christen im neuen und alten Äon zugleich.⁸⁹³

Kertelge⁸⁹⁴ sieht in Otto Kuss einen Exegeten, der konfessionsübergreifend denkt und von daher zur gegenseitigen ökumenischen Annäherung einen entscheidenden Beitrag geleistet hat.

Diese beiden Kommentatoren, Oechslen und Kertelge, greifen wichtige Elemente der Römerbriefdeutung von Kuss auf, dringen aber nicht zu dessen Hauptanliegen vor. Dieses sehe ich in der Suche nach einer angemessenen Formulierung des göttlichen Heilsgeschehens in Christus. Daraus erkläre ich auch das Vermeiden des Begriffes „Rechtfertigung“ bei Kuss. Er will sich damit von der Luthertradition absetzen und davon unabhängig dem paulinischen Anliegen nachspüren. Dabei stößt er auf die Begrenztheit und Ergänzungsbedürftigkeit einzelner sprachlicher Formulierungen zum Ausdruck des soteriologischen Heilsgeschehens in Christus.

Der einstige Bultmannschüler und Konvertit Heinrich Schlier setzt diese Entwicklung in seinem Römerbriefkommentar fort.

⁸⁸⁹ Vgl. Gal 1,15-17; Röm 1,1; 1 Kor 15,10.

⁸⁹⁰ Vgl. Röm 8,18-30.

⁸⁹¹ Vgl. dazu auch ebd., 289.

⁸⁹² Vgl. Oechslen, Kronzeuge (1990).

⁸⁹³ Vgl. Kuss, Römerbrief, 408 sowie Oechslen, Kronzeuge, 88.

⁸⁹⁴ Vgl. Kertelge, Paulus, 65f.

4.5.3 Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium

Literatur

Quellen

SCHLIER, H., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Freiburg 1980. - DERS., Das Mysterium Israels. In: DERS., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg ²1958, 232-244. - DERS., Euaggelion im Römerbrief. In: Feld, H. / Nolte J., (Hg.): Wort Gottes in der Zeit. (FS Karl Hermann Schelke zum 65. Geburtstag), Düsseldorf 1973, 127-142. - DERS., Der Römerbrief. Freiburg u.a. 1977. - DERS., Der Brief an die Galater. Göttingen 1949, ¹⁵1989, nachgedruckt als Lizenzausgabe: Leipzig 1967. - Biographische Zeittafel und die Bibliographie. In: DERS., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, Freiburg 1980, 290-306.

Sekundärliteratur

v. BENDEMANN, R., Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie. Gütersloh 1995.- -Rez: Hübner, H., Der katholische und evangelische Heinrich Schlier. Zu Reinhard von Bendemanns Schlier-Monographie. In: KuD 46 (2000), 265-301. - LÖSER, W., Heinrich Schlier. Zum 100. Geburtstag 31. 3. 1900 - 26. 12. 1978. In: Communio 29 (2000), 181-189.

4.5.3.1 Heinrich Schlier

Heinrich Schlier⁸⁹⁵ (1900-1978) wurde in Neuburg an der Donau geboren. 1919 - 1924 studierte er evangelische Theologie in Leipzig und Marburg. 1928 habilitierte er sich an der Universität in Jena. 1930 erfolgte eine Umhabilitation an der Universität Marburg. 1935 verlor er aus politischen Gründen die Venia legendi. Daher nahm er eine Lehrtätigkeit an der „Theologischen Schule e.V. Wuppertal - Elbersfeld“ auf. 1945 wurde Heinrich Schlier als Nachfolger Erik Petersons ordentlicher Professor für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche der Universität Bonn. Ab 1946 war Schlier Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. 1952 emeritierte er als ordentlicher Professor der Evangelisch - Theologischen Fakultät in Bonn, bevor er 1953 in Rom zur katholischen Kirche übertrat. Von 1969 bis zu seinem Tod 1978 fungierte er als Berater der Kommission für Glauben und Sittenlehre der Deutschen Bischofskonferenz. Zwischenzeitlich war er von 1972 - 1974 Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission.⁸⁹⁶

Die Kirche und ihre Einheit waren ein Heinrich Schlier⁸⁹⁷ existentiell tief bewegendes Thema, das sich ihm schließlich durch seinen Übertritt in die katholische Kirche folgenreich einprägte. Sein gesamtes theologisches Denken war von dieser Lebenswende mitbestimmt worden.⁸⁹⁸

⁸⁹⁵ Als Quelle zu diesen Angaben benutze ich Schlier, Zeittafel, 290-306.

⁸⁹⁶ Vgl. ebd., 303 - 306.

⁸⁹⁷ In der Einordnung Schliers in die exegetische Diskussion des 20. Jahrhunderts folge ich Löser, Schlier, 181-189. Zu den Beziehungen Schliers zu Bultmann vgl. v. Bendemann, Schlier, 67-111.

⁸⁹⁸ Vgl. Löser, Schlier, 181.

In wichtigen Zügen ist Schliers Theologie von Optionen geprägt geblieben, die er sich als evangelischer Theologe angeeignet hatte. Beispielsweise bewegte sich sein ganzes Denken auch nach der Konversion im Schema Gesetz und Evangelium, bzw. Sünde und Rechtfertigung. Katholisches Denken hingegen verläuft gewöhnlich innerhalb des Schemas Natur und Gnade. Schlier ist aus Überzeugung katholischer Christ und Theologe geworden, aber er hat sein evangelisches Denken in wesentlichen Bereichen in die katholische Kirche mit hinübergenommen.⁸⁹⁹

4.5.3.2 Die Gerechtigkeit als ein Ausdruck des Heils bei Heinrich Schlier

„Friede“ vom Alten Testament her ist bei Paulus das Insgesamt von Unversehrtheit und ein Ganzes von Wohlergehen, ein umfassendes Heiles und Heil⁹⁰⁰. Bei Gott ist Trost, Geduld; Hoffnung, Liebe und Friede.⁹⁰¹

Im Ereignis der Vergebung am Kreuz Jesu Christi ist die Versöhnung und Rechtfertigung des menschlichen Daseins geschehen, in ihm ist der Friede Gottes ausgebrochen. Dieser ungeteilte und ganze Friede Jesu Christi wurde am Kreuz gestiftet. Auch die Völker einigen sich in diesem Frieden. Diese Tatsache kann man paradigmatisch an der Einheit von Juden und Heiden in der Kirche sehen.⁹⁰²

„Gnade“ steht als der umfassendere und tiefer greifende Begriff für das jüdische „Erbarmen“, das wir bei Paulus in solchem Zusammenhang in Gal 6,16 finden. Friede, der über das Israel Gottes, die Kirche, kommen mag, ist der Friede des Erbarmens Gottes, der Gnade Gottes schlechthin⁹⁰³.

Mit solcher Charakterisierung des Friedens nimmt der Apostel Wesenszüge von dem auf, was „Heil“ oder „Friede“ im Alten Testament und im Judentum prägt. Sie zeigen sich im Lichte Jesu Christi⁹⁰⁴.

Aus der angewandten Terminologie im Römerbrief läßt sich erkennen, daß Paulus unter εὐαγγέλιον eine (Heils)Botschaft meint, die Gott ergehen läßt und die Jesus Christus durch den Apostel verkündet. Das Evangelium ist als „Wort des Glaubens“ die Ablösung der Tora

⁸⁹⁹ Vgl. ebd., 186.

⁹⁰⁰ Vgl. „Schalom“ als Gesamtbegriff.

⁹⁰¹ Vgl. Schlier, Geist, 117f.

⁹⁰² Vgl. ebd., 121.

⁹⁰³ Vgl. Röm 5,1f sowie Schlier, Geist, 125.

⁹⁰⁴ Vgl. Jes 54,10; 1 Hen 1,7f; Jes 66,12; Mal 2,5; Ps 85,8-14 sowie Schlier, Geist, 127.

und die Erfüllung des prophetischen Spruches. Es ist einfaches Sagen in öffentlicher Proklamation⁹⁰⁵.

Die „Gerechtigkeit Gottes“ läßt das Evangelium eine „Macht Gottes“ sein. Denn in seiner Verkündigung vollzieht sich ihre „Offenbarung“, d.h. es geschieht die Aufdeckung eines Geheimnisses⁹⁰⁶. Diese Aufdeckung des Geheimnisses der Gerechtigkeit erfolgt im Vollzug des Evangeliums. Sie entspricht der Aufdeckung des Zornes Gottes, die jener entgegengesetzt ist. Die Enthüllung des Zornes Gottes wird geschichtlich in der Zerstörung wirksam, die der Selbstverfallenheit der Menschen als Gericht innewohnt. So ist auch im Gegensatz dazu die Enthüllung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium nicht nur etwa eine Mitteilung über sie, sondern ein Wirksamwerden und Begegnen dieser Gerechtigkeit⁹⁰⁷.

Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes wird eschatologisch vorausgenommen. Sie ist im Evangelium eschatologische Aufdeckung ihres Geheimnisses, indem sie den Glaubenden wirksam begegnet.

In Röm 3,2-20 läßt sich folgendes erkennen:

Wenn „Gottes Gerechtigkeit“ sich offenbart, enthüllt sich seine Bundestreue. Diese waltet als seine Gerechtigkeit. Umgekehrt ist seine Gerechtigkeit wirksam als seine Bundestreue.

Wenn Gottes Gerechtigkeit oder Bundestreue erscheint, komme seine „Wahrheit“ an den Tag, sein Wahr-Sein und Wahr-Handeln. Das ist nach Röm 3,4 der Sieg Gottes in seinem Weltprozeß gegen die als Lügner entlarvten Menschen.

Im Erweis seiner Bundestreue und Bundesgerechtigkeit im Sinne seiner Wahrheit, kommt es zum Überströmen dieser Wahrheit und damit zum Aufstrahlen seiner Herrlichkeit.⁹⁰⁸

Das Evangelium als „Macht Gottes“ ruft nach dem Römerbrief den Gehorsam des Glaubens hervor, dem sich dann das im Evangelium begegnende Heil eröffnet.⁹⁰⁹

„Der Jude existiert als Jude aus dem Grunde der Zusage des Heiles Gottes, er ist in dieser Zusage dem endgültigen Heil erschlossen. Seine Existenz ist schon von ihrer Herkunft her eine eschatologische Existenz. Eben deshalb ergeht an Israel auch das Wort der Unterweisung oder des Gebotes Gottes. Dem Juden, dem kraft der Erwählung zum Bunde das z εὐαγγέλιον ukünftige Heil für sich und die Völker in der

⁹⁰⁵ Dieser Satz erinnert mich an die Einschätzung Werner Lösers, nach der Heinrich Schlier seine evangelischen Wurzeln nie verlassen hat. Vgl. Löser, Schlier, 186 sowie Schlier, εὐαγγέλιον, 131.

⁹⁰⁶ Vgl. Röm 16,25; 1 Kor 2,10; 14,30; Gal 1,12.16; Eph 3,5; Phil 3,15.

⁹⁰⁷ Vgl. Röm 2,5; 8,8f; 1 Kor 1,7; 3,13; Gal 3,23 u.a.; Ps 97,2f sowie Schlier, εὐαγγέλιον, 133f.

⁹⁰⁸ Vgl. Schlier, εὐαγγέλιον, 134.

⁹⁰⁹ Vgl. ebd., 142.

Zu-sage Gottes aufgetan ist, wird eben dieses Heil offengehalten in dem An-spruch, den diese Zusage enthält.“⁹¹⁰

Nach Röm 5,16f ist die Gnade die in Jesus Christus erwiesene Gerechtigkeit. Sie ist seine Bundestreue, in der seine Wahrheit in seinem und ihrem Glanz aufscheint. Sie kann man in der Taufe und im Glauben empfangen.⁹¹¹

Glaube ist nach Röm 1,1-5 für Paulus primär *Gehorsam*. Die dem Apostel in das Evangelium hineingegebene Gnade und das Mandat seiner Sendung dienen aber dazu, den Glaubensgehorsam in einem umfassenden Sinne unter den Völkern zu erwecken. Die apostolische Botschaft ergeht an alle Völker.⁹¹²

Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart. Es ist ein Machterweis Gottes, weil in seiner Verkündigung durch den Apostel sich Gottes eschatologisches Gerechtigkeitshandeln im voraus so enthüllt, daß es erfahren wird. Das Evangelium ist in seinem Vollzug das jetzt schon Zugänglichmachen des Gerechtigkeitserweises Gottes, die vorläufige Aufdeckung und Begegnung der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes. Als solches ist das Evangelium Kraft Gottes zum Heil für den Glaubenden.⁹¹³

Nach Röm 8,23 ist das Heil uns schon widerfahren in der Taufe und im Evangelium. Es widerfährt uns weiterhin im Evangelium und im Herrenmahl, so daß wir es im Glauben ergreifen und bewahren können und es sich in der Liebe, die alle Charismen zur Liebesgabe macht, auswirkt.⁹¹⁴

„Gerettet werden ist gerecht werden und umgekehrt: Die Gerechtigkeit ist das Heil. Das aber ist: im Gericht nicht zuschanden werden und beschämt dastehen.“⁹¹⁵

⁹¹⁰ Ders., *Mysterium*, 235.

⁹¹¹ Vgl. ders., *Römerbrief*, 172.

⁹¹² Vgl. ebd., 29.

⁹¹³ Vgl. ebd., 44.

⁹¹⁴ Vgl. ebd., 266.

⁹¹⁵ Ebd., 314. Bezeichnend für dieses Zitat finde ich die Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Heil im Zusammenhang mit dem Gerichtsgedanken.

4.5.3.3 Kommentar

Bei der gesamten, einführenden Darstellung des Lebenswerkes Heinrich Schliers fällt auf, daß für den Kommentator Löser bei Schlier der Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ nicht erwähnenswert erscheint, sondern mehrere andere theologische Begrifflichkeiten genannt werden. Dahinter vermute ich die fortgesetzte Tendenz zur sprachlichen Vielfalt, die sich in der Paulusexegese Schliers zu erweisen hat. Einen Anfang dazu setzt Schlier mit seinem Friedensverständnis.

Heinrich Schlier⁹¹⁶ universalisiert den Friedensbegriff und geht dabei vom alttestamentlichen „Schalom“ aus. Diese Konkretisierungen des „Schalom“ - Begriffes finde ich bemerkenswert im Hinblick auf die Präzisierung der „Gerechtigkeit“ bzw. des Heiles. Denn daran zeigt sich, daß der Gerechtigkeitsbegriff des Paulus im Sinne eines umfassenden Heiles seine Vorlage im „Schalom“ des Alten Testaments hat. Damit steht Paulus in der Tradition des Alten Testaments, der er jedoch mit seiner Verkündigung der Christusbotschaft entscheidend neue Inhalte gibt. Diese neuen Inhalte konkretisieren sich in der heilsgeschichtlichen Deutung des Kreuzestodes Christi und seiner Auferstehung. Von Röm 5,1-11 leitet Schlier seine Terminologie ab. Er bildet daraus Sprachspiele, die die Universalität seines Friedensverständnisses deutlich werden lassen. Besonders Röm 5,9 arbeitet mit Begriffen wie Versöhnung und Rechtfertigung. Röm 5,10 zielt aber nicht auf die Einheit in der Kirche ab, sondern auf die Rettung durch das Leben des Gottessohnes. Trotzdem bleibt der paulinischen Theologie die Einheit von Juden und Heiden ein wichtiges Anliegen, dem der Apostel seine Missionstätigkeit widmet⁹¹⁷. Neben der Entfaltung dieses Zusammenhanges stellt Schlier eine Verbindung her zwischen Gnade, Erbarmen und Frieden. Dabei läßt sich eine „Hierarchie der Begrifflichkeit“ feststellen: Friede - Erbarmen Gottes - Gnade. Der Hinweis auf Röm 5,1f erweitert dieses Beziehungsgefüge um die Begriffe „Hoffnung“ und „Herrlichkeit“ Gottes als Zielpunkt des Friedens aufgrund der Rechtfertigung aus Glauben⁹¹⁸. Diese beiden Sprachspiele zeigen folgendes auf: Der universale Heilswille Gottes, von Schlier mit dem Friedensbegriff benannt, läßt sich angemessen nur in verschiedenen Sprachzirkeln darstellen. Sie alle stehen miteinander in Beziehung, sind einander dienlich und lösen in der Präzisierung einzelner Elemente einander ab. Der Zielpunkt dieser Glaubenswahrheit insgesamt ist die Anerkennung

⁹¹⁶ Vgl. Schlier, Geist, 60-133.

⁹¹⁷ Vgl. Röm 11,32; Gal 3,28; 1 Kor 12,13.

⁹¹⁸ Vgl. Röm 5,1.

der Herrlichkeit Gottes zum Wohle der Menschen⁹¹⁹. Schlier erörtert ähnliche Beziehungskreise um den Begriff „eschatologisches Leben“⁹²⁰ sowie Friede - Freude - Glaube - Hoffnung⁹²¹. Er kommt in seiner Darstellung ohne den Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ aus. Schlier hat diese Bezeichnung des universalen Heilsgeschehens durch sein Friedensverständnis ersetzt. Die Rechtfertigung spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Dieser Begriffswechsel zeigt die Vielfalt und Überdimensionalität des Heilsgeschehens, das mit einzelnen menschlichen Begriffen nur schwer zu fassen ist. Um sich ihr adäquat anzunähern, bedarf es des Zusammenspiels mehrerer Begrifflichkeiten. Paulus will mit seiner Deutung des Christusgeschehens dieser Tatsache entsprechen. Er faßt seine Heilsbotschaft im Evangelium⁹²² zusammen.

Folgende Elemente fallen in der Definition Schliers von Evangelium auf: Zum einen bezeichnet er Evangelium als „Heilsbotschaft“ und setzt es nicht mit der Gerechtigkeit Gottes bzw. dem allumfassenden, göttlichen Heilswillen gleich. Der Apostel wird zum Mittel bzw. Sprachrohr der Verkündigung, die eigentlich Jesus Christus durchführt. Zum anderen sieht Schlier eine klare Trennung zwischen Tora und Evangelium und damit zwischen dem Judentum und denen, die an Christus glauben. Mit der Auffassung vom Evangelium als Erfüllung prophetischen Spruches reduziert Schlier, so wie vor ihm Kuss⁹²³, das Alte Testament auf eine Vorläufer- und Dienstfunktion. Bedeutsam finde ich dabei Schliers Definition des Evangeliums als Heilsbotschaft. Somit gibt er ihm jene Bedeutung zurück, die sich bereits aus der Etymologie des Wortes erschließen läßt.

Der Verkürzung des Alten Testaments auf die Vorläufer- und Dienstfunktion stimme ich nicht zu, da Paulus zeit seines Lebens Jude bleibt⁹²⁴. Die Deutung des Christusgeschehens als geoffenbarte Heilstat und -wirklichkeit Gottes sprengt die Grenzen seines jüdischen Eifers und läßt Paulus zum Apostel der Heiden werden, der eine entgrenzte, eschatologische Heilsgemeinde anstrebt⁹²⁵. Dieses Evangelium steht in einem Verhältnis zur geoffenbarten „Gerechtigkeit Gottes“ im Sinne seines universalen Heilsgeschehens.

Schlier beschreibt eine Wechselwirkung zwischen Evangelium und Gerechtigkeit Gottes, bei der die Offenbarung (auch des Zorns Gottes) zum Dreh- und Angelpunkt wird. Dabei zielt

⁹¹⁹ Vgl. Röm 11,36 bzw. in seiner Negativversion Röm 1,21.

⁹²⁰ Vgl. dazu Schlier, Geist, 125f.

⁹²¹ Vgl. ebd., 127.

⁹²² Vgl. Röm 1,1-7.16f.

⁹²³ Vgl. Kuss, Römerbrief, 110f.

⁹²⁴ Vgl. Phil 3,3; Röm 2,28f.

alles auf die Auseinandersetzung der Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes im Sinne seiner Heilswirklichkeit und seines Heilsangebotes. Darin sehe ich die Aufgabe des Evangeliums und seiner Verkündigung (mit)intendiert. Denn die Gerechtigkeit Gottes benutzt das Evangelium, um in seiner Offenbarungsmöglichkeit die Menschen für Gottes Heil zu gewinnen.

Ich kann zwar bei Paulus⁹²⁶ das Evangelium nicht im ausdrücklichen Sinne einer Macht erkennen. Aber diese Verbindung läßt sich aus dem Inhalt des Evangeliums im Sinne eines geoffenbarten Heilsgeschehens in Christus ableiten. Wenn „Gerechtigkeit Gottes“ nach Schlier über diesem Sachverhalt steht, so läßt sie sich mit Recht als universale Heilswirklichkeit Gottes deuten. Um sie den Menschen zugänglich zu machen, bedarf es der (eschatologischen) Vorwegnahme ihrer Offenbarung.

Im Zusammenhang der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes kommen bei Schlier Bundestreue und Wahrheit zutage, die die Menschen auf die Herrlichkeit Gottes und damit seine göttliche Identität hinweisen. Er beschreibt hier erneut eine wechselseitige Beziehung: Gottes Gerechtigkeit - seine Bundestreue. Beide dienen dem Erweis seines eigentlichen Seins. Damit setzt Schlier die Gerechtigkeit Gottes deutlich von Gottes Wesen an sich ab. Gerechtigkeit Gottes umfaßt sein Schöpfungs- und Heilshandeln, in dem der Mensch Gottes Sein und seine eigene Existenz erkennen kann⁹²⁷. Gleichzeitig beschreibt er damit auch die Aufgabe der Gerechtigkeit Gottes. Sie dient der Verherrlichung ihres Schöpfers⁹²⁸. Hier trifft Schlier eine wesentliche Zuteilung der einzelnen theologischen Begriffe und ihrer dahinter stehenden Wirklichkeiten. Er sieht als Antwort des Menschen auf diese Vorgänge zwei Möglichkeiten, die einander bedingen: den Gehorsam des Glaubens und die Eröffnung des im Evangelium begegnenden Heils.

Schlier bezieht sich auf Röm 5,16, das seine Anleihen aus Jes 53,11f nimmt, um aus dem Paulusvers das Verhältnis Gnade - Gerechtigkeit zu übernehmen. Er präzisiert seinen Gerechtigkeitsbegriff mit dem Hinweis auf Gottes Bundestreue und Wahrheit und ergänzt über den Paulusvers hinaus die Möglichkeit des Empfangs durch Glaube und Taufe. Damit greift er jenen korrespondierenden Vorgang zwischen dem heilsgeschichtlichen Christusgeschehen und der Reaktion des Menschen auf, der im Grunde mit der Taufe die Grundlegung einer Heilsgemeinde in Christus mitbeinhaltet. Trotzdem bezweifle ich mit Blick auf das Volk des Alten Bundes, ob Gerechtigkeit Gottes z. B. in Form seiner Bundestreue nur Getaufte

⁹²⁵ Vgl. Röm 1,13; 11,25f.

⁹²⁶ Vgl. Röm 1,1-3.

⁹²⁷ Vgl. Gen 1,26.

⁹²⁸ Vgl. Ij 41,3; Röm 11,35f; 1 Kor 8,6; Kol 1,16f.

empfangen können. Damit bleibt auch unklar, warum die Gerechtigkeit nur im Zusammenspiel von Taufe und Glauben empfangen werden könne. Schlier löst diese enge Verbindung von Taufe und Glaube wieder auf. Er setzt den Glauben mit Gehorsam gleich zum Zwecke der Völkermission.

Röm 1,5 thematisiert die Hinführung zum Glaubensgehorsam als Aufgabe der empfangenen Gnade und des (daraus resultierenden) Apostelamtes. Schlier deutet diesen Zielpunkt als Völkermission und entspricht damit einem paulinischen Grundanliegen. Zuvor schreibt er von einem „Glaubensgehorsam im umfassenden Sinne“. Damit deutet er auf die ganzheitliche Antwort des Menschen auf Gottes Heilswirken hin. Diesen Hinweis erachte ich als entscheidend. Denn eine angemessene, menschliche Reaktion auf das universale Heilsgeschehen kann im Grunde nur ganzheitlich geprägt sein und alle Menschen ausnahmslos einschließen. Inhalt dieses Glaubensgehorsams ist das Evangelium⁹²⁹.

Im Verhältnis von Evangelium - Gerechtigkeit Gottes - Offenbarung bezeichnet Gerechtigkeit Gottes bei Schlier jene machtvolle, göttliche Handlungsweise, die die Menschen durch die Verkündigung erfahren können. Sie läßt sich mit Schliers Friedensverständnis⁹³⁰ vergleichen, legt aber ihre Hauptkompetenzen auf die Offenbarungsmöglichkeit im Evangelium und damit verbunden auf die Sichtbarmachung des Wesens Gottes. Ihr kann der Mensch mittels des Evangeliums begegnen. Diese Erfahrung wird in der Folge dem Glaubenden zum Heil. Diese Erkenntnis Schliers belegt erneut, daß die unterschiedlichen Termini für Gottes universales Heilswirken je nach Kontext auch unterschiedliche Aufgaben und Funktionen zu erfüllen haben. In ihrer Gesamtheit lassen sie die Menschen das Ausmaß göttlichen Heilswillens erahnen und infolgedessen zu Glaubenden werden. Bei Schlier kann man diese Erfahrungen im Rahmen einer Gemeinschaft machen. In diesem Zusammenhang deutet Schlier über Röm 8,23 hinaus und legt eine Grundkonzeption seines Kirchenverständnisses vor. Dabei lassen sich die Zeitebenen Vergangenheit und Gegenwart unterscheiden.

Die Heilsbegegnung erfolgte in Taufe und Evangelium. Dabei bildet die Taufe einen abgeschlossenen Vorgang. Das Evangelium hingegen begleitet uns in die Gegenwart und kommt jetzt zusammen mit dem Herrenmahl zu ihrer vollen Geltung. Der Glaube läßt es empfangen, und die Liebe macht das Evangelium als Konsequenz des Glaubens wirksam. Damit befindet sich Schlier in paulinischer und alttestamentlicher Tradition⁹³¹. Der gesamte

⁹²⁹ Vgl. Röm 1,3f.

⁹³⁰ Vgl. Schlier, Geist, 60-133.

⁹³¹ Vgl. Röm 8,28; 1 Kor 2,9; 8,3; 12,13; sowie u.a. Jes 64,3; Sir 1,10.

Vorgang dient dem Heil des Menschen. Dieses wiederum steht in engem Zusammenhang mit Gerechtigkeit und Rettung.

Röm 10,10 bietet Schlier die Stichwörter „Gerechtigkeit“ und „Heil“. Er ergänzt sie um den Begriff „Rettung“ und deutet das Ganze hin auf das juristische Moment der „Gerechtigkeit“. Dabei setzt Schlier mit der Identifikation von Gerechtigkeit und Heil die soteriologische Komponente des Gerechtigkeitsbegriffs voraus und leitet daraus dessen forensischen Aspekt ab. Damit differenziert er im Grunde den Universalbegriff hin auf sein juristisches Element, das von seiner soteriologischen Seite umfassen ist.

Insgesamt gesehen läßt sich bei Schlier der Vorgang der Ausdifferenzierung des theozentrischen Heilsgeschehens nachvollziehen.

Für die Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigung bei Paulus gibt für Schlier die Interpretation von Röm 10,10 Aufschluß. Wenn er die Gerechtigkeit mit dem Heil gleichsetzt, so steht im Hintergrund das gesamte Erlösungsgeschehen, das das universale Heil des Menschen zum Ziel hat. Ähnlich wie bei Kuss fällt auch bei Schlier auf, daß er von Gerechtigkeit spricht und nicht von Rechtfertigung⁹³².

Schlier bindet die Gerechtigkeit Gottes in die von ihm dargelegten Themenkreise ein. Aus diesem Grundansatz folgert sich die Beurteilung Schliers durch Reinhard von Bendemann⁹³³ bezüglich des forensischen Aspektes. Die Beobachtung des Kommentators beschreibt die zugrundeliegende Struktur der Paulusdeutung Schliers. Diesem war es stets ein großes Anliegen, die einzelnen Strukturebenen bei Paulus miteinander in Beziehung zu setzen. Damit berührt Schlier die Tiefendimension paulinischer Theologie. Bezüglich der Rechtfertigungsthematik sieht der Kommentator⁹³⁴ bei Schlier einen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und der Deutung des Kreuzestodes⁹³⁵. Damit benennt er die Wurzeln Schliers in der Luthertradition, die ich in dieser Intensität nicht feststellen konnte, die mir aber mit Blick auf Schliers Biographie plausibel erscheinen.

Rechtfertigung in Verbindung mit Kreuzestod findet sich wieder verstärkt in der Paulusdeutung Dieter Zellers, der aber damit nicht die Luthertradition aufnimmt.

⁹³² Diese Beobachtung machte bereits vor mir Reinhard von Bendemann in: Ders., Schlier 142f.

⁹³³ Vgl. ebd., 146.

⁹³⁴ Vgl. ebd., 170.

⁹³⁵ Vgl. dazu Luther, WA 1, 361,32- 362,36. Concl. 19-22 sowie Käsemann, Römer, 121.209.

4.5.4 Die Gerechtigkeit Gottes als Grund für die Erlösungstat Christi

Literatur

Quellen

ZELLER, D., Der Brief an die Römer. Regensburg 1985. - DERS., Charis bei Philon und Paulus. Stuttgart 1990. - DERS., Die Entstehung des Christentums. In: DERS. (Hg.), Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (RM 28). Stuttgart u.a. 2002, 15-123, besonders 93-96.

Sekundärliteratur - Rezensionen

WEIB, H.-F., Rez.: Zeller, D., Der Brief an die Römer. In: ThLZ 113 (1988), 30f. - THEOBALD, M., Rez.: Dieter Zeller, Der Brief an die Römer. In: BZNF 31 (1987), 149-152. - PLEVNIK, J., Rez.: Dieter Zeller, Der Brief an die Römer. In: CBQ 49 (1987), 166f. - DUNN, J. D. G., Rez.: Der Brief an die Römer. Übersetzt und erklärt. By Dieter Zeller. In: JTS 39 (1988), 577f. - WINSTON, D., Rez.: Charis bei Philon und Paulus, by Dieter Zeller. In: JBL 111 (1992), 548-550.

4.5.4.1 Dieter Zeller

Dieter Zeller⁹³⁶ wurde 1939 in Freiburg im Breisgau geboren. 1980-1982 war Zeller Professor für Neues Testament im Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 1984 bekam er dort einen Lehrstuhl für „Religionswissenschaft des Hellenismus“. 1989 verlieh ihm die Universität Heidelberg eine Honorarprofessur.

Schwerpunkte der „theologischen Zeit“ waren Paulus, besonders der Römerbrief, und die Logien Jesu. Seit Mitte der achtziger Jahre wandte sich Zeller mehr der Umwelt des Neuen Testaments und ihrer Religionsgeschichte zu.

4.5.4.2 Das Evangelium als einzige Heilsmöglichkeit bei Dieter Zeller

Der Zorn Gottes ist die Reaktion auf das „Unrecht des Menschen“, die Verlorenheit und Tod mit sich bringt⁹³⁷. Im Evangelium gibt es die einzige Heilsmöglichkeit. Dabei muß Gott selbst seinem Zorn entgegenwirken und Gerechtigkeit offenbaren. Diese vor Gott schuldige Welt besteht für Paulus aus Juden und Heiden. Gerade die Menschen im Bereich des Gesetzes, müssen sich mit der ganzen Welt zusammen schuldig bekennen. Alle bedürfen der Gerechtigkeit Gottes⁹³⁸.

⁹³⁶ Die Daten entnehme ich einer brieflichen Mitteilung Dieter Zellers an mich vom 17.05.01.

⁹³⁷ Vgl. Röm 1,32; 2,12.

⁹³⁸ Vgl. Röm 3,9-20 sowie Zeller, Römer, 51f.

Gott löst mit dem Geschenk der Gerechtigkeit auch sein Israel in der Schrift gegebenes Wort ein⁹³⁹, und das universale Gericht gibt gleichsam die Kulisse dafür ab. Gott ist nicht Partei, sondern steht über der Welt. Deshalb kann er sie zur Verantwortung ziehen⁹⁴⁰.

Der Mensch, zumal der Jude, soll seine Stellung vor Gott erkennen. Unbestreitbar ist der Vorzug Israels, aber insofern er Gottes Tat ist, hilft er ihm nicht im Gericht. Da wird er zum bundesbrüchigen Lügner gestempelt. Denn Gott steht ihnen nicht nur als Partner im Rechtsstreit gegenüber, sondern als Richter über ihnen. Sein Zorn über ihre Sünde ist verdient, nicht weniger als die Verdammung derer, die Paulus böswillig verleumden⁹⁴¹.

Das Kreuz Christi gibt Paulus zu verstehen, daß es ernst ist mit der Sünde der Menschen - bis zur Hingabe seines Sohnes. Also muß auch die Lage der Menschen ernst sein. So gewinnt für ihn die vertraute Lehre vom Gericht, apokalyptisch verschärft, ungeheure Aktualität. Das Gericht ist in der Verkündigung des Evangeliums vorausgesetzt, es wird nach Röm 2,17 mitverkündet. Die Verlorenheit der Menschen ist erst definitiv, wenn sie auch das Evangelium ablehnen⁹⁴². Dann bleiben sie im Bereich des Todes, doch durch das Evangelium tut sich eine ungeahnte Möglichkeit auf.⁹⁴³

„Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die schon 1,17a vorwegnahm, wird nun feierlich proklamiert. Dabei vergißt Paulus nicht die polemischen Akzente von 1,16f: Es ist eine Gerechtigkeit auf Glauben hin, und das heißt hier: Der Gesetzesweg, der sich 2,17-3,20 als Unheilsweg erwiesen hatte, ist ausgeschlossen. Sie gilt eben deshalb auch allen Menschen. Dafür liefert der Apostel eine zweifache Begründung: eine negative V. 23 - die im Vorangehenden aufgedeckte Gleichheit aller in der Schuld -, eine positive V. 24ff: Die Gerechtigkeit Gottes gründet in seiner Erlösungstat durch Christus; der Mensch braucht sie deshalb nur noch im Glauben anzunehmen (vgl. das Stichwort in V. 25.26).“⁹⁴⁴

⁹³⁹ Vgl. Röm 3,21.

⁹⁴⁰ Vgl. Röm 3,6f sowie Zeller, Römer, 82.

⁹⁴¹ Vgl. Röm 3,8.

⁹⁴² Vgl. 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15f.

⁹⁴³ Vgl. Zeller, Römer, 82f.

⁹⁴⁴ Ebd., 84f.

Röm 3,24f zeigt das Fundament der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft. Die Erlösung aller Menschen soll am Tod eines Einzelnen hängen. Dieser Tod wird zudem noch in den Kategorien von „Sühne“ gedeutet.⁹⁴⁵

Paulus unterstreicht die Aktivität Gottes und Christi im Sühnegeschehen. Indem Gott das Liebste, seinen Sohn, dahingegeben hat⁹⁴⁶, hat er seine Liebe zu uns unter Beweis gestellt⁹⁴⁷. Er hat das für Gottlose, d.h. für total Unwürdige getan (5,6.8). Die Einheit Gottes mit Christus, die in der Sendung des Präexistenten⁹⁴⁸ wurzelt, gibt dessen Pro-existenz erst das volle Gewicht. Deshalb kann Paulus gleichzeitig auch von der Liebe Christi⁹⁴⁹ sprechen. Dieser ist nicht nur passives Opfer, sondern gibt sich liebend dahin „für mich“⁹⁵⁰. Das Zuvorkommen der Liebe, „Gnade“ genannt, ist auch das stärkste Argument gegen gesetzliche Auflagen der Judaisten⁹⁵¹. Die paulinische Rechtfertigungslehre nimmt ernst, daß der Sohn Gottes für uns gestorben ist. Gott selbst hebt die Trennung des Menschen von ihm auf, indem er den ganz ihm Verbundenen mit der Sünde als Schuldzustand identifiziert. Der Gekreuzigte hat in seiner Pein und Gottesferne die Folgen dieser Schuld ausgetragen⁹⁵². Wenn damit die Sünde schlechthin mit ihren Ansprüchen abgetan ist, kann Paulus so auch den radikalen Bruch in den Glaubenden herausstellen: Sie sind „neue Schöpfung“⁹⁵³. Das Kreuz Christi ist das Ende der Welt für den, der es sich aneignet⁹⁵⁴. Die ursprünglich auf Israel zielende Botschaft vom Sühnetod wird so universal ausgeweitet. Im Gehorsam gegen den ihn Sendenden sühnt Christus die Sünde der ganzen Menschheit und wird so zum Antipoden Adams⁹⁵⁵.

Weil die Gnade immer vorausgeht, kann ein Christ sich höchstens paradox „in Christus Jesus“, „im Herrn“, seinem Kreuz, in den Trübsalen, in Gott rühmen. Der Ruhm muß verstummen als Folge der Heilstat Gottes in Jesus Christus, die der Mensch nur glaubend annehmen kann.⁹⁵⁶

„Die Rechtfertigungslehre hat ihren Sitz im Christwerden. Hier schließt die Gnade Gottes menschliche Werke aus. Sie entwickelt nach Paulus im Leben des Einzelnen und der Gemeinde eine Dynamik, die mit dem Wirken des Geistes zusammenfällt.

⁹⁴⁵ Vgl. ebd., 88.

⁹⁴⁶ Vgl. Röm 8,32.

⁹⁴⁷ Vgl. Röm 5,8; 8,39.

⁹⁴⁸ Vgl. Röm 8,3; Gal 4,4.

⁹⁴⁹ Vgl. Röm 8,35; vgl. V.37.

⁹⁵⁰ Gal 2,20.

⁹⁵¹ Vgl. Gal 2,21.

⁹⁵² Vgl. Röm 8,3.

⁹⁵³ Vgl. 2 Kor 5,17.

⁹⁵⁴ Vgl. Gal 6,14f.

⁹⁵⁵ Vgl. Röm 5,12-21 Zeller, Römer, 90f.

⁹⁵⁶ Vgl. Zeller, Römer, 169.

Vollendung wird an der vertieften Wahrnehmung des von Gott Geschenkten gemessen; dies ist inhaltlich die konkrete Heilstat Gottes in Christus. Die Gnade bekundet sich in außergewöhnlichen Fähigkeiten, aber in einer Vielfalt, die auf die eschatologische Fülle des Geistes zurückgeht. Dessen verwandelnde Kraft wird auch im sittlichen Verhalten spürbar. Exemplarisch wirkt die Gnade im Liebeswerk der Gemeinde zum Wohl des Ganzen.⁹⁵⁷

„Die für Paulus zentrale Gerechtigkeit, mit der der Mensch im Gericht bestehen kann, ist inhaltlich durch die Bewahrung der Schöpfung als Gnade zu füllen. Damit verliert das Christusereignis nicht an Bedeutung, denn es kann uns dazu bringen, inmitten einer panisch auf das eigene Überleben bedachten Menschheit einen Neubeginn zu wagen, indem wir liebend über uns hinausschauen auf die benachteiligten Zeitgenossen und auf künftige Generationen.“⁹⁵⁸

Wie die Parallele von Röm 10,1-4 und Phil 3,6-11 zeigt, arbeitet Paulus in der Rechtfertigungslehre zunächst seine eigene Vergangenheit auf, sucht den Bruch in seinem Leben als Konsequenz verständlich zu machen. Das ist auch daran zu merken, daß der jüdische Heilsweg als solcher im Blick steht, und nicht irgendwelche judaistischen Kompromisse. So gesehen kann das Thema Paulus schon bald nach seiner Bekehrung beschäftigt haben.⁹⁵⁹

Indem sich Gott einheitlich zu allen Menschen verhält⁹⁶⁰, wird ein nationales Gottesbild aufgebrochen, und das gerade im Appell an Israels monotheistisches Bekenntnis. Dabei wird bei Dtn 6,4 „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig“ das „unser“ unterschlagen.⁹⁶¹

⁹⁵⁷ Ebd., 181.

⁹⁵⁸ Ebd., 200.

⁹⁵⁹ Vgl. ebd., 2.

⁹⁶⁰ Vgl. Röm 2,11; 11,32.

⁹⁶¹ Vgl. Zeller, Rechtfertigungslehre, 95.

4.5.4.3 Kommentar

Wenn Zeller im Evangelium die einzige Heilsmöglichkeit sieht, so hat diese ihre Begründung in der heilsgeschichtlichen Deutung des Christusgeschehens. Paulus schreibt in Röm 1,1 vom „Evangelium Gottes“, das ihm zur Verkündigung aufgetragen ist. Inhaltlich definiert er in Röm 1,3f dieses Evangelium mit der Menschwerdung des Gottessohnes und seiner Einsetzung als Sohn Gottes seit der Auferstehung der Toten, um dann mit dem Zielpunkt Jesus Christus zu schließen. Die Einheitsübersetzung⁹⁶² ergänzt hier mit dem Begriff „Evangelium“, und die Lutherübersetzung⁹⁶³ läßt die Wendung „Jesus Christus, unsern Herrn“ weg. Mir erscheint dieses Detail als wichtig zur Klärung des Evangeliumsbegriffes. Denn mit der Schlußwendung „Jesus Christus“ schränkt Paulus inhaltlich das Evangelium auf die Deutung des Christusgeschehens ein.

Zeller stellt der Offenbarung der Gerechtigkeit durch Gott die Notwendigkeit der Eindämmung seines Zornes gegenüber. Damit beruft er sich auf Röm 1,18. Dabei stellt sich die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes. Zeller hat den universalen Heilswillen Gottes, den alle Menschen nötig haben, im Blick. Damit deutet er den Römerbrief in paulinischer Absicht⁹⁶⁴. Denn der Apostel erteilt jeder Selbsterlösmöglichkeit aufgrund eigener Leistungen eine klare Absage. Mit der Definition des Zornes Gottes führt Zeller in seiner Deutung zurück auf die Ursprungsabsicht des göttlichen Heilswillens. Damit gibt er eine wichtige paulinische Absicht wider, die im Grunde hinter der gesamten Evangeliumsverkündigung des Apostels steht. Ich bezweifle aber, ob sich die Rückführung auf die ursprüngliche Religiosität bei Paulus auf den christlichen Glauben beschränken läßt. Denn der Apostel⁹⁶⁵ kennt nur gleiche Ausgangsbedingungen und Erfahrungen für Juden und Heiden. Daraus leite ich die paulinische Absicht ab, die Gleichwertigkeit aller Menschen zu betonen, die in der Schöpfungsordnung⁹⁶⁶ zugrunde gelegt ist. Paulus nimmt zur Darstellung⁹⁶⁷ Anleihen aus dem Alten Bund. Dort kennt man die völlige Vernichtung durch Gott⁹⁶⁸ als den souveränen und gerechten Richter⁹⁶⁹. Das Anliegen der Erneuerung und Rückführung auf den

⁹⁶² Vgl. Nestle-Aland, Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, 409.

⁹⁶³ Vgl. ebd.

⁹⁶⁴ Vgl. Röm 3,20f.

⁹⁶⁵ Vgl. Röm 1,18; 2,9-11; Gal 2,6.

⁹⁶⁶ Vgl. Gen 1,26f; 2,7; 5,1-3; Ps 8,6-9.

⁹⁶⁷ Vgl. Röm 2,9f.

⁹⁶⁸ Vgl. Jes 10,23; 28,22; Dtn 28,53.

⁹⁶⁹ Vgl. 2 Chr 19,7; Sir 35,12f.

ursprünglichen Heilswillen betrifft jede Religion. Paulus wollte deswegen auch keine neue Religion gründen, sondern das Judentum in seinem ursprünglichen Auftrag universalisieren.

Zeller beschreibt im Anschluß an Röm 2 wesentliche Elemente der Beziehung Gott - Mensch. Zum einen zeigt er bei Paulus Gott in seiner Treue und Zuverlässigkeit, die er trotz menschlichen Versagens aufrecht erhält. Diesen Sachverhalt begründet Zeller mit Gottes Überlegenheit. Zum anderen hat der Mensch in seiner Gottesbeziehung Verantwortung und muß Rechenschaft geben über seinen Umgang mit der Gerechtigkeit Gottes. Dazu gehört für den Menschen das Bewußtsein des angemessenen Stellenwertes vor Gott. Zeller bekräftigt die Korrelation, indem er dieser Feststellung die Ernsthaftigkeit Gottes im christologischen Heilsgeschehen gegenüberstellt. Er schreibt von der endgültigen Verlorenheit des Menschen nach der Ablehnung des Evangeliums. Sie korrespondiert mit seiner These vom Evangelium als einziger Heilmöglichkeit⁹⁷⁰. Insofern erscheint diese auch plausibel. Trotzdem habe ich bei der effektiven Gleichsetzung von Evangelium und göttlichem Heilswillen mit Blick auf das Alte Testament aus den bereits mehrfach angeführten Gründen Bedenken. Das Evangelium bietet dennoch eine Fülle ungeahnter Möglichkeiten. Darin pflichte ich Zeller bei. Vor allem ist es jedem Menschen zugesprochen und läßt das Pochen auf eigene Leistung bzw. Gerechtigkeit als nutzlos erscheinen.

Nach Röm 3,22 wird die Gottesgerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus erworben und bleibt von daher universal. Glaube setzt voraus, daß der Mensch nichts vorzuweisen hat und deswegen sich ganz auf Gott angewiesen weiß. Darin sind Jude und Heide gleich und in der Rechtfertigung der Gottlosen allen radikal gleichgestellt. Es kommt jetzt allein auf das Handeln Gottes an⁹⁷¹. Zeller benennt zwei Stoßrichtungen der Heilstat Gottes im Sinne seiner Gerechtigkeit. Zeitlich rückwärts gewandt, läßt sie die Gleichheit aller Menschenschuld erkennen. Vorausschauend ermöglicht Gottes Heilstat die glaubende Annahme der Erlösungstat Jesu Christi. In diesem christologischen Heilsgeschehen sieht Zeller bei Paulus den Wendepunkt von einer Phase in die andere. Damit entfallen (jüdische) Sonderstellungen, woraus die Gleichrangigkeit von Juden und Heiden resultiert. In der Folge kommt nach Zeller in seiner Deutung von Röm 3,22f allein Gott die Handlungsinitiative zu. Damit beschreibt er die Dynamik des theozentrierten Rechtfertigungsgeschehens in Christus, wie Paulus⁹⁷² es

⁹⁷⁰ Vgl. ebd., 51f.

⁹⁷¹ Vgl. Röm 3,23 sowie Zeller, Römer, 85.

⁹⁷² Vgl. Röm 1,16f; 3,23-26.

darstellt. Sie bildet die Grundlage für Jesu Sühnetod in Röm 3,24-26. Mir erscheint hier die Wendung Zellers von der Deutung des Todes in den Kategorien von Sünde bedeutsam. Damit läßt er die Möglichkeit anderer heilsgeschichtlicher Deutungen offen.

In der Darstellung Zellers zur Aktivität Gottes und Christi im Sühnegeschehen erkenne ich folgendes Sprachspiel: Aktivität Gottes und Christi im Sühnegeschehen als Liebeserweis - Gottes Aufhebung der Trennung zwischen dem Menschen und ihm - der Gekreuzigte trägt die Folgen der Schuld - radikaler Bruch in den Glaubenden - neue Schöpfung - universale Ausweitung der Botschaft vom Sühnetod. Diese Schlagwortkette läßt den Schwerpunkt bei Gottes Heilshandeln erkennen. Den Glaubenden kommt die Aufgabe und Funktion der Neuwerdung zu. Damit verteilt Zeller klar die Aufgaben und Rollen in der Beziehung Gott - Menschen. Er gibt das paulinische Anliegen von der Rechtfertigung allein aus Glauben und ohne eigenes Zutun wider⁹⁷³. Dabei fällt auf, daß Zeller ohne die gängige Wendung von der Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke des Gesetzes auskommt. Mir ist bewußt, daß beide Inhalte leichte Unterschiede aufgrund ihrer differenten Terminologie aufweisen. Dennoch läßt sich aus beiden dieselbe grundlegende Aussageabsicht entnehmen. Gottes Heilshandeln im Sinne seiner Gnade geht menschlicher Aktivität immer voraus. Die paulinischen Bezugsstellen dafür sehe ich in 1 Kor 1,27.29-31; Röm 3,21.27 und 2 Kor 10,17. Zeller bezieht diesen Ruhm in paulinischer Tradition auf Jesus Christus. Der Apostel nimmt seine Anleihen dafür aus Jer 9,22f. Wenn man die Theozentrik im christologischen Heilsgeschehen beachtet, so darf diese Kontinuität mit dem Alten Testament nicht außer acht gelassen werden. Von daher besteht hier wiederum eine enge Verbindung zum Alten Testament und Paulus, die es zu beachten gilt. Der von Zeller beschriebene, wichtige Vorgang kann demnach nicht auf die Christen beschränkt bleiben. Diese beabsichtigte Ablösung des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln bekräftigt Zeller und ordnet Paulus damit am Wendepunkt zwischen Judentum und Christentum ein. Hier hat die Rechtfertigung für Zeller ihre zentrale Stellung. Dabei kommt es ihm auf den Geschenkcharakter der göttlichen Heilstat in Christus an, genannt Gnade. Deren Fähigkeiten dehnt Zeller mit Hilfe des Geistes aus und schreibt ihr verwandelnde Kraft im sittlichen Vollzug der Menschen zu. Damit beschreibt er das Verhältnis zwischen Indikativ und Imperativ der Gnade. Bezogen auf den Römerbrief läßt sich Röm 1-11 in seiner Gesamtheit der Darstellung dem Indikativ zuschreiben, aus denen Paulus in Röm 12-15 die Forderungen des sittlichen Lebens ableitet. Insofern stimme ich der ekklesiologischen Ausdehnung Zellers auf das Gemeinwohl zu.

⁹⁷³ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

Dem Zitat zur paulinischen Gerechtigkeit⁹⁷⁴ entnehme ich zwei parallele Beziehungskreise. Zum einen verbindet Zeller Gerechtigkeit - Gericht - Bewahrung der Schöpfung - Gnade. Zum anderen stellt er Christusereignis - Neubeginn - liebendes Hinausschauen zusammen. Beiden Gruppierungen kennzeichnet das Übergewicht göttlichen Handelns. Die menschliche Reaktion besteht jeweils nur aus einem Handlungsmotiv. Damit drückt Zeller nochmals das Übermaß der zuvorkommenden, göttlichen Handlungsweise aus, die die gesamte Rechtfertigungsterminologie⁹⁷⁵ prägt.

Ich stimme Zeller zu, wenn er bei Paulus im Zusammenhang der Rechtfertigung den jüdischen Heilsweg als Ganzes im Blick hat. Seine Vorstufen für diese Folgerung kann ich aber nicht nachvollziehen. Rechtfertigung hat bei Paulus entschieden mit seiner Christuserfahrung⁹⁷⁶ zu tun. Sie bedeutet dem Apostel aber nicht nur Vergangenheitsbewältigung, sondern vor allem Versprachlichung dieses ihn prägenden Christuserlebnisses. Das führt bei Paulus nicht zum Bruch in seinem Leben. Denn im theozentrischen Denken⁹⁷⁷ des Apostels offenbart sich im Christusereignis der ewig gültige, göttliche Heilswille auf bisher nie dagewesene und auch unüberbietbare Weise⁹⁷⁸. Sie gibt dem Glaubenden die Möglichkeit, seine Gottesbeziehung zu vertiefen und daraus zu leben⁹⁷⁹. Insofern sehe ich bei Paulus in seiner Christuserfahrung keine Bekehrung, sondern eine Vertiefung und Verinnerlichung seiner bereits vorhandenen Gottesbeziehung. Diese kennt keine Grenzen, wie Zeller mit Blick auf das nationale Judentum feststellt. Mit dem Hinweis auf die Entgrenzung des Gottesbildes⁹⁸⁰ greift Zeller ein zentrales paulinisches Anliegen auf. Dabei erachte ich seine Kritik am jüdischen Verständnis von Dtn 6,4 als folgerichtig und paulinischer Absicht⁹⁸¹ entsprechend.

Insgesamt gesehen stellt Zeller die Verbindung von Kreuzestod und Rechtfertigung nicht nur in den Mittelpunkt seiner Paulusinterpretation, sondern bindet sie in den Gesamtzusammenhang paulinischer Soteriologie ein, die auch auf andere Begrifflichkeiten nicht verzichten kann. Insofern relativiert Zeller die Dominanz von Kreuzestod und Rechtfertigung und greift auf andere paulinische Terminologien zurück, um der dahinterliegenden Glaubenswahrheit näher zu kommen. Zeller benennt zwar nicht ausdrücklich verschiedene Sprachspiele bzw. Beziehungsgeflechte zur Explikation des paulinischen Heilsgeschehens; aber er verwendet sie

⁹⁷⁴ Vgl. Zeller, Römer, 200.

⁹⁷⁵ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,21-31.

⁹⁷⁶ Vgl. Phil 3,8.

⁹⁷⁷ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6.

⁹⁷⁸ Vgl. Röm 1,16f.

⁹⁷⁹ Vgl. Röm 1,17; 3,21-26; 2 Kor 5,21; Phil 3,9; Gal 3,11; sowie Ps 98,2; Jes 51,5f.8; Hab 2,4.

⁹⁸⁰ Vgl. Röm 3,29f; 10,12.

⁹⁸¹ Vgl. Röm 4,11f; 2 Kor 12,18.

de facto gleichrangig und ordnet sie nicht einem „Oberbegriff“ oder Leitwort unter, auf die er alle anderen Begrifflichkeiten zurückbezieht. Daher erachte ich seine Römerbriefdeutung als wesentlichen Beitrag in der ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion. Denn es geht ihm um die Vielfalt der Evangeliumsverkündigung bei Paulus. Dieses Anliegen findet sich verstärkt bei Michael Theobald.

Alle im Literaturverzeichnis zu Zeller angegebenen Rezensionen geben einen allgemeinen Eindruck von Zellers Römerbriefkommentar wieder, setzen sich aber nicht mit dessen Aufarbeitung der Rechtfertigungsthematik auseinander.

4.5.5 Gottes Heilstat im Kreuzestod Jesu Christi

Literatur

Quellen

THEOBALD, M., Römerbrief. Kapitel 1-11.12-16. Stuttgart 1992 (1993). - DERS., Art. „Gnade. IV. Neues Testament“. In: LThK 4 (1995), 766-772. - DERS., Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. In: ZThK 95 (1998), 103-117. - DERS., Der Römerbrief. Darmstadt 2000. - DERS., Studien zum Römerbrief. Tübingen 2001.

Sekundärliteratur

FUCHS, A., Rez.: M. Theobald, Römerbrief. Kapitel 1-11.12-16 (SKK NT, 6/1-2), Stuttgart 1992. 1993 (Verlag Katholisches Bibelwerk). In: SNTU. A 19 (1994), 231-233.

www.uni-tuebingen.de/NTLehrstuhl/theobald.html. Stand vom 05.05.03.

4.5.5.1 Michael Theobald

Michael Theobald wurde 1948 in Köln geboren, studierte katholische Theologie, promovierte 1979 in Bonn und habilitierte sich 1985 in Regensburg. 1985-1989 war er Professor für Biblische Theologie an der FU Berlin, seit 1989 lehrt er Exegese des Neuen Testaments an der Universität Tübingen. Zu seinen Hauptarbeitsgebieten gehört die neutestamentliche Briefliteratur und das Johannesevangelium.⁹⁸²

4.5.5.2 Eschatologische Heilsgemeinde aus Juden und Heiden bei Paulus in der Sicht Michael Theobalds

Nach Röm 1,16f verlangt die universale Offenheit des Evangeliums ökumenische Akzente, eine Kirche aus Juden und Heiden. Weil der Gott Jesu auch der Gott Abrahams ist, kann und darf die Kirche auf ihrem Weg in die Völkerwelt ihre „Wurzeln“ in Israel nicht verleugnen, sondern muß sich im Horizont des Volkes Gottes als die endzeitliche Heilsgemeinde aus Juden und Heiden begreifen.⁹⁸³

Nach Röm 1,1-7 hat Gott Jesus in seiner Erhöhung zum rechtmäßigen „Herrn“ dieser Welt eingesetzt⁹⁸⁴. Darin gründet der universale Anspruch seines Evangeliums wie der seiner

⁹⁸² Die Informationen zu Leben und Werk Michael Theobalds beziehe ich aus: www.uni-tuebingen.de/NTLehrstuhl/theobald.html, Stand von 05.05.03.

⁹⁸³ Vgl. Theobald, Römerbrief, 24f.

⁹⁸⁴ Vgl. Röm 1,4.

Sendung, „alle Heidenvölker zum Gehorsam des Glaubens“ (an jenen einzigen Herrn der Welt) zu führen⁹⁸⁵.

„Paulus ist Jude und denkt jüdisch! Selbst das Neue, das er im Evangelium verkündigt, sagt er ganz auf jüdische Weise. So versteht ihn auch nur, wer mit der Verwurzelung seines Denkens in der biblisch-jüdischen Sprachwelt vertraut ist. Das gilt insbesondere für seine Rede von der „Gerechtigkeit“. (...) Für ihn ist der „Gerechte“ der „Rechtschaffene“, also der, welcher überhaupt in Ordnung ist; in Ordnung aber ist nach jüdischer Sicht nur derjenige, der im rechten Verhältnis zu Gott und seinem Nächsten lebt, d.h. Gottes Gebote hält und Freude an seiner Satzung hat. Ein solcher Mensch darf darauf hoffen, daß Gott ihn dereinst im Gericht auch „offiziell“ für „gerecht“ erklären und ihm dann Leben und Heil schenken wird. Denn trotz aller Erwählungsgewißheit wußte und weiß der Jude immer auch darum, daß der „Gerechte“ nicht aus sich selbst letzte Heilsgewißheit gewinnen kann, sondern es allein Gott ist, der ihn im Gericht „rechtfertigen“, d.h. für gerecht erklären wird. Der Mensch kann sich täuschen. (...)“⁹⁸⁶

„Gottes Gerechtigkeit“ wird durch den Kreuzestod Jesu zum Ereignis und bleibt als solches im Evangelium bis zum Ende der Zeit aufbewahrt⁹⁸⁷. Daher ist nach Paulus „jetzt“ die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden und wird wirksam immer und überall da, wo jemand sich im Glauben dem Evangelium öffnet. In diesem Ereignis hat Gott seine Herrschaft⁹⁸⁸ definitiv aufgerichtet.⁹⁸⁹

Gottes personale Liebe in Freiheit ist die Ursache unseres Heils. Jesu Kreuz ist nach Paulus ein wirksames Zeichen der Versöhnung Gottes mit den Menschen. Angesichts des Kreuzes Christi als dem unüberbietbaren Versöhnungszeichen Gottes dürfen und können sich die Glaubenden als befreit und herausgelöst erfahren aus dem Teufelskreis von Schuld, Sühne und Lebensverlust, den Gott selbst in seiner Liebe durch Jesus endgültig zerbrochen hat. Jesus hat, obwohl Gerechter, der die Sünde nicht gekannt hat, aus dem Unheil der Menschen sich nicht

⁹⁸⁵ Vgl. Röm 1,5 sowie Theobald, Römerbrief, 35.

⁹⁸⁶ Vgl. ebd., 47.

⁹⁸⁷ Vgl. Röm 1,16f.

⁹⁸⁸ Vgl. hierzu auch die jesuanische Rede vom Reich Gottes, die uns aus nachösterlicher Perspektive überliefert wurde: z. B. Lk 6,20-23 oder Mt 5,3-12 oder die vielen Gleichnisse, die einzelne Dimensionen des Reiches Gottes sprachlich fassen wollen: z. B. Mt 13,44-46.

⁹⁸⁹ Vgl. Theobald, Römerbrief, 97.

herausgehalten. Er hat es vielmehr bis zum Ende in Liebe ertragen. Das macht ganz wesentlich den Sinn der paulinischen Sühneaussage aus.⁹⁹⁰

In der durch die Rechtfertigung herbeigeführten, neuen, personalen Beziehung verliert Gott seine unnahbare Ferne und Anonymität für uns. Das drückt Paulus mit der Thron-Metaphorik aus. Wie der Untertan „Zugang“ zum Thron seines Königs erlangt, wie der Hohepriester „Zugang“ zum Allerheiligsten, zum Thron Gottes besitzt, so haben wir „durch Jesus Christus“, der uns durch seinen Tod und seine Auferstehung den Weg erschlossen hat, „Zugang“ zu seiner „Gnade“ erhalten. Nicht unsere eigene, von Widersprüchen durchzogene „Biographie“ verleiht unserem Leben letzten „Halt“, sondern allein Gottes Gnade, die uns über alle Brüche des Lebens hinweg trägt.⁹⁹¹

Die Zukunft ist durch Christi Kommen ein Geschenk Gottes. Seine Verheißung, in Christus endgültig in Kraft gesetzt, ist es, die unsere heillose Gegenwart nach vorne hin aufbricht, in Bewegung bringt und auf Gottes Kommen hin dynamisiert. Dadurch verbindet sie Juden und Christen zutiefst miteinander, die beide auf Gottes Treue bauen.⁹⁹²

Im Hintergrund steht die wichtige exegetische Einsicht in die Pluralität von Theologien und Sprachtraditionen in der Heiligen Schrift selbst, die hier aber derart zum Einsatz kommt, daß die spezifische Kontur der paulinischen Rechtfertigungslehre relativiert bzw. eingeebnet wird, und zwar mittels des simplen harmonistischen Grundsatzes: Die Heilige Schrift sagt überall dasselbe, aber nur je „auf verschiedenen Weise“. Sachgemäß wäre es demgegenüber, einerseits etwa auf das spannungsreiche und nicht auflösbare Nebeneinander von Matthäus und Paulus in ein- und demselben Kanon der Heiligen Schrift zu verweisen. Andererseits wäre zu zeigen, warum unter bestimmten geschichtlichen Konditionen das Christusbekenntnis die kritische rechtfertigungstheologische Auslegung erfahren hat und erfahren mußte und worin deren bleibendes Sinnpotential besteht. Diese historischen Bedingungen waren bei Paulus gegeben, sie können sich aber auf anderem Niveau stets wiederholen und haben sich wiederholt (Reformation des 16. Jahrhunderts).⁹⁹³

Schon der Begriff „Evangelium“ ist theologiehaltig, bietet die eschatologische Heilsinitiative Gottes in einem sinnhaften Gesamtzusammenhang dar. Dabei ist das „Evangelium“ nicht nur Kundgabe von „Glaubensinhalten“, sondern es bewirkt⁹⁹⁴ im Glauben, was es kundtut. Es ist

⁹⁹⁰ Vgl. ebd., 114-117.

⁹⁹¹ Vgl. Röm 6,15-23 sowie Theobald, Römerbrief, 142.

⁹⁹² Vgl. Röm 9-11 sowie Theobald, Römerbrief, 129.

⁹⁹³ Vgl. ebd., 105f.

⁹⁹⁴ Vgl. Röm 1,16.

Vergegenwärtigung des Heilswillens Gottes, dessen „Nähe“ im Rettung verheißenden „Wort“⁹⁹⁵. Dieses trifft den Menschen im „Herz“⁹⁹⁶ und macht ihn neu. Das ist der Schlüssel der ganzen Römerbrief-Theologie, der danach drängt, theologisch entfaltet und auf seine Implikationen hin befragt zu werden.⁹⁹⁷

Christologie und Soteriologie bzw. deren rechtfertigungstheologische Explikation bilden ein unzertrennliches Ganzes. Eine für sich genommene, christologische Reflexion auf Person und Weg Jesu abgesehen von deren soteriologischer Relevanz kennt der Römerbrief nicht. Umgekehrt würde eine rechtfertigungstheologische oder -anthropologische Auslegung des Evangeliums dieses ohne Einbeziehung der christologischen „Geschichte“ seines Grundes berauben.⁹⁹⁸

Über die „Grunddaten“ Inkarnation und Kreuz hinaus hat Paulus das Leben des irdischen Jesus, eingebunden in die Verheißungsgeschichte Israels, durchaus geschichtlich konturiert gesehen. Jesu Jude-Sein, vor allem seine messianische Würde, sind ihm dabei gerade im Römerbrief⁹⁹⁹ von allergrößter theologischer Bedeutung. Denn hierin will das Zeichen schlechthin für Gottes bleibende Treue zu seinem Volk Israel erkannt werden.¹⁰⁰⁰

„Ein Fazit: Der rechtfertigungstheologische „Basissatz“ 3,28(20) besitzt seine Matrix von seiner Genese her in einem ekklesiologischen Kontext, näherhin in der Frage nach den wahren Konstituenten des aus Juden und Heiden bestehenden, endzeitlichen Gottesvolks. Die formale Opposition „Eigen“-Mächtigkeit des Menschen - „Gnade“ Gottes ist im Basissatz impliziert, kann auch von Paulus kontextuell bedingt hervorgekehrt werden wie in 10,3 („eigene Gerechtigkeit“ versus „Gottes Gerechtigkeit“).“¹⁰⁰¹

⁹⁹⁵ Vgl. Röm 10,8.

⁹⁹⁶ Vgl. Röm 10,8f.

⁹⁹⁷ Vgl. Theobald, Der Römerbrief, 120.

⁹⁹⁸ Vgl. ebd., 168.

⁹⁹⁹ Vgl. Röm 9-11.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Theobald, Der Römerbrief, 173.

¹⁰⁰¹ Ebd., 202.

4.5.5.3 Kommentar

Michael Theobald verfolgt in seiner Römerbriefinterpretation zwei Hauptanliegen: zum einen die Verwurzelung des Paulus in seiner jüdischen Herkunft, aus der er im Grunde nur eine Heilsgemeinde aus Juden und Heiden folgern kann, und zum anderen die Erneuerung der Gottesbeziehung seitens des Menschen. Die paulinische Rechtfertigungsfrage bildet dazu den Ansatzpunkt. Der Abschnitt Theobalds zur Deutung von Röm 1,16f verdeutlicht komprimiert jene Grundanliegen des Paulus, die mir auch im Zusammenhang der Weiterentwicklung der ökumenischen und auch interreligiösen Gerechtigkeits- bzw. Rechtfertigungsdiskussion wichtig erscheinen. Wenn es nur einen Gott gibt, dann entspricht ihm in der Tat auch nur ein Gottesvolk aus Juden und Heiden¹⁰⁰². Von daher läßt sich Paulus im Grunde nur als Denker begreifen, der seine Wurzeln im Judentum weder verleugnet noch ablegt. In der Mitte zwischen dem einen Gott und dem einen Gottesvolk steht die eine, ewig gültige Offenbarung seines Heilswillens, die sich auf unterschiedliche Weise äußern kann. Sie findet ihren Höhepunkt im theozentrisch geleiteten, soteriologischen Christusereignis bei Paulus.

Das Volk Gottes verweist zurück auf die schöpfungsgemäße Heilsintention¹⁰⁰³, die alle Menschen als Geschöpfe Gottes einschließt. Die allumfassende Heilsabsicht erhält eine unüberbietbare, christologische Klimax, die den Juden Paulus zur Heidenmission veranlaßt. Damit stellt sich die Frage nach der persönlichen Identität des Völkerapostels, die für Theobald eine klare Antwort in der jüdischen Identität des Paulus findet. In diesem Zusammenhang versteht Theobald zum einen Gerechtigkeit als Beziehungsbegriff¹⁰⁰⁴ und nicht in erster Linie ausschließlich moralisch-ethisch. Zum anderen findet sich der Geschenkcharakter von Gerechtigkeit und Heil bereits aufgrund der Erwählung auch im Alten Testament. Damit weist Theobald auf ein wichtiges Element paulinischer Theologie hin. Denn „Gerechtigkeit“ als Relationsbegriff¹⁰⁰⁵ impliziert die Gottesbeziehung, die sich im Christusereignis offenbart. Dabei beschreibt er Gott als jenes Wesen, das über die menschlichen Handlungsmöglichkeiten hinaus zum Wohle seiner Geschöpfe agiert. Dieses göttliche Handeln sieht nicht ab vom jüdischen Volk, sondern schließt es ein. Paulus definiert dieses Phänomen mit jenen sprachlichen Mitteln, die ihm vertraut sind. Dazu zählt wesentlich sein jüdischer Hintergrund.

¹⁰⁰² Vgl. dazu auch die Betonung der Einzigkeit Gottes durch Ulrich Wilckens. In: Ders., *Rechtfertigung*, 41. 166.

¹⁰⁰³ Vgl. Gen 1,26-28; 2,7; 5,1f; Ps 8,6-9.

¹⁰⁰⁴ Vgl. dazu auch Lehmann, *Rechtfertigung*, 15.

¹⁰⁰⁵ Zur Auffassung der Gerechtigkeit als Relationsbegriff vgl. auch die alttestamentlichen Hinweise bei Wilckens, *Römer*, Teil 1, 212.

Insofern pflichte ich Theobald bei, wenn er in Paulus einen jüdischen Denker sieht. Genuin christliches Selbstverständnis des Paulus läßt sich demnach beim Völkerapostel noch nicht erkennen. Dennoch deutet er das Christusereignis u.a. in der Rechtfertigungsterminologie, welches die Grundlage für die Ausbildung des Christentums darstellt. Insofern formuliert der Apostel christliches Gedankengut, das sich als solches aber erst nach seiner Wirkungszeit erweisen wird.

Für Paulus steht das Gottesverhältnis im Mittelpunkt seiner Christusinterpretation, die er stets in christozentrischen Bahnen beschreibt¹⁰⁰⁶. „Gottes Gerechtigkeit“ beinhaltet sein Heilshandeln für die Menschen. Es wird evident im Kreuzestod. Den entscheidenden Hinweis Theobalds dazu sehe ich in der Erfahrbarkeit der Gerechtigkeit Gottes, da es im Christusgeschehen für jeden greifbar wird. Dabei darf aber die Auferstehung als zweiter Teil der christologischen Glaubens- und Heilsaussage nicht außer acht gelassen werden. Sie kann zusammen mit dem Kreuzestod Christi als Glaubensaussage nur angenommen werden, wogegen sich der Kreuzestod auf ein geschichtliches Ereignis bezieht. Von der Auferstehung her erhält der Kreuzestod erst seinen soteriologischen Charakter¹⁰⁰⁷, kann von der menschlichen Vernunft auch nur auf diesem Hintergrund als solcher erfaßt werden¹⁰⁰⁸. Die geglaubte Offenbarung des Heilswillens Gottes im Christusereignis befähigt Paulus zum Zeugen für Gott, der in Beziehung zu ihm das Heilsereignis verkündet¹⁰⁰⁹. Gott bleibt dabei sich selber treu¹⁰¹⁰. Das läßt ihn über den Kreuzestod Jesu hinaus¹⁰¹¹ als bedingungslos glaubhaft erscheinen. Der Grund seines Heilshandelns findet sich in seiner personalen und grenzenlosen Liebe. Sie bildet den Urgrund des für das menschliche Erfassen nicht vollständig nachvollziehbaren Schöpfungs- und Heilsgeschehens insgesamt.

Theobald begründet Gottes Heilshandeln mit dessen personaler Liebe¹⁰¹². Damit benennt er das wichtigste, menschlich faßbare und zutiefst personale, göttliche Handlungsmotiv. Auf personaler Beziehung gründet zudem jede Beziehung, die dem Menschen zum Heil dient. Somit steht im Hintergrund die Erneuerung der Gottesbeziehung, die sich in der Versöhnung

¹⁰⁰⁶ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6.

¹⁰⁰⁷ Vgl. 1 Kor 1,18.23f.

¹⁰⁰⁸ Vgl. 1 Kor 1,25f; 2,1.

¹⁰⁰⁹ Vgl. 1 Kor 2,1f.4f.7-9.

¹⁰¹⁰ Vgl. Röm 1,17; 3,5.

¹⁰¹¹ Vgl. dazu Theobald, Römerbrief, 112f.

¹⁰¹² Vgl. dazu auch die Betonung der Liebe bei Kuss, Römerbrief, 117, der den Begriff „Gottes Liebe“ unter anderem heranzieht, um die Bedeutung der Offenbarung des christologischen Heilsereignisses zu definieren.

ausdrückt. Sie eröffnet dem (glaubenden) Menschen als Geschöpf Gottes neue Lebensmöglichkeiten, die Paulus im christologischen (Sühne)geschehen begründet sieht¹⁰¹³.

Die Versöhnung¹⁰¹⁴ bildet ein weiteres Sprachspiel¹⁰¹⁵ zur Erklärung des paulinischen Evangeliums von Kreuzestod und Auferstehung Jesu. Es kann von der Rechtfertigungsdeutung nicht losgelöst werden und benennt weitere Facetten des Christusgeschehens. Versöhnung steht bei Paulus¹⁰¹⁶ im Zusammenhang mit der Errettung der Menschen durch den Tod des Gottessohnes, durch den uns Gott Versöhnung geschenkt hat¹⁰¹⁷. Die Folge für den Menschen bildet der Auftrag zum Dienst an der Versöhnung¹⁰¹⁸. Ihn begründet Paulus mit der Nichtanrechnung menschlicher Fehler durch Gott, die er durch die Versöhnung Christi mit seiner Welt ausführte¹⁰¹⁹. Auf dieser Grundlage ermahnt der Apostel zur Versöhnung mit Gott¹⁰²⁰ und betont abschließend nochmals den Sühnetod Christi, der uns ein Leben in der heilvollen Gemeinschaft mit Gott, d.h. in der Gerechtigkeit Gottes, ermöglicht¹⁰²¹. Diese Gerechtmachung schafft Frieden und damit wiederum eine heilvolle Beziehung zu Gott¹⁰²².

Die Ausführungen Theobalds zu Gottes personaler Liebe lassen unterschiedliche Aspekte und Annäherungsweisen an das theozentrisch geprägte, christologische Heilsgeschehen erahnen. Sie stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern bilden eine gesamte Ausdruckseinheit, die sich sprachlich an die Offenbarung Gottes im Alten Testament anlehnt. Damit zeigt Paulus zum einen die Kontinuität der alttestamentlichen Offenbarung Gottes, führt aber andererseits darüber hinaus, indem er das christologische Heilsgeschehen als unübertroffene Heilsoffenbarung Gottes darstellt. Die soteriologische Deutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi verlangt dem Völkerapostel alle ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen Mittel ab, die er aus seiner Tradition kennt¹⁰²³. Der Zielpunkt ist jeweils das Rühmen im Herrn¹⁰²⁴.

¹⁰¹³ Vgl. Röm 3,25; 1 Kor 11,25; Röm 6,4; 7,6; 2 Kor 5,17; Phil 3,10-12.

¹⁰¹⁴ Vgl. Röm 5,10; 2 Kor 5,18.

¹⁰¹⁵ Mit dieser Einbeziehung mehrerer Sprachspiele in die Deutung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen steht Theobald in einer langen Tradition u.a. in der Apostelgeschichte oder bei Thomas von Aquin.

¹⁰¹⁶ Vgl. Röm 5,10.

¹⁰¹⁷ Vgl. Röm 5,11.

¹⁰¹⁸ Vgl. 2 Kor 5,18.

¹⁰¹⁹ Vgl. 2 Kor 5,19.

¹⁰²⁰ Vgl. 2 Kor 5,20.

¹⁰²¹ Vgl. 2 Kor 5,21.

¹⁰²² Vgl. Röm 5,1; vgl. dazu die alttestamentlichen Vorbilder in Jes 32,17f; 53,5. Ich leite daraus aber keine Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen bei Paulus ab, sondern sehe den Rückgriff auf Jes als paulinisches Ausdrucksmittel, das seine Adressaten kennen. Damit drückt der Verkündiger des Evangeliums die christologische Glaubenswahrheit in vertrauten Gedankengängen aus.

¹⁰²³ Als weiteres Beispiel dafür vgl. 1 Kor 1,30 mit Jer 23,5f.

Ein wesentliches Element dabei bildet die eschatologische Hoffnung¹⁰²⁵, die die noch ausstehende Heilsvollendung andeutet¹⁰²⁶. Hoffnung als menschliche Konsequenz aus dem paulinischen Evangelium gehört mit seinen Beziehungen ebenso wie Gerechtmachung und Versöhnung mit zur Deutung des Christusgeschehens.

Im Grunde geht es in diesem gesamten Sachverhalt um die Personalisierung der Gottesbeziehung, die es nach der Absolutsetzung eigener menschlicher Werke und Erkenntnisse¹⁰²⁷ zu erneuern und zu vertiefen gilt.

Theobald beschreibt die personale Zuwendung und Umkehr des Menschen zu Gott, die uns das Christusereignis ermöglichte. Dabei läßt er dessen Gnadencharakter nicht außer acht. Diese Personalisierung der Gottesbeziehung gehört mit zu den wichtigsten Zielen, die Paulus mit seiner Verkündigung des Evangeliums verfolgt¹⁰²⁸. Denn mit ihrer Hilfe kann der Glaubende sein Gottesverhältnis innerhalb des gesamten Gottesvolkes vertiefen. Die Intensität dieser personalen Beziehung drückt Paulus in Röm 6,1-14 mit der mit Christus gemeinsamen Taufe auf den Tod und den daraus folgenden Herrschaftswechsel aus. Sie bietet dem Apostel eine weitere Ausdrucksmöglichkeit der Heilswirklichkeit, die mit den anderen in Beziehung steht. Theobald greift in diesem Zusammenhang auf die Thron-Metaphorik zurück. Sie begegnete uns zuletzt bei Erik Peterson¹⁰²⁹. Sinngemäß läßt sie sich zu Beginn des Römerbriefes sowie im Philipperbrief ableiten¹⁰³⁰. Doch ich konnte sie nicht explizit feststellen im Vergleich zu allen anderen genannten theologischen Begriffen, die sich ausdrücklich bei Paulus finden. Ich erachte sie hier aber zur Verdeutlichung der Vertiefung der personalen Gottesbeziehung als weiterführend. Den Zielpunkt bei Theobald sehe ich in der Gnade Gottes, die alle menschlichen Schwächen auffängt und Halt gibt. Damit hat die Thron-Metaphorik mit den Kernpunkten der Rechtfertigungsaussagen zu tun. Alle diese Terminologien versuchen, die Offenbarung der christologischen Heilswahrheit für die Glaubenden zugänglich zu machen. Sie sind aufeinander bezogen, lösen einander ab bzw. ergänzen sich. Im Hinweis darauf sehe ich den entscheidenden Beitrag aus Theobalds Römerbriefkommentar zur lutherisch-katholischen Rechtfertigungsdiskussion. Theobald läßt auf diesem Hintergrund eine Verbindung zwischen Juden und Christen erkennen.

¹⁰²⁴ Vgl. 1 Kor 1,31; Jer 9,22f; Röm 5,11; 2 Kor 10,17; Gal 6,14; Phil 3,3.

¹⁰²⁵ Vgl. Röm 5,2-5.

¹⁰²⁶ Vgl. Theobald, Römerbrief, 140.

¹⁰²⁷ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

¹⁰²⁸ Vgl. Röm 2,11; 11,32.

¹⁰²⁹ Vgl. Peterson, Römer, 135.228.238.

In Röm 9-11 wendet Paulus seine Rechtfertigungsaussagen auf die Israelfrage an. Theobald blickt bei deren Bewertung vor allem auf die (eschatologische) Zukunft. Von ihr her ist Juden und Christen eine gemeinsame Zukunft im Vertrauen auf ihren alleinigen Schöpfer möglich. Der Glaube an Gott verbindet sie tief miteinander.

Die Einsicht in die verschiedenen neutestamentlichen Theologien und Traditionen nimmt die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre auf¹⁰³¹. Theobald¹⁰³² nimmt dazu Stellung, distanziert sich¹⁰³³ aber inzwischen von dieser Kritik. Mir ist sie dennoch wichtig, weil sie die Kernfragen der derzeitigen ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion trifft.

Ich finde es zu einfach, von einer Identität des Inhalts in der Heiligen Schrift auszugehen. Es gibt sicherlich Spannungen zwischen den verschiedenen neutestamentlichen Autoren, die nicht aufgelöst werden können. Aber es ist nicht zu leugnen, daß es allen gemeinsam um die verschiedenen Dimensionen des christologischen Heilsgeschehens geht. Der Pluralismus in den Ausdrucksformen bringt für mich dessen grenzenlose Dimension und Universalität zum Ausdruck. Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft übt eine kriteriologische Funktion aus, die den Menschen und seine Volks(gemeinschaft) in seinem Inneren betrifft¹⁰³⁴. Trotzdem bleibt sie auch in dieser Form im Rahmen der verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten des Heilsgeschehens. Es geht im Grunde immer wieder um den Gesamtzusammenhang der Heilsbotschaft, der sich im paulinischen Evangelium darstellt. In Theobalds Begriffsbeschreibung von „Evangelium“ sehe ich notwendige synthetische Ansätze, um bei den Einzelanalysen der einzelnen, von Paulus gebrauchten, theologischen Termini nicht den Gesamtzusammenhang und -horizont zu verlieren. Dabei schließt das Evangelium als Ausdruck des eschatologischen Heilshandelns Gottes alle Zeitebenen ein. Es bleibt nicht bei der Verkündigung einer Glaubenslehre stehen, sondern verwirklicht den beabsichtigten Heilswillen bei den Glaubenden. Damit spricht sie die Menschen in ihrer Ganzheit an, die Denken und Fühlen einschließt¹⁰³⁵. Diese Totalität setzt Paulus aber nicht nur bei seinen Adressaten voraus, sondern auch im Inhalt seines Evangeliums. Theobald benennt in diesem Zusammenhang wichtige Verflechtungen der einzelnen Teilbereiche ineinander, die für sich nicht verabsolutiert werden dürfen. Insofern erhält auch die rechtfertigungstheologische Explikation keine

¹⁰³⁰ Vgl. Röm 1,4; Phil 3,10.

¹⁰³¹ Vgl. GE, §8f.

¹⁰³² Vgl. Theobald, Rechtfertigung 103-117.

¹⁰³³ Persönliche Mitteilung im Gespräch vom 18.07.01.

¹⁰³⁴ Vgl. vor allem die Judenfrage bei Paulus in Röm 9-11.

¹⁰³⁵ Zur weiteren Vertiefung des Evangeliums begriffes vgl. ebd., 128-132.

universalisierende Stellung, sondern bleibt in den Gesamtzusammenhang des paulinischen Evangeliums eingebunden.

Paulus geht in seinen Briefen, im Unterschied zu den Evangelisten, so gut wie gar nicht auf den irdischen Jesus ein. Allein Fleischwerdung und Kreuzestod¹⁰³⁶ erwähnt er und reflektiert darüber. Dennoch bejaht er Jesu Judentum und deutet es auf die bleibende Treue Israels zu seinem Volk¹⁰³⁷. Mit seinen Ausführungen zu diesem Themenkreis hält Theobald implizit auch Paulus' eigene Bejahung seiner jüdischen Identität fest. Gottes Heilshandeln in Christus ist eingebunden in die Heilsgeschichte Israels und kann nicht von ihr getrennt werden. Damit bestätigt sich aber auch die Kontinuität des theozentrischen Heilshandelns, das alle umfaßt. Es nimmt seinen Höhepunkt im Juden Jesus, der durch seine christologische Erhöhung die personale Gottesbeziehung und damit das göttliche Heil für alle Menschen unübertroffen offenbart. Insofern realisiert und personalisiert sich der Inhalt des paulinischen Evangeliums und bleibt nicht bei der bloßen Wortverkündigung stehen. Dessen Verankerung im jüdischen Volk bildet die eine Komponente. Das endzeitliche Gottesvolk aber schließt alle ein¹⁰³⁸, Juden und Heiden sind demnach zum göttlichen Heils berufen.

In den gesamten Evangeliumszusammenhang spielt bei Theobald die ekklesiologische Komponente herein. Dabei verbindet er dieses Element nicht mit der Christentumsfrage, sondern schreibt vom endzeitlichen Gottesvolk aus Juden und Heiden. Damit trifft er die paulinische Intention¹⁰³⁹ und nimmt das Christentum nicht vorweg, das als soziologische Größe bei Paulus noch nicht existiert.

Zwei Elemente erscheinen zusammenfassend in der Arbeit Theobalds wichtig:

Zum einen verweist er auf die kontextuell aufeinander bezogenen, theologischen Begrifflichkeiten bei Paulus und zum anderen beläßt er den Völkerapostel als Juden und bewahrt somit dessen Identität. Damit verhindert Theobald einen Bruch bei Paulus, den es in einer etwaigen, soziologisch geprägten Hinwendung zum Christentum nie gab. Paulus strebte aufgrund des Christusereignisses das endzeitliche Gottesvolk aus Juden und Heiden an¹⁰⁴⁰.

Ergänzen bei Theobald würde ich die Betonung der einen, immer gültigen Offenbarung, die sich verschiedener Formen bedient und das Christusereignis als bisher unübertroffene Form hervorgebracht hat. Dazu zählt neben der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Kreuzestodes

¹⁰³⁶ Vgl. Röm 1,3; 1 Kor 1,23.

¹⁰³⁷ Vgl. Röm 9,5.

¹⁰³⁸ Vgl. Röm 2,10f; 11,32.

¹⁰³⁹ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13.

¹⁰⁴⁰ Ebd.

auch die Auferstehung, die mir als zweite Hälfte der paulinischen Glaubenswahrheit¹⁰⁴¹ etwas zu kurz kommt.

Die Rezension von Anton Fuchs benennt den dreigliedrigen Aufbau von Theobalds Römerbriefkommentar, führt Polemisierungen an und polarisiert aber gleichzeitig selber. Sie beurteilt die nach Meinung Fuchs' kirchenpolitischen Aussagen Theobalds. Mit den eigentlichen Grundaussagen des Römerbriefkommentars setzt sich die Rezension nicht auseinander.¹⁰⁴² Damit hat der Kommentator die wesentlichen Anliegen der Paulusexegese Theobalds nicht erwähnt.

Theobald beschreibt Wesenszüge paulinischer Theologie, die dessen Tiefenstrukturen erhellen. Joseph A. Fitzmyer spürt im umfangreichen Maße diesen Grundkonstanten paulinischer Theologie nach und beschreibt dabei verschiedene, paulinische Sprachmodelle zur Explikation des Christusereignisses.

¹⁰⁴¹ Vgl. Röm 1,4; 1 Kor 15,3-5.

¹⁰⁴² Vgl. Fuchs, Rez.: Theobald, Römerbrief, 231-233.

4.5.6 Rechtfertigung als Gottes Liebe

Literatur

Quellen

FITZMYER, J. A., Romans. A New Translation with Introduction and Commentary. New York 1993. - DERS., According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle. New York u. a. 1993.

Sekundärliteratur

LAMBRECHT, J., Joseph A. Fitzmyer, Romans: A New Translation with Introduction and Commentary. In: Bib 76 (1995), 434-436. - JEWETT, R., Romans: A New Translation with Introduction and Commentary by Joseph A. Fitzmyer. In: JBL 114 (1995), 745-747. - RODGERS, P. R., Joseph A. Fitzmyer, Romans, An New Translation with Introduction and Commentary. In: NT 37 (1995), 202-204. - STOWERS, S. K., Joseph A. Fitzmyer, S.J., Romans: A New Translation with Introduction and Commentary. In: CBQ 57 (1995), 591f.

4.5.6.1 Joseph A. Fitzmyer

Joseph A. Fitzmyer¹⁰⁴³ ist Katholik, Jesuitenpater und emeritierter Professor des Neuen Testaments der katholischen Universität von Amerika (Washington, DC). Er lehrte Neues Testament und seinen semitischen Hintergrund (Aramäisch, Rollen des Toten Meeres) seit 1958. Sein Spezialgebiet waren die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte des Lukas und vor allem die paulinische Theologie. Deshalb schrieb er einen Römerbriefkommentar. Im Römerbrief konzentrierte er sich u.a. auf die Bedeutung von δικαιοσύνη θεοῦ als göttliches Sinnbild (in allen Vorfällen) und nicht im Sinn von Gabe wie in 2 Kor 5,21. Damit setzt er sich seiner Einschätzung nach auch entschieden ab von Bultmanns Interpretation von δικαιοσύνη θεοῦ als Gabe, wie diese Fitzmyers Ansicht nach in Auseinandersetzung mit Käsemann formuliert wird.

4.5.6.2 Universalität und Gleichheit des Heils durch das Evangelium bei Joseph A. Fitzmyer

Die Universalität und die Gleichheit des Heils kommen durch das Evangelium. Diese Kraft ist durch Gottes Offenbarung seiner Gerechtigkeit entfesselt und auf menschliche Geschichte ausgerichtet.

Menschliche Wesen haben Anteil an dieser Erlösung durch den Glauben, der fortwährend in der Hingabe an Gott verstärkt werden kann.

¹⁰⁴³ Die Angaben beruhen auf einer e-mail Fitzmyers an mich vom 16. 05.01.

Gottes Kraft wird wirksam und führt zum Heil. Sie nimmt Menschen auf und bringt sie durch das Evangelium zum Heil.¹⁰⁴⁴

Die neue Befreiung arbeitet nach Röm 3,27-31 mit dem Glauben für beide: Juden und Heiden. Paulus will zeigen, daß seine Lehre über die Rechtfertigung des Glaubens, abgesehen von der Beachtung der Vorschriften des Gesetzes, nicht nur Gottes neuen Heilsplan durch Christus entspricht, sondern auch das wirkliche Wesen und den Zweck des mosaischen Gesetzes aufrechterhält. Glauben schließt für Griechen und Juden alles Rühmen aus. Paulus argumentiert über die Rechtfertigung im Lichte seines eigenen jüdischen Hintergrunds. Er erkennt, daß den Juden durch den Besitz des Gesetzes¹⁰⁴⁵ und gefestigt durch die Beschneidung¹⁰⁴⁶, dem „Zeichen des Bundes“, eine Beziehung zur Rechtfertigung vor Gott gegeben ist. Beide, Juden und Heiden, sind sündige Menschen vor Gott. Beide werden zurückgebracht in die je eigene Beziehung mit ihm durch Gnade und in der Kraft des Glaubens an Jesus Christus: Im neuen Äon hängt alles vom Glauben ab. Dieser Glaube schließt alles Rühmen aus und alle Abhängigkeit von den Verdiensten des Einzelnen. Die Absicht des Gesetzes ist es, alles Rühmen zu beruhigen¹⁰⁴⁷. Die Rolle des Glaubens im menschlichen Leben hebt das Gesetz nicht auf oder erweist es als unwirksam, sondern erreicht die wirkliche Absicht der gesetzlichen Regelungen des mosaischen Gesetzes.¹⁰⁴⁸

Für Paulus offenbart sich in Gottes Rechtfertigung jetzt, was im Gesetz und den Propheten in Israels alten Schriften vorgeformt wurde.¹⁰⁴⁹

Die Rechtfertigung ist nach Röm 5,1-11 der Menschheit nicht nur offenbart. Sie ist sogar Gottes Liebe in die Herzen der Menschen, ausgegossen durch den Heiligen Geist, der den Menschen gegeben ist. Christus ist für die ganze Menschheit gestorben, um sie mit Gott zu versöhnen, und durch diese Versöhnung wird die Menschheit Heil finden. Die Betonung dieses Abschnittes liegt auf der Liebe Gottes, auf Jesus Christus als den Mittler dieser Liebe und auf der Versöhnung als Auswirkung seiner Liebe. Daraus ergibt sich folgender Dreischritt:

Rechtfertigung¹⁰⁵⁰ - Erlösung¹⁰⁵¹ - Versöhnung¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁴ Vgl. Fitzmyer, Romans, 254.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Röm 2,23.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Röm 2,25-29.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Röm 3,19.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Fitzmyer, Romans, 359.

¹⁰⁴⁹ Vgl. ebd., 343.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Röm, 5,1.9.

¹⁰⁵¹ Vgl. Röm 5,9f.

Durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi findet die Menschheit Versöhnung mit Gott. Der Grund der christlichen Hoffnung sind Tod und Auferstehung Jesu Christi.¹⁰⁵³

Für Paulus gibt es nach Röm 6,12-23 die Herrschaft des erhöhten Christus. Die gerechtfertigten Christen müssen sich in ihrer Führung dem anpassen, was Christus für sie getan hat. Paulus ruft die Christen zum Gehorsam gegen Christus und nicht zum Gehorsam gegen die Sünde auf, aber zu Christus und seinem Ruf der Gnade. In diesem Gehorsam verwirklichen die Christen das Geschenk der göttlichen Gnade und werden so, wozu sie befähigt wurden. Dieser Gehorsam offenbart die Einheit mit Christus.¹⁰⁵⁴

Die Rechtfertigung war nach Röm 9,1-5 Israel angeboten gewesen. Jetzt ist sie beiden, Juden und Heiden, angeboten auf der Grundlage des Glaubens an Jesus Christus, in dem sich die Verheißungen ohne Taten des Gesetzes erfüllen. Göttliche Freiheit und Gnade sind nun beiden, Juden und Heiden, offenbart. Aber Paulus versucht mit der Tatsache fertig zu werden, daß Israel trotz seiner Vorzüge und Bemühungen, sein eigenes Volk zu evangelisieren, nicht nach den Vorstellungen des Paulus reagierte.¹⁰⁵⁵

Rechtfertigung oder Erlösung haben die Heiden nicht unabhängig von Israel erreicht. Seit Röm 9 will Paulus das Heil „ganz Israels“ verwirklicht sehen. Dieses Heil stammt von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes und nicht vom Verhalten seines Volkes. Die Heidenchristen und der Rest sind alle Gottes Volk, vereint im selben Glauben, sie sind „Israel“ im eschatologischen Sinn.¹⁰⁵⁶

Das Mysterium Israels ist nach Röm 11,25-32 Teil des versteckten Geheimnisses in Gott und jetzt offenbart, wenn auch nicht ganz verständlich. In der Perspektive des Paulus kommt Gottes Barmherzigkeit zu allen Menschen, und seine Wirkung ist jetzt bekannt gemacht worden. Die römischen Christen müssen erkennen, daß sie nicht nur auf ihre eigene Spekulation über Israels Beziehung zum Plan Gottes antworten können, der jetzt in Jesus Christus bekannt gemacht wurde. Paulus betont, „ganz Israel soll gerettet werden“¹⁰⁵⁷, weil im Plan Gottes die Barmherzigkeit allen offenbar wird, einschließlich Israel. Gott will einen Akt der Barmherzigkeit an Israel zeigen, unabhängig von jeder Akzeptanz Jesu als Messias oder von der Masse der Bekehrung zum christlichen Evangelium. Israel wäre dann teilweise befreit

¹⁰⁵² Vgl. Röm 5,1.10f.

¹⁰⁵³ Vgl. Fitzmyer, Romans, 395f.

¹⁰⁵⁴ Vgl. ebd., 445.

¹⁰⁵⁵ Vgl. ebd., 543.

¹⁰⁵⁶ Vgl. ebd., 608.

¹⁰⁵⁷ Röm 11,26.

von einer Verhärtung durch den Befreier. Gott werde den immerwährenden Bund durch die Befreiung Israels von seiner verhärteten Position anerkennen.

Das Heil für Israel wird durch Christus kommen, er wird „Befreier“¹⁰⁵⁸ sein, durch den Gott alle Gottlosigkeit von Jakob abwenden wird. Durch ihn wird ganz Israel gerettet sein.¹⁰⁵⁹

„(1) Justification. Christ Jesus „justified“ us; he brought it about that all sinful human beings might stand before God’s tribunal acquitted or vindicated, that they might stand before him as righteous persons. Thus Paul drew upon his Jewish background (Deut 25:1; Ps 7:9-12) and derived from it the image of justification as an effect of the Christ-event. What Jews of old sought to achieve in God’s sight by observing the deeds of the law, Christ Jesus by his death and resurrection brought about for all sinners, Jews and Greeks alike. In his experience near Damascus Paul realized the truth that all human beings have sinned and have failed to attain the share of divine glory destined for them, but also that that share was now achievable through what Christ Jesus had obtained for them vicariously (Rom 3:21-26). Thus, Paul realized that the righteousness that he and other Christians have is not their own; it is a „righteousness from God“ (Phil 3:9; cf. Rom 10:3), a gift freely bestowed by God because of what Christ Jesus has done for humanity. God thus became for Paul the source of life „in Christ Jesus,“ because God had made him „our righteousness“ (1 Cor 1:30), the means whereby Paul himself became upright or righteous.“¹⁰⁶⁰

J. A. Fitzmyer legt in diesem Zusammenhang in einer persönlichen Mitteilung seine Position in der gegenwärtigen Rechtfertigungsdiskussion fest. Er folgt seiner Aussage nach sicherlich nicht E. P. Sanders, dessen Sicht von Bundesnomismus er für völlig falsch hält. Das führt ihn aber seiner Ansicht nach genauso wenig in die Nähe Rudolf Bultmanns, weil er dessen Verständnis von δικαιοσύνη θεοῦ als Gabe, wie Bultmann sie in Auseinandersetzung mit Käsemann bezeichnet, nicht zustimmt. Fitzmyers Interpretation steht seiner eigenen Einschätzung nach Schlatter, Käsemann, Stuhlmacher sowie auf katholischer Seite Lyonnet und Kertelge näher.

Fitzmyer hält die Rechtfertigung in der paulinischen Theologie für sehr wichtig, aber er will sie nicht mit dem „Evangelium“ gleichsetzen oder als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bezeichnen. Das ist ein gutes (lutherisches), systematisches, kriteriologisches Prinzip. Es

¹⁰⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁵⁹ Vgl. ebd., 619.

¹⁰⁶⁰ Ders., Paul, 12.

kommt aber aus der Luthertradition und hat keine Grundlage im Neuen Testament. Fitzmyer hat nichts gegen dieses Prinzip, solange es als systematisches und nicht als biblisches Prinzip verstanden wird.

Fitzmyer war immer bestrebt, paulinische Rechtfertigungslehre in ökumenischen Bemühungen besser zu verstehen. Er war katholisches Mitglied der Gespräche mit dem Lutheranern seit 1967 und half bei der Durchsicht der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Fitzmyer begleitete ihre Unterzeichnung von Katholiken und Lutheranern in Augsburg im Oktober 1999. Die paulinische Rechtfertigung spielte für ihn eine wichtige Rolle zwischen Katholiken und Lutheranern.¹⁰⁶¹

4.5.6.3 Kommentar

Joseph A. Fitzmyer sieht die Heilsfrage des Evangeliums im Mittelpunkt seiner Paulusinterpretation. Ihr ist die Suche nach dem Stellenwert der Rechtfertigungsaussagen zu- bzw. untergeordnet. Er hält in der Beschreibung des Evangeliums begriffes¹⁰⁶² einige wichtige Beobachtungen fest, die die gesamte, paulinische Theologie prägen. Ich sehe in Fitzmyers Evangeliumsdefinition eine dreigeteilte Ausführung: Gott - Mensch - Beziehung Gottes zu den Menschen. Eingangs beschreibt er die Auswirkungen des Evangeliums: Universalität und Gleichheit des Heils. Beide Konsequenzen sind nur Gott möglich und übertreffen menschliche Fähigkeiten. Wenn das Evangelium Gottes sie bewirkt, so hat auch dieses zwangsläufig göttlichen Ursprung. Seine Auswirkung betrifft den Menschen in seiner geschichtlichen Existenz. Paulus schreibt vom Evangelium Gottes¹⁰⁶³ und nicht vom Evangelium Jesu Christi, dem Gottessohn¹⁰⁶⁴. Somit werden die ihm von Fitzmyer hier zugeschriebenen Eigenschaften plausibel und betreffen das Christusereignis als Höhepunkt im Gesamtzusammenhang der Offenbarung göttlichen Heilswillens.

Der zweite Abschnitt der Definition gilt der Reaktion der Glaubenden auf diese Eröffnung des Heils. Sie bildet die Grundlage für eine intakte Gottesbeziehung, wie sie der dritte Teil andeutet. Damit folgt Fitzmyer in seiner Interpretation dem Aufbau von Röm 1,1-7.

¹⁰⁶¹ Die Angaben entnehme ich einer persönlichen Mitteilung Fitzmyers an mich als e-mail vom 16.05.01.

¹⁰⁶² Vgl. Röm 1,1-4.

¹⁰⁶³ Vgl. Röm 1,1.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Mk 1,1.

Diese allgemeine Einleitung bedarf einer Präzisierung, die Fitzmyer in paulinischer Tradition mit der Deutung der Rechtfertigungsaussagen darlegt. Fitzmyer stellt eine Doppelfunktion der Rechtfertigung bei Paulus fest. Zum einen sieht er darin Gottes Heilsplan in Christus, zum anderen die Rückführung auf die Grundabsicht des mosaischen Gesetzes. Fitzmyer gesteht Juden und Heiden eine eigene Rückführung zur ursprünglichen Heilsintention zu, die das Christusereignis ermöglicht. Dabei respektiert er in seiner Paulusinterpretation die verschiedenen Wege zum Heil und sieht keine Ablösung des Judentums durch das christologische Heilsgeschehen.

Mir gefällt diese sensible Vorgangsweise der Deutung. Denn ich glaube, sie berücksichtigt in genuin paulinischer Tradition die Anliegen beider, der Juden und der Christusglaubenden. Sie gesteht in Rückführung auf die ursprüngliche Absicht von Gottes Heilsplan beiden ihre je eigene Offenbarung und Realisierung der göttlichen, heilvollen Beziehung zu. Der Glaube erhält in diesem Vorgang eine Schlüsselfunktion. Er allein läßt die Menschen die Heilsabsicht des Gesetzes und des Christusereignisses erkennen und annehmen.

In diese Interpretation bindet Fitzmyer die Gesetzesproblematik ein, die Paulus seit seiner Zeit als jüdischer Gesetzeseiferer¹⁰⁶⁵ bis hin zur Feststellung, Christus sei das Ende des Gesetzes¹⁰⁶⁶, nicht losläßt¹⁰⁶⁷. Dabei sind die Gesetzesaussagen zumeist eng mit den Rechtfertigungsaussagen verknüpft bzw. bilden wesentliche Bestandteile¹⁰⁶⁸.

Paulus schreibt von seiner Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums. In diesem Kontext betrifft die Verheißung im voraus nicht den Inhalt des Evangeliums. Paulus stützt sich mit seiner Berufung als Apostel auf seine alttestamentlichen Vorgänger, wie die Belege dafür zeigen¹⁰⁶⁹. Dabei sind mit dem Begriff „Propheten“ keine Geringeren gemeint als Mose und David. So betont Paulus auch indirekt die Bedeutung seiner Botschaft für das jüdische Volk. Oftmals wird in der Deutung diese Verheißung im voraus auf den Inhalt des Evangeliums bezogen.

Fitzmyer schreibt von der Offenbarung der im Alten Testament vorgeformten Heilswahrheit. Damit nimmt er eine Zwischenposition zwischen dem Hintergrund von Röm 1,1f und der Vorstellung der Erfüllung des Gesetzes im christologischen Heilsgeschehen ein. So versucht

¹⁰⁶⁵ Vgl. Gal 1,14; Phil 3,5f.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Röm 10,4.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Röm 1,16; 3,21f; 8,2f; 9,31f; 1 Kor 1,30f.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20-26.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Röm 1,1f; Ps 105,26; Ex 3,10; 4,14-16; Ps 78,70; 89,21.

Fitzmyer Juden und Heiden in paulinischer Absicht zu verbinden¹⁰⁷⁰, aber es entspricht inhaltlich nicht ganz dem Paulustext¹⁰⁷¹.

Fitzmyer erörtert in der Fortführung der Rechtfertigungsaussagen von Röm 3f folgendes Sprachspiel: Rechtfertigung als Gottes Liebe¹⁰⁷² - Christus als Mittler dieser Liebe - Versöhnung zwischen Gott und Mensch aufgrund des Christuserignisses als Ziel dieser Liebe. Dabei definiert er diese drei Elemente mit den Begriffen „Rechtfertigung“ - „Erlösung“ - „Versöhnung“. Die Lektüre der zitierten Römerbriefperikopen zeigt, daß Paulus alle drei Termini im Zusammenhang mit „retten“, „heilen“ sieht. Von daher erachte ich sie als Teile des christologischen und theozentrischen Heilsgeschehens. Der Begriff „Liebe“¹⁰⁷³ in allen drei Elementen unterstreicht die Personalität dieser Gottesbeziehung, die dessen gesamte Existenz prägt und durchdringt. Weiters zeigt Fitzmyers Ausschnitt aus der Deutung von Röm 5,1-11¹⁰⁷⁴ die Ergänzungsbedürftigkeit des Rechtfertigungsbegriffes bei Paulus zum Ausdruck des gesamten Heilsgeschehens in Christus. Die Rechtfertigungsaussagen decken somit einen Teil dieser Glaubenswahrheit ab, sind aber auf die Ausweitung und Präzisierung mit anderen Begriffen angewiesen. Ein Beispiel dafür sehe ich in der Wendung von der „Herrschaft des Christus“ bzw. in paulinischer Terminologie vom „Dienst der Gerechtigkeit“¹⁰⁷⁵. Fitzmyers Zielpunkt dabei sehe ich in der Einheit mit Christus. Dem stimme ich nur bedingt zu, denn Paulus geht es vor allem um die Einheit in Gott¹⁰⁷⁶. Mit ihr korreliert die Einheit mit Christus¹⁰⁷⁷. Die Realisierung dieser Einheit hängt für Paulus an der Lösung der Israelfrage. Fitzmyer beschreibt in diesem Zusammenhang die Schwierigkeiten des Apostels Paulus, die ihm in der Realisierung der Einheit als Zielpunkt der Rechtfertigung entgegenstehen. Er erkennt bei Paulus die gleichen Ausgangsbedingungen, um diese Einheit zu erreichen. Das Problem liegt in der Reaktion des jüdischen Volkes auf die christologischen Glaubensbotschaft. Das macht dem Völkerapostel zu schaffen. Denn Paulus will Juden und Heiden zu einer (eschatologischen) Heilsgemeinde zusammenführen. Dann sieht er die Rechtfertigung verwirklicht¹⁰⁷⁸. Den Hintergrund dafür sehe ich in Gottes fortdauernder Erwählung¹⁰⁷⁹. Sie

¹⁰⁷⁰ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6.

¹⁰⁷¹ Vgl. Röm 1,1.

¹⁰⁷² Zur Bedeutung des Begriffes „Gottes Liebe“ in der Römerbriefdeutung vgl. auch Kuss, Römerbrief, 117 sowie Theobald, Römerbrief, 114-117.

¹⁰⁷³ Vgl. dazu auch Kuss, Römerbrief, 117; bzw. das Thronbesteigungsmotiv als Ausdruck der zu vertiefenden Gottesbeziehung bei Theobald, Römerbrief, 142.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Fitzmyer, Romans, 395f.

¹⁰⁷⁵ Röm 6,19.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Röm 3,30; 4,11f; 1 Kor 8,6/Dtn 6,4.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Röm 9,6-13.30-32.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Röm 9,12; 11,6.

bleibt eng mit der Rechtfertigung verbunden und bezeugt Gottes Handlungsfreiheit und -souveränität. Beides realisiert sich im Geheimnis Israels. Mittler dieses Geschehens ist Christus als „Befreier“. Damit deutet Fitzmyer das passive Futur mit der Grundbedeutung „retten“, „heilen“. Der Bezug zur „Rechtfertigung“ im Sinne des allumfassenden Heilsgeschehens wird damit deutlich. Zu beachten bleibt der Geheimnischarakter dieses Vorgangs¹⁰⁸⁰, der im Grunde keine Aufgabenverteilung in diesem Geschehen erkennen läßt. Durch die passive Ausdrucksform kann man keinen Handelnden eruieren. Die Hoffnung auf diesen Vorgang, der dem Menschen nur in seinem Resultat zugänglich ist, bekräftigt Paulus mit einem Schriftzitat¹⁰⁸¹.

Alle diese Teile von Fitzmyers Römerbriefkommentar zeigen die vielen, sich ergänzenden Deutungsmöglichkeiten des Christusereignisses. Insgesamt ergibt sich daraus ein vielschichtiges Bild, das das Christusgeschehen als umfassende Einheit erscheinen läßt. Fitzmyer¹⁰⁸² geht diesem Phänomen genauer nach. Er beschreibt einen Aspekt, der mir sehr bedeutsam erscheint. Nach ihm sah Paulus das Christusereignis als komplexe Einheit. Der Apostel gebrauchte Bilder aus seinem jüdischen oder hellenistischen Hintergrund zur Beschreibung des Unbeschreiblichen¹⁰⁸³. Fitzmyer führt in der Folge 10 solcher Bilder an: Rechtfertigung, Rettung, Versöhnung, Sühne, Erlösung, Freiheit, Heiligung, Verwandlung, neue Schöpfung, Verherrlichung.¹⁰⁸⁴ Das Zitat zu Fitzmyers Bild der Rechtfertigung erachte ich als Kurzzusammenfassung der paulinischen Rechtfertigungsaussagen. Es beinhaltet alle wesentlichen Konstanten und gibt so die Deutung des christologischen Heilsgeschehens in rechtfertigungstheologischer Sprache wieder. Damit erhebt sich die Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigungsaussagen in Fitzmyers Paulusdeutung. Die Antwort darauf findet sich in seiner persönlichen Mitteilung. Fitzmyer beschreibt darin deutlich seine Zwischenposition in den unterschiedlichen Auffassungen, die ihm einen wesentlichen Beitrag zum ökumenischen Konsens ermöglicht. Er geht dabei sehr sensibel vor. Denn er verneint nicht die konfessionsbedingten Meinungsunterschiede, sondern ordnet sie chronologisch ein. Fitzmyer teilt die zentrale Stellung der Rechtfertigung der Luthertradition zu und sieht dafür aber keine

¹⁰⁸⁰ Vgl. Röm 11,25.

¹⁰⁸¹ Vgl. Jes 59,20f; Ps 14,7.

¹⁰⁸² Vgl. Fitzmyer, Paul, 1-17.

¹⁰⁸³ Fitzmyer bezeichnet hier theologische Begriffe als Bilder. Darin trifft er sich mit Kuss (vgl. Römerbrief, 117) und Dunn, der mit seiner Metaphervorstellung die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu erhellen will (vgl. Dunn, *Theology*, 265). Bei allen drei Exegeten wird damit die Suche nach einer adäquaten Ausdrucksmöglichkeit des Christusereignisses offenkundig.

¹⁰⁸⁴ Vgl. ebd., 11.

Basis im Neuen Testament. Er unterscheidet zwischen „Evangelium“ und paulinischer Rechtfertigungslehre. Diese Differenz erscheint mir wichtig, da, wie bereits mehrmals festgestellt, die Rechtfertigungsaussagen des Apostels eine mögliche Ausdrucksform seines Evangeliums bilden. Somit ist „Evangelium“ als Gesamtbegriff der „Rechtfertigung“ übergeordnet und mit ihr nicht gleichbedeutend.

Mit seinen biographischen Details weist Fitzmyer auch auf seine Bedeutung bei der Entstehung der Gemeinsamen Erklärung hin. Diese läßt deutlich die Mitarbeit des katholischen Exegeten Fitzmyer¹⁰⁸⁵ erkennen. Diese ökumenische Feinfühligkeit Fitzmyers bemerkt Stanley K. Stowers in seiner Rezension¹⁰⁸⁶ zu Fitzmyers Römerbriefkommentar. Der Kommentator läßt darin eine große Sensibilität Fitzmyers für ökumenische Belange erkennen, die in ökumenischer Absicht auch evangelische Exegeten berücksichtigt. Einer der wenigen evangelischen Theologen, die im Vorfeld der Gemeinsamen Erklärung in die Richtung Fitzmyers schreiben, ist Gerhard Saß. Seine Dissertation beendet somit meine Zusammenschau der verschiedenen Richtungen der (ökumenischen) Rechtfertigungsdiskussion.

¹⁰⁸⁵ Vgl. GE, §8-§12.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Stowers, Rez. Fitzmyer, 591f.

4.5.7 Rechtfertigung als ein Ausdruck des gesamten Heilsgeschehens

Literatur

Quelle

SAB, G., *Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus.* Göttingen 1995.

Sekundärliteratur - Rezensionen

HAUFE, G., Rez. zu Saß, Gerhard: *Leben aus den Verheißungen.* In: ThLZ 121 (1996), 1059-1061. - SEIFRID, M. A., Rez.: *Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus,* by Gerhard Sass. In: JBL 116 (1997), 148-150.

4.5.7.1 Gerhard Saß

Seine Bonner Dissertation verfaßte Gerhard Saß bei Wolfgang Schrage. Sie wurde 1995 veröffentlicht. Saß ist Pfarrer in der Evangelischen Kirche im Rheinland.¹⁰⁸⁷

4.5.7.2 Das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus nach Gerhard Saß

Für die Art und Weise, in der Paulus in 3,8f mit dem Segen Abrahams für die Völker argumentiert, gibt es in der Auslegungsgeschichte des Segens von Gen 12,3 im Judentum keine erkennbaren, traditionsgeschichtlichen Vorbilder. Die alttestamentlichen Traditionen von Segen sind hier gewandelt.

„In Apg 3,25f geschieht dies in ganz ähnlicher Weise. Auch hier wird in der Tempelrede von Petrus ein enger Zusammenhang mit dem (von Paulus als Rechtfertigung, von Lukas als Bekehrung von der Bosheit entfaltetem) Rettungshandeln Gottes in Christus hergestellt und Gen 12,3 von daher christologisch gedeutet (vgl. Gal 3,16).“¹⁰⁸⁸

Für Paulus definiert sich die Gerechtigkeit Gottes aus ihren Wirkungen, die er im Brief entfaltet.¹⁰⁸⁹ In Röm 1,2 werden weder Gottes Gerechtigkeit noch das Heil im eigentlichen

¹⁰⁸⁷ Diese Angaben entnehme ich dem Vorwort zu Saß' Dissertation, vgl. ders., *Leben*, 6.

¹⁰⁸⁸ Ebd., 282.

¹⁰⁸⁹ Vgl. ebd., 345, Anm. 9.

Sinn von Paulus als Inhalt des Evangeliums genannt, sondern Christus, der Sohn Gottes. Damit sind die christologischen Aussagen den soteriologischen vorgeordnet.¹⁰⁹⁰

4.5.7.3 Kommentar

Saß denkt in dieser Arbeit genau in die Richtung der Gemeinsamen Erklärung. Rechtfertigung ist eine Ausdrucksmöglichkeit für das gesamte Heilsgeschehen¹⁰⁹¹. Sie beleuchtet einen Teilaspekt des letztlich unfaßbaren Gesamtgeschehens.¹⁰⁹² Er geht im Galaterbrief vom Segensbegriff aus und kommt im Grunde zu einem ähnlichen Ergebnis wie Kuss¹⁰⁹³ oder Schlier¹⁰⁹⁴. Gottes Heilshandeln kann in verschiedenen Terminologien ausgedrückt werden. Hier wird eine gemeinsame Grundlinie zwischen Saß und GE¹⁰⁹⁵ deutlich. Beide führen zwar unterschiedliche Belege für ihre These an, aber sie läuft im Grunde auf dasselbe Ergebnis hinaus: Rechtfertigung als eine Ausdrucksmöglichkeit des Heilsgeschehens. Bemerkenswert finde ich Saß' These, diesen Vorgang der Versprachlichung des Heilsgeschehens bereits im Alten Testament feststellen zu können und darin Parallelen zu neutestamentlichen Autoren zu sehen. Dabei finde ich Saß' Forderung nach dem Vorrang der christologischen Deutung vor der soteriologischen nicht ganz gerechtfertigt. Denn das Christusgeschehen ist als wesentliches Ereignis in das universale, göttliche Heilsereignis eingebunden. In seinen Bemerkungen zum Römerbrief verdeutlicht Saß diese Rangordnung. Darin erachte ich den ersten Satz Saß' als wichtige Beobachtung. Denn die Gerechtigkeit Gottes kann nicht in seinem Wesen an sich erkannt werden, da sie als göttliches Handlungsvermögen menschliches Verstehen übersteigt. Der Mensch kann im Grunde nur die verschiedenen Wirkungen der Gerechtigkeit Gottes erfahren, die nach gläubiger Annahme seinem Heil dienen. Röm 5,1-11 gibt mit seiner Fülle an Begriffen einen Hinweis auf diese Erkenntnis.

¹⁰⁹⁰ Vgl. ebd., 347.

¹⁰⁹¹ Damit befindet sich er in der Tradition der Apostelgeschichte, Thomas von Aquin und in etwa zeitgleich mit ihm Michael Theobald.

¹⁰⁹² Vgl. dazu: GE § 8-12.

¹⁰⁹³ Vgl. Kuss, Römerbrief, 117.122f.131.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Schlier, Geist, 117f. 125. Weitere Belege dafür finden sich bei Dunn, Theology, 265. 328f. und Fitzmyer, Paul, 11.

¹⁰⁹⁵ Zum Vergleich verweise ich auf den Beginn des § 9 der GE.

Mark A. Seifrid¹⁰⁹⁶ ordnet diese Arbeit Saß' chronologisch ein. Danach ist sie ein Beitrag zu den Gesprächen über die jüdisch-christlichen Beziehungen. Diese wurden 1996 in der rheinischen Landessynode formuliert. Zu ihrem Abschluß wurde diese Arbeit vorbereitet.¹⁰⁹⁷ Dieses Detail zur Entstehung des Buches macht verständlich, warum Saß seine Beobachtungen bei Paulus auf das Alte Testament ausdehnt. Da sie mir in der Sache als konsequent erscheinen, finde ich berechtigt, sie hier anzuführen.

Günther Haufe¹⁰⁹⁸ sieht als Bindeglied der These Saß' die Verheißung und meint, von einer grundsätzlichen Entwicklung paulinischen Verheißungsdenkens könne keine Rede sein, bestenfalls von einer zunehmenden theologischen Durchdringung.¹⁰⁹⁹ Entwicklung theologischen Denkens und zunehmende theologische Durchdringung bedingen einander gegenseitig. Von daher gibt der Rezensent ungewollt die Relevanz der beiden Sachverhalte zu. Es fällt bei beiden Rezensionen auf, daß die Rechtfertigungsthese von Gerhard Saß keinerlei Erwähnung findet. Beide übersehen in ihrer Konzentration auf das Gesamtwerk diese auch im Hinblick auf die Ökumene¹¹⁰⁰ grundlegende These, die Saß hier im Vorfeld der Gemeinsamen Erklärung darbietet.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Seifrid, Rez. Saß, Leben, 148-150.

¹⁰⁹⁷ Vgl. ebd., 148f.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Haufe, Rez. Saß, Leben, 1059-1061.

¹⁰⁹⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰⁰ Vgl. GE § 9.

4.5.8 Zusammenfassung: Hervorhebung des Kernpunktes der paulinischen Evangeliumsverkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi in verschiedenen, theologischen Ausdrucksmitteln

Die Betonung von Tod und Auferstehung bei Paulus steht im Zentrum der Gruppe jener Exegeten, die dafür eine Reihe verschiedener theologischer Begrifflichkeiten beanspruchen. Sie verwenden diese in dem Bewußtsein, daß die theozentrische, christologische Heilsbotschaft bei Paulus zur Explikation bzw. Verkündigung des gesamten, sprachlich verfügbaren Repertoires bedarf. Damit tritt die Zentralität von Rechtfertigung oder z. B. Sühne erheblich in den Hintergrund.

Bei Kuss, Schlier, Fitzmyer und Saß¹¹⁰¹ läßt sich dabei in unterschiedlichen Zusammenhängen eine gemeinsame Auffassung der Bildhaftigkeit in der paulinischen Theologie feststellen. Damit meinen die genannten Exegeten unterschiedliche theologischen Begrifflichkeiten, die Paulus zur Explikation des soteriologischen und theozentrierten Christusereignisses einsetzt. Sie führen damit auf jene Position hin, die sich in der Gemeinsamen Erklärung¹¹⁰² findet. Bei den Vertretern dieser Interpretationsrichtung handelt es sich zudem um evangelische, konvertierte und katholische Exegeten. Dieses Detail zeigt mir deutlich das konfessionsübergreifende Bemühen um eine angemessene Paulusdeutung, die keine einzelnen Begriffe verabsolutiert, sondern in den Gesamtzusammenhang der paulinischen Theologie einfügen will. Dem Anliegen der Einbindung einzelner Begriffe in den Kontext bei Paulus fühlen sich im Grunde alle Vertreter dieser Interpretationsrichtung verpflichtet. Sie verteilen sich auf das gesamte 20. Jahrhundert, wobei sie in der zweiten Jahrhunderthälfte immer mehr Anhänger findet. Ausdrücklich betone ich aber, daß sich ihre ökumenische Offenheit bereits bei ihrem ersten Vertreter, Erik Peterson, abzeichnet, der daraus in seiner Konversion persönliche Konsequenzen zieht.

Für Peterson besteht kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Biographie des Paulus und der Rechtfertigungslehre. Die Kirche ist das Ergebnis der Thronbesteigung Christi, ein Hauptmotiv bei Peterson, und des neuen Äons. Diese universelle Bedeutung der

¹¹⁰¹ Zu ergänzen ist hier noch Dunn, der aus dem religionssoziologischen Interpretationsansatz kommt, und sich mit seiner Metaphervorstellung (vgl. Dunn, *Theology*, 265, 328f) dem Anliegen der Integration einzelner Termini in das Gesamt der paulinischen Theologie annähert.

¹¹⁰² Vgl. GE § 8-12.

Thronbesteigung läßt die Frage aufkommen, ob Peterson damit nicht das gesamte Heilsgeschehen des Christus ausdrücken will.

Die Gerechtigkeit ist für Peterson als Grundlage einer neuen Existenz für alle Menschen in Form von Gabe und Naturanlage verfügbar. Die Rechtfertigung ist durch den Erlösungstod Jesu Christi vermittelt und Ursache der Befreiung. Diese Rechtfertigung als Befreiung entspricht nach meiner Interpretation Petersons der Thronbesteigung Christi nach der dadurch erfolgten Äonenwende. Das beinhaltet zugleich für den Menschen den Glauben an Jesus Christus. Dieser Glaube ist die einzige Möglichkeit der Gerechtmachung, er wendet sich an einen liebenden und sich erbarmenden Gott, der nur den Glauben und keine Werke erwartet.

Die Thronbesteigung erfolgt zur Offenbarung der Gerechtigkeit. Die Auferstehung ist unsere einzige Möglichkeit der Gerechtmachung. Darauf bezieht sich unsere Hoffnung.

Peterson sieht die Rechtfertigung als kosmisches Geschehen. Sie ist als Christi Erlösungstat unabhängig von der menschlichen Reaktion darauf.

Eine zeitbedingte Besonderheit bei Peterson sehe ich in der Behandlung des Judenproblems. Sie liegt auf ähnlicher Linie wie bei Wrede, aber verstärkt und präzisiert. Petersons Denken bestimmt die Sukzessionsvorstellung. Die Kirche ist für ihn die rechtliche Erbin des Gottesvolkes.

Peterson läßt zweifelsohne seine Prägung durch die Luthertradition erkennen. Aber er setzt sich auf der Suche nach anderen Ausdrucksmöglichkeiten mit seiner Tradition ansatzweise auch kritisch auseinander und kommt zu Thesen, die erheblich von seiner Herkunftstradition abweichen.

Otto Kuss verstärkt diese Tendenz auf der Suche nach einer adäquaten Terminologie zur Paulusinterpretation.

Kuss benennt in seinem Römerbriefkommentar die Rechtfertigung mit Gerechtsprechung. Sie ist Gottes Liebe, die sich vor allem in der Hingabe seines Sohnes gezeigt hat, und erweist sich als allumfassend und ewig.

Kuss geht von einer zweifachen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes aus. Daraus läßt sich ableiten, daß die Gerechtigkeit Gottes das Heilsgeschehen Jesu Christi meint. Zum einen hat sich die Gerechtigkeit im Kreuzestod Jesu und seiner Auferstehung in der Vergangenheit geoffenbart. Zum anderen erfolgt gegenwärtig die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Verkündigung.

Die durch Boten vermittelte Heilsbotschaft erfordert die Entscheidung des Menschen. Ihr Zukunftscharakter verlangt das gläubige Vertrauen auf Gottes Heilsvollendung. Versuche des Menschen, das Heil aus eigenen Anstrengungen heraus zu erreichen, schlagen deshalb fehl.

Die Ursache der Gerechtsprechung Gottes ist sein Erbarmen. Seine Gerechtigkeit hat sich in Jesu Sühnetod geoffenbart. Das Kreuz gehört zu den zentralen Inhalten des paulinischen Evangeliums (vgl. Käsemann). Gott handelt vermittelt im Tode seines Sohnes aus reiner Liebe im besonderen an denen, die sich von ihm entfernt haben, an den „Gottlosen“. Die „Gerechtsprechung“ Gottes verwandelt den Menschen hin zum ewigen Leben. Heilbringenden Ruhm erhält der Mensch daher nur im Anerkennen des Schöpfers und in der dankbaren Haltung des Menschen gegenüber dem Schöpfer, die sich in einem Leben aus dem Geist gemäß des Gesetzes zum Leben erweist. Christus ist zugleich Heil, Heilsbringer und -vermittler.

Diese Zusammenfassung von Kuss' Thesen läßt erkennen, daß sich die Suche nach erweiterter Begrifflichkeit immer mehr konkretisiert und von der zentralen Stellung der Rechtfertigung abweicht.

Schlier führt diesen Ansatz weiter und setzt nicht mehr ein bei der Rechtfertigung oder Gerechtsprechung, sondern bei ihm dient die Gnade als Quelle des Heils. Sie ist zudem die Grundlage des Evangeliums und der Kirche. Die Gnade ist das Ergebnis der Rechtfertigung aus Glauben. Diese vollbringt Gott in Jesus Christus.

Die Gnade als Macht und Herrschaft entspricht einem Existenzwechsel in einen neuen Zustand, eventuell auch einen neuen Äon. An der Herrschaft des treuen und wahren Gottes kann der Mensch durch Taufe und Glauben teilnehmen. Der Glaube in Form des Gehorsams ist die Antwort auf Gottes allumfassende Gnade und damit die Ursache für die Äonenwende. Diese wiederum bildet die Basis für das neue Leben. Die Rechtfertigung ist die Voraussetzung der Herrschaft der Gnade als Weg zum Ziel des ewigen Lebens. Die Gerechtigkeit steht als Rettungsmacht im Evangelium allen Gläubigen zur Verfügung.

Im Kreuz erweist sich Gottes Kraft zur Rettung, die als solche vom Menschen nicht erwartet wurde. Gott richtet aus eigener Initiative durch Jesus Christus seine Herrschaft auf. Das Evangelium als rettende Macht Gottes gilt dem Heil aller Menschen, dieses Heil kann im Glauben angenommen werden. Die Art und Weise des Heilsvorganges bleibt letztlich verborgen. Sie kann zwar auf den Kreuzestod Jesu und die Auferstehung zurückgeführt und daran festgemacht werden, doch sie ist nie ganz zu ergründen.

Das Evangelium als rettende Gottesmacht schließt keinen Glaubenden aus und kennt auch keine Bevorzugten. Der Inhalt des Heiles im Evangelium ist die Gerechtigkeit Gottes. Sie kann nicht erkannt, sondern nur erfahren werden. Das Evangelium ist nach Schlier neben der Taufe und dem Herrenmahl auch die einzige Möglichkeit, Gottes Gerechtigkeit als Heil für die Glaubenden zu erfahren. Darin liegt die Befähigung zum Lebensvollzug, der sich daraus ableitet.

Zeller schreibt in Anlehnung an Schlier vom Zorn Gottes als Willen zum Heil des Menschen. Die Gerechtigkeit Gottes ist seine Barmherzigkeit in der Begegnung mit dem schuldigen Menschen. Der Zorn Gottes ist dem Menschen gegeben als Chance und Hinweis auf Umkehr und zugleich als Warnung vor dem endgültigen Scheitern im Gericht. Christus bleibt die einzige Heilchance im Endgericht. Ähnlich wie Schlier beschreibt auch Zeller das Verhältnis Gott - Mensch. Gott ist kein ebenbürtiger Partner des Menschen, sondern steht über ihn und verlangt Verantwortung. Die Gerechtigkeit Gottes als Grund für die Erlösungstat Christi erfordert die glaubende Annahme des Menschen. Der Mensch kann die Rechtfertigung der Gottlosen nur glaubend empfangen und ihr nichts hinzufügen. Die zuvorkommende Liebe Gottes schließe Selbst Ruhm und das Pochen auf eigene Leistungen und Werke aus. Die Schuldbeladenheit des Menschen konnte nur Christus durch seinen Sühnetod aufheben.

Auch nach Theobald sandte Gott seinen Sohn Jesus Christus zum Heil der Menschen. Die Art und Weise des von Gott vorgesehenen Heilsweges kann nicht ganz ergründet werden und verlangt glaubende Annahme.

Die Sündenlosprechung geschieht aus dem Vertrauen auf Gottes Heilskraft, ausgeführt in Jesus Christus. Eine geglückte Gottesbeziehung kann nur über die Anerkennung und Verinnerlichung der Heilstat Christi erfolgen. Gottes Ermöglichung neuen Lebensraumes ist die Grundlage für die menschliche Erfüllung seines Willens, Gottes Heilstat im Kreuzestod Jesu Christi dem Gesetz übergeordnet. Das Gesetz dient der Veranschaulichung der göttlichen Heilstat in Jesus Christus.

Der Tod Jesu gilt als Treue-Erweis Gottes über die Zeiten hinweg. Die Rechtfertigung aus Glauben an Jesus Christus ist jedem Menschen guten Willens ohne Vorbedingung möglich.

Theobald greift die Thron-Metaphorik auf, die zuletzt bei Peterson als Hauptmotiv zu finden war. Bei Theobald spielt sie eine eher untergeordnete Rolle, beschreibt im Vergleich die Zugangsmöglichkeit des Menschen zur Gnade und damit zu Gott durch den Heilmittler Jesus Christus, der den Sühnetod bis zur letzten Konsequenz aus Liebe zu den Menschen durchgetragen hat.

Die Betonung der Universalität der Erlösung Gottes durch das Christusereignis, ausgedehnt auf den ganzen Kosmos, findet sich auch bei Fitzmyer. Er beachtet besonders die Rechtfertigung im Lichte des jüdischen Hintergrunds des Paulus und will beiden, Juden und Heiden, die je eigene Beziehung zu Gott durch Gnade und in der Kraft des Glaubens an Christus belassen. Sie ist für beide möglich, da sich die Schriften erfüllt haben durch Christus. Die Rechtfertigung als Liebe Gottes ist bei Fitzmyer die erste Stufe von Rechtfertigung, Erlösung und Versöhnung.

Saß sieht die Rechtfertigung als Rettungshandeln Gottes in Christus. Das von Gott empfangene Heil kann u.a. als Rechtfertigung oder Segen bezeichnet werden. Der Begriff der „Rechtfertigung“ gilt als Ausdruck für die Beziehung Gott - Mensch. Eine Annäherung an das gesamte Heilswirken erfolgt mit mehreren Begriffen, die jeweils Teilaspekte dieses Gesamtgeschehens aufnehmen. Das Heilswirken bleibt letztlich ein nicht ganz zu erfassendes Geschehen und behält zum Teil seinen Geheimnischarakter. Die einzige Möglichkeit der vollständigen Annäherung ist die gläubige Annahme als Bedingung des Bleibens in der Verheißung. Das gesamte Heil läßt sich auf Jesus Christus zurückführen. Er ist als Heilsbringer und -vermittler dem Heil vorgeordnet. Dieses Heil ist auch für Israel empfangsbereit.

Dieser Überblick über die Deutungsschwerpunkte der einzelnen Exegeten dieser Interpretationsrichtung zeigt eine große Vielfalt an Zugangsmöglichkeiten und Schwerpunktsetzungen in der Deutung des paulinischen Evangeliums. Darin drückt sich auch das Wesen dieses Interpretationsansatzes aus, die klar macht, daß sich der Mensch zwar sprachlich der Offenbarung Gottes in Christus annähern kann. Dennoch bleibt aufgrund der

begrenzten Ausdrucksmöglichkeiten jener Geheimnischarakter des Christusereignisses erhalten, zu dem im Grunde nur der Glaubende befähigt ist.

Aus diesen genannten Gründen finde ich es zielführend, in solchen Bahnen weiter zu denken, wie es auch die Gemeinsame Erklärung¹¹⁰³ vorgibt.

¹¹⁰³ Vgl. GE § 8-§ 12.

4.6. Zusammenfassung: Der Stellenwert der Rechtfertigungsthematik in der Theologie des Paulus

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, teile ich die Exegeten des 20. Jahrhunderts in vier Gruppen ein. Dabei fällt auf, daß sie chronologisch nicht nacheinander, sondern teilweise überlappend arbeiten.

Ernst Käsemann und James D. G. Dunn erachte ich dabei als Höhepunkte und Schlußpunkte ihrer jeweiligen Interpretationsrichtung. Denn Käsemann begreift im Grunde die gesamte paulinische Soteriologie unter dem Begriff „Rechtfertigung der Gottlosen“¹¹⁰⁴. Damit erreicht er die höchstmögliche Form der Luthertradition.

Von ihm setzt sich der Lutheraner Stendahl ab und leitet so die religionssoziologisch geprägte Interpretationsrichtung ein. Diese wiederum findet ihren (vorläufigen) Schlußpunkt bei James D. G. Dunn, der mit seiner Betonung der Identität Anliegen von Wilckens und Merklein aufgreift. Dunns Metaphervorstellung deutet hin auf die sprachliche Vielgestaltigkeit des Heilsgeschehens bei Paulus, die z.B. bei Theobald einen ihrer Höhepunkte in der Vertiefung der Gottesbeziehung findet. Dieses Anliegen griff in jüngster Zeit auch der Käsemann - Schüler Walter Klaiber auf.

Dabei fällt zusätzlich auf, daß die ersten beiden Gruppen von Exegeten mit wenigen Ausnahmen evangelisch dominiert sind. Je mehr sich aber die Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigung wegentwickelt hin zum paulinischen Grundanliegen der Versprachlichung der theozentrischen, christologischen Heilswahrheit, desto mehr mischen sich auch katholische Exegeten in die Fragestellung ein. Sie lassen sich aber auf keine Gegenposition der lutherischen Rechtfertigungsfrage ein, sondern gehen zurück auf die Wurzeln der paulinischen Verkündigung. Dabei verlieren konfessionelle Deutungsschwerpunkte ihr Gewicht und die konfessionsgebundene Paulusdeutung verliert erheblich an Bedeutung.

Der Vergleich der einzelnen Exegeten in den Zusammenfassungen zu den einzelnen Interpretationsrichtungen: Gerechtigkeit als Zentralbegriff - Luthertradition; Gerechtigkeit im Kontext - Abschwächung bzw. Auflösung der Luthertradition im religionssoziologisch orientierten Ansatz; Deutungsschwerpunkt auf der Einzigkeit Gottes, der Identität und der Sühne sowie Zentrierung auf Tod und Auferstehung Jesu Christi als Kernpunkte des paulinischen Evangeliums in ihrer sprachlichen Vielfalt zeigt eine erhebliche Verschiebung des Stellenwertes der Rechtfertigung in den einzelnen Interpretationsrichtungen, die sich zwar

¹¹⁰⁴ Vgl. Röm 4,5.

chronologisch parallel abzeichnet, doch in ihrem vorläufigen Höhepunkt in der Gemeinsamen Erklärung eine klare Richtungsvorgabe erhalten hat.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Rechtfertigung bei Paulus in seiner Evangeliumsverkündigung eine elementare¹¹⁰⁵ Stellung einnimmt, aber im Gesamtzusammenhang seiner theozentrierten Soteriologie gesehen werden muß. Sie dient damit keinesfalls dem Erweis der Ablösung des Völkerapostels vom Judentum, sondern der Darstellung seiner Damaskuserfahrung. Diese veranlaßte ihn als höchstmögliche Form der Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus zu seiner Evangeliumsverkündigung.

Den Stellenwert der Rechtfertigung in der paulinischen Theologie erachte ich zudem als elementar in dem Sinne, da Paulus mit seiner Hilfe das christologische Heilsgeschehen soteriologisch deutet. Diesen elementaren Charakter von Rechtfertigung setze ich aber entschieden von einer zentralen Stellung der Rechtfertigung ab, da diese zu sehr eine verallgemeinernde Tendenz nach sich zieht. Diese lehne ich ab, weil Paulus Rechtfertigung nicht verabsolutiert, sondern in den sprachlichen Zusammenhang seiner Evangeliumsverkündigung an zentraler Stelle¹¹⁰⁶ einbaut.

Der Begriff der „Rechtfertigung“ gilt als Ausdruck für die Beziehung Gott - Mensch. Eine Annäherung an das gesamte Heilswirken erfolgt mit mehreren Begriffen, die jeweils Teilaspekte dieses Gesamtgeschehens aufnehmen. Das Heilswirken bleibt letztlich ein nicht ganz zu erfassendes Geschehen und behält zum Teil seinen Geheimnischarakter. Ihm kann man sich nur vollständig annähern durch die gläubige Annahme, um so eine Möglichkeit zu erhalten, in der Verheißung zu bleiben. Das gesamte Heil läßt sich auf Jesus Christus zurückführen. Er bleibt als Heilsbringer und -vermittler dem Heil vorgeordnet. Dieses Heil hält sich auch für Israel zum Empfang bereit.

¹¹⁰⁵ Ich verwende hier gezielt den Begriff „elementar“ und will ihn von der Zentralität der Rechtfertigung absetzen. Denn den entscheidenden Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen sehe ich in der Unmöglichkeit der Universalisierung von „elementar“ im Gegensatz zu „zentral“.

¹¹⁰⁶ Vgl. Röm 3,20-31.

4.7 Biblische Rechtfertigungsbotschaft in der Gemeinsamen Erklärung

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE) von 1999, verfaßt vom Lutherischen Weltbund zusammen mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, vertritt unter dem Stichwort „Biblische Rechtfertigungsbotschaft“¹¹⁰⁷ folgende Thesen zur Rechtfertigungsthematik¹¹⁰⁸:

Als gemeinsame Grundlage des Evangeliums greift sie zurück auf Joh 3,16¹¹⁰⁹ und verweist auf dessen unterschiedliche Darstellung in der Heiligen Schrift. Dabei nimmt die Gemeinsame Erklärung vorerst das Alte Testament¹¹¹⁰ auf und setzt im Neuen Testament¹¹¹¹ mit den Evangelisten ein, dann folgen Hebräerbrieft und Jakobusbrief. Zum Schluß kommt sie auf die paulinischen Briefe zu und schreibt beim Völkerapostel von der Vielgestaltigkeit des Heils. Nach der Nennung verschiedener soteriologischer Ausdrucksweisen bei Paulus endet die Gemeinsame Erklärung mit der Rechtfertigung und betont dessen besondere Bedeutung in der Reformationszeit. Dabei überrascht zum einen, daß die GE die Thematik nicht bei Paulus einsetzt, sondern bei Johannes¹¹¹² und diesen Bibelvers als gemeinsames Evangelium hinstellt. Kernpunkte in diesem Bibelzitat sehe ich in der übergroßen Liebe Gottes zu seiner Welt, der daraus folgenden Hingabe seines einzigen Sohnes zur ewigen Rettung des Menschen. Diese Aussagen lassen sich sprachlich nicht unmittelbar mit der Rechtfertigungsthematik verbinden. Ein Blick in das Zentrum der paulinischen Rechtfertigungsaussagen¹¹¹³ zeigt Gemeinsamkeiten. Zu ihnen zählt der heilshandelnde Gott, die Hingabe des Sohnes und die daraus resultierende Errettung des Menschen. Damit bestimmt die GE ohne ausdrückliche Verwendung der Rechtfertigungsterminologie den Paulus und Johannes gemeinsamen Inhalt des Evangeliums. Sie läßt zugleich erkennen, daß zur Darlegung der soteriologischen Glaubenswahrheit verschiedene Ausdrucksformen möglich sind, ohne wesentliche Konstanten des theozentrischen Christusgeschehens außer acht lassen zu müssen. Die GE vertieft diesen Gedanken¹¹¹⁴ in der Anführung einiger paulinischer, heilsgeschichtlicher Ausdrucksweisen, welche die Heilsgabe verdeutlichen. Mit dem Begriffswechsel von Evangelium zu „Gabe des

¹¹⁰⁷ GE, 3.

¹¹⁰⁸ Vgl. GE § 8-§ 12, 3f.

¹¹⁰⁹ Vgl. ebd., § 8, 3.

¹¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹¹ Vgl. ebd., § 9, 3.

¹¹¹² Vgl. das Zitat von Joh 3,16 in § 8, 3.

¹¹¹³ Vgl. Röm 3,23-25 mit § 9, 3.

¹¹¹⁴ Vgl. § 9, 3.

Heils“¹¹¹⁵ universalisiert sie die paulinische Soteriologie und schließt alle darin ein. Auch das Volk Israel¹¹¹⁶ erhält in ihr seinen Platz. Zum Schluß nimmt die GE die Rechtfertigung aufgrund ihrer großen Bedeutung in der Reformation heraus und geht im folgenden¹¹¹⁷ darauf näher ein. Damit teilt sie der Rechtfertigung keine biblisch herausragende, sondern eine kirchengeschichtlich gewordene vorrangige Bedeutung zu.

Mir gefällt in GE § 8f die sensible Vorgangsweise, die sowohl dem Bibeltext gerecht werden will, aber auch genau zwischen Bibeltext und kirchengeschichtlichen Entwicklungen unterscheidet. Es fällt dabei auch auf, daß § 8 in seinen Hinweisen auf das Alte Testament im Grunde nur auf die forensischen Aspekte des Gerechtigkeitsbegriffes zurückgreift. Diese müßten bereits im Alten Testament in das soteriologische Gesamtverständnis von Gerechtigkeit eingebaut sein, um den alttestamentlichen Intentionen gerecht zu werden.

Im Gegensatz dazu nimmt § 9 im Zusammenhang der paulinischen Briefe nur die soteriologische Komponente des Gerechtigkeitsverständnisses heraus. Damit greift § 9 auch bei Paulus zu kurz¹¹¹⁸. Denn es darf daraus nicht der Eindruck entstehen, daß forensische bzw. soteriologische Aspekte der Gerechtigkeit auf die beiden Teile der Bibel aufgeteilt werden.

„Gabe des Heils“¹¹¹⁹ bei Paulus läßt auf dessen universale, alles einschließende Dimensionen schließen. Dabei fehlen zwei Aspekte, die die paulinische Theologie mitprägen: die Offenbarung des göttlichen Heilswillens¹¹²⁰ und die Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi¹¹²¹ als zweite Hälfte der paulinischen, soteriologischen Deutung des Christusgeschehens, möglicherweise aus Rücksicht auf die hohe Bedeutung der Kreuzestheologie in der Luthertradition und dem fehlenden, ausdrücklichen Hinweis auf die Auferstehung in den Rechtfertigungsaussagen. Erlösung in Jesus Christus¹¹²² bleibt aber ohne die Betonung dieser österlichen Heilsdimension undenkbar und im Grunde auch unpaulinisch.

Im folgenden Paragraphen greift die GE¹¹²³ diese Auferstehungsdimension auf und bindet sie in eine ausführliche Deutung des paulinischen Evangeliums ein. Darin kommen alle wesentlichen Elemente vor, die den Umfang des paulinischen Evangeliums vom Christusereignis ausmachen. In enger Verbundenheit dazu stehen die soteriologischen Elemente des paulinischen Gerechtigkeitsverständnisses und mit Berufung auf Abraham die Elemente der daraus

¹¹¹⁵ Ebd.

¹¹¹⁶ Vgl. Gal 3,28; Röm 4,11f.

¹¹¹⁷ Vgl. § 10 - § 12, 4.

¹¹¹⁸ Vgl. in der Hinführung zur Rechtfertigung Röm 1,18-3,19.

¹¹¹⁹ § 9; 3.

¹¹²⁰ Vgl. Röm 1,16f.

¹¹²¹ Vgl. Röm 1,1-7; 1 Kor 15,3-5.

¹¹²² Vgl. Röm 3,24.

resultierenden, erneuerten Gottesbeziehung. Damit benennt die GE wesentliche Konstanten des paulinischen Evangeliums. Der Hauptakzent liegt dabei wiederum auf den soteriologischen Komponenten des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes, dessen juristischen Aspekte bleiben ungenannt. Das stellt neben der fehlenden Betonung von Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus und der Theozentrik bei Paulus ein Manko dieses Paragraphen dar.

§11¹¹²⁴ deutet zu Beginn mit dem Hinweis auf Sündenvergebung und herrschender Macht der Sünde und des Todes die juristische Dimension der Rechtfertigung an, um damit sein Hauptthema, die Erneuerung der Gottesbeziehung, einzuleiten. Diese zielt ab auf die Eingliederung in die Gemeinschaft mit Gott durch die Taufe.

Hier schreibt die GE in sensibler Vorgangsweise nicht von der Ablösung des Judentums durch die Kirche und stellt Paulus damit ausdrücklich an dessen Schnittpunkt. De facto nähert sich die Eingliederung in die Gemeinschaft mit Gott in der Taufe diesem Ziel, das aber nicht in paulinischer Absicht liegt. Denn die Taufe bildet bei Paulus¹¹²⁵ die theologische Ausdrucksform der erneuerten Gottesbeziehung aufgrund der Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus, die eine neue Existenz bzw. Schöpfung ermöglicht. Da sich der göttliche Heilswille im soteriologisch gedeuteten, aber von Gott initiierten Heilsereignis in Christus in seiner höchstmöglichen Form manifestiert, begründet er keine neue Gemeinschaft in Gott. Diese höchste Form der Offenbarung des göttlichen Heilswillens bringt den Glaubenden zurück in die schöpfungsgemäße und für ihn letztlich allein heilvolle Beziehung zu Gott, seinem Schöpfer. Insofern ist eine neue Existenz ermöglicht. Dieser Vorgang verlangt aber vorerst keine soziologische Neugründung einer Gottesgemeinschaft, sondern führt alle als Geschöpfe Gottes aufgrund des Christusereignisses in die gottgewollte Schöpfungsordnung zusammen¹¹²⁶. Diese ermöglicht den Glaubenden ein neues Sein, das sich in seinem Handeln zu konkretisieren hat.

Darauf bezieht sich GE, § 12¹¹²⁷. Dieser Abschnitt beschreibt die Gerechtfertigten aus Glauben als jene, die sich durch liebendes Handeln erweisen, aber dennoch immer wieder auch auf ihre Sünden zurückgeworfen werden. Die Teilnahme an Christi Leib und Blut läßt sie in die gottgewollte Schöpfungsordnung wieder zurückkehren, die durch das Christusereignis ermöglicht wurde. Dabei bleibt stets die menschliche Bereitschaft zur Hinwendung zu Gott erforderlich, der Mensch kann der Verantwortung für sein Handeln damit nicht entkommen.

¹¹²³ Vgl. § 10, 4.

¹¹²⁴ Vgl. GE, § 11, 4.

¹¹²⁵ Vgl. Röm 6,3f.

¹¹²⁶ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Röm 4,11f.

¹¹²⁷ Vgl. GE, § 12, 4.

4. Der Stellenwert der Rechtfertigungsthematik in der Theologie des Paulus

In dieser Form benennt die GE wichtige und notwendige Konsequenzen, die sich aus der Annahme der Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus ergeben.

In der Abhandlung zur biblischen Rechtfertigungsbotschaft in der Gemeinsamen Erklärung zeichnen sich folgende Grundpfeiler der paulinischen Evangeliumsverkündigung ab: Gott, Offenbarung, Christus und Mensch. Sie stehen als Tiefenstruktur (auch) hinter der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft. Daher erachte ich es als notwendig, ihrem Zusammenhang näher nachzuspüren.

5. Gott, Offenbarung, Christus und Mensch als Hauptsäulen des paulinischen Evangeliums

Literatur

BEKER, J. C., Paul, the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought. Philadelphia 1980. - SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament. Göttingen 1994.

5.1 Einführung

Bereits am Schluß des letzten Kapitels zeichnete sich die Einordnung der gesamten Rechtfertigungsdiskussion in einen universalen Zusammenhang bei Paulus ab. Er wollte als Völkermissionar in seiner Evangeliumsverkündigung seinen ihm anvertrauten Gemeinden, an die er sich in seinen Briefen wandte, die Grundpfeiler seines Glaubens vermitteln. Dazu setzte der Apostel eine adressaten-, situations- und kontextbezogene Terminologie ein. Aus diesem Grund bezog er alle ihm verfügbaren sprachlichen Mittel ein, um die Menschen für sein Evangelium zu gewinnen.

Dem Zusammenhang zwischen dem Inhalt der Verkündigung und ihrer sprachlichen Vermittlung gehe ich in meiner folgenden These nach. Dabei empfiehlt es sich, aus kirchenhistorischen Gründen zu Beginn mit dem Stellenwert der Rechtfertigung bei Paulus einzusetzen. Denn aus dieser Frage heraus fanden die Exegeten des 20. Jahrhunderts wieder zurück zum eigentlichen Kernpunkt des paulinischen Evangeliums. Um diesen Stellenwert bestimmen zu können, muß man sich den genauen Begriffsinhalt von Rechtfertigung klar machen. Handelt es sich um Rechtfertigung im juristisch - forensischen Sinne, dann hat sie bei allen diesen Autoren eine eher untergeordnete Rolle. Zentrale Bedeutung bekommt der Begriff der Rechtfertigung im Sinne der geschenkten Wiederherstellung der Beziehung Gott - Mensch im Rahmen des alles umfassenden Heilsgeschehens. In diesem Zusammenhang ist die Rechtfertigung eine mögliche Ausdrucksweise zur Verdeutlichung eines Teilaspektes des gesamten Heilsgeschehens. Die Rechtfertigung steht dabei in Verbindung mit anderen Teilaspekten. Sie alle zusammen wollen das letztlich unfaßbare Heilsgeschehen ausdrücken. In jedem dieser Begriffe steckt eine „Teilwahrheit“. Das Heilsgeschehen als Ganzes ist aber mehr als die Summe ihrer Teile und bleibt daher für den Menschen zu einem ihm unbekanntem Teil ein Geheimnis. Es übersteigt menschliches Denken und Vorstellungsvermögen und kann in

seinem vollen Umfang von menschlichen Worten und Gedanken nicht vollständig erfaßt werden. Es ist auf Begriffe als Analogien bzw. „Annäherungsversuche“ angewiesen, die verschiedene Aspekte des gesamten Heilsgeschehens in unterschiedlicher Weise betonen.

Dabei stellt sich die Frage nach den Einsatzkriterien der unterschiedlichen Terminologien. Sie läßt sich beantworten mit dem Verweis auf die Situations- und Kontextbezogenheit paulinischer Theologie. Alle diese Begrifflichkeiten bzw. Sprachspiele dienen der Verdeutlichung und Vertiefung des geoffenbarten, göttlichen Heilswillens in Christus.

Wie bereits mehrfach angedeutet, begegnen bei Paulus eine Fülle von theologischen Fachbegriffen, die alle diese Offenbarung des göttlichen Heilswillens und seinen Höhepunkt im Christusereignis intendieren. Dabei drückt der Begriff „Gerechtigkeit Gottes in Christus“¹ die gesamte Heilswahrheit in einem bestimmten Sprachspiel aus. Es beinhaltet den Heilswillen Gottes², seine Bundestreue³, und impliziert auch den Glauben⁴. Die Sprachspiele sind pragmatisch eingesetzt und haben Adressaten. Das Sprachspiel der Rechtfertigung⁵ tritt ins Zentrum, deckt aber nicht alles ab, z. B. die Neuschöpfung⁶. Dazu ist ein neues Sprachspiel erforderlich.

Gott ist gerecht, er will das Heil aller. In der Folge wird der Gerechtigkeitsbegriff zum Universalbegriff für Gottes Heilshandeln und bleibt zugleich ein wichtiges Element im Sprachspiel Rechtfertigung. Δικαιοσύνη besagt, Gott rechtfertigt und hat eine heilvolle Beziehung zum Menschen gesetzt. Diese Aussage erfordert neue Sprachspiele, weil bereits alles Entscheidende ausgesagt ist. Dabei gilt es aber, den Adressatenkreis und den religionssoziologischen Hintergrund zu beachten. In dieser kontextuellen Theologie behält das Evangelium Gottes vom christologischen Heilsergebnis seine gleichbleibende Identität.

Ein Sprachspiel deckt einen Teil der Glaubenswahrheit ab, grenzt aber auch von anderen Elementen derselben ab. Daher ist es auf Ergänzung durch andere angewiesen. Die Rechtfertigung führt beispielsweise zu Veränderung und Neuschöpfung. Alle Sprachspiele bedienen sich menschlicher Ausdrucksmittel der Offenbarung der göttlichen Heilswahrheit und

¹ Vgl. Röm 1,17; 3,22.

² Vgl. Röm 1,17.

³ Vgl. Röm 11,29.

⁴ Vgl. Röm 4,3.5. Gal 2,16; 3,6.

⁵ Vgl. Röm 3,20-5,1.

⁶ Vgl. Röm 6,4; 2 Kor 5,17.

erfahren von daher ihre Grenzen, die bereits Paulus erkannte⁷. Exemplarisch dafür steht das Modell des Herrschaftswechsels, daß die Subjektwerdung des Menschen nicht abdecken kann. Insgesamt sind die Sprachspiele auf die Zuhörer pragmatisch abgestimmt, in ihrer Ausdrucksfähigkeit aber begrenzt. Daraus ergibt sich ein geheimnisumwobenes Wesen für jene Teile der Glaubenswahrheit⁸, die sprachlich nicht gefaßt werden können, aber trotzdem existieren. Dieser Mysteriencharakter ermöglicht eine Vertiefung der persönlichen Gottesbeziehung, die in der Sprachfindung grundgelegt wurde.

Im Bild des Kreises läßt sich dieser Zusammenhang folgendermaßen darstellen. Der große Kreis stellt das universale Heilsgeschehen des Schöpfergottes dar. Seine Zentralachse bilden Gott und Christus. In der oberen Kreishälfte steht der Mensch als Erkennender, der in verschiedenen Sprachspielen des Heils Teile der Glaubenswahrheit erkennen kann. Diese greifen, vergleichbar den Olympischen Ringen, ineinander über, ergänzen einander und sind ineinander eng verwoben. Trotzdem decken sie nicht die ganze Fülle der Heilswahrheit ab, die daher ihren Geheimnischarakter trotz menschlicher Erkenntnis- und Ausdrucksfähigkeit bewahrt. In der zweiten Kreishälfte befindet sich am unteren Ende der Mensch als Glaubender. Ihm übergeordnet ist das Evangelium als göttliche Christusbotschaft und der Geist als Mittler dieser Botschaft an die Glaubenden. Der Geist als Gabe Gottes, der das Christusereignis vermittelt, steht mit Gott und Christus in einer Dreiecksbeziehung, an die der Mensch mit Hilfe des Evangeliums, das durch den Geist vermittelt wurde, glauben kann.

Insgesamt lassen sich daher im universalen Heilsgeschehen des Schöpfergottes für den Menschen Glaubens- und Erkenntnisebene unterscheiden, wobei die Glaubensebene im Grunde die Erkenntnisebene mit einschließt. Beide bedingen einander, aber das Ziel der Erkenntnis liegt im Glauben an den liebenden Schöpfergott, der in seiner liebenden, treuen und fürsorgenden Universalität den Menschen als sein Geschöpf umfängt.

Der Theologie als Wissenschaft ist die Erkenntnisebene zugeordnet. Dabei geht es in der Paulusexegese darum, das Denken des Apostels zu verstehen und die bleibende Botschaft zu eruieren und transparent zu machen. Sie hat Paulus kontext- und adressatenbezogen formuliert und verkündet.

Nach John C. Beker hat die Art des paulinischen Denkens zwei grundlegende Merkmale: die zufällige Ausführlichkeit seiner Hermeneutik und seine sichere Fassungskraft des zusammenhängenden Zentrums des Evangeliums. Letzteres gipfelt in Christus als die Erfüllung des Triumphes Gottes, d.h. der Erlösung

⁷ Vgl. Röm 6,19.

⁸ Vgl. Röm 11,33-36.

in der geschaffenen Welt. Das Frühere offenbart sich hingegen selbst im zufälligen und angepaßten Charakter der Begriffe.

Die paulinische Hermeneutik filtert nicht nur einen spezifischen Kern heraus aus der Verschiedenheit der Evangeliumstraditionen in der frühen Kirche, sondern „inkarniert“ diesen Kern in die Besonderheit der geschichtlichen Gelegenheiten und Zusammenhänge. So erscheinen die universalen Folgerungen der Besonderheit des Evangeliums stark in einer mannigfaltigen Hermeneutik, so wie es die Umstände erfordern. Es ist die interpretative Leistung des Paulus, daß er die Besonderheit und Universalität oder die Verschiedenheit und die Einzigkeit verbindet. Dabei ist das Evangelium weder einfach in historische Gelegenheiten als fertig - gemachtes „orthodoxes System“ hineingestellt, noch ist es einfach aufgeteilt in zufällige und nebensächliche Denkabsichten.

Die paulinische Fassungskraft des Evangeliums zeigt sich in der linguistischen Vorstellungskraft und Wandelbarkeit seiner Deutung von Gottes Tat in Christus. So lädt der Apostel ein zur Reflexion seines Sprachgebrauchs.

Bei Paulus ist das zusammenhängende Zentrum eine symbolische Struktur, die seine ursprüngliche Berufungserfahrung zu Beginn seiner Tätigkeit als Völkermissionar erkennen läßt. Es bricht nicht nur traditionellen Sprachgebrauch auf, sondern schafft eine neue Welt für die Hörer.⁹

Beker zeigt hier eingangs zwei Richtungen paulinischen Denkens auf, die als relevant erscheinen. Zum einen verweist er auf die situations- und adressatenbezogene Hermeneutik bei Paulus, zum anderen erkennt er deutlich die Zielstrebigkeit des Völkerapostels in seiner Evangeliumsverkündigung. Dieser verliert sich nicht in den von ihm gebrauchten, verschiedenen Begrifflichkeiten, sondern kommt in seiner Evangeliumsverkündigung immer wieder auf die theozentrische Offenbarung des Heilswillens im Christusereignis zurück. Die einzelnen Sprachspiele bei Paulus erachte ich als diesem zentralen Verkündigungsanliegen zugeordnet und dienlich.

Beker vertieft im folgenden die Situationsbezogenheit paulinischer Verkündigung, ohne dabei aber das paulinische Hauptanliegen der Evangeliumsverkündigung aus dem Blick zu verlieren. Ihm ist beizupflichten, wenn sich für ihn beim Adressaten der paulinischen Verkündigung neue Welten auftun können. Es geht dabei aber nicht um eine symbolische Struktur, die auf seine Damaskuserfahrung schließen läßt. Denn diese Erfahrung war für Paulus dermaßen umwälzend, daß er im Anschluß alle ihm zur Verfügung stehenden, sprachlichen Ausdrucksweisen heranzog, um die Größe dieser Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus an ihn auszudrücken. Dieser Motivationshintergrund führt über einen Aufbruch traditionellen Sprachgebrauchs hinaus und läßt die Größe des liebenden Schöpfergottes (für Paulus) durchscheinen. Er veranlaßt den Völkerapostel zu einem schöpferischen Umgang mit seiner Tradition.

Nach Beker formt Paulus die Tradition in der Freiheit des Geistes um. Dabei verschmelzt er nicht nur eine Verschiedenheit hellenistischer Religionstraditionen oder ererbter Mythen. Er formt sie um auf

⁹ Vgl. Beker, Paul, 351.

seine Christuserfahrung. Der auferstandene Christus ist gegenwärtig im Evangelium, weil das Christusgeschehen zum Sprachereignis des Evangeliums wird.

Weil die Christuserfahrung eine linguistische Erfahrung in proleptisch - apokalyptischer Art ist, wird sie zum „Kerygma“. So wird die Gegenwart Christi in der Welt zum Sprachereignis, das auf dem historischen Geschehen von Tod und Auferstehung beruht. Das konstituiert den entscheidenden Aspekt paulinischer Hermeneutik. Es bestimmt beides, seine Beziehung zur Tradition und seine Evangeliumsverkündigung in die Besonderheit menschlicher Situationen.

Das Zusammenspiel zwischen Erfahrung, Tradition und Denken ist bei Paulus intensiv.¹⁰

Ich pflichte Beker bei, wenn er die Verkündigung des christologischen Heilsgeschehens als Zielpunkt des kreativen, paulinischen Umgangs mit der Tradition erachtet und dabei den apokalyptischen Charakter dieser Evangeliumsverkündigung nicht außer acht läßt. Dabei fehlen aber wiederum entschieden die Betonung der Theozentrik und der Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus bei Paulus.

In der folgenden Analyse will ich zeigen, wie sehr die theo-logischen Aussagen bei Paulus gegenüber den christo-logischen dominieren. Dabei erscheinen mir die Beachtung der Kommunikationssituation und des Hauptthemas der Paulusverkündigung¹¹ als weiterführend.

Den Ausgangspunkt dabei bildet folgende Annahme: Paulus geht es um die Verkündigung der heilbringenden Glaubensbotschaft von der Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus. Dazu braucht er sämtliche, ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen Mittel, die er situations- und kontextbezogen einsetzt. Wenn der Zielpunkt bei Paulus in der Deutung des Christusgeschehens als theozentrisches Heilsereignis liegt, dann stellt die Rechtfertigung eines unter mehreren möglichen Sprachspielen zu dessen Explikation dar. Umgekehrt muß sich je nach Situation und Kontext dieses Heilsereignis auch ohne diese sprachlichen Mittel ausdrücken lassen. Denn jeden seiner Briefe verfaßte Paulus nach der Christuserfahrung des Apostels und sie beinhalten, abgestimmt auf die jeweilige Situation und ihre Adressaten, das Evangelium von Tod und Auferstehung Jesu als Höhepunkt der immerwährenden, göttlichen Heilsoffenbarung. In der Durchsicht einzelner paulinischer Briefe bzw. Briefteile konnte ich zudem immer wieder verschiedene Sprachspiele des Heils feststellen, die einander dienen und den gesamten Evangeliumsinhalt vertiefen. Dabei beachte ich in einem zweiten Schritt die Interaktionspartner Gott, Christus, Mensch in ihrem Verhältnis zur Offenbarung. Denn diese Konstanten erscheinen mir für die gesamte Struktur der paulinischen Theologie bestimmend. Sie vollbringen in ihrer jeweiligen Funktion und in ihrem Zusammenspiel das gesamte Heil für den Menschen.

¹⁰ Vgl. ebd., 352.

5.2 Das Heil in 1 Thess

Demzufolge ist bereits im ersten uns überlieferten paulinischen Schreiben, dem 1. Thessalonicherbrief, das Ganze des Heils präsent.

5.2.1 Abfassungssituation

Paulus kam aus Philippi, hatte dort Anfechtungen seines Evangeliums zu überstehen¹² und gründete die Gemeinde in Thessalonich¹³. Die paulinische Formulierung, die auf diese Gemeindegründung schließen läßt, führt zugleich ins Zentrum des paulinischen Evangeliums. Sie ist geprägt von der Hinwendung zu Gott¹⁴ und der gleichzeitigen Abkehr von den Götzen. Damit wendet sich Paulus wahrscheinlich vornehmlich an Heiden.

Nach Schnelle schlossen sich Heidenchristen der Gemeinde in Thessalonich an¹⁵. Apg 17,1 bezeugt die Existenz einer Synagoge in der Stadt, so daß auch mit Judenchristen und heidnischen Sympathisanten der jüdischen Religion in der Gemeinde zu rechnen ist.

Die Christen in Thessalonich waren einer andauernden Leidenserfahrung ausgesetzt, die mit der Annahme der Evangeliumsbotschaft begann¹⁶ und zur Zeit der Abfassung des Briefes anhielt. Von ihren heidnischen Landsleuten wurde die Gemeinde ebenso verfolgt wie die Gemeinden in Palästina durch die Juden.¹⁷

Diese Darstellung Schnelles zeigt zum einen den Zusammenschluß von Juden und Heiden zu einer paulinischen Gemeinde, auf die es Paulus wesentlich ankommt¹⁸. Diese Zusammenführung bringt andererseits aber erhebliche Probleme mit sich, mit denen sich der Apostel auseinandersetzen hat. Dabei fällt auf, daß er nicht sofort auf die Rechtfertigungsterminologie zurückgreift, sondern ohne Einbeziehung eines spezifischen Sprachspiels die Situation benennt und sein Evangelium in sie hinein verkündet¹⁹.

¹¹ Vgl. ebd., 351f.

¹² Vgl. 1 Thess 2,2.

¹³ Vgl. 1 Thess 1,9f sowie Schnelle, Einleitung, 62.

¹⁴ Vgl. 1 Thess 1,9.

¹⁵ Vgl. 1 Thess 1,9; 2,14.

¹⁶ Vgl. 1 Thess 1,6.

¹⁷ Vgl. 1 Thess 2,14-16 sowie Schnelle, Einleitung, 63f.

¹⁸ Vgl. Gal 3,28.

¹⁹ Vgl. 1 Thess 1,9f.

In diesem Schreiben wechseln sich Sprachspiele ab. Diese gebe ich in einer kurzen Übersicht wieder. Jedes von ihnen bildet in seiner Gesamtheit eine in sich geschlossene Facette der gesamten soteriologischen Glaubenswahrheit ab. Um diese Annahme zu verdeutlichen, setze ich die einzelnen Sprachspiele des Heils in ein Rechteck und versuche mit Pfeilen anzudeuten, wie Paulus die einzelnen Teile weiterführt und zu einer kleinen, in sich sprachlich geschlossenen Einheit verbindet. Die Linien sind aber bewußt punktiert und nicht durchgezogen, um anzudeuten, daß trotz dieser sprachlich in sich geschlossenen Formulierung der Heilswirklichkeit die Glaubenswahrheit des Heils darüber hinausführt und ihren Geheimnischarakter behält²⁰.

Nach folgenden Komponenten beleuchte ich die einzelnen Verse:

Gott (G), Mensch (M), Offenbarung (O) und Christus (C).

Ich möchte damit im Anschluß an diese Strukturanalyse den Tiefenstrukturen des 1 Thess nachgehen. Diesen Vorgang werde ich auch in der Analyse der anderen paulinischen Briefe aufnehmen, in denen im Unterschied zu 1 Thess die Rechtfertigungsterminologie vorkommt.

²⁰ Dasselbe gilt für meine gesamte Analyse von 1 Thess, Gal, Phil 3f und Röm.

5.2.2 Struktur im 1. Thessalonicherbrief

Ausgangspunkt: Gott

1,4 von Gott erwählte Brüder (G;M)⇒ 1,5 Apostel hat mit Macht und Heiligem Geist das Evangelium verkündet (M,O)⇒ 1,6 Gemeinde hat durch den Heiligen Geist trotz Bedrängnis Wort Gottes aufgenommen. (M)

Zielpunkt: Offenbarung

Ausgangspunkt: Mensch

2,1f: furchtlose Evangeliumsverkündigung des Apostels im Vertrauen auf Gott trotz harter Kämpfe (M)
2,3 Gott hat uns geprüft (G)⇒ er hat uns das Evangelium anvertraut (G,O)⇒ Evangeliumsverkündigung erfolgt,(M,O) um Gott zu gefallen (G)⇒ Gott prüft unsere Herzen (G)

Zielpunkt: Gott

Ausgangspunkt: Gott

2,10 Gott und Gemeinde sind Zeugen des gottgefälligen, gerechten und untadeligen Handelns der Apostel den Gläubigen gegenüber (G,M)

2,12 Ermahnung zu einem Gott würdigen Leben, der die Gemeinde in sein Reich und in seine Herrlichkeit beruft (O)

2,13 Das von den Aposteln verkündete und von der Gemeinde angenommene Gotteswort ist in den Gläubigen wirksam (M,O,G)

⇓

2,14f Begründung: Gleichstellung der Gemeinde (Heidenchristen) mit Gemeinden Gottes in Judäa, die sich zu Christus Jesus bekennen (Judenchristen)²¹ (O, M, G, C)⇒Grund: gleiche Mißhandlungen und Verfolgungen durch die Mitbürger (M)

2,16 Mitbürger behindern auch den Apostel bei der Evangeliumsverkündigung an die Heiden, um ihnen so das Heil zu bringen²² (M,O): diese haben bereits vorher den Zorn (Gericht Gottes) erfahren²³ (M, O, G)

Zielpunkt: Mensch

²¹ Vgl. Gal 3,28; Röm 4,11f; 1 Kor 12,13.

²² Vgl. dazu die Anwendung der Rechtfertigungsaussagen auf die Israelfrage in Röm 11,11-15.

²³ Vgl. dazu die forensisch dominierten Heilsaussagen in Röm 1,18-2,29, die die soteriologisch beherrschten Rechtfertigungsaussagen in Röm 3,20-31 vorbereiten.

Ausgangspunkt: Mensch

3,2f Apostel ist dazu bestimmt, die Gemeinde zu stärken und in ihrem Glauben aufzurichten (M)

3,12f Der Herr lasse wachsen und reich werden in der Liebe ⇒ Herz wird gefestigt ⇒ Gemeinde ist ohne Tadel ⇒ heilig vor Gott beim eschatologischen Erscheinen Jesu mit allen seinen Heiligen (C, M, O, G)

4,3f Gott will Heiligung ⇒ keine leidenschaftliche Begierde wie bei Heiden, die Gott nicht kennen²⁴ (G, O)

4,7 Gott hat nicht zur Unreinheit, sondern zur Heiligkeit berufen: (G, O)

4,8 Mensch, der das verwirft, verwirft Gott, der seinen heiligen Geist schenkt²⁵ (M, G, O)

4,14 Glaube: Jesus ist gestorben und auferstanden ⇒ Gott wird durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen²⁶ (O, C, G, M)

4,15²⁷ Gleichberechtigung der übrigen noch Lebenden mit den Verstorbenen (O)

4,16f ⇒ gemeinsame, eschatologische Ankunft beider Gruppen beim Herrn (O, M, C)

4,18 ⇒ Trost in dieser Welt (O)

5,2 Gewißheit der zeitlich unbekanntem Ankunft des Herrn ⇒ (O, C)



²⁴ Vgl. Röm 1,20-32; 2,12-15; Jes10,25; Ps 79,6.

²⁵ Vgl. Ez 36,27; 37,14.

²⁶ Vgl. dazu die rechtfertigungstheologische Deutung des Christusgeschehens in Röm 3,20-31.

²⁷ Vgl. 1 Thess 2,14f.

5,3-7 Aufruf zur Wachsamkeit als Söhne des Lichts im Unterschied zu den Söhnen der Finsternis (O, M)

5,8 Söhne des Lichts sind als jene, die an Christus glauben, ausgerüstet mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil (M, C, O)

5,9 Gott bestimmte uns nicht für das Gericht seines Zorns, sondern für die Erlangung des Heils durch Jesus Christus (G, O, M, C)



5,10 Jesus Christus ist für uns gestorben, damit wir mit ihm vereint als Lebende und Verstorbene mit ihm leben²⁸ (O, C, M)

5,23 Wunsch:

Der Gott des Friedens heilige euch, bewahre euch ganzheitlich in seinem Geist: Grund: um untadelig zu sein bei der Parusie Christi (G, O, C, M)

5,24 Gott beruft, ist treu, wird es tun. (G, O)

Zielpunkt: Gott

Mit diesem Schluß bindet Paulus das Christusgeschehen klar in einen theozentrischen Rahmen ein.

²⁸ Vgl. Röm 6,3f.

5.2.3 Deutung

Es geht in 1 Thess eindeutig um das heilvolle Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, vermittelt durch das Evangelium. Dabei wechseln, vergleichbar einem Dialog, Gott und der Mensch als Ausgangs- bzw. Zielpunkte der einzelnen Sprachspiele des Heils einander ab. Als Medium setzt Paulus das theozentrierte Evangelium ein, das er inhaltlich nicht näher definiert²⁹. Damit will der Apostel folgendes ausdrücken: Das Evangelium läßt sich nicht auf die soteriologische Deutung des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu Christi reduzieren. Es impliziert die soteriologische Interpretation des Christusgeschehens³⁰ als Glaubenswahrheit, läßt sich aber nicht darauf beschränken. Das Evangelium als Verbalisierungsinstrument der göttlichen Offenbarung beinhaltet den Heilswillen des Schöpfergottes, dem an der personenbezogenen Beziehung zum Menschen als seinem Geschöpf gelegen ist.

In 1 Thess setzt Paulus zur Verbalisierung dieser Glaubenswahrheit keine spezifischen Sprachspiele ein. Der Apostel hat in diesem ersten Missionsschreiben keinen entsprechenden Adressatenkreis. Dennoch legt der Apostel in 1 Thess die Grundkonstanten seiner Verkündigung: Gott - Mensch - Evangelium als Medium dieser Beziehung in ihrem Zusammenwirken dar.

Das Evangelium als Instrument der Erneuerung und Vertiefung zwischen dem Schöpfergott und den Menschen hat entscheidend mit der Offenbarung des göttlichen Heilswillens zu tun. Dessen höchste und unüberbietbare Ausdrucksweise ist die Glaubenswahrheit von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Insofern integriert Paulus das Christusgeschehen in die heilsgeschichtliche Offenbarung des Schöpfergottes, und es dient als wesentlicher Bestandteil dem gesamten Offenbarungsgeschehen. Eine Verbalisierung dieser Heilsoffenbarung findet sich adressaten- und kontextbezogen im Evangelium. Sie deckt aber nur einen wesentlichen Teil der Heilsoffenbarung in der Geschichte ab und kann von daher nicht mit der gesamten Heilsoffenbarung des Schöpfergottes gleichgesetzt werden. Vier Elemente sind in der paulinischen Verkündigung aus diesem Grund ineinander verflochten und bilden die Tiefenstruktur der paulinischen Briefe: Handeln Gottes, menschliche Reaktion, Offenbarung und Christusgeschehen. Dabei läßt sich im Handeln Gottes als übergeordnete Kategorie ein Übergewicht im Vergleich zur menschlichen Reaktion feststellen. Denn die Tat Gottes schließt die Offenbarung und in ihr impliziert das Christusgeschehen mit ein. Diese drei Kategorien

²⁹ Vgl. dazu auch Röm 1,1.

³⁰ Vgl. 1 Thess 4,14.

zusammen sind auf das Wohl des Menschen ausgerichtet. Dahinter steht ganz klar die grenzenlose Liebe des Schöpfergottes zum Menschen als den von ihm geschaffenen Wesen.

Die göttliche Offenbarung kann aber ohne Bezug zum Menschen seine Kraft und Wirkung nicht entfalten und ist von daher auf die menschliche Aufnahmebereitschaft angewiesen. Diese Facette der Offenbarung sehe ich als von Gott als Initiator der Offenbarung zum Heil des Menschen so vorgesehen.

5.3 Der Galaterbrief

Im Galaterbrief hat Paulus eine Auseinandersetzung mit seinen Gegnern zu führen. Darauf reagiert er und setzt in seiner Verkündigung eine wahrscheinlich dem Adressatenkreis vertraute Terminologie ein. In diesem Brief des Völkerapostels Paulus taucht erstmals die Rechtfertigungsterminologie bei Paulus auf. Sie setzt er nicht zufällig ein, sondern wendet sich damit an besondere Situationen in den galatischen Gemeinden.

5.3.1 Abfassungssituation

Der Galaterbrief zeigt die Rechtfertigungsterminologie in polemischer Form aufgrund der unmittelbaren Auseinandersetzungen mit den Gegnern, die im Römerbrief entfällt.

Nach Schnelle ist die Gedankenführung des Römerbriefes im Galaterbrief in Grundzügen vorgebildet. Die situationsbedingte Polemik des Galaterbriefes leitet der Römerbrief in grundsätzliche Fragestellungen über. Für ein enges Verhältnis Gal - Röm spricht vor allem die Rechtfertigungslehre in beiden Briefen. Nur hier findet sich die Alternative „aus Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes“, nur hier liegt ein wirklich reflektiertes und ausgearbeitetes Gesetzesverständnis vor. Dabei ergeben sich die Unterschiede im Gesetzesverständnis zwischen Gal und Röm aus der Situationsgebundenheit des Gal, die sich gerade in der Weiterentwicklung einzelner Gedanken im Römerbrief zeigt.³¹

Diese Darstellung Schnelles läßt einerseits die enge Verbindung zwischen Gal und Röm erkennen, weist aber andererseits auf unterschiedliche Problemstellungen, wie z. B. das Gesetzesverständnis hin, auf die der Apostel je nach Situation, abgestimmt auf seine Adressaten, reagiert.

5.3.2 Struktur im Galaterbrief

Die Zuteilung zu den vier Kategorien: Handeln Gottes (G), menschliche Reaktion (M), Offenbarung (O) und Christusgeschehen (C) gestaltet sich im Galaterbrief vielschichtiger, da sich die einzelnen Elemente vielfach überlappen. Dennoch erachte ich diese Zuteilung für das Aufzeigen paulinischer Grundlinien als nicht unerheblich.

Ausgangspunkt: Gott

1,1 Berufung durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat (G, M, O, C)

1,3 Wunsch der Gnade und des Friedens von Gott, unserem Vater und Jesus Christus (G, M, O, C) ⇒ 1,4 Jesus Christus hat sich für unsere Sünden hingegeben (C, O) ⇒ 1,4 zur Befreiung aus der gegenwärtigen bösen Welt (O) ⇒ 1,4 nach dem Willen des Vaters (O, G) ⇒ Ehre sei dem Vater (G)

Zielpunkt: Gott

³¹ Vgl. Schnelle, Einleitung, 119.

Ausgangspunkt: Christus

1,6 Berufung durch die Gnade Christi (O;C;M) ⇒ Abwendung vom berufenden Christus (M; C) ⇒ Zuwendung zu anderem Evangelium (M) 1,7-9 Evangelium verfälscht und Verkündiger verflucht (M) ⇒ 1,12 Empfang des Evangeliums durch die Offenbarung Jesu Christi (M,O, C)
⇒ 1,13 Leben des Paulus als gesetzestreuer Jude, maßlose Verfolgung der Kirche Gottes (M, G) ⇒ 1,14 Treue zum jüdischen Gesetz und größter Eifer für die Überlieferungen der Väter (M) ⇒ 1,15 Erwählung durch Gott bereits im Mutterleib (O, G) ⇒ Berufung durch seine Gnade ⇒ (O) 1,16 Offenbarung des Sohnes, Verkündigung des Sohnes unter den Heiden ohne menschlichen Rat (O, C, M) ⇒ 1,23 Botschaft an die Gemeinde Christi: Verfolger verkündigt Glauben (M, O) ⇒ 1,24 Gotteslob der Gemeinde wegen Verkündiger (G, M)

Zielpunkt: Gott

Ausgangspunkt: Gott

2,6 Gott schaut nicht auf die Person (G, M) ⇒ 2,7 gleichberechtigte Evangeliumsverkündigung (M) ⇒ 2,8 Gott gab gleiche Kraft zum Aposteldienst unter Juden und Heiden (G, O, M) ⇒ 2,9 Gott hat Gnade verliehen zum Apostelamt (G, O, M) ⇒ gleichberechtigte Verkündigung (M, O) ⇒ Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Gesetz³² (M)
2,16 Erkenntnis: Mensch wird nicht durch Werke des Gesetzes gerecht (O, M) ⇒ Gerechtmachung durch den Glauben an Jesus Christus (O, C) ⇒ Gerechtwerdung durch den Glauben an Jesus Christus und nicht durch Werke des Gesetzes (O, C)

Zielpunkt: Mensch / (Christus)

³² Vgl. Apg 15,1-35.

Ausgangspunkt: Mensch

2,17 Wir gelten als Sünder (M) \Rightarrow suchen in Christus gerecht zu werden (M, C) \Rightarrow 2,19 ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben (O) \Rightarrow Leben in Christus möglich (O, C) \Rightarrow 2,20 Christus lebt in mir (C, O) \Rightarrow ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat³³ (O, C, G)

2,21 keine Gerechtigkeit durch das Gesetz (O) \Rightarrow Sinngebung für Tod Christi (O, C) \Rightarrow Beachtung der Gnade Gottes (O, M, G)

Zielpunkt: Mensch / (Gott)

Ausgangspunkt: Mensch

3,6³⁴ Abraham glaubte Gott (M, G) \Rightarrow es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet (O) \Rightarrow 3,7 Erkenntnis: alle Glaubenden sind Gottes Söhne³⁵ (O, M, G) \Rightarrow 3,9 Alle Glaubenden gehören zu Abraham und werden wie er gesegnet (O, M) \Rightarrow 3,10 Alle, die nach dem Gesetz leben, sind unter dem Fluch³⁶ (M) \Rightarrow 3,11 Niemand wird durch das Gesetz dem Gesetz gerecht³⁷ (M) \Rightarrow 3,12 Gesetz ist nicht aus dem Glauben: Denn wer es tut, wird dadurch leben³⁸ (O, M)

Zielpunkt Mensch

³³ Vgl. Röm 8,9f.

³⁴ Vgl. Gen 15,6.

³⁵ Vgl. Gen 12,3; 18,18.

³⁶ Vgl. Dtn 27,26.

³⁷ Vgl. Gal 2,16; Hab 2,4.

³⁸ Vgl. Lev 18,5.

Ausgangspunkt: Christus

3,13 Christus ist für uns zum Fluch geworden³⁹ (C, O) ⇒ Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft (C, O) ⇒ 3,14 Heiden wird durch ihn der Segen Abrahams zuteil⁴⁰ (O, C) ⇒ Verheißung des Geistes (O) ⇒ Empfang des Glaubens O, M

Zielpunkt: Mensch

Ausgangspunkt: Gott

3,18 Gott (G) ⇒ Verheißung (O) ⇒ Gnade an Abraham (O, M)

3,22 Schrift hat alles der Sünde unterworfen (O, M) ⇒ Glaube an Christus (O, C) ⇒ Erfüllung der Verheißung an den Glaubenden (O, M)

3,23 Gefängnis des Gesetzes (M) ⇒ Glaube geoffenbart (O) ⇒ 3,24 Kommen Christi (O, C) ⇒ 3,25 Freiheit vom Gesetz (M, O) ⇒ Gerech gemacht aus Glauben (O, M)

3,26 durch den Glauben Söhne Gottes in Christus (O, G, C) ⇒ auf Christus getauft (M, C) ⇒

3,28 alle sind „einer“ in Christus ⇒ (M, C) 3,29 Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung (O)

Zielpunkt: Mensch

³⁹ Vgl. Dtn 21,23.

⁴⁰ Vgl. Gal 3,28; Röm 4,11f.

Ausgangspunkt: Gott

4,4 Zeit war erfüllt (O) ⇒ Gott sandte seinen Sohn, dem Gesetz unterstellt (G, C, O) ⇒ 4,5 Sohn kauft die frei, die unter dem Gesetz stehen (C, O, M) ⇒ wir erlangen Sohnschaft (O, M) ⇒ 4,6 Gott sandte Geist seines Sohnes (G, O, C) ⇒ 4,7 Wir sind Erben durch Gott (M, O G)

Zielpunkt: Mensch /(Gott)

Ausgangspunkt: Mensch / (Gott)

5,1 Zur Freiheit hat uns Gott befreit (M, O G) ⇒ 5,5 wir erwarten erhoffte Gerechtigkeit kraft des Geistes und aufgrund des Glaubens (O) ⇒ 5,6 in Christus: Glauben haben, der in der Liebe wirksam wird (C, O) ⇒ 5,13 Berufung zur Freiheit für den Dienst in der Liebe (O) ⇒ 6,2 Erfüllung des Gesetzes Christi⁴¹ (O, C) ⇒ 6,10 allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind (O, M) ⇒ 6,14 Ruhm nur des Kreuzes Christi willen (M, O C) ⇒ 6,15 neue Schöpfung (O) ⇒ 6,16 Friede und Erbarmen über alle, die sich von diesem Grundsatz leiten lassen und über Israel Gottes (O, M, G).

Zielpunkt: Mensch

⁴¹ Vgl. Gal 6,9f.

5.3.3 Deutung

Die bereits in der Deutung von 1 Thess angeführten Thesen lassen sich hier im Galaterbrief erhärten. Dieses Schreiben zeigt deutlich den dialogischen Charakter zwischen Gott und den Menschen. Das Christusgeschehen ist im Rahmen der Offenbarung darin eingegliedert und hat keinen, von der Beziehung Gott - Mensch losgelösten Selbstzweck⁴².

Paulus setzt im Galaterbrief, ähnlich wie in Phil 3f, die Rechtfertigungsterminologie in der Kontroverse mit seinen Gegnern ein. Dabei rechtfertigt er seine Evangeliumsverkündigung mit einer Ausdrucksweise, die seine Gegner wahrscheinlich kennen bzw. auch verwenden. Sie berührt aber nur diese spezielle Situation der Auseinandersetzung. Für das dahinter sich befindliche Anliegen der Verkündigung der Gottesbotschaft hat die Rechtfertigungsterminologie begrenzte Konsequenzen, weil sie die Konstanten Gott, Mensch, Offenbarung, Christus nicht maßgeblich beeinflusst.

Gal 1,1-1,4 setzt Paulus ein mit einem zweifachen Zusammenspiel von Gott, Mensch, Offenbarung, Christus und beleuchtet dann diese Offenbarung näher hin auf Christus in Verbindung mit Gott. Der Vater als Zielpunkt umfängt das gesamte Sprachspiel.

Gal 1,6 - 1,24 beginnt der Apostel mit einer doppelten Verbindung von Mensch und Christus. Dieses Zusammenspiel prägt das gesamte Beziehungsgefüge und endet in der vertieften Verbindung Gottes zu den Menschen. Mit dem Zielpunkt „Mensch“ wird erneut die Absicht der Beziehung Mensch - Christus klar. Es geht Paulus um deren Verinnerlichung.

Paulus setzt in Gal 2,6- 2,16 nochmals mit Gott im Verhältnis zum Menschen ein und verdeutlicht diese Beziehung am Beispiel seines eigenen Werdegangs. Gal 2,16 gibt den Hintergrund dieser Gottesbeziehung und das Verhältnis der Kategorien Gott, Offenbarung, Christus, Mensch zueinander an. Dieser Vers zählt zu den grundlegenden rechtfertigungstheologischen Aussagen des Galaterbriefes und bestätigt die Hauptintention des Verfassers. Gal 2,17-21 verdeutlicht diesen Zusammenhang und betont die wichtige Stellung Christi innerhalb dieses Offenbarungsgefüges mit der Vertiefung der Gottesbeziehung. Gal 3,6-6,16 vertieft im dialogischen Charakter von Mensch - Christus bzw. Mensch und Gott die Grundlinien paulinischer Theologie. Diese Grundstruktur enthält ebenso der Römerbrief auf

⁴² Vgl. 1 Thess 4,14.

hohem Reflexionsniveau. In ihm versucht Paulus mit allen ihm zur Verfügung stehenden, sprachlichen Mitteln, die den Menschen geoffenbarte, göttliche Heilswahrheit in Christus zu verkündigen. Dabei findet er zu einer ihm höchst möglichen theo-logischen Reflexion und erkennt gleichzeitig die Grenzen der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit der göttlichen Heilsoffenbarung⁴³.

Dem Römerbrief kommt aber noch der Philipperbrief zuvor. In ihm geht es Paulus im rechtfertigungstheologischen Zusammenhang um die Verhältnisbestimmung zwischen der Offenbarung Gottes in Christus und der darauf folgenden Antwort des Menschen.

⁴³ Vgl. Röm 5,19.

5.4 Der Philipperbrief

Phil 3f verwendet Paulus im Zusammenhang mit seiner Vergangenheit die Rechtfertigungsterminologie.

5.4.1 Abfassungssituation

Der Hinweis auf die Darstellung des Werdeganges des Völkerapostels im Zusammenhang mit der Rechtfertigungsterminologie läßt erkennen, daß sich Paulus auch in der von ihm gegründeten Gemeinde von Philippi mit Gegnern auseinanderzusetzen hatte.

Nach Schnelle entstand in Philippi die erste paulinische Gemeinde in Europa⁴⁴. Mehrheitlich bestand sie aus Heidenchristen, aber auch Judenchristen dürften ihr u. a. angehört haben. Das Verhältnis zwischen der Gemeinde und Paulus war sehr gut, denn der Apostel gewährte ihnen das Privileg, ihn unterstützen zu dürfen⁴⁵. Nach dem Gründungsaufenthalt besuchte Paulus zumindest noch einmal Philippi. Auch zur Zeit, als Paulus den Philipperbrief in einer Gefangenschaft schrieb⁴⁶, bestanden rege und freundschaftliche Kontakte zwischen der Gemeinde und Paulus. Allerdings bedrängten Widersacher die Gemeinde⁴⁷, die vom Apostel scharf angegriffen werden.⁴⁸

Phil 3f beschreibt der Apostel seine Vergangenheit u.a. in rechtfertigungstheologischer Ausdrucksweise. Daher erscheint eine nähere Auseinandersetzung mit Phil 3f in diesem Zusammenhang als bedeutsam.

⁴⁴ Vgl. Phil 4,15.

⁴⁵ Vgl. Phil 4,18.

⁴⁶ Vgl. Phil 1,7.13.17.

⁴⁷ Vgl. Phil 1,27-30; 2,21.

⁴⁸ Vgl. Phil 3,2-11 sowie Schnelle, Einleitung, 159.163.

5.4.2 Struktur im Philipperbrief

Ausgangspunkt: Mensch

3,5 Hebräer (M) ⇒ lebte als Pharisäer nach dem Gesetz (M) ⇒ 3,6 er verfolgte voll Eifer die Kirche (M) ⇒ war untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt (M; O)

3,7f diesen Gewinn um Christi willen als Verlust erkannt (M, O, C) ⇒ 3,8f Erkenntnis, Gewinn und Gemeinschaft mit Christus übertrifft alles (O, C) ⇒ 3,9 Suche der Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesus Christus, die Gott aufgrund des Glaubens schenkt (O, C, G) ⇒ 3,10 Wille zur Erkenntnis Christi (M, O, C) ⇒ 3,11 Hoffnung auf Erreichen der Totenauferstehung (M, O) ⇒ 3,12 Grund: eigene Ergriffenheit von Christus (M, C) ⇒ 3,14 Ziel: himmlische Berufung, die Gott in Jesus Christus schenkt (O, G, C)

Zielpunkt: Gott

Ausgangspunkt: Gott

4,7 Der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt⁴⁹, wird eure Herzen und eure Gedanken in der Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren. (G, O, M, C)

4,13 Alles vermag ich durch ihn, der mir Kraft gibt. (M, O, G)

4,19 Mein Gott aber wird euch durch Christus Jesus alles, was ihr nötig habt aus dem Reichtum seiner Herrlichkeit schenken. (G, C, O, M)

Zielpunkt: Gott

⁴⁹ Vgl. Röm 6,19.

5.4.3 Deutung

Phil 3f zeigt wiederum den Schwerpunkt im Handeln Gottes. Dabei fällt die Dominanz der Tat Gottes in Christus im Zusammenhang der Offenbarung als Tun Gottes auf. Den Menschen als Ausgangspunkt bindet Paulus stark in dieses Geschehen ein. Damit läßt der Apostel erkennen, daß Gott ohne Bereitschaft des Menschen, sich auf seinen Schöpfer einzulassen, nicht an ihm handelt. Denn Paulus zeigt den Menschen hier nicht als von sich aus Tätigen, sondern nur als bereitwillig Empfangenden. Damit trifft er mit nur ansatzhafter Verwendung der Rechtfertigungsterminologie⁵⁰ auf deren Hauptaussagen⁵¹.

⁵⁰ Vgl. Phil 3,9.

⁵¹ Vgl. Gal 2,16; Röm 3,20.

5.5 Der Römerbrief

Im Römerbrief geht es Paulus um eine Selbstdarstellung an einen ihm unbekanntem Adressatenkreis, der alle seine sprachlich gebundenen Reflexionsmöglichkeiten erfordert. In diesem Zusammenhang bindet er an zentraler Stelle die Rechtfertigungsterminologie ein.

5.5.1 Abfassungssituation

Der Römerbrief ist das letzte und ausführlichste Schreiben des Völkerapostels Paulus. Er hat von daher testamentarischen Charakter.

Nach Schnelle wurde der Römerbrief am Wendepunkt des missionarischen Wirkens des Paulus geschrieben. Der Apostel sah seine Arbeit im Osten des Reiches als beendet an und wollte nun im Westen, speziell in Spanien, die Verkündigung seines Evangeliums fortsetzen⁵². Er war im Begriff, zuvor nach Jerusalem zu reisen, um die Spenden aus Makedonien und Achaia zu überbringen⁵³.

Veranlassung und Zweck des Römerbriefes hängen eng mit der Situation zusammen, in der Paulus sich befand. Der Apostel benötigte die personelle und materielle Unterstützung der römischen Gemeinde, um seine geplante Spanienmission durchzuführen. Deshalb stellte sich Paulus, den meisten römischen Christen persönlich noch unbekannt, mit seiner Theologie so ausführlich im Römerbrief vor. Mit diesem unmittelbaren und im Brief mitgeteilten Anlaß⁵⁴ verbinden sich zwei Problemkreise, die Paulus zur Abfassung des Römerbriefes führten. Der Apostel verstand die Kollekte als eine materielle Unterstützung der notleidenden Jerusalemer und zugleich als eine Anerkennung des heilsgeschichtlichen Vorranges der Urgemeinde⁵⁵. Vor allem sollte sie aber das Band zwischen Juden- und Heidenchristen und damit die Vereinbarungen des Apostelkonvents⁵⁶ bekräftigen. Die zunehmende Agitation judaistischer Gegner auch in den paulinischen Gemeinden zeigte, daß die Position dieser Gruppierung nach dem Apostelkonvent - speziell in Jerusalem - erheblich an Gewicht gewonnen hatte. Paulus sah sich daher gezwungen, diesen Strömungen erneut entgegenzutreten. Auch der Römerbrief gibt Zeugnis von diesen Auseinandersetzungen des Paulus in Galatien.

Vier Faktoren bestimmen Abfassung und Zweck des Römerbriefes: Die von der römischen Gemeinde für die geplante Spanienmission benötigte Hilfe; der Wunsch des Apostels nach Fürbitte und Unterstützung bei den zu erwartenden Auseinandersetzungen in Jerusalem anlässlich der Kollektenübergabe; die Agitation der judaistischen Paulusgegner, deren Einfluß Paulus sowohl in Jerusalem als auch in Rom voraussetzen mußte; Verständnisprobleme der paulinischen Theologie.⁵⁷

In dieser Darstellung Schnelles zeichnet sich neben dem testamentarischen Charakter des Römerbriefes auch eine persönliche Situation der Auseinandersetzung bei Paulus ab, die er

⁵² Vgl. Röm 15,23f.

⁵³ Vgl. Röm 15,28f.

⁵⁴ Vgl. Röm 15,24.

⁵⁵ Vgl. Röm 15,27.

⁵⁶ Vgl. Gal 2,9.

⁵⁷ Vgl. Schnelle, Einleitung, 135f.

bereits in Galatien vorfand. Darin sehe ich den Hintergrund die Ausdehnung der Rechtfertigungsaussagen im Römerbrief, die aber im Rahmen der gesamten Darstellung der Theologie des Apostels eingebunden bleibt.

5.5.2 Struktur im Römerbrief

Die vielschichtige Struktur und der große Umfang des Römerbriefes erfordern eine Deutung jeweils im Anschluß an die Darstellung des Sprachspiels. Nach der Darlegung der Struktur werde ich einen zusammenfassende Übersicht unter dem Stichwort „Deutung“ vornehmen. Dazu läßt sich hier jedes Sprachspiel des Heils als jenes auffassen, das in sich abgeschlossen eine zusammenhängende Terminologie verwendet.

5.5.2.1 Die Grundstruktur des Evangeliums

Ausgangspunkt: Mensch

1,1 Paulus zum Apostel berufen (M;O) ⇒ auserwählt zur Evangeliumsverkündigung (O, M) ⇒
1,2 Evangelium im voraus in den heiligen Schriften verheißen (O) ⇒ 1,3f Evangelium vom
Sohn Gottes: eingesetzt in Macht seit der Auferstehung (O, C, G) ⇒ 1,5 durch ihn haben wir
Gnade und Apostelamt empfangen (M, G, C) ⇒ Ziel: in seinem Namen, alle Heiden zum
Gehorsam des Glaubens führen (G,M) ⇒ 1,6f Dazu seid auch ihr von Jesus Christus berufen
als von Gott Geliebte und berufene Heilige (O, C, M, G) ⇒ 1,9 Gott ist mein Zeuge (G, O, M)
⇒ 1,16: Evangelium: Kraft Gottes zur Rettung aller Glaubenden (O, G; M) ⇒ 1,17f ⇒
Evangelium: Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes aus Glauben zum Glauben (O, G)

Zielpunkt: Gott

Hier setzt Paulus mit seiner eigenen Person ein und verbindet sogleich zweimal diese menschliche Kategorie mit der Offenbarung. Dieser doppelten Verbindung von Mensch zu Offenbarung folgt zweimal die Beziehung der Offenbarung zum Sohn Gottes, Christus, der die doppelte Existenz von Gott und Mensch in sich trägt. Das Ziel dieser Parallelisierung liegt in der vertieften Gottesbeziehung. Damit hat Christus seine Aufgabe erfüllt, und Paulus erwähnt ihn nicht mehr. Der Apostel kehrt zurück zur Verbindung Mensch - Gott, die durch die Offenbarung für den Menschen erfahrbar wird. Nach einer erneut doppelten Manifestation dieses Sachverhaltes verknüpft Paulus nur mehr die Offenbarung mit Gott und korrespondiert so mit der Verbindung Mensch - Offenbarung am Beginn dieses Sprachspiels. Die Offenbarung in Christus bindet demnach den Menschen unzertrennlich an seinen Schöpfergott.

5.5.2.2 Offenbarung und Gericht Gottes als erste Vorstufe des Heils

Mit der Verbindung Gott - Mensch beginnt Paulus auch das folgende Sprachspiel.

Ausgangspunkt: Gott

1,18 Offenbarung des Zorns Gottes gegen die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit des Menschen (O, G) ⇒ 1,19f Gott hat sich an seinen Werken offenbart und ist so für alle erkennbar (G, O, M) ⇒ 1,21-31 fehlendes Anerkennen Gottes (M, G) ⇒ 1,28 Gott liefert sie verworfenem Denken aus (G, M, O) ⇒ 1,32 Sie erkennen, daß die Rechtsordnung für dieses Handeln den Tod bestimmt (M, O) ⇒ 2,1 Mensch ist unentschuldig beim Richten (M, O) ⇒ 2,2 Gottes Gericht über diese Taten entspricht der Wahrheit (G, O) ⇒ 2,4 Gottes Güte treibt zur Umkehr (G, O) ⇒ 2,4f Am Tag der Offenbarung von Gottes gerechtem Gericht erfolgt die Vergeltung nach Taten (G, O) ⇒ 2,9f Not und Bedrängnis für die Bösen bzw. Herrlichkeit für die Guten empfangen Juden und Griechen (O, M) ⇒ 2,11 Begründung: Gott richtet ohne Ansehen der Person (G, O, M)

Zielpunkt: Gott

Diesen gesamten Absatz prägt die Offenbarung mit ihrem Schöpfer Gott und ihrem Adressaten Mensch. Christus wird hier, so wie im folgenden Sprachspiel, nicht erwähnt. Damit greift Paulus auf jene Situation des Menschen zurück, in der sich Christus als der Sohn Gottes in der Geschichte noch nicht geoffenbart hat. Er zeigt deutlich die Integration des heilsgeschichtlichen Christusereignisses in die gesamte Offenbarung des göttlichen Heilswillens. Diesen Gedanken läßt Paulus in 1,18-2,11 erahnen, wenn er jedem Menschen die Fähigkeit, aber auch die Verantwortung für die Erkenntnis seines Schöpfergottes zuschreibt. Wichtig dabei erscheint die Annahme des Menschen durch Gott als sein geliebtes und von ihm geschaffenes Wesen. Denn damit entfällt jede Ungleichheit der Menschen vor Gott, aber auch jeder Rechtsanspruch des Menschen vor Gott. Der folgende Absatz zeigt in Vorbereitung auf das eigentliche rechtfertigungstheologische Sprachspiel der Offenbarung des göttlichen Heilswillens in Christus⁵⁸ deutlich diese Stellung des Menschen vor Gott.

⁵⁸ Vgl. Röm 3,21-31.

5.5.2.3 Gesetz und Gerechtmachung als zweite Vorstufe des Heils

Ausgangspunkt: Mensch

2,12 Sünder ohne Gesetz werden ohne Gesetz zugrunde gehen (M, O) ⇒ Sünder unter dem Gesetz werden durch das Gesetz gerichtet werden (M, O) ⇒ 2,13 Gott wird die für gerecht erklären, die das Gesetz tun (G, O, M) ⇒ 2,16 Gott wird gemäß der Evangeliumsverkündigung das im Menschen Verborgene richten (G, O, M) ⇒ 2,23 Jude rühmt sich des Gesetzes, entehrt aber Gott durch Übertreten⁵⁹ (M) ⇒ Jude im Verborgenen; Beschneidung am Herzen durch den Geist, Ruhm vor Gott (M, G) ⇒ 3,2 Juden sind die Worte Gottes anvertraut (M, O, G) ⇒ 3,3f Gott erweist sich den Menschen trotz Treuebruch als wahrhaftig und treu ⇒ 3,7 Wahrheit erweist sich durch meine Unwahrheit als noch größer, das dient der Verherrlichung Gottes (G, O, M) ⇒ 3,9 Juden und Griechen stehen unter der Herrschaft der Sünde (M, O) ⇒ 3,19 Aussagen des Gesetzes gelten den unter dem Gesetz Lebenden (O, M) ⇒ jeder Mund verstummt, ganze Welt ist vor Gott schuldig (M, O, G) ⇒ 3,20 Durch Werke des Gesetzes wird niemand vor Gott gerecht (M, O, G) ⇒ Durch das Gesetz erfolgt die Erkenntnis der Sünde (O)

Zielpunkt: Offenbarung

Hier setzt Paulus mit der Fehleinschätzung des Menschen ein, sich mit Hilfe seiner eigenen Gesetze zu vergöttlichen. Denn damit verläßt der Mensch als von Gott geschaffenes Wesen jenen für ihn heilvollen Platz in der Schöpfung, den ihm seine Schöpfergott zugewiesen hat. In der Errichtung seiner eigenen Gesetze erkennt der Mensch nur, daß er seine heilvolle Beziehung zu seinem Schöpfergott verloren hat. Diesen Vorgang bezeichnet Paulus als „Sünde“. Im Zusammenhang dieser Abwendung des Menschen von seinen ihn liebenden Schöpfergott erfolgt die höchstmögliche Form der Offenbarung des göttlichen Heilswillens im Christusereignis. Somit nimmt Gott den Menschen auch in dieser Situation als sein von ihm geschaffenes und geliebtes Wesen an. Der Mensch andererseits ist nach der Erkenntnis der Nutz- und Wertlosigkeit seiner eigenen Gesetze bereit, sich auf eine persönliche Beziehung zu seinem Schöpfergott einzulassen.

5.5.2.4 Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und Gerechtmachung aus Glauben als Hauptstufe des Heils

Ausgangspunkt: Gott

3,21 Gerechtigkeit Gottes offenbart: (G, O) unabhängig vom Gesetz, bezeugt vom Gesetz und den Propheten (O, M) ⇒ 3,22 Gerechtigkeit Gottes aus Glauben an Jesus Christus: offenbart für alle Glaubenden (O, G, C, M) ⇒ kein Unterschied (O) ⇒ 3,23 alle haben gesündigt und Gerechtigkeit Gottes verloren (O, M, G) ⇒ 3,24 alle werden unverdient gerecht dank Gottes Gnade durch die Erlösung in Jesus Christus (O, M, G, C) ⇒ 3,25 Gott bestimmte Jesus Christus zum Sühnetod, wirksam durch Glauben (G, C, O) ⇒ Erweis der Gerechtigkeit Gottes durch die Vergebung früher begangener Sünden ⇒ 3,26 gegenwärtiger Erweis der Gerechtigkeit Gottes (O, G) ⇒ Gott zeigt sein Gerechtes und seine Gerechtmachung des an Christus Glaubenden (O) ⇒ 3,27 Ruhm durch das Gesetz des Glaubens (O) ⇒ 3,28 Mensch wird gerecht durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes (M, O) ⇒ 3,29 Gott als der „Eine“ macht aufgrund des Glaubens alle gerecht (G, O) ⇒ 3,31 Gesetz wird durch den Glauben aufgerichtet (O)

Zielpunkt: Offenbarung

Jeder dieser Verse trägt in sich in diesem rechtfertigungstheologisch geprägten Hauptteil das Element Offenbarung. Das läßt sich auch im Zielpunkt des gesamten Abschnittes feststellen.

Der Ausgangspunkt Gott steht in unmittelbarer Verbindung mit der Offenbarung als Zielpunkt. Die beiden anderen Kategorien Mensch und Christus hat Paulus in den Bezugsrahmen von Gott und Offenbarung eingebaut. Dabei erscheint der Mensch als Handlungsträger häufiger als Christus, dessen Tod Paulus in die Offenbarung des Heilswillens Gottes integriert hat.

Der Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ erfährt somit eine zweifache Verwendung. Zum einen beschreibt Paulus mit ihm den universalen Heilsplan Gottes, zum anderen arbeitet der Apostel in seiner rechtfertigungstheologischen Evangeliumsverkündigung hin auf den göttlichen Heilsakt in Christus. Damit zeichnet sich aber auch bereits die Ergänzungsbedürftigkeit der Rechtfertigungsterminologie als Ausdruck für das theozentrierte und christologische

⁵⁹ Vers 24: Begründung: Jes 52,5; Ez 36,20.

Heilsgeschehen ab. Paulus konzentriert sich dabei im folgenden Abschnitt auf seine jüdisch geprägten Adressaten, indem er Abraham als eine ihrer zentralen, heilsgeschichtlichen Personen in Verbindung mit dem für Juden wichtigen Begriff der Verheißung⁶⁰ heranzieht. Der Völkerapostel setzt hier wieder mit dem Menschen als Ausgangspunkt ein.

⁶⁰ Vgl. Gen 18,18; 22,17f; Sir 44,21.

5.5.2.5 Verheißung als erste, jüdisch - heilsgeschichtlich dominierte Erweiterung

Ausgangspunkt: Mensch

4,13 Abraham und seine Nachkommen erhielten aufgrund der Glaubensgerechtigkeit die Verheißung, Erben der Welt zu sein (M, O) ⇒ 4,16 Verheißung für alle gültig: für die, die das Gesetz haben und für die, welche wie Abraham glauben⁶¹ (O, M) ⇒ 4,17 Abraham als Glaubender wurde unser Vater vor Gott (O, M, G) ⇒ Gott macht Tote lebendig und ruft Nichts ins Dasein (G, M, O) ⇒ 4,20 Abraham zweifelte nicht an der Verheißung Gottes (M, O, G) ⇒ Abraham wurde stark im Glauben (M) ⇒ Abraham erwies Gott die Ehre (M, G) ⇒ Abraham war überzeugt, daß Gott die Verheißung erfüllen kann (M, G,) ⇒ 4,22 Der Glaube wurde Abraham als Gerechtigkeit angerechnet⁶² (O, M) ⇒ 4,23f Das geschah auch um unseretwillen, die wir an Gott, der Jesus Christus auferweckt hat, glauben. (O, M, G, C) ⇒ 4,25 Jesus Christus wurde hingegeben wegen unserer Verfehlungen (Sühnetod) und auferweckt wegen unserer Gerechtmachung (Heil) (C, O)

Zielpunkt: Gott

Zu Beginn dieses Abschnittes liegt der Hauptakzent auf dem Menschen und der Offenbarung an ihn . Erst in der Folge erwähnt Paulus Gott als hintergründig Handelnden. Augenscheinlich wurde dieses theozentrische Heilshandeln im Christusereignis. Dieses Christusgeschehen sieht Paulus in Gott begründet und fundiert.

⁶¹ Vgl. Gen 15,6.

⁶² Vgl. ebd.

5.5.2.6 Friede - Ruhm - Hoffnung - Liebe Gottes - Gerechtmachung - Rettung - Versöhnung
als zweite, heilsterminologisch beherrschte Erweiterung

Ausgangspunkt: Gott

5,1 Gerechtmacht aus Glauben (O) ⇒ Friede mit Gott durch Jesus Christus (O, G, C) ⇒
5,2 Zugang zur Gnade, in der wir stehen (O, M) ⇒ wir rühmen uns unserer Hoffnung auf
Gottes Herrlichkeit (M, G) ⇒ 5,3 wir rühmen uns unserer Bedrängnis (M) ⇒ 5,5 Hoffnung
aufgrund der Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen durch den uns gegebenen Geist (O,
G) ⇒ 5,8 Erweis der Liebe Gottes durch Christi Stellvertretertod, als wir noch Sünder waren
(O, G, C, M) ⇒ 5,9 Wir sind durch sein Blut gerechtmacht (O, C, M) ⇒ 5,10 Begründung:
wir wurden durch Christi Tod mit Gott versöhnt, wir werden durch ihn vor Gottes Gericht
gerettet werden (C, G, O, M) ⇒ 5,11 Wir rühmen uns Gottes durch Jesus Christus, durch den
wir Versöhnung empfangen haben (M, G, C, O)

Zielpunkt: Gott

Hier vertieft Paulus mit veränderter Terminologie das rechtfertigungstheologische Christusgeschehen von Röm 3f. Dabei fällt auf, daß gegen Ende dieses Sprachspiels die Kategorien Gott, Offenbarung, Mensch und Christus immer mehr zusammen auftreten. Den Zielpunkt setzt Paulus mit dem Ruhm Gottes in Korrespondenz mit dem darauffolgenden Ausgangspunkt „Mensch“.

5.5.2.7 Sünde - Gnade - Herrschaftswechsel - ewiges Leben als eschatologisch - universalisierende, vom Herrschaftswechsel geprägte Erweiterung

Ausgangspunkt: Mensch

5,12 Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt (M; O) ⇒ Der Tod gelangte zu allen Menschen, weil alle sündigten (O, M) ⇒ 5,13 Sünde war schon vor dem Gesetz, wird aber ohne Gesetz nicht angerechnet (O) ⇒ 5,14 Wendepunkt: Adam weist als Gestalt auf den Kommenden hin (O, M) ⇒ 5,15 Durch die Übertretung des einen sind die Vielen dem Tod anheimgefallen (Sühnetod) (O, M) ⇒ Gnade Gottes und Gabe, die durch die Gnadentat eines Menschen Jesus Christus bewirkt wurde, ist den Vielen reichlich zuteil geworden (G, C, O, M) ⇒ Gnade führt aus den vielen Übertretungen zur Gerechtersprechung (O) ⇒ 5,17 Herrschaftswchsel: die Herrschaft des Todes wird von der Herrschaft durch Jesus Christus abgelöst (O, C) ⇒ 5,18 Herrschaftswchsel für alle durch die Tat eines Einzelnen (O, C, M) ⇒ 5,19 Herrschaftswchsel: Sünder werden zu Gerechten jeweils aufgrund einer Einzeltat (O, M, C) ⇒ 5,20 Gesetz kam hinzu, Gnade wurde übergroß aufgrund der mächtigen Sünde (O) ⇒ 5,21 Herrschaftswchsel von der Sünde zur Gnade und durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus (O, C)

Zielpunkt: Offenbarung

In diesem Abschnitt dominiert die Kategorie Offenbarung. Paulus verbindet sie zu Beginn mit den Menschen und schließt nur einmal in konzentrierter Form Gott, Mensch, Offenbarung und Christus zusammen. Anschließend verschwindet der Mensch fast völlig, und es bleibt die Verbindung von Offenbarung und Christus bis zum Schluß erhalten. Damit konzentriert sich der Apostel auf die Präzisierung des soteriologischen Gehaltes des Christusgeschehens. Sie dient der Vertiefung der menschlichen Beziehung zu Christus als Sohn Gottes und den Menschen. Diese verdeutlicht der Apostel im folgenden Abschnitt mit der Todestaufe als Zeichen der engen Verbundenheit mit Christus.

5.5.2.8 Taufe als Erweiterung mit ausdrücklich anthropologischem Ausgangspunkt und dem theozentrischen Zielpunkt des ewigen Lebens als Gabe Gottes

Ausgangspunkt: Mensch

6,3 Taufe auf den Tod Christi (O, C) ⇒ 6,5 Christus gleich werden in Tod und Auferstehung (C, O) ⇒ 6,11 Mensch ist für die Sünde tot und lebt für Gott in Jesus Christus (M, O, G, C) ⇒ 6,14 Mensch steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (M, O) ⇒ 6,19 Aufruf zum Dienst in der Gerechtigkeit (M), ⇒ Zielpunkt: ewiges Leben in Christus Jesus als Gabe Gottes (O, C, G) ⇒ 7,6 Freisein vom Gesetz ermöglicht Dienst in der neuen Wirklichkeit (O, M)

Zielpunkt: Offenbarung

Paulus setzt hier ein beim Menschen und seiner engen Beziehung zu Gott mittels der Offenbarung in Christus. Dabei erfolgt zu Beginn eine Konzentration auf die christologische Offenbarung, die im Zusammenspiel von Gott, Mensch und Offenbarung gipfelt⁶³. Nach diesem Höhepunkt entspricht dem Zusammenwirken aller vier Konstanten eine Konzentration auf die menschliche Lage. Ihr korrespondiert im Zielpunkt die göttliche Offenbarung in Christus, die die Lage der Menschen erheblich zu deren eigenem Heil verändert. Damit läßt sich wieder das Übergewicht göttlichen Handelns zum Heil des Menschen nachvollziehen. Christus bleibt als wesentliches Element in die Offenbarung integriert und erfüllt keine Aufgabe außerhalb der heilvollen Beziehung Gottes zu den Menschen. Damit stellt sich die Frage nach seiner Identität. Sie ordnet Paulus als Bestandteil der Offenbarung beiden Seiten gleichzeitig zu. Christus behält sowohl seine göttliche als auch seine menschliche Identität. In dieser Doppelfunktion dient sie der Vertiefung der heilvollen Beziehung zwischen dem Schöpfergott und seinem, von ihm geschaffenen Wesen. Darin sehe ich bei Paulus den soteriologischen Gehalt der Deutung von Kreuz und Auferstehung als Glaubenswahrheit. Paulus entwickelt so noch keine ausdrückliche Trinitätslehre, auch wenn er im folgenden Abschnitt den Geist als Element der Vermittlung in die göttliche Offenbarung einbezieht.

⁶³ Vgl. Röm 6,11.

5.5.2.9 Leben im Geist als pneumatologische, schöpferbezogene Erweiterung

Ausgangspunkt: Offenbarung

8,1-4 keine Verurteilung mehr für die vom Gesetz Befreiten und jetzt in Christus Lebenden (O, C) ⇒ 8,9-11 Bestimmung durch den Geist Gottes für die, die in Christus sind (O, G, M, C) ⇒ 8,14-16 Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes (O, M, G) ⇒ 8,17 Als Miterben Christi leiden wir mit ihm⁶⁴ und werden mit ihm verherrlicht werden (O, C) ⇒ 8,19 Schöpfung wartet auf Offenbarwerden der Söhne Gottes (O, G) ⇒ 8,21 Befreiung der Schöpfung (O) ⇒ 8,24f Rettung in der Hoffnung (O) ⇒ 8,25-27 Geist Gottes tritt für uns ein (G, M, O) ⇒ 8,28-30 Schöpfungsgemäße Beziehung des Menschen zu Gott führt zur Gerechtmachung: Der Mensch erfährt Heil (O, G, M,) ⇒ 8,33f Gott macht gerecht, Christus zur Rechten Gottes tritt für uns ein⁶⁵ (G, O, M, C) ⇒ 8,39 keine Scheidung mehr von der Liebe Gottes in Christus (M, O, G, C)

Zielpunkt: Gott

Dieser Abschnitt setzt ausnahmsweise nicht beim Menschen oder Gott ein, sondern bei der Offenbarung. Den Grund dafür sehe ich in der Erweiterung des Offenbarungsbegriffes um das Element Geist. Der Geist Gottes führt den Menschen auf seine Art hin zum Schöpfergott, dessen Liebe zu seinem, von ihm geschaffenen Wesen ungebrochen bleibt.

In diesem Abschnitt fällt eine Konzentration der vier Elemente Gott, Mensch, Offenbarung und Christus⁶⁶ auf. Dabei spielt die Offenbarung eine erhebliche Rolle. Sie wechselt ab mit Gott, Mensch und Christus, bevor sie sich zweimal⁶⁷ in konzentrierter Verbindung mit ihnen darbietet. Damit verdeutlicht Paulus nochmals abschließend seine Hauptanliegen der Vertiefung und Verinnerlichung der Beziehung Gott - Mensch. Der Mensch als von Gott geschaffenes Wesen steht der heilvollen Offenbarung seines Schöpfers in seinem Dasein und seinen Handlungen nicht nur gegenüber, sondern ist in den göttlichen Heilsplan seit Beginn seiner Existenz mit hineingenommen. Der Geist als Vermittler dieses göttlichen Heilsplans

⁶⁴ Vgl. Röm 6,3f.

⁶⁵ Vgl. Röm 3,23; 5,18; 11,32.

⁶⁶ Vgl. Röm 8,9-11.33f.39.

⁶⁷ Vgl. Röm 8,33f.39.

befähigt den Menschen zum Bewußtsein seiner von Gott gewollten Existenz. Wenn der Mensch diese göttliche Offenbarung mit Hilfe des Geistes glaubend annehmen kann, befähigt ihn der Geist Gottes zu einem Handeln, durch das er die Liebe zu seinem Schöpfergott erwidern und vertiefen kann. Der liebende Schöpfergott hat den Menschen aber auch die Freiheit gegeben, sich dieser für ihn heilvollen Glaubenswahrheit zu öffnen oder sie abzulehnen. Diese Freiheit des Menschen ist gepaart mit der Verantwortung für das Handeln und dessen Konsequenzen.

Im folgenden Abschnitt Röm 9-11 zeigt Paulus am Beispiel seines Herzensanliegens Israel, wie sich diese Freiheit im Verhältnis zu Gottes Souveränität auswirkt. Daher geht es in Röm 9-11 in erster Linie nicht um die Lösung der Israelfrage, sondern um die Verhältnisbestimmung von menschlicher Freiheit zu Gottes Souveränität.

5.5.2.10 Gottes Souveränität und das Mysterium Israels als Anwendung der Rechtfertigungsaussagen auf die Israelfrage

Ausgangspunkt: Mensch

9,1-5 Trauer über israelitische Brüder, denen Christus als Gott über allem entstammt (M, C, G) ⇒ 9,11f Gottes souveräne Wahl und Vorbestimmung nur abhängig von ihm als Berufenden und nicht von den menschlichen Werken (G, O) ⇒ 9,16-29 Ausschlaggebend ist Gottes unabhängiges und freies Erbarmen (G, O) ⇒ 9,30f Heiden empfangen die Gerechtigkeit des Glaubens, Israel verfehlte das Gesetz, weil es nach der Gerechtigkeit aus Werken strebte (M) ⇒ 10,3 Israel verkannte die Gerechtigkeit Gottes, wollte die eigene Gerechtigkeit aufrichten und sich nicht der Gerechtigkeit Gottes unterwerfen (M) ⇒ 10,4 Christus ist das Ende des Gesetzes; jeder an ihn Glaubende wird gerecht (C, O, M) ⇒ 10,12 kein Unterschied zwischen Juden und Griechen (M) ⇒ 10,13 Beim Anruf des Namens des Herrn erfolgt Rettung (O, C) ⇒ 11,2 Gott hat sein erwähltes Volk nicht verstoßen (G, O, M) ⇒ 11,5 Erwählung eines Restes aus Gnade (O) ⇒ 11,11 Versagen des verstockten Teils Israels (M) ⇒ 11,15 Annahme durch Israel bringt Leben aus dem Tod ⇒ 11,25-32 Errettung ganz Israels als Mysterium (O) ⇒ 11,33-36 Lobpreis auf den allem übergeordneten Gott (G)

Zielpunkt: Gott

Röm 9-11 setzt ein beim Menschen, der Gottes Heilsangebot in Christus ablehnt. Ihm folgt nicht nur die Trauer des Apostels über diesen Zustand, sondern verblüffender Weise tritt auf dieser Negativfolie stark Gottes Freiheit und Souveränität seines Handelns hervor. Diesen göttlichen Eigenschaften schreibt Paulus die nach menschlichem Ermessen unlösbare Israelfrage zu. Sie bleibt den Menschen ein Mysterium, das allein den Lobpreis auf den liebenden Schöpfergott ermöglicht. Darin drückt sich ein grenzenloses Vertrauen des Menschen zu seinem Schöpfergott aus. Dieses gilt nicht der Erklärung von Phänomenen, die den menschlichen Horizont übersteigen, sondern der Vertiefung und Verinnerlichung der Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfergott. Insofern erhält die Anwendung der Rechtfertigungsaussagen auf die Israelfrage in Röm 9-11 einen Horizont, der weit über diesen Problemkreis hinausgeht und die Grundpfeiler des paulinischen Evangeliums berührt.

5.5.3 Deutung

Im Römerbrief wird die Einbindung der Offenbarung als Medium der zu vertiefenden Beziehung Gott - Mensch besonders deutlich. Den einzelnen Sprachspielen, die je für sich in ihrer Terminologie die Gesamtheit des Heils artikulieren, läßt sich dreimal die Offenbarung als Zielpunkt und davon einmal als überleitender bzw. weiterführender Ausgangspunkt entnehmen. Terminologisch habe ich mehrere Sprachspiele festgestellt. Jedes Sprachspiel beinhaltet pars pro toto das gesamte Heilsgeschehen mit seinen unterschiedlichen Schwerpunkten. Alle zusammen vermitteln einen Eindruck des theozentrischen, christologischen Heilsgeschehens, wie es sich in paulinischer Diktion darstellt.

Erste Vorstufe:	Offenbarung und Gericht Gottes
Zweite Vorstufe:	Gesetz und Gerechtmachung
Hauptstufe:	Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes
Erste Erweiterung:	Verheißung
Zweite Erweiterung:	Friede - Ruhm - Hoffnung - Liebe Gottes - Gerechtmachung
Erste Übertragung:	Sünde - Gnade Herrschaftswechsel
Zweite Übertragung:	Taufe
Dritte Übertragung:	Leben im Geist
Anwendung:	Israelfrage

Insgesamt gesehen ergibt sich damit ein kunstvoller Aufbau, mit dem der Völkerapostel Paulus sich selber vorstellen will und den Menschen die geoffenbarte Heilsbotschaft Gottes in Christus verkünden möchte.

Dieser Leitfaden durch die jeweiligen Sprachspiele des Römerbriefes läßt sich mit der folgenden Schlagwortkette nochmals verdeutlichen:

Gerechtmachung - Herrschaftswechsel - Taufe - Leben im Geist - Anwendung

Ein Blick auf den Wechsel zwischen Gott und Mensch in Röm 1-5 verdeutlicht zusätzlich das paulinische Anliegen der Vertiefung der persönlichen Gottesbeziehung zwischen Gott und Mensch in ihrem dialogischen Charakter. Gott und Offenbarung als einander abwechselnde Zielpunkte von Röm 1-8 lassen zudem einen Zusammenhang zwischen Gott und Offenbarung

zum Heil der Menschen erkennen. Das Ziel der Offenbarung Gottes liegt im stets sich vertiefenden Verständnis des Menschen für die von seinem Schöpfer gewollte, persönliche Beziehung zu ihm. Dafür gilt es nach Paulus, alle menschlich möglichen Formulierungen einzusetzen. Röm 9-11 zielt ab auf Gott. Damit will Paulus nochmals abschließend die Theozentrik seines Denkens betonen.

Im Römerbrief wird die Einbindung der Offenbarung als Medium der zu vertiefenden Beziehung Gott - Mensch besonders deutlich. Die einzelnen Sprachspiele artikulieren je für sich in ihrer Terminologie die Gesamtheit des Heils. Dabei läßt sich dreimal die Offenbarung als Zielpunkt und davon einmal als überleitender bzw. weiterführender Ausgangspunkt entnehmen.

Mit diesen Darlegungen habe ich eine mögliche Verbindung der Tiefenstruktur paulinischen Denkens mit der daraus sich ergebenden Formulierung aufgezeigt. Diese Gedanken lassen sich gewiß noch präzisieren, aber das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Ich deute damit nur an, daß ich es als zielführend erachte, in der lutherisch-katholischen Rechtfertigungsdiskussion in diese Richtung weiterzudenken.

5.6 Zusammenfassung: Gott, Offenbarung, Christus und Mensch als Hauptsäulen des paulinischen Evangeliums

Der Völkerapostel Paulus will in seiner Evangeliumsverkündigung die Menschen möglichst gezielt erreichen. Dabei setzt er eine adressaten-, situations- und kontextbezogene Terminologie ein, bei der er alle ihm verfügbaren sprachlichen Mittel verwendet. Der Rechtfertigungsbegriff erhält dabei zentrale Bedeutung im Sinne der geschenkten Wiederherstellung der Beziehung Gott - Mensch innerhalb des allumfassenden Geschehens. Er verkörpert eine mögliche Ausdrucksweise zur Verdeutlichung eines Teilaspektes des gesamten Heilsgeschehens. „Rechtfertigung“ steht in Verbindung mit anderen Teilaspekten, die das letztlich unfaßbare Heilsgeschehen ausdrücken.

Das Heil in 1 Thess drückt Paulus aus, ohne die Rechtfertigungsterminologie heranzuziehen. Es fehlte ihm in dieser von ihm gegründeten Gemeinde zwar nicht an Gegnern, mit denen er sich auseinanderzusetzen hatte. Trotzdem blieb er bei einer direkten Ausdrucksweise und griff auf kein spezielles Sprachspiel zurück. Wahrscheinlich mangelte es Paulus an (jüdischen) Adressaten, denen das Denken und Fühlen in dieser Terminologie vertraut war.

Im Galaterbrief hatte sich Paulus u.a. mit jüdischen Gegnern auseinanderzusetzen, um sein Apostolat sowie seine Evangeliumsverkündigung an die Heiden zu rechtfertigen. In dieser Situation griff der Völkerapostel auf die Rechtfertigungsterminologie in seiner Evangeliumsverkündigung zurück. Den Grund dafür sehe ich in der Art seiner (jüdischen) Gegner, denen diese Begrifflichkeit vertraut war.

Im Philipperbrief mußte sich Paulus trotz seiner Freude an dieser von ihm gegründeten Gemeinde mit jüdisch geprägten Gegnern auseinanderzusetzen. Daher zieht er in Phil 3f im Rahmen der Darstellung seines eigenen Weges als Argument für die Wahrheit seiner Evangeliumsverkündigung die Rechtfertigungsterminologie heran.

Der Römerbrief steht in enger Verbindung zum Galaterbrief. Aufgrund seines testamentarischen Charakters legt Paulus in Röm 1-11 ausführlich und mit allen ihm verfügbaren Mitteln das Evangelium dar. Darin erhält die Rechtfertigungsterminologie eine tragende, aber keine dominierende Rolle.

Alle diese Briefe prägt das Zusammenspiel von Gott, Offenbarung, Christus und Mensch als Grundpfeiler des paulinischen Evangeliums. Trotz unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen in den einzelnen Schreiben lassen sie sich in ihrer Gesamtheit auf diese Konstanten zurückführen. Insofern sehe ich die Rechtfertigungsaussagen bei Paulus in eine Tiefenstruktur integriert und

nicht dominant. Die Gerechtigkeit Gottes im Sinne des allumfassenden Heilsgeschehens kann zwar als Gesamtbegriff der paulinischen Glaubenswahrheit aufgefaßt werden. Sie ist aber zu unterscheiden von der Gerechtigkeit Gottes als Element der Rechtfertigungsaussagen. Denn in dieser Funktion ordnet sie sich in die gesamte paulinische Theologie als ein Element innerhalb des Sprachspiels „Rechtfertigung aus Glauben“ unter.

6. Zusammenfassung und Ergebnisse

Die in der Einleitung angeführten vier Interpretationsansätze prägen in ihrem Zusammenspiel Leben und Wirken des Paulus als auch in unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen die Gerechtigkeitstradition seit alttestamentlicher Zeit und Rechtfertigungsrezeption von der Paulusschule bis ins 20. Jahrhundert. D. h. mit anderen Worten, jeder Deutungsansatz trägt entscheidend dazu bei, sich der göttlichen Heilswahrheit anzunähern und die Struktur der paulinischen Rechtfertigungsaussagen erfassen zu können. Denn für alle vier Deutungsansätze finden sich Bezugspunkte sowohl bei Paulus als auch in der Geschichte der gesamten Gerechtigkeitstradition. Somit stehen die Exegeten des 20. Jahrhunderts, die sich teilweise zeitgleich und ausführlich mit der Deutung der Rechtfertigungsaussagen auseinandergesetzt haben, in einer langen Tradition, die über Paulus hinaus in die alttestamentliche Zeit zurückreicht.

Alle vier Interpretationsansätze können letztlich nur in ihrem Zusammenspiel zu ihrer vollen Entfaltung kommen. Darin sehe ich auch einen wichtigen Ansatzpunkt für die Weiterentwicklung der ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion.

Das große Verdienst des universalisierenden Deutungsansatzes liegt in der Möglichkeit der Gesamtschau der göttlichen Heilswirklichkeit, in der dessen Universalität wieder erneut ins Bewußtsein rückt. Die Theozentrik als zweiter Grundpfeiler dieser Interpretationsrichtung trägt entscheidend dazu bei, das Wesen des allumfassenden, göttlichen Heilsgeschehens zu vertiefen. Der Offenbarungsaspekt steht somit am deutlichsten von allen vier Interpretationsansätzen hier im Hintergrund. Darin liegt ein entscheidender Beitrag dieses Interpretationsschwerpunktes für die Fortentwicklung der ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion.

Die Grenzen und Schwächen dieses Deutungsansatzes liegen in der Konzentration auf eine beschränkte, wenn auch in diesem Rahmen präzisierten Terminologie, die keine Einbeziehung anderer Sprachspiele zuläßt. Denn dadurch werden nicht alle menschlichen Ausdrucksformen in ihrem vollen Umfang genützt, um die göttliche Heilswirklichkeit verkünden zu können. Zudem steht ihre teilweise Loslösung aus dem historischen Kontext¹ einer wirksamen Verkündigung im Wege, da sie die Situation ihrer Adressaten zuwenig in den Blick nimmt.

Diese Einbindung in den religionsgeschichtlichen Verkündigungskontext bildet den entscheidenden Beitrag des *religionssoziologischen Interpretationsansatzes* zur ökumenischen

Rechtfertigungsdiskussion. Dabei wirkt dieser Deutungsschwerpunkt auch religionübergreifend, wenn es ihm in der Paulusdeutung auf die Frage nach der Identität des Völkerapostels ankommt.

Dieser Ansatz hat jedoch seine Grenzen, wenn es darum geht, die Universalität der göttlichen Heilstat (in Christus) darzulegen. Denn durch die Konzentration auf die religionssoziologischen Fragen, gerät die sprachliche Fortentwicklung der göttlichen Heilstat etwas zu sehr in den Hintergrund.

Als „Symbiose“ aus diesen beiden Interpretationsrichtungen könnte man den *sühnetheologischen Deutungsansatz* bezeichnen. Sein entscheidender Beitrag für die ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion liegt in der Betonung der Theozentrik, die er aus dem universalisierenden Deutungsansatz in Verbindung mit der besonderen Berücksichtigung des zentralen Stellenwertes von Sühne im Alten Testament und bei Paulus aufnimmt.

Darin finden sich aber auch zugleich seine Schwächen. Denn eine zu starke Konzentration auf die Sühnetheologie läßt eine Reihe anderer soteriologischer Aspekte zu sehr außer acht und verhindert eine angemessene Annäherung an die göttliche Heilswirklichkeit.

Um diese adäquate Heranführung an die göttliche Heilswirklichkeit in Christus bemüht sich der *sprachlich differenzierende Deutungsansatz*. Sein großes Verdienst liegt in der Einbeziehung aller (theologischen) Sprachspiele zur Verkündigung der göttlichen Heilswirklichkeit. Dabei stößt er immer wieder auch an seine Grenzen, artikuliert diese und weist in der Folge auf den Geheimnischarakter des göttlichen Heilswirkens (in Christus) hin. Darin sehe ich einen entscheidenden Beitrag zur ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion, der in der Auslotung der paulinischen Tiefenstrukturen weiterhelfen kann.

Dennoch würde ich ihn ergänzen um das Element der Theozentrik und der Offenbarung, die durch die detaillierte Darlegung der sprachlichen Vielfalt etwas zu wenig betont werden.

Zusammenfassend zeigt sich somit, daß für eine Fortentwicklung der ökumenischen Rechtfertigungsdiskussion Ansätze aus allen vier Deutungsschwerpunkten weiterführen können. Als Grundlage würde ich den sprachlich differenzierenden annehmen, weil er mit allen verfügbaren Mitteln versucht, die im Grunde nicht zu erfassende göttliche Heilswirklichkeit einzufangen und dabei die Grenzen menschlicher Ausdrucksfähigkeit und den Geheimnischarakter göttlicher Wirklichkeiten nicht außer acht läßt. Zudem bietet diese

¹ Vgl. z. B. Augustinus, Luther und die Lutherrezeption.

umfassende Einbeziehung sprachlicher Mittel die Möglichkeit zu einem möglichst individuellen Eingehen auf die Adressaten und Situationen.

Dennoch würde ich ihn nicht alleine als weiterführend in der Rechtfertigungsdiskussion hinstellen, sondern ihn um die weiterführenden Elemente aus den anderen Deutungsansätzen, wie z. B. die starke Betonung der Theozentrik und der Offenbarung, ergänzen.

Im Zusammenhang mit dem lutherisch-katholischen Dialog über die Rechtfertigung stellt sich nun die Frage nach der Relevanz dieser Kriterien. Die Gemeinsame Erklärung (GE) versuchte in §8 - §12, sich gemeinsam der biblischen Rechtfertigungsbotschaft anzunähern und gemeinsame Grundlagen bzw. etwaige Konsensmöglichkeiten herauszuarbeiten. Diese blieben jedoch nicht ohne Kritik.

Der Streit um die GE bei den evangelischen Theologen² kreiste im Grunde immer wieder um den Konsens in den Grundwahrheiten. Die Zusammenschau dieser vier Deutungsansätze zeigt, daß es auch im Bereich der Paulusexegese keine „eindeutige“ bzw. allzeit gültige Lösung gibt, sondern der Interpretationsansatz immer wieder weiterentwickelt werden muß. Dahinter steht die Frage nach der Klarheit bzw. Alleingültigkeit der eigenen These.

Wolfgang Klausnitzer³ sieht hier ein Grundproblem der Ökumene, wenn sich die Glaubenden durch die Begegnung mit anderen Glaubensvorstellungen in ihrer Identität bedroht sehen. Diese Beobachtung Klausnitzers läßt sich gut auf das Zusammenspiel der vier Interpretationsansätze anwenden. Denn nur das Beharren z.B. auf der Zentralposition von Rechtfertigung bringt den lutherisch-katholischen Dialog in der Rechtfertigungsfrage nicht weiter. Zudem erweist sich auch jede andere Absolutsetzung eines Deutungsansatzes als nicht zielführend. Damit geht die Paulusexegese auf das Lernen voneinander in der Ökumene⁴ zu, und es verschwinden zugleich immer mehr die ökumenischen Schranken.

² Vgl. Wallmann, Streit, 207-251.

³ Vgl. Klausnitzer, Katholizität, 86.

⁴ Vgl. ebd., 87.

Klausnitzer legt vier Prinzipien dar, die auch in der ökumenisch orientierten Paulusexegese eine hohe Relevanz innehaben:

n Lernen vom anderen⁵

n Komplementarität⁶

n Versöhnte Verschiedenheit⁷

n Differenzierter Konsens⁸

Das Endergebnis dieser Arbeit macht deutlich, daß jeder der vier Interpretationsansätze ihren Eigenwert besitzt und für die Weiterentwicklung der Rechtfertigungsdiskussion fruchtbar gemacht werden kann. Keiner von ihnen darf sich jedoch als allein gültig auffassen, sondern bedarf der Offenheit für das Lernen vom anderen. Daraus folgert des weiteren die Komplementarität⁹, die in enger Beziehung zum Lernen vom anderen steht, und so tiefgründige Gemeinsamkeiten hinter vordergründigen Widersprüchen entdecken kann. Als Beispiel für den Bereich der Rechtfertigungsexegese sei dazu die Abschwächung der Luthertradition im religionssoziologischen Deutungsansatz genannt, die dennoch immer wieder auch auf die Zentralposition von Rechtfertigung zurückgreift. Diese Diskussion spielte sich zwar im wesentlichen innerhalb der evangelischen Konfession ab, dennoch wurden die Exegeten insgesamt auf Dimensionen des paulinischen Heilsgeschehens aufmerksam, die sich hinter der Zentralposition von Rechtfertigung verbergen. Sie überwandern damit auch konfessionell bedingte Festlegungen, ohne jedoch die eigene Identität aufzugeben.

Die versöhnte Verschiedenheit zielt ab auf das fundamentale Heilshandeln Gottes in Jesus Christus¹⁰. Die Analyse der Paulusexegese im 20. Jahrhundert zeigte sehr deutlich diese Tendenz. Allen gemeinsam geht es trotz unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen um diese theozentrischen, soteriologischen Grundwahrheiten. Für die einzelnen (ökumenischen) Gesprächspartner muß das nicht gleichbedeutend mit der Aufgabe der eigenen Position sein, aber es bewahrt vor Absolutsetzung der eigenen Ansicht, die eine Vertiefung der Paulusdeutung insgesamt ermöglichen kann. Diese drei Schritte: Lernen vom anderen, Komplementarität und versöhnte Verschiedenheit lassen zurückkommen auf die Frage nach

⁵ Vgl. ebd., 87-89.

⁶ Vgl. ebd., 89-92.

⁷ Vgl. ebd., 92f.

⁸ Vgl. ebd., 93-95.

⁹ Zur Definition von Komplementarität vgl. ebd., 90.

¹⁰ Vgl. ebd., 93.

dem Konsens in den Grundwahrheiten. Klausnitzer erwähnt die Anwendung der Methode des „differenzierten Konsenses“ in der GE¹¹. Dieser Methode läßt sich auch das Ergebnis meiner Arbeit, den sprachlich differenzierenden Interpretationsansatz unter Einbeziehung einzelner Elemente aus den anderen Deutungsansätzen, zuordnen. Sie erachte ich daher auch im biblischen Bereich als jene Vorgehensweise, die die Identität des anderen achtet und für die eigenen Glaubensüberzeugungen fruchtbar zu machen versucht. Auf dieser Grundlage kann der angemahnte „Konsens in den Grundwahrheiten“ zielführend weiterentwickelt werden.

¹¹ Vgl. ebd., 95.

7. Literaturverzeichnis

- ALAND, B., Art. Marcion (ca. 85-160)/Marcioniten. In: TRE 22 (1992), 89-101.
- ALTHAUS, P., Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Gütersloh ⁴1958.
- AMBERG, P., Peterson, Erik: Der Brief an die Römer. In: ThLZ 124 (1999), 312f.
- ASSMANN, J., Ma`at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München 1990.
- AUGUSTINUS, A., Confessiones: CSEL 33; hg. v. M. Skutella. Leipzig 1943.
- v. BALTHASAR, U. (Hg.): Aurelius Augustinus. Die Bekenntnisse. Einsiedeln 1985.
- BARTH, K., Der Römerbrief. Zollikon-Zürich ¹1919.
- BAUMBACH, G., „Glaubensgerechtigkeit“ kontra „Gesetzesgerechtigkeit“ - Die Auseinandersetzung des Paulus mit seiner pharisäischen Vergangenheit, in: Gedenket an das Wort. FS W. Vogler, hg. V. Kähler, C. u.a.. Leipzig 1999, 9-23.
- BAUR, J., Die Rechtfertigungslehre in der Spannung zwischen den evangelischen „Allein“ und dem römisch-katholischen Amts- und Sakramentsverständnis. In: EvTh 58 (1999), 140-155.
- BECKER, J., Paulus. Der Apostel der Völker. Tübingen ²1992.
- DERS., Der Völkerapostel Paulus im Spiegel seiner neuesten Interpreten. In: ThLZ 122 (1997) 978-990.
- BEILNER, W., Weltgericht und Weltvollendung bei Paulus. in: Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament, hg. v. H.-J. Klauck. Freiburg u.a. 1994, 85-105.
- BEKER, J. C., Paul, the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought. Philadelphia, 1980.
- v. BENDEMANN, R., Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie. Gütersloh, 1995
- BIEBERSTEIN, S., Die Freiheit, die Tora und die Gemeinden des Messias Jesus. Anfragen an das Konzept des „gesetzesfreien Heidenchristentums“. In BiKi 57 (2002), 139-144.
- BRAY, G., Justification: The Reformers and Recent New Testament Scholarship. In: The Churchman 109 (1995), 102-126.
- BRECHT, M., Art. Luther, Martin. A. Kirchengeschichtlich. In Wörterbuch des Christentums. Düsseldorf, 1988. München 1995, 748f.
- BREYTENBACH, C., Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie. Neukirchen-Vluyn 1989.
- BROX, N. (Hg.): Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien. Bd. 1-5. Freiburg i. B. 1997.
- BULTMANN, R., Zur Geschichte der Paulus-Forschung. In: Theologische Rundschau, Neue Folge I (1929), 26-59. bes. 46-52.
- DERS., Die Bedeutung des Geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929). In: Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen 1933; ⁹1993, 188-213.
- DERS., Theologie des Neuen Testaments. hg. und erweitert v. O. Merk, Tübingen 1953, ⁸1980.
- DERS., Christus des Gesetzes Ende (1940). In: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1952, ⁶1993, 105-116.
- DERS., Adam und Christus nach Römer 5. In: ZNW 50 (1959), 145-165.
- DERS., Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament. In: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze III. Tübingen 1961, ⁴1993, 91-106.
- DERS. „Dikaiosyne theou“. In: JBL 83 (1964), 12-16.
- BURCHARD, Ch., Rez.: Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen: Mohr 1987. In: ThLZ 117 (1992), 125f.
- CREMER, H., Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. Gütersloh ²1900.

- DAHL, N. A., *Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission.* Minneapolis 1977, 95-136.
- DEMPF, A., Art. Peterson, Erik. In: LTHK³ (1995), 321.
- DENZINGER, H., hg. von P. Hünemann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Freiburg u.a. 1991.
- DETTLOFF, W., Art. Rechtfertigung III. Alte Kirche und Mittelalter. In: TRE 28 (1997), 308-315.
- DIBELIUS, M., Paulus und die Mystik. In: *Eine Heilige Kirche* 22 (1941), 447-474. = in: *Botschaft und Geschichte II*, 1956, 134-159.
- DIENST, K., Rolle und Bedeutung des Paulus für Luther und die Reformation. In: *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 65 (1998). Ebernburg - Hefte, 299-314.
- DONFRIED, K. P., Rez.: *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, by Mark A. Seifrid. In: JBL 114 (1995), 160 - 163.
- DUNN, J. D. G., Rez.: *Der Brief an die Römer. Übersetzt und erklärt.* By Dieter Zeller. In: JTS 39 (1988), 577f.
- DERS., Paul's Knowledge of the Jesus Tradition. The Evidence of Romans. In: Kertelge, K. u.a. (Hg.), *Christus bezeugen.* (FS Wolfgang Trilling). Bd. 59. Leipzig 1989, 193-207.
- DERS., The New Perspective on Paul. In: Ders., *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians.* Louisville u.a. 1990, 183-214.
- DERS., Die neue Paulus-Perspektive. Paulus und das Gesetz. Übersetzt von: Wolfgang Stegemann. In: *KuI* 11 (1996), 34-45.
- DERS., Paul and Justification by Faith. In: Longenecker, R. N., (Hg.), *The Road from Damascus. The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry.* Cambridge 1997, 85-101.
- DERS., Jesus Tradition in Paul. In: ders., *The Christ and the Spirit.* Bd. 1: Christology. Michigan / Cambridge 1998, 169-189.
- DERS., *The Theology of Paul the Apostle.* Edinburgh u.a. 1998.
- EHLER, B., *Die Herrschaft des Gekreuzigten.* Berlin 1986.
- FICHTE, J. G., *Werke in Auswahl*, hg. v. F. Medicus, Bd. 6. Darmstadt 1962.
- FITZMYER, J. A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary.* New York 1993.
- DERS., *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle.* New York u.a. 1993.
- FRANKE, A. H., *Von der Christen Vollkommenheit.* In: Peschke, E. (Hg.). A. H. Franke, *Werke in Auswahl.* Berlin 1969.
- FRIEDRICH, J., „Gerecht vor Gott“. In: podium 39 (2001).
- FUCHS, A., Rez.: M. Theobald, Römerbrief. Kapitel 1-11.12-16 (SKK NT, 6/1-2), Stuttgart 1992. 1993 (Verlag Katholisches Bibelwerk). In: SNTU. A 19 (1994), 231-233.
- GEERLINGS, W., Art. Augustinus, in: *Wörterbuch des Christentums.* Düsseldorf 1988. München 1995, 111f.
- GESE, M., *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief.* Tübingen 1997.
- GIELEN, M., *Nachruf auf Helmut Merklein.* In: BZ NF 44 (2000), 317-319.
- GNILKA, J., *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte.* Freiburg i. B. 1993.
- DERS., *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge.* Freiburg u.a. 1996.
- GRÄBER, E., *Albert Schweitzer als Theologe.* Tübingen 1979.

- DERS., Art. Schweitzer, Albert. In: Wörterbuch des Christentums. Düsseldorf 1988, 1132f.
- GRENHOLM, C., Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens of Paul's Epistle to the Romans. Uppsala 1990.
- GUBLER, M-L., Jesu Tod - ein Opfertod? Die Deutung des Kreuzestodes. In: WuB 27 (2003), 36-39.
- HAACKER, K., Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1999.
- HAENDLER, K., Art. Melancthon, Philipp, in Wörterbuch des Christentums. Düsseldorf 1988. München 1995, 792f.
- HAHN, F., Erik Peterson. Die Wiederentdeckung eines bedeutenden Theologen. In: EvTh 57 (1997), 459-464.
- HAINZ, J., Otto Kuss zum 85. Geburtstag. In: BiLeb 45 (1990), 50f.
- v. HARNACK, A., Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Leipzig 1911
- HAUFE, G., Rez. zu Saß, Gerhard: Leben aus den Verheißungen. In: ThLZ 121 (1996), 1059-1061.
- HECKEL, T., Ohne Septuaginta kein Neues Testament. In: BiKi 56 (2001), 96-100.
- HEIDEGGER, J. H., Corpus theologiae christianae. Zürich 1700.
- HEIL, C., Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage der Stellung des Apostels zum Gesetz. Weinheim 1994.
- HEILIGENTHAL, R., Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum. Tübingen 1983.
- HÖHN, I., Art. Mystik. A. Religionsgeschichtlich. In: Wörterbuch des Christentums. Düsseldorf 1988, 849f.
- HOFFMANN, P., Das Zeichen für Israel. Zu einem vernachlässigten Aspekt der matthäischen Ostergeschichte. In: ders., Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien. Münster 1995, 313-340.
- HOFIUS, O., „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie. In: JBTh 2 (1987), 79-105.
- HOLL, K., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther. Tübingen 1921.
- HORN, F. W., Paulusforschung. In: ders., (Hg.): Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Berlin u.a. 1995, 30-59.
- HORSLEY, R. A., Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies. In: ders., Paul and Politics. Harrisburg 2000, 1-16.
- HOSSFELD, F. L., Gedanken zum alttestamentlichen Vorfeld paulinischer Rechtfertigungslehre. in: Söding, T., (Hg.): Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg u.a. 1999, 13-26.
- HÜBNER, H., E. P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. In: SNTU 11 (1986), 238-245.
- DERS., Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2 Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte. Göttingen 1993, 258-321.
- DERS., Der katholische und evangelische Heinrich Schlier. Zu Reinhard von Bendemanns Schlier-Monographie. In: KuD 46 (2000), 265-301.
- JANOWSKI, B., Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“: ZTHK 91 (1994) 247-271; Nachdruck ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments II. Neukirchen-Vluyn 1999, 167-191.
- DERS., Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff. Stuttgart 1997, 67-96.

- JEWETT, R., Romans: A New Translation with Introduction and Commentary by Joseph A. Fitzmyer. In: JBL 114 (1995), 745-747.
- JOHNSON, B., Art. Sdq. In: THAT Bd. VI. München (1976), 903-924.
- KÄHLER, M., Zur Lehre von der Versöhnung (Dogmatische Zeitfragen II. ²1898), hg. v. C. Bertelsmann. Gütersloh 1937.
- DERS., Schriften zur Christologie und Mission, hg. v. H. Frohnes. München 1971.
- KÄSEMANN, E., Gottesgerechtigkeit bei Paulus. In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II. Göttingen 1964, 181-193.
- DERS., Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief. In: ders., Paulinische Perspektiven. Tübingen ²1972, 108-139.
- DERS., An die Römer. Tübingen 1973.
- KANT, I., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. v. K. Vorländer/H. Noack. Hamburg ⁶1956.
- KARRER, M., Rechtfertigung bei Paulus. Eine Reflexion angesichts der aktuellen Diskussion. In: KuD 46 (2000), 126-155.
- KERTELGE, K., „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. Münster 1967 (1971).
- DERS., Der Brief an die Römer. Düsseldorf 1971.
- DERS., „Natürliche Theologie“ und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus. hg. v. W. Baier (FS Joseph Kardinal Ratzinger Bd.1). St. Ottilien 1987.
- DERS., Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg 1991.
- DERS., Biblische Theologie im Römerbrief. In: New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16-19 September 1992. hg. v. Pedersen, S.. Leiden 1994, 47-57.
- DERS., Art. „Gerechtigkeit. III. Neues Testament“, in: ³LThK 4 (1995), 501-503.
- DERS., Art. „Gerechtigkeit Gottes. I. Biblisch-theologisch“. In: ³LThK 4 (1995), 504-506.
- DERS., Gottes Gerechtigkeit - das Evangelium des Paulus. In: Der lebendige Gott Studien zur Theologie des Neuen Testaments (FS Wilhelm Thüsing), hg. v. T. Söding. Münster 1996, 183-195.
- DERS., Art. Rechtfertigung II Neues Testament. In: TRE 28 (1997), 286-307.
- DERS., Paulus zur Rechtfertigung allein aus Glauben. In: Söding, T. u.a. (Hg.): Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das Biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg u.a. 1999, 64-75.
- DERS., Christologie bei Paulus. In: K. Scholtissek (Hg.): Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums. Stuttgart 2000, 37-43.
- KITTEL, G., Art. Die Gerechtigkeit in der LXX. In: ThWNT, Bd. II. Stuttgart 1935, 197f.
- KLAIBER, W., Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation. Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1990.
- DERS. / MARQUARDT M., Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche. Stuttgart 1993.
- DERS., Rechtfertigung und Kirche. Exegetische Anmerkungen zum aktuellen ökumenischen Gespräch. In: KuD 42 (1996), 285-317.
- DERS., Gerech vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute. Göttingen 2000.
- KLAUSNITZER, W., „Da widerstand ich ihm ins Angesicht ...“ (Gal 2,11). Überlegungen zu Kriterien einer Streitkultur in der Kirche, abgelesen an der Auslegungsgeschichte des antiochenischen Zwischenfalls. In: Kraus, G. / Schmitt, H. (Hg.), Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche. New York u.a. 1998, 47-62.
- DERS., Die Katholizität der Wahrheit. In: DERS. (Hg.), Ökumene in Deutschland - Blick voraus. Münster u.a. 2002, 85-95.

- KLEIN, G., Gottesgerechtigkeit als Thema der neuesten Paulusforschung. In: DERS., *Rekonstruktion und Interpretation*. München 1969, 225-236.
- KLINGHARDT, M., Sünde und Gericht von Christen bei Paulus. In: ZNW 88 (1997), 56-80.
- KLUMBIES, P. G., *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*. Göttingen 1992.
- KNAUER, P., Zum Verstehenshintergrund der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. In: Cath 56 (2002), 263-280.
- KOCH, K., Art. Sdq gemeinschaftstreu / heilvoll sein. In: Jenni, E./ Westermann, C. (Hg.): THAT, Bd. II. München 1976, 507-530.
- DERS., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? In: ZTHK 52 (1955) 1-42; Nachdruck ders. (Hg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*. Darmstadt 1972, 130-180; Nachdruck ders., (hg. v. Janowski, B. /Krause, M.), *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd.I*, Neukirchen-Vluyn 1991, 65-103.
- KONRADT, M., *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*. Göttingen 1998.
- KRASOVEC, J., *La Justice (SDQ) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'Interprétation Juive et Chrétienne*. Freiburg - Göttingen 1988.
- KRAUS, W., „Volk Gottes“ als Verheißungsbegriff bei Paulus. In: KuI 12 (1997), 134-147.
- DERS., Der Tod Jesu als Sühnetod bei Paulus. Überlegungen zur neueren Diskussion. In: ZNT 3 (1999), 20-30.
- KREMER, J., Nachruf auf Merklein. In: BiLi 72 (1999), 249.
- KÜMMEL, W. G., Albert Schweitzer als Paulusforscher. In: *Heilsgeschehen und Geschichte II (1965-1976)*, 215-231.
- DERS., *Die Mystik des Apostels Paulus. Zur Einführung*. Tübingen 1981, I-XVI.
- DERS., *Bultmann als Paulusforscher*. In: *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, hg. v. B. Jaspert. Darmstadt 1984, 174-193.
- KUSS, O., *Paulusbriefe I: Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*. Regensburg 1940 (unveränderter Nachdruck 1955).
- DERS., *Der Römerbrief*. Regensburg 1957/59.
- DERS., Nomos bei Paulus. In: MThZ 17 (1966), 173 - 227
- DERS., *Dankbarer Abschied*. München 1982.
- LAMBRECHT, J., Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. In: Bib 76 (1995), 434-436.
- LEGASSÉ, S., Rez.: James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. In: Bib 79 (1998), 436-438.
- LEHMANN, K., *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation*. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1998.
- DERS., *Rechtfertigung und Kirche*. Vortrag beim Symposium zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft in der Lutherstadt Wittenbert am 10. Oktober 2002. In: KNA - ÖKI 43 (2002), 1-16.
- LEVIN, C., *Altes Testament und Rechtfertigung*. In: ZThK 96 (1999), 161-176.
- LINDEMANN, A., *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. Tübingen 1979.
- DERS. / PAULSEN, H., *Die Apostolischen Väter. Griechisch-Deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk u.a.* Tübingen, 1992.

- DERS., Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert. In: ders., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis. Tübingen 1999, 294-322.
- LÖHR, H., Rez.: James D. G. Dunn. The Theology of Paul the Apostle. In: VF 44 (1999), 78-83.
- LÖNING, K., „Gerechtfertigt durch seine Gnade“ (Tit 3,7). In: Söding T. (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Münster 1996, 241-257.
- LÖSER, W., Heinrich Schlier. Zum 100. Geburtstag . 31. 3. 1900 - 26. 12. 1978. In: Communio 29 (2000), 181-189.
- LOHSE, B., Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen 1995.
- LUTHER, M., D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Weimar 1926.
- MAINVILLE, O., La justification par la foi et la foi dans les études pauliennes contemporaines, in: De bien des manières“. La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaires de l'ACE-BAC (1943-1993) (LD 163), eds. Gourges, M. et Laberge, L., Montreal 1995, 365-390.
- MATLOCK, R. Barry, Sins of th Flesh and suspicious Minds: Dunn's New Theology of Paul. In: JSNT 72 (1998), 67-90.
- MEIER, H.-Ch., Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament. Tübingen 1998.
- MEIBNER, S., Die Heimholung des Ketzers. Studien zur frühjüdischen Auseinandersetzung mit Paulus. Tübingen 1996.
- MELANCHTHON, P., Melanchthons Werke. V. Band. Römerbrief-Kommentar 1532, hg. v. R. Schäfer. Gütersloh 1983.
- MERKLEIN, H., Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik. In: ders., Studien zu Jesus und Paulus I. Tübingen 1987, 1-106.
- DERS., Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus. In: JBTh 5 (1990), 71-92.
- DERS., Paulus und die Sünde. In: Frankemölle, H. (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament. Freiburg u.a. 1996, 123-163.
- DERS., Studien zu Jesus und Paulus II. Tübingen 1998.
- DERS., „Nicht aus Werken des Gesetzes“. In: Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Frankfurt 1993, 121-136.
- MERTENS, H. A., Handbuch der Bibelkunde. Augsburg 1997.
- MOORE, R. K., Issues involved in the interpretation of dikaiosyne theou in the Pauline Corpus. In: Colloquium 23 (1991), 59-70.
- MÜLLER, P., Anfänge der Paulusschule. Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief. Zürich 1988.
- NEBE, G., „Hoffnung“ bei Paulus. Göttingen 1983.
- NEUBRAND, M., Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4. Würzburg 1997.
- NICHTWEIß, B., Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg u.a. 1992, ²1994.
- DIES. / Hahn F., Einleitung zur Nachlaßherausgabe v. E. Peterson: Der Brief an die Römer. Würzburg 1997.
- NICKELSBURG, G. W. E. / E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. In: CBQ 41 (1979), 171-175.
- NIEBUHR, K.-W., Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion. In: Söding, T. (Hg.): Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische

Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund. Freiburg u.a. 1999, 106-130.

OECHSLEN, R., Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung. München 1990.

ORTKEMPER, F. J., Jerusalem, Damaskus, Antiochia. In: *Bibel heute* 149 (2002), 4-6.

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2001.

PESCH, O. H., Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967.

DEUS. / PETERS, A., Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Darmstadt 1981.

DEUS., Gnade und Rechtfertigung. Historische Hintergründe der gegenwärtigen Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. In: *WuA* 40 (1999), 122-128.

PETERSON, E., Der Brief an die Römer. (Ausgewählte Schriften 3). Aus dem Nachlaß hg. v. Nichtweiß, B., unter Mitarbeit v. F. Hahn. Würzburg 1997.

PICHLER, J., Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Innsbruck 1997.

PLEVNIK, J., Rez.: Dieter Zeller, Der Brief an die Römer. In: *CBQ* 49 (1987), 166f.

POPKE, W., Die Gerechtigkeitstradition im Matthäus-Evangelium. In: *ZNW* 80 (1989), 1-23.

RÄISÄNEN, H., Paul and the Law. Tübingen 1983, ²1987.

RENGSTORF, K. H., (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung. Darmstadt 1969.

REUMANN, J., Righteousness in the New Testament. „Justification“ in the United States. Lutheran - Roman Catholic Dialogue. Philadelphia 1982.

DEUS., The „Righteousness of God“ and the „economy of God“. Two great doctrinal themes historically compared. *Athonai* 1985, 615-637.

RIEGER, H.-M., Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E. P. Sanders, in: *Bund und Tora. Zur theologiegeschichtlichen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, hg. v. Avemarie, F., / Lichtenberger, H. Tübingen 1996, 129-161.

RIPLINGER, T., Art. Thomas von Aquin, in: *Wörterbuch des Christentums*, Düsseldorf, 1988. München, 1995, 1256f. und ders., Art. Thomismus. In: ebd., 1257f.

RODGERS, P. R., Joseph A. Fitzmyer, Romans, An New Translation with Introduction and Commentary. In: *NT* 37 (1995), 202-204.

RUCKSTUHL, E., Jakobusbrief. 1.-3. Johannesbrief. Würzburg 1988.

SALDARINI, A. J., Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, by E. P. Sanders. In: *JBL* 98 (1979), 299-303.

SANDERS, E. P., Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. London 1977.

DEUS., Jesus, Paul and Judaism. In: *ANRW* II 25.1. Berlin u.a. 1982, 390-450.

DEUS., Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Autorisierte Übersetzung aus dem Amerikanischen v. J. Wehnert. Göttingen 1985.

DEUS., Paulus. Eine Einführung. Stuttgart 1995.

SAB, G., Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus. Göttingen 1995.

SCHARBAU, F.-O., Der Grund zum Leben. In: *Rheinischer Merkur* 41 (2000), 25.

SCHLEIERMACHER, F., Der christliche Glaube, 2 Bd., hg. v. M. Redeker. Berlin 1960.

- SCHLIER, H., Der Brief an die Galater. Göttingen 1949, ¹⁵1989.
- DERS., Das Mysterium Israels. In: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg ²1958, 232-244.
- DERS., Euāgēl ion im Römerbrief. in: Feld, H. / Nolte J., (Hg.): Wort Gottes in der Zeit. (FS Karl Hermann Schelke zum 65. Geburtstag). Düsseldorf 1973, 127-142.
- DERS., Der Römerbrief. Freiburg u.a. 1977.
- DERS., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Freiburg 1980.
- SCHMID, H. H., Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes. Tübingen - Göttingen 1968.
- SCHMITT, C., Art. Kuss, Otto. In: Bautz, W.(Hg.), BBKL, XIV. Bd. Ergänzungen I, Herzberg 1998, 1169-1171.
- SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament. Göttingen 1994.
- SCHOEPS, H. J., Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen 1959.
- SCHRAGE, W., Der gekreuzigte und auferweckte Herr. Zur theologia crucis und theologia resurrectionis bei Paulus. In: ZThK 94 (1997), 25-38.
- SCHWEITZER, A., Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911.
- DERS., Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930. Neudruck mit einer Einführung v. W. G. Kümmel. Tübingen 1981.
- SEIFRID, M. A., Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme. Leiden u.a. 1992.
- DERS., Rez.: Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus, by Gerhard Sass. In: JBL 116 (1997), 148-150.
- DERS., Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament und bei Paulus: Eine Skizze. In: JevTh 12 (1998), 25-36.
- SEMLER, J. S., Versuch einer freieren theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches [Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam, 1774]. Halle 1777.
- SINN, G., Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses. Tübingen 1991.
- SÖDING, T., „Kreuzestheologie und Rechtfertigungstheologie“ in: Cath(M) 46 (1992), 31-60.
- DERS., Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der „Gnosis“ in den Pastoralbriefen. In: Communio (D) 26 (1997), 502-524.
- DERS., Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre. In: ders. (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. Freiburg u.a. 1999, 193-246.
- DERS., Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht. In: ZThK 97 (2000), 404-433.
- SPENER, P. J., Pia Desideria oder Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen (1675), hg. v. Kurt Aland. Berlin ³1964.
- SPIECKERMANN, H., Art. Rechtfertigung I. Altes Testament. In: TRE 28 (1997), 282-286.
- STEGEMANN, W., Art. Bultmann, in: Wörterbuch des Christentums. Düsseldorf 1988, 181f.
- STENDAHL, K., The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. In: HThR 56 (1963), 199-215.
- DERS., Der Apostel Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens. Übersetzt von W. Stegemann. In: KuI 11 (1996), 19-33.
- DERS., Paul among Jews and Gentiles and Other Essays. Philadelphia 1976, 23-40.

- DERS., Final Account. Paul's Letter to the Romans. Minneapolis 1995.
- DERS., Qumran and Supersessionism - and the Road Not Taken. In: PSB XIX (1998), 134-142.
- DERS., Dethroning Biblical Imperialism in Theology. In: Reading the Bible in the Global Village. Helsinki 2000, 61-65.
- STOWERS, S. K., Joseph A. Fitzmyer, S.J., Romans: A New Translation with Introduction and Commentary. In: CBQ 57 (1995), 591f.
- STRECKER, C., Paulus aus einer „neuen Perspektive“. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung. In: KuI 10 (1998), 3-17.
- STRECKER, G., Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus. in: ders., Eschaton und Historie. Aufsätze. Göttingen 1980, 229-259.
- STRODEL H. (u.a.) Begr. Joseph Kürschner, - Kürschners Deutscher Gelehrtenkalender 1980. Berlin u.a. 1980, II 2534.
- STUHLMACHER, P., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Göttingen 1981.
- DERS., Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung von Jesus zu Paulus. Göttingen 1992.
- TAMEZ, E., Die Sünde der Ungerechtigkeit und die Rechtfertigung durch den Glauben. In: BiKi 57 (2002), 145-151.
- TANNER, K., Art. Luther. B. Theologisch. In: Drehen V. u.a. (Hg.), Wörterbuch des Christentums. Düsseldorf 1988. 749f.
- THEISSEN, G./ MERZ, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen ²1997.
- THEOBALD, M., Rez.: Dieter Zeller, Der Brief an die Römer. In: BZNF 31 (1987), 149-152.
- DERS., Römerbrief. Kapitel 1-11.12-16. Stuttgart 1992 (1993).
- DERS., Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. In: ZThK 95 (1998), 103-117.
- DERS., Der Römerbrief. Darmstadt 2000.
- DERS., Studien zum Römerbrief. Tübingen 2001.
- THIELMAN, F., From Plight to Solution. Leiden u.a. 1989.
- THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica. Hg. v. Albertus - Magnus - Akademie Waltherberg bei Köln: Heinrich M. Christmann und kommentiert v. Thomas - Albert Deman. Heidelberg u.a. 1955.
- THÜSING, W., Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen, in: ders.,
- TILLICH, P., Systematische Theologie II und III. Stuttgart 1958.
- Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Söding, T.. Tübingen 1995, 100-123.
- TOBAC, E., Le problème de la justification dans Saint Paul. Louvain 1908 (Neudruck Gembloux, 1941).
- ULRICHS, K. F. Art. Käsemann, Ernst. In: BBKL 18 (2001), 775-778.
- WALLMANN, J., Der Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. In: ZThK 95 (1998) 207-251.
- WALTER, N., Rez.: H. Räisänen, Paul and the Law. In: STNTU 11 (1986), 245-249.
- WEHNERT, J., Festschriften und Sammelbände zum Neuen Testament. In: ThR 63 (1998), 394-396.
- WEIDEMANN, H.-U., „Rechtfertigung - „ein ganz realer Vorgang“. In BZ NF 44 (2000), 100-106.
- WEISHEIPL, J. A., Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz u.a. 1980.
- WEIß, H.-F., Rez.: Zeller, D., Der Brief an die Römer. In: ThLZ 113 (1988), 30f.
- WESSLING, K. G., Art. Wrede, William. In: BBKL 14 (1998), 88-98.

- WILCKENS, U., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien. Neukirchen-Vluyn 1974.
- DERS., Der Brief an die Römer. Zürich Teil 1 (1978), Teil 2 (1980/1993), Teil 3 (1982).
- WINSTON, D., Rez.: Charis bei Philon und Paulus, by Dieter Zeller. In: JBL 111 (1992), 548-550.
- WISCHMEYER, O., Rez.: Hans-Christoph Meier, Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament. In: ThLZ 125 (2000), 760-763.
- WOLFF, C., Sanders, E. P.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Aus dem Amerikanischen v. J. Wehnert. In: ThLZ 111 (1986), 421-425.
- WOLTER, M., Die Pastoralbriefe als Paulustradition. Priorität und Soteriologie. Göttingen 1988.
- WREDE, William, Paulus. Religionsgeschichtliche Volksbücher 1,5.6. Halle 1904. Tübingen²1907.
- YINGER, K. L., Paul, Judaism and Judgement according to Deeds. Cambridge, 1999.
- ZAHL, P. F. M., Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns. Stuttgart 1996.
- ZELLER, D., Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre. In: ThPh 56 (1981), 204-217.
- DERS., Der Brief an die Römer. Regensburg 1985.
- DERS., Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus. In: ThPh 62 (1987), 481-499.
- DERS., Charis bei Philon und Paulus. Stuttgart 1990.
- DERS., Die Entstehung des Christentums, In: Zeller, D. (Hg.), Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (RM 28). Stuttgart u.a. 2002, 15-123.
- ZINZENDORF, N. L., Einundzwanzig Diskurse über die Augsburger Konfession (1748). In: Hauptschriften, hg. v. E. Beyreuther und G. Meyer. Hildesheim 1962, Bd. 6, 207.

DANKSAGUNG

Am Schluß der Arbeit bleibt mir der Dank an folgende Personen, die wesentlich zur Erstellung dieser Arbeit beigetragen haben:

Herrn Prof. Dr. W. Klausnitzer danke ich für die Möglichkeit, daß ich diese Arbeit extern anfertigen konnte. Seine kontinuierliche Unterstützung und die Präzisierung der Themenwahl sowie das Aufzeigen der fundamentaltheologischen Perspektive des Themas haben erheblich zum Gelingen der Arbeit beigetragen.

Herrn PD Dr. C. Heil danke ich für die vielen Wegweisungen in der Literaturlauswahl, für die exegetische Fundierung des Themas und für die stete Offenheit und Mithilfe, wenn es um die Systematisierung der Exegeten des 20. Jahrhunderts ging.

Herrn Prof. Dr. R. Hoppe aus Passau/Bonn und Herrn Prof. Dr. M. Theobald aus Tübingen danke ich für eine Reihe thematischer Impulse, die mitgeholfen haben, die Arbeit auf ihr Ziel hinzuföhren.

Allen kontaktierten Exegeten, die dazu beigetragen haben, ihre bereits veröffentlichten Ansätze zu vertiefen und mir darüber hinaus Einblick in ihren Werdegang gaben, danke ich für ihr Engagement und ihr Interesse an dieser Arbeit.

Frau Melanie Kuhn, der Assistentin von Prof. Klausnitzer, danke ich für die Vermittlung einer studentischen Hilfskraft im Rahmen der Frauenförderung.

Herrn Stefan Scholz als studentischer Hilfskraft danke ich für seine Hilfsbereitschaft und die sorgfältige Literaturrecherche.

Herrn Oberregierungsrat Hansjörg Lieske danke ich für die mühevollle Arbeit des wiederholten Korrekturlesens.

Mein größter Dank gilt meinem Mann, Herrn Dr. Andreas Görtler, für seine große und unermüdliche Unterstützung in allen Phasen der Arbeit, die Beschaffung von Literatur, der Korrektur und der Unterstützung bei der endgültigen formalen Gestaltung der Arbeit am Computer. Dabei hat er ein hohes Maß an Genauigkeit und Geduld aufgebracht, die weit über meine eigenen Grenzen hinausging. Ohne ihn wäre daher diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Mein ganz persönlicher Dank gilt meinem kürzlich verstorbenen Vater. Er hat mir während seiner 30jährigen Parkinsonkrankheit vorgelebt, was es heißt, sich in vielen bitteren Stunden zur Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke des Gesetzes durchzuringen und in diesem Glauben sein Leben von Gottes Gnade getragen zu wissen. Gott vergelte ihm seine Geduld und Zuversicht, mit der er sich dem „Heilsgeheimnis“ seines Lebens angenähert hat.

Diesem Dank zur Seite stelle ich ein Vergelt's Gott an meine Mutter, die ihn mit ihrem größtmöglichen Einsatz zu diesem „Heilsgeheimnis“ der „Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke des Gesetzes“, herangeführt und ihn in allen Phasen mitgetragen hat.

Lebenslauf von Monika Gärtler (geb. Schmid)

Persönliche Daten

geboren am 5.10.1966 in Steyr/ Österreich

- 1992 Heirat mit Dr. rer. nat. Andreas Gärtler.
- 1996 Geburt der Tochter Magdalena (Sohn Johannes verstorben)
- 1997 Geburt der Tochter Barbara
- 1998 Geburt der Tochter Elisabeth

Derzeitige Adresse:

Bahnhofstr. 24

86947 Weil - Schwabhausen

Schulbildung und Studium

- 1973-1977 Besuch der Volksschule in Weistrach / Österreich
- 1977-1985 Besuch des Öffentlichen Stiftsgymnasiums der Benediktiner in Seitenstetten / Österreich
- April 1985 Abschluß mit Matura (Abitur)
- 1985-1988 Ausbildung zur Hauptschullehrerin an der Pädagogischen Akademie der Diözese Linz / Österreich
- Juni 1988 Abschluß mit der Lehramtsprüfung für Hauptschulen mit den Schwerpunktfächern Deutsch und Musikerziehung sowie der Zusatzprüfung für Katholische Religionslehre

- SS 1993 - SS 1995 Studiums der Katholischen Theologie mit dem Abschluß Diplom
sowie SS 1997 - SS 1998 an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
- Juli 1994 Vordiplomprüfung
- SS 1997 Diplomarbeit: „In mir ist es finster, aber bei Dir ist das Licht“

	Die Leidensproblematik der Haftzeit Dietrich Bonhoeffers“
Januar 1998	Diplomprüfung Teil I
Juli 1998	Abschluß der Diplomprüfung an der Universität Bamberg
WS 2002/2003	Promotionsstudium an den Universitäten Bamberg und Augsburg
WS 2003/2004	Abschluß des Promotionsverfahrens an der Otto Friedrich
Universität Bamberg	

Berufliche Tätigkeiten

Schuljahre 1988-1992	Anstellung als Hauptschullehrerin an der Privaten Mädchenhauptschule der Schulschwestern in Amstetten / Österreich
Schuljahr 1992/1993	Anstellung als Religionslehrerin an der Graf-Stauffenberg- Realschule der Stadt Bamberg
Oktober - Dezember 1993	Vertretung als Religionslehrerin an der Volksschule in Forchheim