

Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre

Von Dieter Zeller

I. Einleitung

1. Die Fragestellung

Seitdem man Texte im Licht von Zeichen- und Kommunikationstheorie analysiert, achtet man mehr auf ihre „Pragmatik“. D.h.: man fragt nach den Kommunikationspartnern, ihren Voraussetzungen, nach der Kommunikationssituation, dem Kommunikationstyp, um so schließlich genauer die Wirk- und Mitteilungsabsicht des Sprechers bestimmen zu können¹. Das soll hier bezüglich der paulinischen „Rechtfertigungslehre“ geschehen. Paulus hat sie unter konkreten Bedingungen ausformuliert; hat sie deswegen nur unter diesen Umständen Sinn? Was für eine Stelle nimmt sie im Ganzen der paulinischen Theologie ein?

Solche Fragen kommen — geben wir es zu — auch aus aktuellem Interesse. Wir möchten wissen, ob Paulus überhaupt noch für heutige Theologie Bedeutung hat. Ist das Entweder-Oder von Glaube und Werken etwa heute noch durchzuhalten, wo die Werke doch nicht einfach mehr die vom Gesetz geforderten sind? Wird nicht zu leicht menschliche Leistung pauschal verunglimpft? Läßt sich der antijüdische Zündstoff in christlicher Theologie entschärfen, wenn man die Rechtfertigungslehre des Paulus auf ihren historischen Platz zurückstellt? Eine genauere Lokalisierung der paulinischen Aussagen ist schon deshalb notwendig, damit sie nicht unbesehen verallgemeinert und ideologischen Zwecken dienstbar gemacht werden.

Zuerst müssen wir uns darüber verständigen, was wir überhaupt unter „Rechtfertigungslehre“ fassen wollen.

2. Die Struktur der Rechtfertigungslehre

Paulus beschreibt an einigen Stellen, die hier zunächst einmal synchron verglichen werden sollen, das Handeln Gottes am Menschen mit Bildungen des Stammes *δικαιο-*. Dabei treten bestimmte Größen in eine feste Korrelation zueinander, so daß wir von einer Struktur sprechen können. Die Struktur der Handlung manifestiert sich in Syntax und Semantik der sie beschreibenden Sätze. Gott ist Subjekt des Verbs *δικαιοῦν*, der Mensch erscheint als Objekt bzw. im Passiv². Das Ergebnis des *δικαιοῦσθαι* ist,

¹ Vgl. vor allem *S.J. Schmidt*, *Texttheorie* (UTB 202), München 21976. Er entwickelt systematisch ein Faktorenmodell kommunikativer Handlungsspiele. *Ch. Hardmeier*, *Texttheorie und biblische Exegese* (BEvTh 79), München 1978, wendet es auf die Exegese an.

² Wir sehen hier ab von den Fällen, in denen Gott Subjekt von *δικαιοῦσθαι* ist oder bei *δικαιοσύνη θεοῦ* ein Genetivus subiectivus vorliegt (Röm 3, 4 f. 25). Röm 3, 24 ff. ist das Rechtfertigungsgeschehen umgriffen von einer Geschichte des Bundes zwischen Gott und Israel. Röm 3, 3–8 rechtfertigt sich Gott selber als der getreue Bundespartner, wenn er über die Welt Gericht hält und dabei Israels Untreue an den Tag bringt. Röm 9, 14 ff. 19 ff. wehrt Paulus den Versuch ab, Gottes Gerechtigkeit in Erwählung, aber auch in Verwerfung von

daß der Mensch $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ wird; er erlangt die $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\eta$, die durch die Wendung $\acute{\epsilon}\kappa$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon^3$ bzw. durch den Genitiv $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon^4$ als von Gott kommend ausgewiesen wird. Der Gegenbegriff zu $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\eta$ ist $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\rho\iota\nu\epsilon\iota\nu$ ⁵, verurteilen. Die Verurteilung erfolgt, weil der Mensch nicht im rechten Verhältnis zu Gott steht, was durch verschiedene Begriffe ausgedrückt werden kann⁶.

In jurisdischer Terminologie wird also — sei es verbal, substantivisch oder adjektivisch — ein Handeln Gottes erfaßt, das dem Menschen eine ihm bisher abgehende Qualität verleiht: Er ist in den Augen Gottes wieder in Ordnung. Dabei waltet Jesus Christus als Vermittler, indem er sterbend die entgegengesetzte Qualität auf sich nimmt und zur Sünde wird (2 Kor 5,21). Das bringt eine Zirkumstante mit den Präpositionen $\acute{\epsilon}\nu$ oder $\delta\iota\acute{\alpha}$ zum Ausdruck⁷.

In einigen Texten, nämlich Phil 3,6ff., Gal und Röm, finden wir nun aber in der Zirkumstante nicht direkt Christus, sondern ein menschliches Verhalten, den Glauben⁸. Natürlich ist das immer noch ein Glaube an Christus; aber daß Paulus dieses Worauf des Glaubens auch weglassen kann, zeigt, daß ihm nun das subjektive Prinzip der Rechtfertigung wichtig ist⁹. Der Glaube als Medium der Gerechtigkeit steht im Gegensatz zu einer

menschlichem Ermessen her zu bestreiten. Diese verschiedenen Handlungs- und Prozeßebenen überlagern sich gelegentlich, müssen aber auseinandergehalten werden. Vgl. meine Dissertation: *Juden und Heiden in der Mission des Paulus* (Forschungen z. Bibel 8), Stuttgart 21976 — zitiert als Diss., 180—186.

³ Phil 3, 9; vgl. das $\acute{\alpha}\pi\omicron$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ 1 Kor 1, 30.

⁴ Zum Verständnis als Genetivus auctoris vgl. meine Diss. 165 f. Die starke Betonung der Aktivität Gottes 2 Kor 5, 18 ff. legt auch das Vorkommen in V. 21 in diesem Sinn fest. Vgl. den Überblick von E. Lobse, Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, Göttingen 1973, 209—227. Meine grammatikalische Deutung tut dem Machtcharakter der Gerechtigkeit, an dem E. Käsemann liegt, keinen Abbruch. Vgl. nur die analoge Genitivbildung „Friede Gottes“ in Phil 4, 7. — K. Berger, Neues Material zur „Gerechtigkeit Gottes“: ZNW 68 (1977) 266—275 möchte sie eher mit „Gottes Heiligkeit“ umschreiben. Das überzeugt mich am Kontext nicht, ist aber für die Rezeption zu überlegen.

⁵ Vgl. Röm 8,34; substantivisch 2 Kor 3, 9; Röm 5, 16; 8, 1 ff.

⁶ $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\acute{\alpha}$, $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\alpha}$, $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\pi\tau\omega\mu\alpha$ u.ä. Die Gerechtigkeit ist den Sündenbegriffen unmittelbar konfrontiert, wo es weniger auf das Urteil Gottes als auf das menschliche Sein ankommt: vgl. 2 Kor 5, 21 und die paränetischen Stellen 1 Kor 6, 9—11; Röm 6, 12—23.

⁷ Vgl. 2 Kor 5, 21; Gal 2, 17; 1 Kor 6, 11 $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron$ $\delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha\tau\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ Ἰησοῦ Χριστοῦ ; Röm 5, 9 $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$; von V. 10 an beherrscht dann $\delta\iota\acute{\alpha}$ mit Genetiv das Kapitel. Vgl. Phil 1, 11; zum Gebrauch der Präpositionen und seiner theologischen Bedeutung vgl. W. Thüsing, Per Christum in Deum (NtlAbh. NF 16, 4/5), Münster 1965. Die erstrebte Gerechtigkeit ist dabei in Christus so präsent (vgl. 1 Kor 1, 30), daß sie dem Menschen nur zuteil wird, wenn er sich in Tod und Auferstehung Jesu einbeziehen läßt: vgl. 2 Kor 5, 21 nach 5, 14 ff.; Phil 3, 9 ff.; Gal 2, 16—21; Röm 4, 25 und die $\acute{\sigma}\upsilon\nu$ -Aussagen Kap. 6. W. Thüsing, Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen, in: J. Gnllka, Hrsg., Neues Testament und Kirche (Fs. R. Schnackenburg), Freiburg—Basel—Wien 1974, 301—324, tut den Zusammenhang von $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\eta$ und In-Christus-Sein schön dar.

⁸ Substantivisch mit Genetivus qualitatis, Dativus modi, durch $\acute{\epsilon}\kappa$ bzw. $\delta\iota\acute{\alpha}$ mit Genetiv oder durch $\acute{\epsilon}\pi\iota$ mit Dativ, aber auch verbal realisiert. Vgl. ferner die Formel vom „Anrechnen des Glaubens zur Gerechtigkeit“.

⁹ Von der objektiven Heilstat Gottes ist mehr in eingefügten Traditionsstücken und Formeln die Rede: vgl. Gal 1, 4; 2, 20 fin; 4, 4 f.; Röm 3, 24 ff.; 4, 25; 8, 3b.

Gerechtigkeit, die man aus dem Gesetz¹⁰ gewinnt. Diese wird als „eigene Gerechtigkeit“ der von Gott geschenkten gegenübergestellt (Phil 3,9; Röm 10,3). In diesen Briefpassagen tritt die χάρις Gottes in Opposition zum menschlichen Werk¹¹. Allein der Glaube entspricht dem Gnadenhandeln Gottes.

Nur hier, wo das Rechtfertigungsgeschehen antithetisch vorgestellt wird, möchten wir von „Rechtfertigungslehre“ reden, wie noch näher zu begründen ist.

II. Der pragmatische Rahmen

1. Die Präsuppositionen

Zunächst betrachten wir die Rechtfertigungsaussage in sich und überlegen, welche mehr oder weniger ausgesprochenen Annahmen Paulus damit macht. Welches „Wirklichkeitsmodell“, welche Vorinformationen setzt er bei sich und beim potentiellen Hörer voraus? Wogegen wendet er sich?

a) Unumstritten vorgegeben ist der Begriff der Rechtfertigung. Paulus ist sich mit den jüdischen wie mit den christlichen Gesprächspartnern darin einig, daß Heil oder Unheil des Menschen daran hängt, wie er vor Gott steht¹², ob er im Gericht als Gerechter erfunden wird oder nicht. Der forensische Einschlag des Begriffs ist also jüdisches Erbe. Die alte Überzeugung, daß das Ergehen im Gericht dem Tun entspricht, ist jedoch apokalyptisch verschärft. Der Zorn Gottes droht der sündigen Menschheit wie ein bald niederbrechendes Gewitter.

b) Strittig ist nun die Weise, wie man zur Gerechtigkeit kommt. Die Antithese des Paulus verweist auf eine These, die er dem Gesetz selber entnimmt: Es gibt eine Lebensmöglichkeit für den Menschen, das Halten des Gesetzes (vgl. das Zitat von Lev 18,5 in Gal 3,12; Röm 10,5). Das ist nach Paulus auch die Anschauung Israels; es jagt — im Gegensatz zu den „sündigen“ Heiden — hinter dem „Gesetz der Gerechtigkeit“ her (Röm 9,31) und wird nun an dem von ihm selbst akzeptierten Maßstab gemessen (Röm 2). Ob er damit religionsgeschichtlich die Auffassung des Judentums wiedergibt, steht auf einem anderen Blatt.

Daß es tatsächlich auf dem Weg der Gebotserfüllung das Leben sucht, geht zur Genüge aus Stellen wie Sir 15,14 ff.; 17,11 ff.; 4 Esr 7,21.129 hervor. Sie stehen freilich im Kontext einer Bundestheologie¹³. Bei Paulus kommt nicht in den Blick, daß auch das Frühjudentum Glau-

¹⁰ ἐξ ἔργων(νόμου), ἐκ bzw. διὰ νόμου, ἐν νόμῳ; dagegen χωρὶς νόμου.

¹¹ Vgl. vor allem Gal 2, 21; 5, 4; Röm 3, 24; 4, 4 f. 16; 11, 6. Das ἐργάζεσθαι steht hier der Gnade Gottes kontradiktorisch entgegen, während diese sonst menschliches Tun ermöglicht (1 Kor 15, 10) oder da eingreift, wo die Kraft des Menschen versagt (2 Kor 12, 9).

¹² Vgl. nur Röm 2, 6–11, aber auch die ungebrochene Rede vom „Gott gefallen“ 1 Thess 2, 4, 15; 4, 1; Röm 8, 8, vom „Lob“, das man bei ihm ernten möchte (1 Kor 4, 5; Röm 2, 29).

¹³ Vgl. E.P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, London 1977; zum Problem neuerdings H. Raisänen, Legalism and Salvation by the Law, in: S. Pedersen, Hrsg., Die Paulinische Literatur und Theologie, Århus/Göttingen 1980, 63–83.

be — allerdings als Sich-Halten ans Gesetz¹⁴ —, Barmherzigkeit Gottes und Sühne der Sünden kennt. Wahrscheinlich vergrößert er einige Male die Gegenposition¹⁵.

K. Haacker meint sogar, er kämpfe nicht gegen das ganze Judentum, auch nicht das rabbinische, sondern gegen zelotischen Rigorismus¹⁶.

Er setzt sich jedenfalls mit dem Juden als solchem auseinander, nicht etwa mit den Judaisten, deren differenzierte Ansicht er ohnehin nicht trifft¹⁷. Ob er dies immerhin aus Anlaß der judaistischen Kontroverse tut, wird uns noch später beschäftigen¹⁸.

c) Paulus schließt den jüdischen Heilsweg aus. Besser: Er ist für ihn schon von Gott ausgeschlossen, weil jetzt einzig der Glaube an Jesus Christus heilsrelevant ist. Das setzt eine bestimmte Verkündigung von diesem Jesus Christus voraus, die um seinen Tod und seine Auferstehung kreist; dort ist die Vergebung der Sünden erwirkt. Das ist das Evangelium, das Paulus nach 1 Kor 15,1 ff. selbst übernommen hat. Uns fällt heute auf, wie stark hier das Jesusgeschehen verkürzt ist; aber wir gehen zunächst einmal von dieser Grundannahme des paulinischen Kerygmas aus.

2. Die Kommunikationssituation

Der synchrone Befund ist nun räumlich-zeitlich einzuordnen. Da die Kommunikation im Brief stattfindet, kommen dafür literar- und traditionsgeschichtliche Methoden in Frage. Die drei Texte, in denen die antithetisch strukturierte Rechtfertigungslehre begegnet, zählen zu den relativ späten Briefen¹⁹. Im ersten erhaltenen Paulusbrief, dem 1 Thess, fehlt bekanntlich die Rechtfertigungsterminologie überhaupt. Er spiegelt nur 1,9 f. die allgemeine heidenchristliche Missionsbotschaft von der Rettung in Christus vor dem kommenden Zorn²⁰. Sie wird zwar im Glauben an Jesu

¹⁴ Vgl. D. Lübrmann, *Pistis* im Judentum: ZNW 64 (1973) 19—38.

¹⁵ Besonders Gal 3, 10; 5, 3 wird Konsequenzenmacherei spürbar. Vgl. H. Hübner, Gal 3, 10 und die Herkunft des Paulus: KuD 19 (1973) 215—231.

¹⁶ Paulus und das Judentum: Jud 33 (1977) 161—177. Aber der Eifer für das Gesetz ist nach M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden/Köln 1976, 181 ff. ein „Wesenszug spätjüdischer Frömmigkeit“.

¹⁷ Wir können sie nur mühsam aus seinen Tiraden und aus anderen Quellen erschließen. Sie vertraten ja durchaus den Glauben an Jesus, den Messias, nur daß dieser die endzeitliche Fülle des Israel verheißenen Segens bringen sollte. Eben deswegen propagierten sie den Anschluß ans erwählte Volk durch die Beschneidung — wie man das von Proselyten verlangen konnte. Der Messias sollte ihrer Ansicht nach gerade die Verwirklichung der Tora in Israel bringen (vgl. nur PsSal 17, 21 ff. und Mt 5, 17).

¹⁸ F. Mussner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 227 f. betont in einem wohlgemeinten Versuch „theologischer Wiedergutmachung“, Paulus habe seine Gesetzes- und Rechtfertigungslehre im Gal nicht gegen Juden, sondern gegen Mitchristen entwickelt. Dabei hält er die beiden oben angeführten Fragestellungen nicht auseinander. Kritisch dazu Haacker (s. Anm. 16) 161 ff.

¹⁹ Phil 3 gehört nach der neueren Einleitungswissenschaft zu einem selbständigen Schreiben, das nach J. Gniska, *Der Philipperbrief* (HThK, X, 3), Freiburg 1976, erst beim letzten Aufenthalt in Korinth verfaßt wurde. Den Gal rückt man gewöhnlich in zeitliche Nähe zum Röm, dem letzten Paulusbrief. Vgl. U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41), Köln 1972.

²⁰ Vgl. auch die vorpaulinische Prädikation Gal 1, 4.

Tod und Auferstehung angenommen (vgl. 4,14), aber dieser Glaube ist noch nicht thematisiert. Erst im 1 Kor klingt das Kerygma von der in Jesus Christus angebotenen Gerechtigkeit auf, es ist jedoch deutlich in Anlehnung an überkommene Taufsprache formuliert.

Paulus stellt 1 Kor 1,30 neben σοφία — statt des nach 1,24 zu erwartenden δόναμις — die Begriffe δικαιοσύνη, ἁγιασμός und ἀπολύτρωσις, die der Kontext nicht erfordert. Das ist eine traditionelle Assoziation, wie aus 6,11 hervorgeht. Dort erinnert er im überlieferten Schema von Einst-Jetzt an die Taufe: „aber ihr habt euch abwaschen lassen, seid geheiligt und gerechtfertigt worden im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes“²¹! Daß der Täufling durch Gott gerechtmacht wird, konnte wohl schon vorpaulinisch bekannt werden, wenn in Qumran die *Hodayot* Analoges besingen²², den Kontrast bildet dazu aber die frühere Sündigkeit, nicht eine andere Weise der Rechtfertigung.

2 Kor 5,21 ist wohl eine originale Prägung des Apostels²³. Dabei trägt er allerdings in ein vorgegebenes mythisches Tausch-Schema²⁴ das traditionelle Gegensatzpaar „Sünde“ und „Gerechtigkeit“ ein. Letztere kann dem Menschen zwar nur „in Christus“ zu eigen werden, er will sie aber nicht im Gesetz erbringen. Der Genetivus auctoris hat keinen polemischen Akzent.

In den Korintherbriefen erscheint δικαιο— im Geleit von Parallelbegriffen wie Heiligen und Versöhnen. Dabei wird die christologische Vermittlung der Gerechtigkeit hervorgehoben, jedoch nicht im Gegenzug zu einer gesetzlichen Konzeption von Rechtfertigung. Der Glaube wird nicht als Alternative zum Gesetzeswerk herausgestellt²⁵.

Daß dies dann in Phil 3 und Gal geschieht, erklärt sich leicht aus dem Anlaß dieser Briefe. Paulus warnt darin vor konkurrierenden judenchristlichen Missionaren, die Wert auf die Beschneidung legen²⁶. Deshalb hat man seit *W. Wrede*²⁷ die zugespitzte Rechtfertigungstheologie des Apostels ab und zu als „Kampfeslehre“ bezeichnet²⁸. So sehr diese polemischen Vorzeichen zu berücksichtigen sind, so ist doch die Folgerung voreilig, daß

²¹ Vgl. *F. Hahn*, Taufe und Rechtfertigung, in: J. Friedrich-W. Pöhlmann-P. Stuhlmacher, Hrsg., Rechtfertigung (Fs. E. Käsemann), Tübingen 1976, 95–124, 105 ff. Daß 1 Kor 6, 11 Tauftradition herangezogen ist, bestätigt sich ihm durch einen Blick auf deuteropaulinische Schriften. Paulinische Stilisierung ist jedoch wenigstens im dreifachen ἅλλα bemerkbar (vgl. 2 Kor 7, 11).

²² Vgl. 1QH 13, 16 f. „nur durch deine Güte wird der Mensch gerecht“; vgl. 16,11. Freilich fehlt hier eine Kausativform von ὀδῶ (aber 1QSb 4,22). Die Reinigung durch den heiligen Geist vollzieht sich auch in Qumran bei der Aufnahme in die Gemeinschaft: vgl. 1QS 3, 6 ff. u.a. sowie zum Ganzen *N.A. Dahl*, Studies in Paul, Minneapolis 1977, 96 ff.

²³ Sie hat zwar Anhalt an der Sühnetradition (vgl. 1 Petr 2, 24), aber anders als Diss. 169 kann ich hier keine vorpaulinische Formel mehr erkennen.

²⁴ Vgl. Phil 2, 6 ff.; 2 Kor 8, 9; Gal 3, 13a; 4, 4 f.

²⁵ 1 Kor 1, 21 hebt Paulus zwar kurz auf den Glauben ab, aber im Vordergrund steht die korrespondierende Weise der Predigt (vgl. 2, 5).

²⁶ Ob sie die den Philippnern ebenso aufgedrängt haben wie den Galatern, ist nicht ersichtlich.

²⁷ Vgl. den Nachdruck seines „Paulus“ (1904) in: *K.H. Rengstorf*, Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1969, 1–97, 67 ff. Zum Fortgang der Diskussion vgl. *E. Jünger*, Paulus und Jesus (HUTH 2), Tübingen 21964, 18 ff.

²⁸ Neuerdings besonders *G. Strecker*, Befreiung und Rechtfertigung, in der Anm. 21 gen. Festschrift E. Käsemann 479–508; *U. Wilckens*, Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre: ZNW 67 (1976) 64–82.

sie erst in dieser Frontstellung entstanden sei. Davor warnen drei Beobachtungen:

a) Wir sahen schon (1b), daß Paulus die Alternative des jüdischen Heilsweges vor Augen hat, nicht den judaistischen Kompromiß.

b) Es könnte durch die verschiedene Zielsetzung der andern Briefe bedingt sein, daß sie sich dort — z.B. im etwa zeitgleichen „Versöhnungsbrief“ des 2 Kor — nicht deutlich abzeichnet. Das *argumentum e silentio* ist gerade der Textpragmatik wegen nicht durchschlagend.

c) In dem in Gal eingebetteten Bericht vom „antiochenischen Zwischenfall“ (2,11—21) vertritt Paulus die Rechtfertigungslehre in einer früheren Kommunikationssituation gegenüber Petrus und den Judenchristen²⁹. In Phil 3,4b—11 schildert er gar seine Bekehrung in Rechtfertigungsbegrifflichkeit. Darauf ist noch zurückzukommen.

3. Der Kommunikationstyp

Doch zuvor müssen wir klären, was wir bisher immer stillschweigend angenommen haben: ob es sich in den späten Texten überhaupt um eine Rechtfertigungslehre handelt. Wir verstehen unter dem Kommunikationstyp „Lehre“ eine sachbezogene, argumentative, d.h. zum geistigen Nachvollzug einladende Information, bei der der Sprecher dominiert. Tempus und Person geben uns einen Hinweis auf die Sprechsituation. Wird im 1 Kor die Rechtfertigung im Aorist verkündet, so ist im Gal $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\beta$ bzw. $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ häufig zeitlos-präsentisch verwendet (2,16; 3,8.11; 5,4). Während 1 Kor 6,11 die Anredeform gebraucht, ist für die Rechtfertigungsparthen des Gal und Röm die 3. Person bezeichnend. Paulus legt dar, wie „man“ ($\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ o.ä. Gal 2,16; 3,11; Röm 3,20.28) gerechtfertigt wird. Freilich wird das Röm 3,21—31 generell Festgestellte ab 4,24 f. im „inklusi-ven Wir“ persönlich gewendet. Und in Gal 3,6—4,7; 4,21—31 führt die Bewegung von der 3. Person über die 1. Plural oft zur applizierenden 2. Person (3,7.26—29; 4,6a.7.28). Ihr antithetischer Charakter gibt den Ausführungen zwar eine polemische Schlagseite. Dennoch können wir hier mit gutem Grund von einer Lehre reden. Charakteristisch dafür ist auch das performative Verb $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ Röm 3,28. Schließlich ist der ganze Kontext mit verschiedenartigen Argumentationsreihen den Rechtfertigungsthese-then als Begründung zugeordnet. Das unterscheidet Gal und Röm doch von den Korintherbriefen, wo die $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron$ -Begriffe nur gelegentlich und unter anderen auftauchen. 1 Kor 6,11 würde ich eher von „Rechtfertigungsbotschaft“ sprechen.

²⁹ Bezeichnend ist, daß das „Wir“ 2, 15 in seinem Umfang vom sonstigen Gebrauch im Brief differiert: es umfaßt nur die Juden. Es wird freilich von V. 18 an durch das exemplarische „Ich“ abgelöst, ein Indiz dafür, daß Paulus hier nicht seine damalige Rede referiert, sondern letztlich die Galater vor die Wahl zwischen der Gerechtigkeit in Christus und dem Gesetz stellt. Dagegen rechnet J. Becker, *Der Brief an die Galater* (NTD 8), Göttingen 1976, 31 mit der Möglichkeit, daß Paulus sinngemäß so gesprochen hat.

4. Kommunikationspartner und -absicht

Obwohl sich Paulus in seiner Rechtfertigungslehre von einem jüdischen Gegenentwurf absetzt, entfaltet er sie in Briefen, die an Heidenchristen gerichtet sind. Wir gehen sie kurz durch, um aus dem Kontext die eigentliche Mitteilungs- und Wirkabsicht zu erschließen.

a) *Phil 3*: Hier führt Paulus heidenchristlichen Lesern, denen die Konkurrenten mit jüdischen Vorzügen Eindruck machen, am eigenen Beispiel vor, daß die Erkenntnis Christi sie alle entwertet und in den Schatten stellt. Sein untadeliger Wandel gemäß der Gerechtigkeit im Gesetz — das ist die Krone der Positiva, die er als Jude aufweisen kann (V.6). Und doch erachtet er sie als „eigene Gerechtigkeit“ gering im Vergleich zu der Gerechtigkeit aus Gott, die er im Glauben an Jesus Christus gewinnt (V.9). In der antithetischen Sprache der Rechtfertigung — „Lehre“ wäre hier übertrieben — stellt Paulus also die große Wende in seinem Leben dar. Das reizt natürlich dazu, die Bekehrungserfahrung des Paulus in diesen Termini zu rekonstruieren³⁰. Doch ist deswegen Vorsicht geboten, weil ihm offensichtlich daran liegt, daß die ehemalige Entscheidung sich auch in der Gegenwart durchhält: ἡγῆμαι wird in einem zweifachen ἡγοῦμαι fortgeführt. Er könnte sie also auch im Blick auf die aktuelle Lage auf diesen grundsätzlichen Nenner gebracht haben.

Auf jeden Fall aber ist es in der Biographie des Apostels begründet, daß der Glaube an Jesus Christus das Gesetz als Heilmittel ausschließt. Er hatte als Gesetzesfanatiker die Gemeinde verfolgt und war gerade als solcher vom Herrn überwunden worden. Aber läßt sich sein Fall generalisieren? Wird dabei nicht manchmal mit dem Gesetzesweg das Tun des Menschen an sich schon als Selbstgerechtigkeit und Selbstbehauptung verdammt? Sehen wir in unserem Text zu! Hier mutet Paulus tatsächlich den Philippnern zu, daß sie ihn nachahmen (V.15.17). Weil sie wie er versucht sind, jüdisches Wesen zu überschätzen, zeigt er ihnen am extremen Fall seiner eigenen Bekehrung, daß sich selbst die Erfüllung des Gesetzes gegenüber der Erkenntnis Jesu Christi als Dreck erweist, damit sie daraus eine ähnliche Konsequenz ziehen. Der schroffe Gegensatz zwischen Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit kommt durch die Analogie der Situation zur Geltung.

Wenn man von dieser Situation absieht, kann man die Ausführungen des Paulus über das Gesetz nur als zweigleisig empfinden³¹. Einmal sieht es so aus, als sei gerade korrekte Geset-

³⁰ Vgl. etwa J. Dupont, La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi, in: Foi et Salut selon S. Paul (AnBib 42), Rom 1970, 67—100; P. Stuhlmacher, „Das Ende des Gesetzes“: ZThK 67 (1970) 14—39; K. Haacker, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen: Theol. Beitr. 6 (Wuppertal 1975) 1—19; M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, vor allem 72 f.

³¹ Daraus entsteht theologischer Streit: vgl. die unterschiedlichen Meinungen von U. Wilckens und J. Blank in: EKK Vorarbeiten 1, Zürich 1969, 51—77; 79—95 und die Kritik von G. Klein an Wilckens' Röm-Kommentar: Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: C. Andresen — G. Klein, Hrsg., Theologia Crucis — Signum Crucis (Fs. E. Dinkler), Tübingen 1979, 249—282.

zuserfüllung von Unheil. Das ist sie aber nur, insofern sie an Christus vorbeiläuft. So projiziert Paulus Röm 10,2 seine frühere Haltung auf die sich Christus verschließenden Volksgenossen. An diesen Stellen scheint die Argumentation gegen das Gesetz positivistisch: Weil Gott seine Gerechtigkeit in Christus nun einmal außerhalb des Gesetzes geoffenbart hat, ist es als Heilsweg ausgeschaltet und als „eigene Gerechtigkeit“ disqualifiziert. Daneben bemüht sich der Apostel jedoch auch, phänomenologisch aufzuzeigen, daß das Gesetz gar nicht Heil vermitteln kann, sondern im fleischlichen Menschen nur Sünde hervorruft (vor allem Röm 7; vgl. aber schon die konzisen Sätze 1 Kor 15,56). Hier kommt das Elend des Menschen darin zutage, daß er das Gesetz nicht erfüllt. Das ist wohl eine spätere Stufe der Theoriebildung, denn die Erfüllbarkeit des Gesetzes war für Paulus selber nicht das Problem.

b) Gal und Röm: Dient die Rechtfertigungslehre im Gal unmittelbar dazu, die judaistische Gefahr abzuwehren, so ist von dieser Front im Röm nicht mehr viel zu merken. Dennoch hat sie in beiden Briefen denselben Zweck: sie soll den Heiden den Zugang zum Heil in Christus offenhalten. Es ist nicht an die Zugehörigkeit zu Israel und an die Beschneidung gebunden³².

Das kommt besonders in Kap. 3 des Gal heraus: weil er den Glaubenden zugesagt ist, gilt der Segen für Abraham allen Völkern (V.8). In der glaubenden Vereinigung mit Christus sind alle vor Gott einer, Juden wie Griechen (Gal 3,26 ff.). Auch die Proklamation der Gerechtigkeit Gottes außerhalb des Gesetzes Röm 3,21 ff. zielt deutlich auf die Universalität des rechtfertigenden Handelns Gottes. Er ist nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch ein Gott der Heidenvölker (vgl. V.29 f.). Der polemische Satz 3,22b „Es gibt keinen Unterschied“ findet sein Echo 10,12, wo Paulus die Rechtfertigungslehre zum zweitenmal im Röm expliziert, diesmal mit Blick auf das Nicht-Erkennen der Juden. Der Abschnitt 9,30 ff. erreicht seinen ersten Höhepunkt in V.12 f.: Der Kyrios bereichert ohne Einschränkung alle, die ihn gläubig anrufen.

Die weltweite Mission bildet hier also den pragmatischen Kontext der Rechtfertigungslehre. Das läßt auch daran denken, daß sie in der theoretischen Untermauerung der Heidenmission aufgekommen ist³³. Unsicher bleibt nur, wie weit die Theorie der Praxis vorausging, zumal wir aus der in vielem dunklen Zeit der paulinischen Mission vor 49/50 keine schriftlichen Zeugnisse besitzen³⁴. In der missionarischen Konkurrenz (vgl. Röm 2,19 f.), in der Paulus vom gesetzestreuen Judentum manche Behinderung und Verfolgung erfuhr (vgl. nur 1 Thess 2,16), ist es verständlich, daß er dieses zum Heilssystem emporstilisierte, das versagt.

Fassen wir das bisher Erarbeitete zusammen: Die Rechtfertigungslehre hebt sich durch ihre antithetische Gestalt und vom Kommunikationstyp

³² Das Gesetz steht hier auch als erwählungsgeschichtliche Größe zur Debatte. Zum Folgenden vgl. Diss. 92 ff., 157 ff., 193 ff.

³³ Paulus trat ja ein in das Missionswerk der judenchristlich-hellenistischen Gemeinde von Antiochien, die wohl schon vor ihm den Heiden gepredigt und dabei auf die Beschneidung verzichtet hatte (vgl. Apg 11,20; 15,1 ff.). Freilich läßt sich etwa Gal 2,16a nicht als bei den Antiochenern unstrittiger Grundsatz erweisen, wie neuerdings *Becker* (s. Anm. 29) 29 will. *H.D. Betz*, *Galatians* (Hermeneia), Philadelphia 1979, 115 ff. nimmt sogar ein „common agreement“ mit judenchristlicher Theologie an. Dagegen steht schon die negative Formulierung. Das εἰδότες sagt nur, daß der Satz eigentlich nach der Meinung des Paulus selbstverständlich sein müßte.

³⁴ Nach *Wrede* (s. Anm. 27) 79 war eher die Praxis die Mutter der Theorie. Der Versuch von *G. Lüdemann*, Paulus, der Heidenapostel, I (FRLANT 123), Göttingen 1980, die Europamission zurückzudatieren, leidet unter Gewalttätigkeiten dem Text gegenüber.

her ab von der einfachen Rechtfertigungsbotschaft. Sie ist nur in drei zeitlich eng beieinanderliegenden Briefen zu greifen. In ihr wird die in Christus eröffnete Heilsmöglichkeit jüdischem Heilverständnis entgegengesetzt, das freilich stark nach der Vergangenheit des Pharisäers Paulus modelliert ist. So hat sie ihre Wurzeln in der persönlichen Geschichte des Paulus und in seinem sozialen Umfeld. Doch dürfte sie erst in der auf die Heidenvölker ausgreifenden Mission und in der Verteidigung dieses Werkes gegen die Judaisten ausgebildet worden sein, als eine intensive theologische Reflexion auf die Zugangsbedingungen zum Heil unumgänglich wurde. Diese pragmatische Einbettung bringt nun aber auch eine gewisse Einseitigkeit mit sich. Das wird vor allem in zwei Punkten bemerkbar, die ich nur andeuten kann.

1) Die Rede von der Rechtfertigung haftet an der Phase der Annahme des Evangeliums. Deshalb steht sie in zumindest logischer Spannung zu den paränetischen Anweisungen für das weitere Christsein. So kommt es zum bekannten Problem des Verhältnisses von Indikativ zu Imperativ, das freilich für Paulus keines gewesen zu sein scheint. Das Paradox von der Rechtfertigung des Gottlosen kann — wie Paulus selbst spürt (Gal 2,17; Röm 3,8; 6,1.15 ff.) — das Mißverständnis heraufbeschwören, daß sich die Gerechtigkeit Gottes mit der Sünde verträgt. Während nach Röm 5,1—11 die Rechtfertigung aus Glauben die Rettung im Gericht nach sich zieht, kann Paulus in anderem Zusammenhang von sich sagen: „ich bin noch nicht gerechtfertigt“ und auf das künftige Gericht nach den Werken verweisen (1 Kor 4,4 f. u.a.). Wo es um das Christsein geht, kann das Gesetz auch wieder eine positive Funktion bekommen (Gal 5,14; Röm 8,4; 13,8 ff.).

2) In der Rechtfertigungslehre, die den Heiden die gleiche Chance wie den Juden einräumt, bleibt die Sondergeschichte Israels, aus der das Gesetz eigentlich nicht ausgeklammert werden kann (vgl. Röm 3,1 f.; 9,4 f.), außer acht. Paulus kann nicht im gleichen Atemzug auf seine Verheißungen und seine Vorrangstellung eingehen. Erst Röm 9—11 versucht er mit viel Dialektik, beides zusammenzubringen und das Geschick Israels sowohl von der Erwählung wie vom grenzenlosen Erbarmen Gottes mit dem Sünder her, das im Evangelium aufscheint, zu lichten³⁵.

III. Der theologische Stellenwert

1. Rechtfertigungslehre und Evangelium

Wenn man das theologische Gewicht der Rechtfertigungslehre bei Paulus ermesen will, kann man verschiedene Wege beschreiten. Man kann das Systemganze einer Theologie des Paulus entwerfen und versuchen, sie darin unterzubringen. Doch ist das ein reichlich spekulatives Unternehmen. Man kann die soteriologischen Begriffe und Bilder, die manchmal mit „Rechtfertigung“ parallel laufen (Versöhnung, Heiligung, Befreiung, Annahme an Sohnes statt . . .), ins Verhältnis zu ihr setzen³⁶. Das lohnte eine

³⁵ Vgl. zu den verschlungenen Gedankengängen meine Diss. und den Aufsatz: Christus, Skandal und Hoffnung, in: H. Goldstein, Hrsg., Gottesverächter und Menschenfeinde?, Düsseldorf 1979, 256—278, 267 ff.

³⁶ Es wäre zu sehen, ob sie eher traditionell sind, ob sie durch die Rechtfertigungsbegriffe interpretiert werden und untergründig ähnlich strukturiert sind. G. Theissen, Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften: KuD 20 (1974) 282—304 hat eine derartige strukturalistische, manchmal ein wenig schematische Verhältnisbestimmung gewagt.

eigene Arbeit. Wir schlagen hier eine andere Richtung ein. Wenn Theologie — sicher auch im Sinn des Paulus — die denkerische Entfaltung des Evangeliums ist, so muß die Beziehung näher bestimmt werden, in der die Rechtfertigungslehre zur urchristlichen Verkündigung steht.

Um es vorweg zu sagen: Wenn man Evangelium und Rechtfertigungsgedanken auch nicht einfach gleichsetzen darf, so sieht Paulus sie doch in sehr enger Beziehung. Im Rückblick auf seine Kehre bei Damaskus Phil 3 ist es zwar die Erkenntnis Christi Jesu, seines Herrn, die den Ausschlag gibt und die Umwertung aller bisherigen Werte bewirkt. Sie wird V.10 in Anlehnung an das Kerygma von Tod und Auferstehung Christi, nur existentiell bezogen, expliziert. Aber der Erkenntnisgewinn kann auch in Rechtfertigungsbegrifflichkeit ausgedrückt werden, als Geschenk jener neuartigen Gerechtigkeit von Gott. Das hängt, wie wir sahen, damit zusammen, daß die Erkenntnis Christi in ein dem Gesetz verschriebenes Leben einbricht.

Gehen wir weiter zum Gal, wo der Terminus „Evangelium“ eine große Rolle spielt. 1,6—9 (vgl. 2 Kor 11,4) grenzt Paulus seine gesetzesfreie Verkündigung bei der Erstmission ab gegen ein „anderes Evangelium“, beieilt sich aber hinzuzufügen: Das ist eigentlich gar keines. Nur eine Botschaft, die den Heiden nicht die Beschneidung auferlegt, ist demnach die Frohbotschaft Jesu Christi. Das heißt jedoch nicht, daß der Apostel den Galatern schon beim ersten Kontakt die Rechtfertigungslehre beibrachte, wie man manchmal aus Gal 1,8 f. folgert³⁷. Sonst bräuchte er sie nicht erst im Brief darzulegen. Die gelegentliche Wendung „mein Evangelium“ meint auch kein paulinisches Sonderevangelium, sondern das Evangelium, insofern es Paulus anvertraut ist (Gal 2,7)³⁸. Und wenn er dieses Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündet, den Jerusalemer Autoritäten zur Begutachtung vorlegt (Gal 2,2), dann unterbreitet er ihnen gewiß nicht die Rechtfertigungslehre. Sie hätte die „Säulen“ kaum bewogen, die auf die Beschneidung verzichtende Mission Antiochiens anzuerkennen. Sie wären im Gegenteil eher schockiert gewesen. Es ging hier um die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5), wie auch später beim antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,14). Diese Genitivverbindung ist auch nicht mit der Rechtfertigungslehre als solcher identisch, wohl aber trifft sie sich mit ihr in den praktischen Konsequenzen, in der Freiheit der Heiden von Gesetzesauflagen.

Das ist freilich für Paulus eine sachlich notwendige Konsequenz. „Denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit erlangt wird, dann ist Christus umsonst gestorben“, heißt es am Ende des anschließenden Monologs (Gal 2,21). Wenn das Gesetz den Heiden mit dem Anspruch aufgezwungen wurde, daß es zum Heil erforderlich sei, konnte Paulus nicht so tolerant sein

³⁷ So E. Grässer, Das eine Evangelium, in: *ders.*, Text und Situation, Gütersloh 1973, 84—122, 94 Anm. 37 und Becker (s. Anm. 29) 13 f.

³⁸ Vgl. den Nachweis bei E. Molland, Das paulinische Evangelium, Oslo 1934, 83 ff.

wie etwa im Fall der Juden 1 Kor 9,20. Aus dem Evangelium, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist, ergibt sich ihm unausweichlich, daß hier der einzige Heilsweg vorgezeichnet ist. Um die Exklusivität der Heilsbotschaft von Jesus Christus zu sichern, münzt er die Rechtfertigungsbotschaft, eine Form dieses Evangeliums, um in die Rechtfertigungslehre und weist darin strikt den Anspruch des Gesetzes, Leben zu vermitteln, zurück. Sie ist also die theologische Absicherung des Evangeliums mit Pointe gegen Außenstehende.

Im Gal und Röm dient sie aber auch der Erläuterung dessen, was den Heidenchristen in der Annahme des Evangeliums geschenkt wurde³⁹. Beim Röm ist dazu noch wichtig, daß Paulus dieses Evangelium mit Hilfe der Römer bis nach Spanien weitertragen will. Die zentrale Rechtfertigungsaussage 1,17, daß Gottes Gerechtigkeit im Evangelium enthüllt ist aus Glauben und auf Glauben hin, ist der These 1,16 nachgeordnet, wonach dieses Evangelium Gottes heilwirkende Kraft ist für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst wie für den Griechen. Rechtfertigungstheologie soll somit die Heilsnotwendigkeit und Heilsmächtigkeit des missionarisch zu verbreitenden Evangeliums begründen⁴⁰.

Mit der Rechtfertigungslehre gibt sich Paulus also Rechenschaft über seine eigene Wandlung, er kämpft mit ihr für die „Wahrheit des Evangeliums“. Schließlich soll sie den Heidenchristen helfen, die Gabe des Evangeliums zu würdigen. Solche Herkunft und Bezogenheit nehmen ihr nicht die theologische Relevanz, denn Theologie entsteht ja, wenn das Evangelium persönlich verantwortet, an Krisensituationen bewährt und anderen Adressaten neu ausgelegt wird. Sie darf sich nur nicht verselbständigen und dabei vergessen, daß sie im Dienst des Evangeliums steht.

2. Ausweitung der Gesetzesproblematik

Wenn den Heidenchristen die Erlösung durch Christus in der Sprache der Rechtfertigung aufgehen soll, ist eine Übertragung vonnöten. Sie hatten sich ja nie um die Gesetzesgerechtigkeit bemüht. Dennoch deutet Paulus nun auch den heidnischen Lesern die Rechtfertigung als Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes⁴¹. Inwiefern auch die Gesetzlosen einst unter

³⁹ Vgl. *Wilckens* (s. Anm. 28) 69 Anm. 9: „Doch scheint er (Paulus) die zunächst antijüdisch ad extra gezielten Gedanken erst seit der galatischen Krise als essentielle Interpretation des Evangeliums ad intra ausgearbeitet zu haben“.

⁴⁰ Vgl. zur Abfolge 1,16 f. Diss. 61 f. *K. Kertelge* schreibt in EWNT I,803: „Der theol. durchreflektierte Rechtfertigungsbegriff bleibt bei ihm aufgehoben in der missionarisch bestimmten Verkündigung des Evangeliums an Juden und Heiden“. Vgl. die weiteren Ausführungen 803 f. und sein Buch „Rechtfertigung“ bei Paulus (NtlAbh. NF 3), Münster 1971, 286 ff. Ferner *G. Strecker*, Das Evangelium Jesu Christi, in: ders., Hrsg., Jesus Christus in Historie und Theologie (Fs. H. Conzelmann), Tübingen 1975, 503–548, 528 ff.; er hebt stark auf das Ineinander ab: „Die ‚Wahrheit des Evangeliums‘ ist als Rechtfertigung des Sünders aussagbar geworden.“

⁴¹ Vgl. Röm 6, 14 f.; 7, 4–6; durch das exemplarische $\epsilon\gamma\omega\theta$ 7, 7 ff. möchte er ihnen den Gedanken nachvollziehbar machen. Vgl. das $\sigma\epsilon$ einiger Lesarten 8, 2. Vielleicht ist auch deshalb

seiner Fuchtel standen, wird besonders in Gal 4,8–10 klar. Im Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (vgl. 4,3) findet Paulus nämlich eine Analogie zwischen dem früheren Götzendienst der Galater und der Knechtschaft unter dem Gesetz, unter die sie sich jetzt beugen wollen⁴². Das Verbindende dabei ist, daß jedesmal schwache und armselige nicht-göttliche Elemente einen absoluten Anspruch erheben. Für Paulus ist also Rechtfertigung Erlösung aus jeder Unfreiheit, die dadurch zustandekommt, daß kreatürliche Mächte sich zwischen Gott und den Menschen stellen, Leben verheißen, aber nicht geben können und so den Menschen in Beschlag nehmen. Von da her ergibt sich das Recht, ja geradezu die Notwendigkeit, sich jeweils zu fragen, was „Gesetz“ heißen könnte, wenn die Rechtfertigungsbotschaft kein Anachronismus bleiben soll. Luther hat das zu seiner Zeit und auf seine Weise getan. Daß Paulus die Frage des Gesetzes aus der aktuellen Polemik lösen und zu einem Menschheitsproblem machen kann⁴³, zeigt jedenfalls ihren theologischen Rang.

3. Die Strukturparallele 1 Kor 1,18–31; 2,1–5

Paulus dehnt aber nicht nur die Problematik des Gesetzes auf die Heiden aus, er behandelt sie mit ihrer Besonderheit, dem Streben nach Weisheit, nicht anders als die Juden mit ihrem Gesetz. So zeigt 1 Kor 1, 18–2, 5 eine ähnliche Struktur wie die auf die Juden bezogenen Passagen im Röm⁴⁴.

Wie der Jude auf das „Gesetz der Gerechtigkeit“ pocht (Röm 2, 17–20; 9, 31), es aber bricht (Röm 2, 21–24), so suchen die Hellenen Weisheit, erkennen aber darin Gott nicht (1 Kor 1, 21 f.). Der Grund ist jedesmal die fleischliche Verfassung des Menschen⁴⁵. Vor der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christus muß sich auch der Jude als Sünder bekennen (Röm 3, 21 ff.; Gal 2, 17), kann aber zusammen mit den Outsidern, den Heiden, durch die Macht Gottes gerettet werden (Röm 1, 16 f.; 3, 24–30; 10, 6–13). Genauso stempelt Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit (1 Kor 1, 20), rettet aber gerade durch seine Macht die Toren in der Welt, indem Christus ihnen Gottes Weisheit wird, und zwar nicht durch Worte

7, 1 der Gesetzesbegriff bewußt unscharf gehalten. — Paulus kann nur dann bei den Lesern auf Verstehen hoffen, wenn sie Proselyten waren oder dem Judentum mit Sympathie gegenüberstanden. — In Gal 3, 13 f. 23 ff.; 4, 3 ist es nicht möglich, die Wir-Aussagen auf die Juden einzuschränken, wie das neuere Ausleger wieder tun.

⁴² Der Terminus ist nicht von den Gegnern, sondern von jüdisch-hellenistischer Götzenpolemik vorgegeben. Vgl. *N. Kehl*, Der Christushymnus im Kolosserbrief (SBM 1), Stuttgart 1967, 138–161; *Pb. Vielhauer*, Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief, in der Anm. 21 erwähnten Festschrift E. Käsemann, 543–555.

⁴³ Darauf weist auch *Mussner* (s. Anm. 18) 226 f. hin.

⁴⁴ Darauf hat u.a. schon *Jüngel* (s. Anm. 27) 31 aufmerksam gemacht. Der Vergleich soll hier aber etwas genauer durchgezogen werden.

⁴⁵ Vgl. einerseits Röm 7, 7–23, andererseits 1 Kor 1, 26 σοφία κατὰ σάρκα; 2 Kor 1,12 σοφία σαρκική. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen³1958, 240 f. sieht sowohl im Eifer der Gesetzeserfüllung wie im Weisheitsstreben typisch sarkisches Verhalten, unterschlägt dabei aber, daß nach Paulus der Gesetzesgehorsam ebensowenig wie die Weisheit an ihr Ziel gelangt.

der Weisheit, sondern durch den Glauben an das törichte Wort vom Kreuz (vgl. den ganzen Abschnitt 1 Kor 1, 18—2,5). Ebenso wird der Jude nicht aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, der am Kreuz den Fluch des Gesetzes trug, gerechtfertigt. Das Resultat ist bei beiden dasselbe: Es ist aus mit dem Rühmen (Röm 3, 27; 1 Kor 1, 29. 31)⁴⁶.

Was Paulus also in Bezug auf den Juden im semantischen Feld der Gerechtigkeit entwickelt, sagt er den Griechen in dem der Weisheit. Daß ihn auch in ihrem Fall der Gedanke der Rechtfertigung hermeneutisch leitete, verrät 1 Kor 1, 30, wo er unversehens hereinrutscht. Weder die Gottesgabe des Gesetzes noch die Weisheit, durch die sich jeweils Gruppen von Menschen hervortun, führen zu Gott. Nur *e contrario* ist durch Christus Rettung möglich. Diese Umkehrung hängt damit zusammen, daß die Erlösung vom Kreuz kommt und in einem Wortgeschehen dem Menschen nahegebracht wird. Hier wird sichtbar, daß die Strukturparallele in einer gemeinsamen Tiefenstruktur gründet, der *soteriologia crucis*⁴⁷. Aus ihr werden die Ausführungen über die Weisheit wie über die Gerechtigkeit Gottes generiert. Diese Verankerung der Rechtfertigungslehre spricht einmal für ihre theologische Bedeutsamkeit. Andererseits sehen wir, daß Paulus nicht auf ihre Begrifflichkeit angewiesen ist. Die Botschaft vom Heil im Kreuz Christi läßt sich in verschiedene Oberflächengestalten transformieren.

4. Soziale Folgen

Eine letzte Weiterung sei nur noch skizziert. Die Darlegungen in Gal 3 über die Rechtfertigung aller im Glauben an Christus gipfeln in dem Satz: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (V.28). Vom Kontext her gesehen sind die letzten beiden Paare überschüssig; dies stützt zusammen mit der Parallele 1 Kor 12, 13 (Kol 3, 11?) die Annahme, daß Paulus hier eine Parole wiedergibt, die in einer enthusiastischen Christengemeinde bei der Feier der Taufe vorgeprägt wurde⁴⁸. Für uns aber ist wichtiger, daß die Einheit in Christus Jesus nicht nur den heilsgeschichtlichen Unterschied zwischen dem Juden und dem Griechen hinfällig

⁴⁶ Vielleicht darf man die Parallele noch weiter treiben: Wie Paulus das Gesetz im Glauben aufrichtet (Röm 3, 31), so ist auch im Geist eine neuartige Weisheitsrede möglich (1 Kor 2, 6—16).

⁴⁷ Das erhellt besonders aus Gal 3, 1; 5, 11 und dem Zusammenhang von 6, 14 f. Auch E. Käsemann, *Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief*, in: ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 108—138, gesteht zu, daß die Rechtfertigungslehre antijudaistische Kampfeslehre ist (125 f.), er nimmt sie aber als paulinische Interpretation der Christologie, und zwar einer von Jesu Kreuz her gewonnenen und darum anstößigen Christologie (130).

⁴⁸ Becker (s. Anm. 29) 45 f. — ähnlich Betz (s. Anm. 33) 183 f. — geht jedoch zu weit, wenn er die ganzen Verse 26—28 als „gottesdienstlichen Heilszuspruch“ deklariert. Die verwandten Parolen Gal 5, 6 und 6, 15 sind m.E. schon gar nicht im hellenistischen Christentum formuliert, sondern paulinische Abwandlungen des Prinzips 1 Kor 7, 19, das ich dem Diasporajudentum zutrauen möchte.

macht, sondern auch die Unterschiede des sozialen Standes und des Geschlechts. Menschliche Vorgegebenheiten sind nicht mehr heilsentscheidend.

Damit tut sich ein Anwendungsbereich der Rechtfertigungslehre auf, den Paulus selber nicht mehr ausfüllte. Die gleiche Stellung vor Gott muß auch soziale Folgen haben⁴⁹. Das wird überall akut, wo Menschen durch Privilegien anderer vom Heil ausgeschlossen sind. Allen soll ein neuer Anfang von der Radikalität der neuen Schöpfung ermöglicht werden (vgl. Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17). Daß Gott alle in Christus voraussetzungslos und unbedingt angenommen hat, muß darin erfahrbar werden, daß man sich — wenigstens in der Gemeinde — gegenseitig annimmt, wie Paulus selbst Röm 14, 1 ff.; 15, 7 andeutet.

Blicken wir zurück! Eine pragmatische Betrachtung der paulinischen Rechtfertigungslehre muß sie nicht zum reinen „Mittel zum Zweck“ relativieren — so wird „pragmatisch“ ja gemeinhin außerhalb des Fachjargons aufgefaßt. In diesem letzten Teil wurde uns ihr innerer Zusammenhang mit dem Evangelium deutlich. Paulus versucht mit ihr die Botschaft, daß im Gekreuzigten allen Heil gewährt ist, in verschiedenen Situationen nach außen zu behaupten und den Christen nahezubringen. Sie zeitigt so Auswirkungen über die vom jüdischen Gesetz herrührenden Probleme hinaus. Diese Situationsüberlegenheit und vielseitige Anwendbarkeit ist dadurch ermöglicht, daß sie aus der Quelle des Kreuzeskerymas gespeist ist. Die Einsicht in ihre Tiefenstruktur, die sich uns vor allem im Vergleich mit 1 Kor 1, 18 ff. erschloß, mag uns Heutigen helfen, dieses Kerygma unter anderen Umständen auf andere Weise hörbar zu machen. Umgekehrt wird auch eine Sachkritik der Rechtfertigungslehre bei dieser von Paulus so radikal verstandenen Botschaft einsetzen müssen.

⁴⁹ Darauf legt *Dahl* (s. Anm. 22) 109 ff. besonderen Nachdruck, stellt aber auch klar, daß die Folgen nicht mit dem Wesen verwechselt werden dürfen.