

Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus*

VON DIETER ZELLER

Das Interesse am Thema „Gesetz bei Paulus“ kann verschiedene Gründe haben. Entdeckte man in der Reformation die Polarität von Gesetz und Evangelium und drehte sich dann die kontroverstheologische Frage darum, ob das Gesetz für Christen verbindlich ist, so scheint das existentielle und kirchenkritische Anliegen heute in den Hintergrund zu treten. An der Gesetzesfrage wird vielmehr die Identität des Christentums, besonders in seiner reformatorischen Gestalt, diskutiert. Findet es diese Identität in Abhebung vom AT und vom Judentum? Oder verbindet das Christentum doch mehr mit seiner jüdischen Wurzel als ihm selber bewußt ist?

Eine Tendenz, dieses Problem bei Paulus anzugehen, läuft darauf hinaus, die von ihm aufgerissenen Gegensätze pragmatisch zu entschärfen. Sie seien durch bestimmte soziologische Gegebenheiten bedingt und nicht so prinzipiell zu nehmen, zumal Paulus sich an anderen Orten und bei anderen Gelegenheiten widerspricht. Der religionsgeschichtliche Vergleich zeige zudem, daß er gegen Windmühlen anrennt, etwa wenn er den Juden zuschreibt, sie strebten im Gesetz nach Gerechtigkeit und Heil¹. Im Grunde stimme er mit dem Judentum überein, wenn er das „getting in“ der Gnade verdankt, aber das „staying in“ an gewisse Bedingungen bindet². Das Judentum wird dagegen in Schutz genommen, daß Gerechtigkeit aus dem Gesetz notwendig „Selbstgerechtigkeit“ und „Leistungsdenken“ bedeuten müsse. Gegen die existentielle Deutung³ betont U. Wilckens, daß das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen, nicht immer schon Sünde ist, sondern daß sie in der Durchbrechung des Gesetzes durch konkrete Taten besteht⁴.

Eine andere Tendenz geht dahin, die Aussagen des Paulus schon auf der Textebene zu harmonisieren. Es wächst die Neigung, Christus auch als das Ziel des Gesetzes nach Röm 10, 4 zu begreifen. Es komme nur darauf an, aus welcher Perspektive man das Gesetz sehe, aus der der Werke, des Legalismus, oder des Glaubens. Dafür steht der rätselhafte Vers Röm 3, 27 im Zusammenhang mit 3, 31⁵.

* Referat vor der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Projektgruppe „Biblische Theologie“, Pforzheim, 2. 4. 1987.

¹ *Räisänen* (1983 a) 178 ff.

² *Sanders* (1977); während er die „basic difference“ in Paul's participation-Christology sieht, stellt *Hooker* die Gleichheit im covenantal nomism heraus, der bei Paulus freilich aus andern Stücken gemacht sei.

³ Vgl. *R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, 265. Nachfahren sind H. Hübner und G. Klein.

⁴ Z. B. (1978) 176 ff.; aufgenommen bei *Luz* 94 ff.

⁵ Bezeichnend sind die Diss. von *Rhyme* und *Badenas*.

Das Ergebnis ist bei beiden Richtungen dasselbe: Der einzige Unterschied zum Judentum ist das Messiasbekenntnis: „In short, this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity“⁶. In der Tat werden wir immer wieder darauf stoßen, daß der Glaube an Jesus, den Gekreuzigten, als Messias und an die Heilsbedeutung seines Todes die Gedanken des Paulus über das Gesetz leitet. Die Frage ist aber, ob er deshalb zu kohärenten Gedankengängen und Sachaussagen unfähig ist. Das Fazit des Buches von Räsänen ist ja, daß Paulus nur seinen tatsächlichen Bruch mit dem Gesetz sekundär rationalisiert. Man könne ihn darin nicht als Theologen ernst nehmen⁷.

In diesem Referat möchte ich die Frage nach der Genese der paulinischen Gesetzesanschauung weithin ausklammern. Man müßte dabei bei der eventuellen Gesetzeskritik Jesu und der Hellenisten einsetzen⁸. Daß der Verfolger dieser torakritischen Gemeinde durch eine Vision in den Dienst Christi gerufen wurde, könnte gewisse Einsichten über das Gesetz grundgelegt haben⁹; es bleibt aber auf weite Strecken bei Vermutungen, da die Beschreibung der Wende in Phil 3 erst in späterer Rückschau und in der Stellung gegen judaisierende Missionare zustande kam. Daß eine in den erhaltenen Briefen faßbare Entwicklung, etwa vom Gal zum Röm, gewisse Widersprüche erkläre, vermochte H. Hübner (1978) nicht wahrscheinlich zu machen¹⁰. Wohl ist die je verschiedene Situation der Briefe zu berücksichtigen, aber abgesehen davon, daß Gal wohl zeitlich nahe an Röm herangerückt werden muß, steht die negative Wertung des Gesetzes schon im ersten für uns einschlägigen Brief (1 Kor) fest. Die entscheidende Entwicklung muß sich also vorher – zwischen Damaskus und der selbständigen Mission des Paulus – abgespielt haben. Hier hebt ja auch die Auseinandersetzung mit den Judaisten schon an, die sich dann vor allem in Phil 3 und im Gal fortsetzt¹¹.

Unser Vorhaben ist bescheidener: Gegenüber der Verallgemeinerung von Stellen wie Phil 3 und Röm 10 bei Bultmann, aber auch von Texten,

⁶ Sanders (1977) 552, modifiziert (1983) 47.

⁷ 201.266 f. Dagegen H. Hübner in seiner Rez. ThLZ 110 (1985) 894–896. Sanders (1983) gesteht ihm wenigstens Kohärenz zu, wenn er auch die fehlende Systematik beklagt (148). Man müsse aber zwischen argument und reason unterscheiden (4).

⁸ Die neuerdings erschienene QD 108 über „Das Gesetz im Neuen Testament“, hg. K. Kertelge, Freiburg 1986, zeigt, wie umstritten das Thema ist. Vgl. auch die scharfe Rez. Hengels durch E. P. Sanders in: JThS 37 (1986) 169 ff. Zu den „Hellenisten“ ist nun neben dem Beitrag von A. Weiser zu QD 108 der Aufsatz von E. Larsson, Die Hellenisten und die Urgemeinde, in: NTS 33 (1987) 205–225 zu beachten. Vgl. jetzt auch Räsänen (1986) 242–306.

⁹ Vgl. z. B. Stuhlmacher (1970); Hübner (1976) 259; S. Kim, The Origin of Paul's Gospel (WUNT II 4), Tübingen 1981; Ch. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WUNT 58), Tübingen 1985; Luck; Räsänen (1986) 55–92; ders., (1987).

¹⁰ Dagegen etwa Sanders (1983) 158 f. Klein (1986) fragt 196 ff. nach dem theologischen Sinn solcher entwicklungsgeschichtlicher Konstruktionen.

¹¹ Wilckens (1982) hat eine diachrone Betrachtung der Briefe im Blick auf das paulinische Gesetzesverständnis vorgelegt, die im ganzen überzeugt.

die vom Versagen gegenüber dem Gesetz reden, in der kath. Exegese¹² möchten wir, angeregt von U. Wilckens, darauf hinweisen, daß verschiedene Kontexte auseinanderzuhalten sind. Innerhalb dieser Zusammenhänge bleibt Paulus – so meinen wir – sich treu. Die behaupteten Widersprüche relativieren sich, wenn man den jeweiligen Zusammenhang beachtet¹³. Die synchrone Betrachtung wird dabei ergänzt durch eine Textpragmatik¹⁴, auch durch die Frage, wo die Argumentationsketten ihren ursprünglichen Ort hatten. Das Verfahren ist nicht zu verwechseln mit der Annahme verschiedener Gesetzesbegriffe bei Paulus. Obwohl Paulus dafür wenig terminologische Hilfestellung gibt¹⁵, kann man hier noch einmal differenzieren: Das Gesetz als Offenbarungsurkunde, manchmal neben den Propheten, hebt sich ab vom Werke fordernden Gesetz, auf das es uns hier ankommt¹⁶. Dazu dürfte an manchen Stellen des Röm eine allgemeinere Verwendung von νόμος im Sinne von „Prinzip“ vorliegen (Röm 3, 27). Überhaupt verraten Neubildungen wie ἔννομος Χριστοῦ (1 Kor 9, 21), ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal 6, 2) und unscharfer Gebrauch von νόμος (Röm 7, 21. 23. 25 b; 8, 2) als „Gesetzmäßigkeit“, daß das Denken des Apostels im Fluß ist und sich nicht leicht kanalisieren läßt.

1. Voraussetzungen der paulinischen Gesetzestheologie

Bevor wir das Urteil des Paulus über das Gesetz in vier verschiedenen Kontexten kennenlernen, sollten wir zu eruieren versuchen, wie sich Paulus von seiner jüdischen Herkunft her das Gesetz darstellte. Der Vorwurf, der ihm heute vielfach gemacht wird, lautet ja, daß er den Bundeszusammenhang unterschlägt, innerhalb dessen das Gesetz erst seine Stelle als Verheißung und Forderung bekommt, daß er die vorausgehende Erwählung verschweigt, die unverdiente Gabe Gottes ist¹⁷. Dieser Zusammenhang ist Paulus aber durchaus bekannt. Die unausgesprochenen Voraussetzungen kommen etwa Röm 3, 1 f.; 9, 4 heraus, wo Paulus sich gegen mögliche Mißverständnisse genötigt sieht, den ihm selbst-

¹² Eine hervorragende Vertreterin: A. van Dülmen, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5), Stuttgart 1968.

¹³ Vgl. meinen Versuch von 1982, den Exkurs in Zeller (1985) 154–157, den ich hier aktualisiere. Auch N. Walter meint in seiner Besprechung von Räisänen (1983 a) in: SNTU 11 (1986) 245–249: „Würde man die gleichen Aussagen je nach Briefen und (situationellen und gedanklichen) Kontexten getrennt darbieten, dann würde sich deutlicher zeigen, daß die Widersprüche mindestens zum Teil dem Autor Paulus selbst voll bewußt sind...“ (246 f.).

¹⁴ Vgl. Zeller (1981): Pragmatik nicht als Opportunismus, sondern als kommunikationstheoretische Fragestellung.

¹⁵ Die Setzung des Artikels etwa ist nicht einheitlich, sie suggeriert nur die Bestimmtheit des Konzeptes, ohne daß einfaches νόμος unbestimmt wäre.

¹⁶ Übergänge wie Gal 4, 21 und eine Paradoxie wie Röm 3, 21 zeigen aber den engen Zusammenhang beider Größen. Vgl. Moo 75–82; bei der zweiten Bedeutung möchte er noch ein „general meaning without regard to any definite, historical form“ erkennen.

¹⁷ Vgl. die Wiedergabe von Sanders bei Mußner 43 f.

verständlichen Vorzug Israels herauszustellen. Dieses Volk ist dadurch ausgezeichnet, daß an es die Wortoffenbarung Gottes erging, darunter auch die Kundgabe seines Willens, die Treue fordert. Die Gesetzgebung ist umrahmt von Bundesschlüssen, wobei freilich auch die mit den Vätern einbegriffen sind, und Verheißungen. Es klingt Röm 2, 17 kaum Ironie mit, wenn vom Juden gesagt wird, er dürfe sich auf das Gesetz stützen und sich in Gott rühmen. Auch wenn der Apostel Röm 2, 14 f. in polemischer Absicht ausnahmsweise den Heiden Kenntnis und Praxis des Gesetzes zugesteht, sind sie sonst zunächst als „Sünder“ und „Gesetzlose“ von dem Volk „im“, „aus dem“ und „unter dem Gesetz“ geschieden. Er geht gerade von der nachexilischen Hochstufung des Gesetzes zur kulturellen und nationalen Besonderheit aus, etwa wenn er die Juden als „Beschneidung“ charakterisiert¹⁸, sieht darin aber das besondere Gottesverhältnis Israels, weshalb er die Herrlichkeit des „alten Bundes“ nicht leugnen kann (2 Kor 3, 7 ff.; vgl. $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Röm 9, 4).

Freilich ist gleich eine Einschränkung angebracht: bei seiner Argumentation kommen diese Voraussetzungen nicht positiv zum Tragen. In seiner Rekonstruktion der Heilsgeschichte setzt Paulus das Sinaigesetz und die Beschneidung von der Erwählung Abrahams und der Verheißung Gottes für ihn ab, um auch den Heiden Zugang zu ihr zu verschaffen: es wird zur bloßen Episode. Die Herausführung aus Ägypten ist für ihn kein Thema, wo er vom Gesetz spricht. Und auch wo er die Begegnung des einzelnen mit dem Gesetz beschreibt, spielen diese Vorgaben keine Rolle, während der Jude nach SifNum 15, 41 bei jedem Gebot des Auszugs aus Ägypten gedenkt.

Verzeichnet er aber das Judentum, wenn er Gesetz und Gerechtigkeit zusammenbringt, so daß er Röm 9, 31 vom νόμος δικαιοσύνης sprechen kann, dem Israel nachjagt? Wenn bei ihm der Gesetzesgehorsam zu wenig als Antwort auf das von Gott angebotene Bundesverhältnis erscheint, verfehlt er dann die Eigenart des Gesetzes, wenn er sie mit Lev 18, 5 auf den Punkt bringt: „Der Mensch, der es tut, wird leben.“? Werden so ewiges Leben, Lohn und Strafe in der kommenden Welt, unjüdisch¹⁹ zum Verdienst? Mir scheint das nicht der Fall zu sein. Gerechtigkeit bezeichnen Dtn 6, 25 und jüdische Schriften (Arist 168; syrBar 67, 6 – vgl. 51, 3) als Ziel des Gesetzes²⁰. Auch nach Paulus bleibt die Zusage Lev 18, 5 – im Kontext ein Gotteswort – eine Verheißung, wenn auch eine bedingte. Und daß Gehorsam die *conditio sine qua non* des Heils ist, gibt auch Sanders²¹ zu. Das Judentum kann so durchaus als „Heilssystem“ erscheinen,

¹⁸ Der Wortgebrauch scheint neu: vgl. O. Betz, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III 187.

¹⁹ Sanders (1977) 126 f., 141.

²⁰ K. Berger, Neues Material zur „Gerechtigkeit Gottes“, in: ZNW 68 (1977) 269 f. weist auf Texte, in denen das „Tun der Gerechtigkeit Gottes“ = „Erfüllung der Weisung Gottes“ ist.

²¹ (1977) 141. Leben hängt nach Neh 9, 29; Sir 15, 14 ff.; 17, 11 ff.; PsSal 14, 3; Weish 6, 11

wenn man der eschatologischen Dimension von „Leben“ Rechnung trägt. Und Gundry 6 f. meint doch gegen Sanders festhalten zu müssen, daß bei der Gewichtung des Materials das palästinensische Judentum einen überwiegenden Akzent auf den Gesetzesgehorsam als Weg des Darin-Bleibens setzt.

2. Der Mensch unter dem Gesetz außerhalb Christi

Während in 1 Thess die Begrifflichkeit von Gesetz und Rechtfertigung fehlt²², begegnet sie schon im 1 Kor ohne polemische Zuspitzung. Am Ende kommt es jedoch bei der Ausdeutung des Schriftzitates 15, 54 f. zu einem unvermuteten Ausfall: V. 56 f.

„Der Stachel des Todes aber ist die Sünde,/ die Macht der Sünde, aber ist das Gesetz./ Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.“²³

Daß „die Sünde“ (Sg.) den Tod erst tödlich macht, daß die Sünde wiederum ihre Mächtigkeit im Gesetz hat, ist gänzlich unvorbereitet²⁴. U. Wilckens nimmt einen vorgedachten Gedanken an, dessen Ursprung in den Lehrdisputen mit der Synagoge zu vermuten sei²⁵.

Dies bestätigt sich 2 Kor 3, 4–18, wo Paulus seine Verteidigung gegen judenchristliche Missionare plötzlich ausweitet zu einer grundsätzlichen Gegenüberstellung des Mosedienstes und seines Dienstes am Neuen Bund. Ersterer ist als Dienst des Todes und der Verurteilung gekennzeichnet. Das entspricht der Behauptung von 1 Kor 15, 56, daß das Gesetz die Sünde verstärkt und so in den endgültigen Tod führt. In 2 Kor 3, 4 ff. wird als Grund für diese unheilvolle Wirkung des Gesetzes erkennbar, daß es bloß Buchstabe, äußerlich bleibende Vorschrift ist, während der Dienst des Neuen Bundes durch den lebendigmachenden Geist qualifiziert ist. So bringt er Gerechtigkeit mit sich²⁶. Die kunstvolle exegetische Ausarbeitung über Ex 34, 28–35 reicht über den unmittelbaren Anlaß hinaus und könnte wieder der Auseinandersetzung mit der Synagoge entstammen, die sich mit Berufung auf das Gesetz weigert, Christus anzuerkennen.

Immerhin haben wir hier den frühesten Beleg für eine direkte Beziehung zwischen der Freiheit (V. 17!) vom verurteilenden Gesetz und der

(?); 4 Esr 7, 21. 129 von Gebotserfüllung ab. Vgl. auch die Rez. von *A. von Dobbeler* zu Räisänen (1983 a) in: NT 26 (1984) 374–76, 376.

²² *Hübner* (1980) 454 ff. nimmt den forensischen Gedanken, der in der eschatologischen Grundhaltung mitgesetzt sei, zusammen mit dem Erwählungsgedanken als Ersatz.

²³ Das dreifache δὲ könnte wie Röm 6, 17 f. eine Interpolation anzeigen: so *J. Weiß*. Bei Auslassung von V. 56 ist aber τῷ δὲ θεῷ χάρις nicht so gut motiviert.

²⁴ *Lindemann* 245 schließt daraus, daß Paulus das Thema in Korinth mündlich erörtert hat.

²⁵ (1982) 161.

²⁶ Vgl. ebd. 163. Auch 1 Kor 15 steht der lebendigmachende Geist (V. 45) in der Nähe der gesetzeskritischen Passage V. 56. Zu den in 2 Kor 3, 1–4, 6 angezogenen atl. Stellen vgl. *E. Richard*, *Polemics, Old Testament, and Theology*, in: *Bib.* 88 (1981) 340–367; nach ihm ist Jer 38, 31 ff. LXX für Paulus leitend.

Gerechtigkeit, wenn auch V. 18 noch nicht ausdrücklich vom Glauben spricht. Daß das Gesetz mit der Sünde zu tun hat, sagen dann auch abgerissene, in sich schwer verständliche Bemerkungen in Gal und Röm: Es wurde der Übertretungen wegen hinzugefügt (Gal 3, 19), entweder um den Sünder zu überführen²⁷, vielleicht auch, um die Sünde zu mehren²⁸, wie dann Röm 5, 20 unzweideutig sagt²⁹. 4, 15 a hatte vorher kurz festgestellt, daß das Gesetz Zorn bewirkt; zu ergänzen ist wohl auch hier: weil es die Sünde auslöst.

Was das Gesetz mit der Sünde genau zu schaffen hat, klärt dann erst Röm 7. Eigentlich intendiert 7, 7 ff. eine Apologie des Gesetzes: es ist nicht mit der Sünde identisch. Aber zuvor hatte 7, 5 f. die Befreiung des Christen vom Gesetz im Schema von Einst – Jetzt mit der uns schon vertrauten Antithese von Buchstaben und Geist verkündet. Dieses Schema liegt dann auch 7, 7 – 8, 2 zugrunde. Das Elend des Menschen unter dem Gesetz rührt daher, daß dieses die Begierde, die es eigentlich verbietet, gerade anstachelt. So wird 7, 5 entfaltet: „als wir im Fleisch waren, da tobten die durch das Gesetz erregten, zur Sünde führenden Leidenschaften in unsern Gliedern, so daß wir dem Tod Frucht brachten“. Man kann heute konstatieren, daß die von Bultmann ausgehende Deutung der ἐπιθυμία auf die eigenmächtige Lebenssuche des Menschen, die sich gerade auch in der Erfüllung des Gesetzes äußern kann, allmählich überwunden wird³⁰. Vielleicht greift Paulus absichtlich auf die meist als trivial abgetane, auch hellenistisch bezeugte Erfahrung zurück, daß das Verbotene um so mehr zur Übertretung reizt³¹, um auch nicht-jüdischen Lesern das Verhängnis des an sich guten Gesetzes für den fleischlichen Menschen klar zu machen³². Die Absicht, das Gesetz Gottes zu entlasten, bedingt eine merkliche Verschiebung gegenüber den früheren abwertenden Aussagen über das Gesetz. Es ist jetzt die im Fleisch behauste Sünde, die eigentlich das Unheil wirkt.

Doch endet das Kap. ähnlich wie 1 Kor 15, 57 mit einem Charis-

²⁷ So *Wilckens* (1982) 171 vor allem wegen V. 10; *Zeller* (1985) 155; dafür spricht auch der Gebrauch von παράβασις, vgl. Röm 4, 15. Ebenso Röm 3, 20 b: durch das Gesetz erfolgt Erkenntnis der Sünde, vgl. 5, 13 b.

²⁸ *Hübner* (1978) 28 final: um Übertretungen zu provozieren; ebs. *Betz* 165. *Sanders* (1983) 67 hält das für möglich, weil das Gesetz hier als versklavender Zuchtmeister auftritt.

²⁹ *Weder* 369 folgert daraus, daß es ein Tun des Gesetzes gebe, das in Wahrheit von der Sünde beherrscht sei. Doch die Erklärung liefert Kap. 7. Noch weniger einsichtig ist seine These zu V. 13 (362), wenn man an die Sünden der Sintflutgeneration denkt, die sich durchaus durch das Gesetz definieren ließen.

³⁰ Letzte Exponenten sind *von der Osten-Sacken* (1975) 207; *Schlier* (1977) 225 f.; *Hübner* (1978) 70; *Klein* (1979) 265, die beiden letzteren den Betrug V. 11 und das Nicht-Wissen V. 14 radikalisierend. Dagegen *Räisänen* (1979).

³¹ Vgl. auch *Räisänen* (1983 a) 149; zum Ganzen *Zeller* (1985) 142 ff. 146 f.

³² Dazu könnten auch beitragen: der Ich-Stil, die Anklänge an die Adamsgeschichte, die Reduktion der Verbote auf das „Du sollst nicht begehren“ und der Gebote auf das Tun des „Guten“, die Ansidlung des Gesetzes im νοῦς bzw. ἔσω ἄνθρωπος, die Rede von einer „Gesetzmäßigkeit“ der Sünde in den Gliedern.

Spruch. Die mutmaßliche Polemik gegen die Synagoge, die den Konnex von Gesetz, Sünde und Tod herausstellte, ist so in das Schema von Einst und Jetzt eingebracht, daß das Sein unter dem Gesetz die Vergangenheit des Christen darstellt, der nun die Existenz unter dem Impuls des Geistes gegenübersteht. Genau genommen ließe sich solcher Freispruch vom Verdammungsurteil (vgl. Röm 8, 1 f.) des Gesetzes nur von einem gläubig gewordenen Juden aussagen. Aber schon seit dem Gal hat Paulus diese Problematik verallgemeinert.

Wir erhalten also vom 1 Kor bis zum Röm eine durchlaufende Gedankenkette, in der das Gesetz mit seinen moralischen Forderungen als ohnmächtiger Buchstabe disqualifiziert wird, der dem Begehren Vorschub leistet und den geistlosen Menschen so im Verbund mit der Sünde ins Unglück stürzt. Zu diesem Komplex könnten wir auch noch die Anklage des Juden in Röm 2 stellen. Hier ist die missionarische Konkurrenz des Diasporajudentums – vor allem in den angemessenen Titeln 2, 19 f. – spürbar. Zwar geht es hier nicht darum, daß der Jude wegen des Gesetzes sündigt; Paulus spricht ihn vielmehr durch das Gesetz schuldig (vgl. 3, 9–20), weil er trotz des Torabesitzes dem Gesetz zuwiderhandelt. Er hat bloß den „Buchstaben“ vorzuweisen und die am Fleisch vollzogene Beschneidung – im Kontrast zu den „im Geist“ Gott gehorsamen Heiden. Das Kap. dient der Anklage der auf das Gesetz stolzen Juden. Diese Funktion ist zu beachten. Wenn Paulus deshalb hier auf dem Tun des Gesetzes besteht und dies zum Maßstab des Gerichtes macht, so darf man darin kaum die Grundlage seines ganzen Denkens erblicken³³. Die Situation des Christen „im Geist“ ist doch eine andere als die des Juden ohne Christus, den Paulus hier zeichnet³⁴. Eine andere Frage ist, ob Paulus hier den Juden als Tatsünder deshalb so pauschal verurteilt, weil er vom christlichen Standpunkt aus kein anderes Heilssystem anerkennen will. Er denkt „from solution to plight“³⁵. Mag er in seiner Schwarz-Weiß-Malerei des Menschen unter dem Gesetz auch einzelne Sachverhalte richtig treffen, so ist die von ihm beklagte allgemeine Sündigkeit, gerade der Juden, doch nicht empirisch feststellbar und wird mindestens durch die paulinische Selbstdarstellung Phil 3, 6 durchlöchert.

In seinem Dilemma zwischen dem Wissen um die göttliche Gabe des Gesetzes εἰς ζωὴν (Röm 7, 10) und der Christusoffenbarung als Quelle des Lebens kann er dem Gesetz nur eine negative Rolle in der Vorbereitung der Gnade Gottes zuweisen; diesen göttlichen Plan zeigen die gelegentlichen ἴνα-Sätze an (vgl. Gal 3, 22 f.; Röm 5, 20 f.; 7, 13). Daß das

³³ Gg. *Snodgrass* 87. Das andere Extrem: *Sanders* (1983) 123–135 betrachtet Röm 2 als Fremdkörper, als jüdische Synagogenpredigt.

³⁴ Eine gewisse Vermischung der Kontexte unterläuft ihm 2, 16, wenn der Vers keine nachpaulinische Verdeutlichung ist.

³⁵ *Sanders* (1983) 68; vgl. schon *O. Kuss*, Nomos bei Paulus, in: *MThZ* 17 (1966) 173–227, 217; *von der Osten-Sacken* (1977) spricht von eschatologischem Systemzwang; *Räisänen* (1983 a) 101 schlicht von „propagandistic denigration“.

Gesetz von vornherein den Menschen unter der Sünde halten und als Instrument der Verurteilung dienen sollte, ist eine wenig überzeugende Hilfskonstruktion aus christlicher Perspektive, die man kaum mit Hofius systematisieren darf³⁶.

3. Die Alternative: Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes oder aus Glaube

Bisher war uns als Alternative zum Gesetzesdienst nur das Dasein unter dem πνεῦμα angedeutet worden. Im Gal und Röm sowie Phil 3, 9 finden wir aber den Glauben als Prinzip der Rechtfertigung im Gegenüber zu den „Werken des Gesetzes“³⁷. Hier steht also mehr das Verhalten des Menschen im Blick. Der Grundsatz dieser „Rechtfertigungslehre“³⁸ ist negativ formuliert und offensichtlich gegen das Judentum gewendet³⁹. Im Unterschied zu den Korintherbriefen stellt jetzt der Gesetzesweg für die Christen eine Versuchung dar. Der Gal läßt aber erkennen, daß der Anlaß für die Ausformulierung der Lehre die Kontroversen mit den Judaisten waren, die den Heidenchristen die Beschneidung sowie die Speise- und Kalendergesetze als Bedingungen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk aufkrotyrieren wollten. Dabei geht es ursprünglich um jüdische „identity markers“⁴⁰. Seit K. Stendahl⁴¹ versucht man deshalb, die Rechtfertigungslehre aus der Problematik des Einzelgewissens zu lösen und soziologisch zu verorten: sie zielt auf die bedingungslose Zulassung der Heiden⁴² zu der sich vom Judentum distanzierenden Gemeinschaft der Christusgläubigen, die nicht nach dem Modell der Eingliederung von Proselyten ins Volk Israel gehandhabt werden darf⁴³.

Deshalb sollte man meinen, daß sich der Streit hier nur um die rituelle Seite des Gesetzes⁴⁴ dreht. Doch selbst wenn der Anlaß für die Ausbil-

³⁶ Er entnimmt 2 Kor 3, die ursprüngliche Bestimmung der Sinaitora sei die Anklage; er beachtet zu wenig, daß sie nach Paulus nicht lebendigmachen kann; das bedeutet nicht, daß sie es nicht sollte. Lev 18, 5 wird als faktisches Gerichtsurteil interpretiert. – Hübner (1978) 25–34 wollte das Problem lösen, indem er zwischen der Intention der gesetzgebenden Engel, der Tora und Gottes unterschied.

³⁷ D. h. den dem Gesetz gemäßen Handlungen; zu syrBar 57, 2 kommen nun Belege aus 1 QS 5, 21; 6, 18; 4 QFlor 1, 7. Vgl. Moo 90–96.

³⁸ Zu ihrer pragmatischen Definition vgl. Zeller (1981).

³⁹ Gal 2, 16 (vgl. 3, 11 a; Röm 3, 20 a); Röm 3, 28; Phil 3, 9 umschreibt Paulus rückblickend so seinen Erkenntnisgewinn vor Damaskus.

⁴⁰ So Dunn in verschiedenen Arbeiten, z. B. (1985) 524 ff. Vgl. auch Heiligenthal 127 ff.: Werke als Abgrenzung. Gegen Dunn zaghaft Hübner (1985); entschiedener Räisänen (1985).

⁴¹ Paul among Jews and Gentiles, Philadelphia 1976; in der dt. Übers. 1978 ist der Aufsatz von 1963 ausgelassen.

⁴² Gegen Sanders machen Gundry 9 und Dunn 528 darauf aufmerksam, daß es in Gal auch um das Bleiben im Bundesvolk geht.

⁴³ Vgl. Sanders (1983) Kap. 1; Räisänen (1983 a) 257–263; jetzt Watson, der die Unvereinbarkeit von Glaube und Werken einfach mit dem soziologischen Sachverhalt der Trennung von der Synagoge gleichsetzt (47) und 69 überhaupt bestreitet, daß Paulus eine theologische Erklärung geben wollte.

⁴⁴ Sanders (1983) 101: Die Unterscheidung ist schwierig, weil z. B. das Verbot des Götzen dienstes ebenso ethisch wie kultisch ist.

dung der Rechtfertigungslehre eben richtig beschrieben wurde, ist nicht zu verkennen, daß Paulus in den genannten Briefen die Frage auf eine grundsätzlichere Ebene hebt⁴⁵. Dabei knüpft er an den unter 2) vorgeführten Gedankengang über die Heillosigkeit des Menschen unter dem Gesetz – hier gerade mit seinen moralischen Forderungen – an. Deshalb entsteht zunächst der Eindruck, daß niemand aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden kann, weil er keine Rechttaten aufzuweisen hat.

Hier ist die Analyse von Gal 3, 10–14 aufschlußreich. Paulus zitiert V. 10 Dtn 27, 26, um zu zeigen, daß die „aus Werken des Gesetzes“ unter dem Fluch sind, offenbar weil sie nicht alles, was im Gesetz geschrieben steht, halten können⁴⁶. Paulus verschärft – wie dann auch 5, 3 – den Anspruch des Gesetzes, das ganz gehalten sein will⁴⁷. Die ältere Auffassung⁴⁸, die auch die Täter des Geschriebenen unter dem Fluch sieht, scheint heute an Boden zu verlieren. Wird aber in V. 11 f. nicht in der Konfrontation von Hab 2, 4 und Lev 18, 5 ein prinzipieller Gegensatz zwischen Tun und Glauben aufgerichtet? Ist hier nicht ein Sprung zur „qualitativen Gesetzeskritik“ zu bemerken⁴⁹? Doch V. 13 setzt weiterhin den Gedanken von V. 10 voraus. Die Lebenszusage des Gesetzes ist in Wirklichkeit Illusion; nach V. 21 b kann es gar nicht lebendig machen. Doch wohl, weil niemand es erfüllt⁵⁰. Wehe also dem, der auf das Tun angewiesen ist. Dem steht die Verheißung für den Glaubenden diametral gegenüber, aber so daß dabei seine verzweifelte Lage unter dem Gesetz mitbedacht ist⁵¹.

Ähnliches ist beim Übergang vom Schuld aufweis Röm 3, 9–20 zur Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes aufgrund des Glaubens an Jesus Christus außerhalb des Gesetzes (3, 21 ff.) zu beobachten. Daß diese allen Glaubenden ohne Unterschied zuteil wird, hängt negativ damit zusammen, daß alle gesündigt haben (V. 23); positiv begründet V. 24 ff. das allerdings (entsprechend Gal 3, 13 f.) mit dem Sühnewerk Gottes im Blut Jesu Christi. Umstritten ist dann vor allem V. 27, in dem die Interpretation Bultmanns am ehesten eine Stütze zu haben scheint. Wird hier der Wahn des Menschen ausgeschlossen, aus eigener Kraft sein Heil beschaffen zu können?

⁴⁵ Vgl. auch Kertelge (1984) 386.

⁴⁶ Diese Lesart bestreitet Sanders (1983) 21 ff. gegen Räisänen und Hübner wohl zu Unrecht. S. Wilckens (1982) 166; Lambrecht (1986) 113 ff. Verfehlt Dunn (1985): das nationale Verständnis des Gesetzes sei weniger als was das Gesetz erfordert (534).

⁴⁷ Daß er dabei einer rigorosen jüdischen Gesetzesauslegung folgt – so auch Luz 99 –, stellt Sanders (1983) 28 in Frage: das Gesetz verlange – ausgenommen 4 Esra – keine Vollkommenheit. Er mag, was die Auswertung von Sifra Qedoschim perek 8, 3 angeht, gegen Hübner recht haben (56, Anm. 57 f.). 4 Esra wird aber zu sehr isoliert.

⁴⁸ Schlier z. St., auch Lübrmann 55; jüngst Bruce 29.

⁴⁹ Klein (1979) 272–274; ders. TRE XIII 68.

⁵⁰ Das Unvermögen des Gesetzes wird Röm 8, 3 a erklärt.

⁵¹ So auch Wilckens (1982) 167 ff.; Moo 97 f.; Lambrecht (1986) 116–120. Die formale Art der Argumentation in V. 11 f. verleitet zu anthropologischer Überinterpretation.

Dagegen verweist man heute vielfach auf den Kontext: Nicht eine allgemein-menschliche Versuchung stehe zur Debatte, sondern das Rühmen des privilegierten Juden (2, 17.23)⁵². Wilckens trägt sogar die Schuld des Juden von Kap. 2 auch hier ein: er wähne seine Gesetzesübertretungen in seiner Erwähltheit allemal aufgehoben⁵³. Dann müßte aber doch „das Gesetz der Werke“ – wie immer man das näher zu verstehen hat – dieses falsche Rühmen schon ausschließen. Paulus verneint das jedoch ausdrücklich⁵⁴. Durch die Sühnetat Christi ist vielmehr ein neuer Weg eröffnet, der durch den Glauben bestimmt ist⁵⁵. Weil es jetzt nicht mehr auf Werke, sondern allein noch auf den Glauben an die Wirkung des Sterbens Jesu ankommt, hat Gott tatsächlich dem auf dem Gesetz beruhenden besonderen Verhältnis des Juden seine Ausschließlichkeit genommen und den Heiden Rechtfertigung ermöglicht. Das ist ja der Trend von V. 28 ff. Man braucht also gar nicht zu bestreiten, daß hier Werke und Glaube – nicht nur ein bestimmtes Verständnis und ein bestimmter Gebrauch von Gesetz, sondern Methoden zum Heil – einander strikt entgegenstehen und kann dennoch die heilsgeschichtliche Funktion der in V. 28 vorgetragenen Rechtfertigungslehre, die Einbeziehung der Heiden, an dieser Stelle anerkennen. Nicht umsonst fordert diese These den Selbsteinspruch V. 31 heraus, der m. E. zunächst noch nicht ausführlich – durch Kap. 4 – beantwortet wird. Denn es fragt sich, ob das Werke fordernde Gesetz – nicht das Gesetz als Schrift – wirklich in jeder Hinsicht abgetan ist.

Diese heilsgeschichtlichen Implikationen sind an der meist hinzugezogenen Stelle 4,2 zunächst nicht so offensichtlich. Paulus will hier das jüdische Verständnis ausschalten, daß Abraham durch Werke zur Gerechtigkeit kam⁵⁶. V. 4 f. taucht der Gedanke einer möglichen Verpflichtung Gottes im Gegensatz zu χάρις auf, der in hellenistischer Ethik zu Hause ist⁵⁷. Handeln des Menschen und Handeln Gottes schließen sich tatsächlich aus. Zumal der Glaube Abrahams zunächst nicht christologisch ge-

⁵² Sanders (1983) 33; Dunn 529 f.; Räisänen (1983 a) 170 f.

⁵³ (1978) 246; dagegen Klein (1979) 215 mit Recht.

⁵⁴ Freilich nicht so, daß er seine Argumentation in 2, 17–3, 20 damit für unzureichend erklärt; gegen Thompson.

⁵⁵ Räisänen (1983 b) weist Vorkommen von νόμος mit Gen. appositionis im Sinn von „Methode oder Ausdrucksform eines Phänomens“ nach. Damit entfallen die gequälten Versuche, hier objektiv das an den Glauben gebundene Gesetz (Wilckens ebd. 245) oder subjektiv als „das aus der Perspektive des Glaubens gesehene und somit in rechten Gebrauch genommene Gesetz des Mose“ – so Hübner (1980) 466, ähnlich etwa Rhyne (1981) (das Gesetz als Zeuge des Glaubens) – zu nehmen. Wie Rhyne *Heiligenthal* 301; eine falsche menschliche Haltung zum Gesetz sieht Schnabel 286, der 291 von „sarcic abuse“ spricht.

⁵⁶ Nicht daß er werkgerecht sein wollte und so zum Sünder wurde: gegen Hübner (1978) 101 richtig Sanders (1983) 33.

⁵⁷ Vg. Arist., *Rhet II*, 7 1385 a; *Heiligenthal* 310 verweist auf Thuc. II 40, 4. Für die Opposition von Gnade und Werken, die nicht ausdrücklich als solche des Gesetzes qualifiziert sind (vgl. noch Röm 11, 6 wie 9, 12 im Zusammenhang der Erwählung), läßt sich vielleicht eine traditionsgeschichtliche Linie zu Philon verfolgen; vgl. *Heiligenthal* 276 ff. 290 ff.

füllt ist, ist hier zuzugeben, daß Paulus an dieser Stelle zwei prinzipielle Möglichkeiten vorführen will, unabhängig davon, daß Abraham dann doch vielleicht schon V. 5, spätestens V. 9 de facto als Sünder erscheint. Die Absicht ist freilich wieder, schon am Vater Israels einen auch für Heiden gangbaren Weg zu Gott aufzuzeigen, wie aus dem Verlauf des Kap. mehr und mehr erhellt.

V. 2 a und V. 4 stellen trotz der grammatikalischen Form (Realis) nur hypothetische Erwägungen dar⁵⁸, weil Paulus vom Christusereignis und seinen Auswirkungen für die Heiden herkommt. Diese hermeneutische Gerichtetheit ist wie für die Schilderung des Elends des Menschen unter dem Gesetz auch für den Ausschluß der Werke durch den Glauben bestimmend. Sie reicht an eine *petitio principii* heran und kommt am deutlichsten Gal 2,21 b zum Ausdruck: „denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit (zu erlangen ist), dann ist Christus freilich umsonst gestorben“. Deshalb erwähnt Paulus auch nicht die im Gesetz vorgesehene Möglichkeit der Sühne.

4. Gesetzesgerechtigkeit in der Ablehnung des Evangeliums

Noch stärker schwindet die Begründung aus dem faktischen Versagen gegenüber dem Gesetz, wenn Paulus die Verblendung der Juden oder auch sein eigenes Streben, das ihn zum Christenverfolger machte⁵⁹, nachzeichnet. Hier tritt die eigene Gerechtigkeit des Juden als Ziel in absoluten Gegensatz zu der im Glauben geschenkten. Vgl. Phil. 3,9 *μη έχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει*, ein Kardinalbeleg für die Bultmannsche Auffassung. Mir scheint es jedoch nötig, seinen Kontext noch einmal zu differenzieren. Wie in Röm 9,30–10,13, wo Paulus sozusagen seine eigene Vergangenheit auf die dem Evangelium gegenüber verschlossenen Juden projiziert, ist das Angebot der Gerechtigkeit Gottes schon vorausgesetzt. Erst dieses stempelt das eigene Bemühen negativ ab und macht es zur Verbohrtheit. Die Sünde des Ungehorsams gegenüber dem Ruf Gottes liegt doch wohl auf einer anderen Ebene⁶⁰ als die, von der normalerweise die Rechtfertigung des Sünders befreit.

Der Abschnitt Röm 9,3 ff. ist ein Hauptbetätigungsfeld für alle, die

⁵⁸ Gut *Lambrecht* (1985).

⁵⁹ Vgl. die Reihenfolge Phil 3,6: „im Eifer die Gemeinde verfolgend, in der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig“.

⁶⁰ Die hier vertiefte Erkenntnis des Bösen hebt auch *Brandenburger* 8 Anm. 61 (vgl. 95) vom am Gesetz orientierten Aufweis der Sünde (Röm 2) ab. S. 32 f. aber führt er für das tätige Einstimmen in das Gesetz, das nicht dem Zorn Gottes entrinnen kann, neben Röm 9–11 m. E. zu Unrecht auch 3,19.21 an. *Luz* 94 ff. beruft sich zunächst auf die m. E. nicht zu generalisierende Stelle Röm 14,23, um darzutun, daß das Nein zum Glauben für Paulus der Inbegriff der Sünde sei. Die Vermittlung zu den Tatünden leiste das 1. Gebot, weil die Grundsinde in der Mißachtung des Schöpfers bestehe. *Luz* warnt aber auch davor, Sünde als Unglaube zu verabsolutieren; so würde das christliche Heilsangebot zum Heilsdiktat.

den Gegensatz von Gesetzesgerechtigkeit und Glaube an Christus abmildern wollen. Anstoß dazu gibt die merkwürdige Formulierung 9, 31. Paulus stellt das Paradox vor Augen, daß die Heiden, die nicht auf Gerechtigkeit aus sind, wie sie das Gesetz vorhält, Gerechtigkeit erlangten, nämlich aus dem Glauben. Im Bild vom Lauf macht er an den Juden das Gegenteil deutlich, sagt aber nicht, daß sie dem Gesetz der Gerechtigkeit nachrennend die Glaubensgerechtigkeit nicht erreichten, wie zu erwarten wäre, sondern εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. So entsteht der Eindruck, als sei die in Christus greifbare Gerechtigkeit aus Glauben schon immer das Ziel des Gesetzes. 10, 4 scheint das zu bestätigen, wenn man τέλος – wie es sprachlich sogar wahrscheinlicher ist⁶¹ – mit „goal“ oder „Erfüllung“⁶² übersetzt. Das geht meistens nur, wenn νόμος auf „Offenbarung“ schrumpft⁶³. Nach dem Lev-Zitat 10, 5 kommt es aber doch offensichtlich in seiner Verheißung für den, der es erfüllt, zu Wort. M. E. ist V. 31 so mißverständlich, weil Paulus der Abwechslung halber νόμον δικαιοσύνης statt δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου (so 10, 5) schrieb und dann konsequenterweise das Gesetz statt der Gerechtigkeit als Zielpunkt angeben mußte⁶⁴. Er beeilt sich aber, V. 32 und dann in einem neuen Gang 10, 1–13 die Sache zu klären.

Räisänen (1983 a) 174 f. und Sanders (1983) 36 f. wenden sich mit Grund gegen die Auslegung etwa von Cranfield 508 ff., der aus V. 31.32 ab herauspreßt, das Gesetz hätte immer schon im Glauben gehalten werden müssen, durch es rufe Gott Israel zum Glauben (etwa im Gebot der Gottesliebe), aber Israel hätte die Illusion genährt, es könne es so erfüllen, daß es sich Gott gleichsam verpflichten könne. 10, 5 sagt es eindeutig: das Gesetz wollte immer durch Werke gehalten werden. Umgekehrt darf man aber hier auch nicht den Gedanken der Nichterfüllung des Gesetzes eintragen⁶⁵. V. 32 f. wird jedoch deutlich: Israel hat die Gerechtigkeit verfehlt, weil es am Glauben fordernden Christus Anstoß nahm. Genauer ist es der in der apostolischen Botschaft nahegebrachte Auferstandene, wie 10, 6–9 präzisieren. Zweifellos ist es allein das Christusergebnis, das den an sich löblichen Eifer der Juden entwertet zu einem

⁶¹ Jedenfalls vom griechischen Sprachgebrauch her: *Badenas* 38–80.

⁶² So in letzter Zeit *Meyer, Rhyne* (1981) 95–116; *ders.* (1985); *Badenas; Schnabel* 291 schließt sich *Wilckens* (1980) 222 an, gibt ihn aber falsch wieder. Nach *Wilckens* ist Christus das Ende, nicht „goal“ des Gesetzes, insofern er dessen Funktion, den Sünder zu verfluchen, beendet hat. In diesem Sinn kommt der einzelne, wie wir ihn im 1. Kontext sahen, zwar tatsächlich vom Gesetz los (vgl. Röm 7, 6; so auch *Martin*). Röm 10, 4 geht es aber um das Ende der Möglichkeit, sich durch Gesetzeszaten Heil zu erwerben. – Daneben tritt *Wilckens* (ähnlich *Campbell*) auch für „Ziel“ ein.

⁶³ So bei *Badenas* 143; für *Rhyne* ist es das Gesetz „in its promise of righteousness“. *Schnabel* 298 f.: Christus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung das Gesetz für uns erfüllt. Von einem Sterben steht aber nichts da. Dieses ist vom Gesetz auch nicht gefordert.

⁶⁴ Vgl. schon *Lietzmann* z. St. Ähnlich *Sanders* (1983) 36 f. 42.

⁶⁵ So früher *van Dülmen* (s. Anm. 12) 125 f. und auch ich in meiner Diss. (1976) 190, jetzt *Gundry* 17 „because of sin (cf. esp. 2, 1–3, 23), failed to attain it“, was 19 f. allerdings auf „the sin of pride“ verfeinert wird.

eigensinnigen Versuch. Die neue heilsgeschichtliche Interpretationswelle will allerdings das $\text{id}\iota\alpha$ 10,3 als „eigen“ mit Ausschluß der Heiden deuten⁶⁶. Weil die Juden die Gerechtigkeit für sich pachten wollten, nicht weil sie als Individuen mit ihren Verdiensten Ansprüche Gott gegenüber erheben, würden sie an der Gerechtigkeit Gottes vorbeigehen. Dieses Verständnis wird anscheinend dadurch gestützt, daß V. 4 die Universalität des Christusheiles unterstreicht. Aber anders als 3,21–31 muß hier nicht der Zugang der Heiden zum Heil durchgesetzt werden, es soll vielmehr im Zusammenhang klar werden, daß auch Israel seine Chance hatte, eben weil jeder, der glaubt, gerettet werden kann. Es konnte sie jedoch deshalb nicht wahrnehmen, weil es durch das Mosegesetz auf Werke programmiert war. Christus aber ist das Ende des Gesetzes als Heilsweg. Diese Lesart von V. 4 ist durch die Gegenüberstellung von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit V. 5–8 unvermeidbar⁶⁷.

Aus dem Gesagten wurde wohl deutlich, daß Paulus nicht an sich schon menschlichem Handeln Selbstsucht unterstellt. Im Vorgang der Rechtfertigung hat es aber nichts zu suchen; da kann es zum Irrweg werden, der Gottes Initiative schuldhaft verkennt. Wie steht es aber um die Praxis dessen, der an Christus glaubt? Ist sie nicht mehr heilsrelevant? Damit schneiden wir einen neuen Kontext an. Hier ist der Christ nicht vom Gesetz – als Verfluchendem – losgekommen wie im 1. Kontext; noch ist Christus das Ende des Gesetzes als Werkprinzip wie im 2. und 3., sondern jetzt ist von der tätigen Erfüllung des Gesetzes die Rede.

5. Das Gesetz im Leben des Christen

Eine bewährte Auskunft sagt: Das Gesetz als Heilsweg ist erledigt, in seiner normativen Funktion dagegen wird es erst recht aufgerichtet. Vielleicht sollten wir das Problem auseinanderlegen und zuerst fragen, ob die Erfüllung des Gesetzes allgemein für den Christen wichtig ist, ob sein eschatologisches Leben daran hängt. Darauf erst werden wir auf die damit zusammenhängende Frage eingehen, wie weit das Gesetz inhaltlich christliche Ethik bestimmt.

Wir sahen schon, wie Wilckens und Snodgrass darauf bestehen, daß Röm 2,6–13 nicht nur hypothetischen Wert haben. Das Gesetz gibt das Ideal der Gerechtigkeit vor; die Sendung Christi zielt darauf, daß die Rechtsforderung des Gesetzes in den nach dem Geist Wandelnden erfüllt werde (Röm 8,3f.); nach Paulus werden auch die Christen nach ihren Taten gerichtet, wenn er auch dabei nicht von „Werken des Gesetzes“ spricht⁶⁸. Eine gewisse Inkonsequenz gegenüber der Rechtfertigungs-

⁶⁶ So schon *van Dülmen* 177; dagegen *Zeller* (21976) 191 f.; neuerdings *Dunn* 530; *Sanders* (1983) 38; *Badenas* 111; dagegen *Gundry* 18.

⁶⁷ Während Rhyne die Antithese aufrechterhalten möchte, ebnet *Badenas* sie ein.

⁶⁸ Der Singular $\epsilon\pi\gamma\omega\nu$ wird verschieden beurteilt: während *Heiligenthal* 195 darin die in-

lehre, die zunächst ohne Wenn und Aber Hoffnung auf eschatologische Herrlichkeit zuspricht (vgl. Röm 5), gleicht Sanders aus, indem er zwischen „getting in“ und „staying in“ unterscheidet⁶⁹. Daß in diesem zweiten Kontext das Heil an die Erfüllung des Gesetzes gebunden sein soll, bestreitet allerdings Gundry vehement: auch für das „staying in“ sei der Glaube entscheidend (9f.).

Die Kontinuität im Gesetzesgehorsam, ja eine gewisse Heilsfunktion des Gesetzes kommt am stärksten da zum Ausdruck, wo man in Röm 8, 2 „das Gesetz des Geistes des Lebens“ konkret auf die Tora bezieht⁷⁰. Ihre pneumatische, lebensschaffende Kraft komme jetzt zur vollen Wirkung. Das scheint mir übertrieben; das Gesetz sollte zwar den Täter zum Leben führen, aber nicht selbst Leben schaffen; die Befreiung V. 2 hätte ihm Paulus kaum zugeschrieben. So möchte ich den ersten νόμος hier frei mit „die in Christus offenbare pneumatische Wirklichkeit“ wiedergeben. Daß bei allem Festhalten am Gerichtsgedanken „die Zukunftsdimension des Pneumabesitzes“ als wesentlicher Faktor bei Paulus mit zu berücksichtigen ist, arbeitet Heiligenthal 193–197 richtig heraus⁷¹. Daß Paulus andererseits auf die Bewährung der Christen Wert legt, wird pragmatisch verständlich, wenn man an die antinomistische Fehldeutung seiner Gesetzeskritik (vgl. Röm 3, 8) und libertinistische Tendenzen⁷² in seinen Gemeinden denkt.

Was nun die materiale Geltung des Gesetzes für die Gläubigen angeht, so ist kein Zweifel, daß der Apostel unter der Hand in diesem Zusammenhang seinen Umfang beträchtlich reduziert. Er hat nur die sittlichen Forderungen im Auge, wenn er sagt, daß das ganze Gesetz bzw. alle Gebote im Liebesgebot erfüllt würden (analog 1 Kor 7, 19). Wie steht es mit der übrigen Paränese?

nerer Wirklichkeit des Menschen zum Vorschein kommen läßt, hält Sanders (1983) 113 die Unterscheidung für unbedeutend. Auch Heiligenthal 186f. erkennt zwar die Kontextgebundenheit von Röm 2, 6–11; die Gültigkeit des Gerichts nach den Werken dürfe aber auch für die Zeit nach Christus nicht außer Kraft gesetzt werden.

⁶⁹ Die Differenz zum Zusammenhang der Rechtfertigung tritt auch darin in Erscheinung, daß Paulus hier ein gewisses καθήκον kennt: Gal 6, 4. Der Ausdruck kommt an dieser Stelle etwa dem guten Gewissen von 1 Kor 4, 4a gleich, das noch nicht endgültiges Gerechtfertigsein besagt. Vgl. Röm 2, 15; 14, 22; 2 Kor 1, 12. Klein (1986) hält den Ruhm aus Kontextgründen für imaginär, ohne zu überzeugen.

⁷⁰ So Wilckens (1980) 123 nach Lohse, Hahn 47. Auch Reinmuth 68f. im Anschluß an von der Osten-Sacken (1975); dagegen Räisänen (1979/80), auch Keck, freilich mit eigenwilliger Auslegung von V. 4. Vgl. auch Wilckens (1978) 249 zu Röm 3, 31: „Sofern nun aber durch Gottes Gerechtigkeit Sünder gerecht werden ... ist dem Gesetz seine ursprüngliche Bestimmung: Gerechte dem Leben zuzusprechen, zurückzugeben“. Hier ist vergessen, daß nach Lev 18, 5 Gott Täter des Gesetzes dem Leben zuspricht.

⁷¹ Reinmuth sieht Paulus in frühjüdischer Tradition, die Geistgabe und Gesetzeserfüllung verbinden. Unterschied: bei Paulus geht sie nicht der Erlangung des Geistes voraus (92).

⁷² Nach Schulz hat Paulus in seiner Spätphase die Ablehnung des Gesetzes von seinen judenchristlich-gnostischen Gegnern übernommen, aber nur die im Gesetz enthaltene Wertung als Heilswerk eliminiert und die Liebesforderung beibehalten. Das ist wenig wahrscheinlich. Schulz wirft nicht nur judenchristliche Gegner und Enthusiasten, sondern auch die Rechtfertigung und das christliche Leben (vgl. 96) in einen Topf.

Zwei Positionen seien einander konfrontiert: Obwohl 1 Thess 4 das Wort „Gesetz“ nicht fällt, entnimmt Reinmuth doch diesem Kap., daß Paulus mit seiner Warnung vor Unzucht und Habgier in frühjüdischer Tradition den im Gesetz manifesten Gotteswillen einschärfe. Mir scheint, daß Reinmuth bei den verglichenen jüdischen Schriften die weisheitliche Komponente unterschätzt, die sich natürlich etwa in den Test XII mit dem Appell zum Gesetzesgehorsam verträgt.

Zu einem anderen Ergebnis kommt Lindemann, der hauptsächlich 1 Kor behandelt. Das Gesetz sei für Paulus nicht mehr Quelle der Weisungen Gottes für das Verhalten des Menschen, sondern nur noch Zeuge des Evangeliums. Die Liebe trete an die Stelle der Gebote⁷³. Sicher orientiert sich der Apostel nicht sklavisch an der Tora, er bringt in seinen Ermahnungen auch viel weisheitliches Gut an den Mann⁷⁴, er setzt sich auch über einzelne Toravorschriften hinweg⁷⁵. Neben jüdischen Traditionen werden auch christliche Motivationen⁷⁶ wichtig. Aber hinter der Arbeit Lindemanns ist zu deutlich die Absicht spürbar, die systematischen Äußerungen des Paulus in der Rechtfertigungslehre nun auch in diesem letzten Kontext zu verifizieren. Noch stärker scheint mir das in einem neueren Aufsatz von Wischmeyer zum Liebesgebot der Fall zu sein: Indem Paulus die Liebe als alleinigen Inhalt der Tora ausbebe, hebe er das Gesetz durch das Gesetz auf. Die Liebe trete aus dem Gesetz heraus und stehe gegen es. Das dürfte doch dem positiv gemeinten Verbum „erfüllen“ zu wenig gerecht werden. Gerade an diesem Beispiel erweist sich, wie wichtig die Entflechtung der Kontexte und die Beachtung des „Sitzes im Leben“ jeweils ist. Freilich wird man zugestehen müssen, daß im gerade betrachteten Kontext das Programm der Erfüllung des Gesetzes im Leben des Christen und seine tatsächliche Durchführung doch einigermaßen auseinanderklaffen.

6. Ansätze zu einer „Biblischen Theologie“ des Gesetzes

1976 hat H. Hübner vor diesem Kreis schon die Möglichkeiten einer „Biblischen Theologie“ des Gesetzes ausgelotet. Wo er von Paulus ausgeht, folgt er einem beliebten Denkmuster: während das nachexilische Ju-

⁷³ 262. Auf theoretische Stellen wie Röm 8, 3f. läßt sich *Lindemann* weniger ein.

⁷⁴ *Schnabel* 324f., der so die persönliche Freiheit innerhalb der christlichen Ethik, andererseits die Verbindlichkeit (wegen der Korrelation von Weisheit und Gesetz) der Normen erklären möchte. Hier wäre auch zu bedenken, was *K. Berger*, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 121–124 „zum Verhältnis von Torah, Paränese und Recht“ ausführt.

⁷⁵ Vgl. ein ähnliches Fazit bei *Sanders* (1983) 107.

⁷⁶ Vgl. *Schürmann, Bovon*. Gal 6, 2 handelt es sich beim „Gesetz Christi“ um eine bewußte Gegenbildung: Gemeint ist das durch das Vorbild Christi für den Christen obligatorische Verhalten, vgl. *Räsänen* (1983) 80: „the way a life in Christ is to be lived“. Die sachliche Identität mit dem atl. Gesetz ist nur insofern gewahrt, als das Liebesgebot dessen Zusammenfassung ist. Dagegen möchte etwa *Wilckens* (1982) 175 verstehen: das Gesetz in seiner Bestimmtheit durch Christus.

dentum durch eine „Vergesetzlichung“ gekennzeichnet ist, in der sich der Mensch nach der Sicht des Paulus gerade bei der Befolgung des Gesetzes vor Gott selbst behauptet, bringt Paulus selber die dem AT schon immanente Sachkritik am Gesetz zum Zug. Christus ist nur das Ende der mißbrauchten Tora, aber jetzt wird sie im Sinne des AT erst recht verstanden⁷⁷. Dieser Ansatz ist nach dem hier Ausgeführten bedenklich. Das Tun des Gesetzes ist auch nach Paulus nicht unter allen Umständen Selbstbehauptung vor Gott, sondern nur angesichts der in Christus erschlossenen Glaubensmöglichkeit. Hier aber ist Christus nicht bloß das Ende einer mißbrauchten Tora, sondern löst das Prinzip der Werke durch den Glauben ab.

Im Grunde verläuft der auf H. Gese aufbauende Versuch Stuhlmachers (1978) ähnlich, nur daß er eine wachsende Dialektik von Sinai- und Sionstora im AT und im Frühjudentum postuliert, die dann bei Jesus und Paulus zum Austrag kommen soll. Das Unternehmen scheidert daran, daß eine Sionstora im AT nicht breit genug grundgelegt ist⁷⁸.

Eine zweite Linie biblischer Gesetzestheologie scheint zunächst denkbar, wenn man bei der frühjüdischen Gleichsetzung von Gesetz und personifizierter Weisheit einsetzt. Doch läßt sich so höchstens die paulinische Antithetik zwischen Christusglaube und Gesetz erklären. Luz⁷⁹ nimmt an, daß Christus schon im hellenistischen Judenchristentum mit der präexistenten Weisheit identifiziert wurde; Paulus, der diese Christologie übernahm⁸⁰, mußte in der Identifikation der Tora mit der präexistenten Weisheit eine Konkurrenz erblicken. „Nicht die Tora, sondern Jesus ist die präexistente Weisheit Gottes“⁸¹. In der Tat erscheint das Gesetz bei Paulus nirgends als göttliches Werkzeug der Schöpfung von Ewigkeit her. Es ist vielmehr in der Erwählungsgeschichte „zwischenhineingekommen“. Doch nimmt Paulus bei solcher Herabwürdigung auch nicht auf die Gleichsetzung des Gesetzes mit der Weisheit Bezug⁸². Ignoriert er sie absichtlich? Schnabel 298 f. stellt abschließend fest: „Whereas Christ is described in terms of wisdom, Christ is not described in terms of

⁷⁷ Vgl. vor allem 261–267.

⁷⁸ Vgl. das Verdikt von *Räsänen* (1983 a) 239 f. und ausführlich (1986) 337–365; jetzt *Schnabel* 288 und *Kalusche*.

⁷⁹ 90 f.

⁸⁰ Vgl. ausführlich *Schnabel* 236–264; Abstriche bezüglich der Idee der Menschwerdung bei *Zeller* in einem in der Reihe „Novum Testamentum et Orbis Antiquus“ erscheinenden Sammelband zum Thema „Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen“.

⁸¹ Daß Paulus erst den Torabegriff personalisiert habe, indem er ihn mit Christus identifizierte – so *Davies* 12 –, kann ich nicht sehen.

⁸² Daß er Röm 10, 6 ff. die ursprünglich vom Gebot handelnde Stelle Dtn 30, 12 f. der Glaubensgerechtigkeit in den Mund legen kann, muß nicht durch Bar 3, 29 f. vermittelt sein. Vgl. meine Diss. 195 f. und *Badenas* 127, der darauf verweist, daß der Schlüsselsatz „Das Wort ist nahe“ in Bar fehlt. Anders *Schnabel* 248 f. Er entnimmt Röm 2, 17–24, daß Paulus mit der Korrelation von Gesetz und Weisheit vertraut war (232 ff.). Doch hier sind beide Größen weder hypostasiert noch präexistent.

Torah. Rather, the Torah is described and defined in terms of Christ“. Als Grund dafür nennt er die soteriologische Rolle der Tora als Weg zur Gerechtigkeit, die sie mit der Weisheit verband. Die ist aber nun gerade durch Christi Tod und Auferweckung erschüttert. So wird die frühjüdische kosmologische und soteriologische Aufhöhung der Tora bei Paulus nicht weitergeführt.

Beide Ansätze können lehren, daß eine biblische Theologie, die Paulus zum Ausgangspunkt nimmt, trennen muß zwischen dessen Sicht und den religionsgeschichtlichen Erkenntnissen, die sich unserem Überblick heute ergeben. Letztlich steht sie in dem Zwiespalt, ob sie diese oder die Brille des Paulus zum Maßstab machen will. Tut sie das letztere, so wird sie unweigerlich feststellen müssen, daß das vom Christusergebnis her beleuchtete Gesetz bei Paulus vom AT und vom Judentum aus nicht erkennbare Schattenseiten hat. Die besonderen Umstände der Bekehrung des Paulus, die Bedürfnisse seiner Heidenmission, seine Reaktion gegen judaistische Forderungen, seine Enttäuschung gegenüber dem ungläubig bleibenden Israel, aber auch die Erfahrung der Gnadenhaftigkeit des Heils in Christus drängen es in eine Rivalität zu diesem, die der Apostel in grundsätzlicher Schärfe herausmeißelt. Doch kommt es als Kundgabe des ethischen Gotteswillens im Leben der geisterfüllten Christen zur Entfaltung, freilich in einer Verkürzung und Konzentration, die letztlich unjüdisch ist und sich wohl auch wieder an der am Kreuz erwiesenen Liebe Christi bemißt.

Literatur zur Diskussion über das Gesetz bei Paulus aus den letzten zwölf Jahren*

- R. Badenas, Christ, the End of the Law (Journal for the Studies of the New Testament Suppl. S. 10), Sheffield 1985.
 H. D. Betz, Galatians (Hermeneia), Philadelphia 1979.
 F. Bovon, L'homme nouveau et la loi chez l'apôtre Paul, in: U. Luz / H. Weder (hg.), Die Mitte des Neuen Testaments (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 22–33.
 E. Brandenburger, Das Böse (ThSt(B) 132), Zürich 1986.
 F. F. Bruce, The Curse of the Law, in: FS Barrett (s. Hooker) 27–36.
 W. S. Campbell, Christ the End of the Law: Romans 10:4, in: Studia Biblica 1978, III 73–81.
 C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans (ICC), Edinburgh I 1975, II 1979.
 W. D. Davies, Paul and the Law, in: FS Barrett (s. Hooker) 4–16.
 J. D. G. Dunn, Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3. 10–14), in: NTS 31 (1985) 523–542.
 R. H. Gundry, Grace, Works, and Staying Saved in Paul, in: Bib. 66 (1985) 1–38.
 F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67 (1976) 29–63.
 R. Heiligenthal, Werke als Zeichen (WUNT II 9), Tübingen 1983.
 O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: ZThK 80 (1983) 262–286.

* Ältere, bekannte Kommentare werden nur mit Verfasseramen angeführt.

- M. D. Hooker, / S. G. Wilson (hg.), Paul und Paulinism (FS C. K. Barrett), London 1982.
- Dies., Paul and 'Covenantal Nomism', ebd. 47–56.
- H. Hübner, Das Gesetz als elementares Thema einer Biblischen Theologie?, in: KuD 22 (1976) 250–276.
- Ders., Das Gesetz bei Paulus (FRLANT 119), Göttingen 1978.
- Ders., Pauli Theologiae Proprium, in: NTS 26 (1980) 445–473.
- Ders., Was heißt bei Paulus „Werke des Gesetzes“?, in: E. Gräßer / O. Merk (hg.), Glaube und Eschatologie (FS W. G. Kümmel), Tübingen 1985, 123–133.
- M. Kalusche, „Das Gesetz als Thema biblischer Theologie“? in: ZNW 77 (1986) 194–205.
- L. E. Keck, The Law and „The Law of Sin and Death“, in: FS Silberman (s. Meyer) 41–57.
- K. Kertelge, Gesetz und Freiheit im Galaterbrief, in: NTS 30 (1984) 382–394.
- Ders., (hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg–Basel–Wien 1986.
- G. Klein, Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: C. Andresen / G. Klein (hg.), Theologia Crucis – Signum Crucis (FS E. Dinkler), Tübingen 1979, 249–282.
- Ders., Art. Gesetz III, in: TRE XIII 58–75.
- Ders., Werkruhm und Christusruhm im Galaterbrief und die Frage nach einer Entwicklung des Paulus, in: W. Schrage (hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (FS H. Greeven), Berlin–New York 1986, 196–211.
- J. Lambrecht, Why is Boasting Excluded?, in: EhTL 61 (1985) 365–369.
- Ders., Gesetzesverständnis bei Paulus, in: K. Kertelge (hg.), Gesetz (s. o.) 88–127.
- A. Lindemann, Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik, in: FS Greeven (s. Klein) 242–265.
- D. Lübrmann, Der Brief an die Galater (ZBK 7), Zürich 1978.
- U. Luck, Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium, in: ZNW 76 (1983) 187–208.
- U. Luz, in: R. Smend / ders., Gesetz (Kohlhammer-Tb 1015), Stuttgart 1981, 45–156.
- B. L. Martin, Paul on Christ and the Law, in: JETS 26 (1983) 271–282.
- P. W. Meyer, Romans 10:4 and the „End“ of the Law, in: J. L. Crenshaw / S. Sandmel (hg.), The Divine Helmsman (FS L. H. Silberman), New York 1980, 69–78.
- D. J. Moo, „Law“, „Works of the Law“, and Legalism in Paul, in: WThJ 45 (1983) 73–100.
- F. Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: K. Kertelge (hg.), Gesetz (s. o.) 28–45.
- P. von der Osten-Sacken, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975.
- Ders., Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte, in: EvTh 37 (1977) 549–587.
- H. Räisänen, Zum Gebrauch von ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΕΠΙΘΥΜΕΙΝ bei Paulus, in: STL 33 (1979) 85–99.
- Ders., Das ‚Gesetz des Glaubens‘ (Rom. 3.27) und das ‚Gesetz des Geistes‘ (Rom. 8.2), in: NTS 26 (1979/80) 101–117.
- Ders., (= 1983 a) Paul and the Law (WUNT 29), Tübingen 1983, 21987.
- Ders., (= 1983 b) Sprachliches zum Spiel des Paulus mit nomos, in: J. Kiilunen, V. Riekkinen, H. Räisänen (hg.), Glaube und Gerechtigkeit (FS R. Gyllenberg), Helsinki 1983, 131–154.
- Ders., Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism, in: NTS 31 (1985) 543–553.
- Ders., The Torah and Christ, Helsinki 1986 (enthält auch die vorgenannten Aufsätze, zu beziehen über Neitsytpolku 1 b, 00140 Helsinki).
- Ders., Paul's Conversion and the Development of his View of the Law, in: NTS 33 (1987) 404–419.
- E. Reinmuth, Geist und Gesetz (ThA 44), Berlin 1985.

- C. T. Rhyne, Faith Establishes the Law (Society of Biblical Literature Diss 55), Chico 1981.
- Ders., Nomos Dikaiosynēs and the Meaning of Romans 10:4, in CBQ 47 (1985) 486–499.
- E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, Philadelphia 1977; dt.: Paulus und das palästinische Judentum (STUNT 17), Göttingen 1985.
- Ders., Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983.
- H. Schlier, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg–Basel–Wien 1977.
- E. J. Schnabel, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul (WUNT II 16), Tübingen 1985.
- H. Schürmann, „Das Gesetz des Christus“ (Gal 6,2), in: J. Gnlika (hg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg–Basel–Wien 1974, 282–300.
- S. Schulz, Zur Gesetzestheologie des Paulus im Blick auf Gerhard Ebelings Galaterbrief-Auslegung, in: H. F. Geisser / W. Mostert (hg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie (FS G. Ebeling), Zürich 1983, 81–93.
- K. R. Snodgrass, Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul, in: NTS 32 (1986) 72–93.
- P. Stuhlmacher, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, darin: „Das Ende des Gesetzes“ (1970) 166–191; Das Gesetz als Thema biblischer Theologie (1978) 136–165.
- R. W. Thompson, Paul's Double Critique of Jewish Boasting, in: Bib. 67 (1986) 520–531.
- F. Watson, Paul, Judaism and the Gentiles (MSSNTS 56), Cambridge 1986.
- H. Weder, Gesetz und Sünde: Gedanken zu einem Qualitativen Sprung im Denken des Paulus, in: NTS 31 (1985) 357–376.
- U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), Zürich–Einsiedeln–Köln I 1978, II 1980.
- Ders., Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, in: NTS 28 (1982) 154–190.
- D. Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus (Forschungen zur Bibel 8), Stuttgart 1976.
- Ders., Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ThPh 56 (1981) 204–217.
- Ders., Der Zusammenhang von Gesetz und Sünde im Römerbrief. Kritischer Nachvollzug der Auslegung von Ulrich Wilckens, in: ThZ 38 (1982) 193–212.
- Ders., Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985.