

Δικαιοσύνη – πίστις – νόμος

Paulinische Rechtfertigungslehre und biblischer Kanon

VON MARKUS LERSCH

Im Kontext der Auseinandersetzungen um die biblischen Grundlagen der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1999¹ ist auch in der systematischen Theologie einmal wieder die Frage nach der paulinischen Rechtfertigungslehre, ihrer Konsistenz, ihrem Stellenwert im Gesamt der Theologie des Apostels und mehr noch ihrer Kompatibilität mit dem übrigen biblischen Kanon aufgekommen. Eberhard Jüngel etwa hat hier eindeutig Position bezogen, indem er einerseits die Einheitlichkeit und systematische Zentralstellung der paulinischen Konzeption im Sinne der lutherischen Standarddeutung („Glaubensgerechtigkeit versus Werkgerechtigkeit“, „Gnade versus Leistung“ beziehungsweise „Evangelium versus Gesetz“) betont und andererseits die Frage nach der Verträglichkeit des *articulus stantis et cadentis* mit anderen Theologien der Heiligen Schrift als letztlich nachrangig abgetan beziehungsweise negiert hat. So schreibt er in einer polemischen Auseinandersetzung mit der berühmten Barthschen Relativierung der Rechtfertigungslehre:

Wohl wahr! Die Botschaft des Jakobusbriefes ist mit der paulinischen Rechtfertigungslehre ganz gewiß nicht zur Deckung zu bringen. Und die des Matthäusevangeliums wohl nur mit äußerster Mühe. Aber selbst wenn das auch für die „sonstigen Bestandteile des neutestamentlichen Zeugnisses“ gelten sollte, bleibt doch zu fragen, ob diese Feststellung als *Argument* in Betracht kommen kann. Das neutestamentliche Christuszeugnis läßt sich immerhin noch sehr viel weniger mit den meisten Bestandteilen des von Barth so hoch geschätzten alttestamentlichen Zeugnisses zur Deckung bringen.²

Freilich steht die von Jüngel so vehement verteidigte lutherische Standarddeutung der paulinischen Theologie schon länger in der Kritik: So sind bereits vor dem Aufkommen der *New Perspective on Paul* („NPP“: James D. G. Dunn, Richard B. Hays, Paul Sanders, Nicholas Thomas Wright

¹ Die 2012 nachgereichte ökumenische Studie zur exegetischen Fundierung der „Gemeinsamen Erklärung“ (W. Klaiber [Hg.], *Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre*. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Leipzig/Paderborn 2012) ist als Reaktion auf ein dringliches Desiderat entstanden und hat sicher auch manches geklärt, verbleibt aber in entscheidenden Fragen ähnlich irenisch-unentschieden wie die „Gemeinsame Erklärung“ selbst.

² E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 16. Jüngel bezieht sich hier auf K. Barth, KD IV/1, 583 f.: „Hat man mit der bekannten Behauptung, daß es sich im Jakobusbrief geradezu um eine Bestreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre handle, mindestens vorsichtig umzugehen, so kann doch kein Zweifel daran sein, daß sich nicht nur seine Botschaft, sondern auch die der synoptischen Evangelien, der johanneischen Schriften und der sonstigen Bestandteile des neutestamentlichen Zeugnisses mit der paulinischen Rechtfertigungslehre, so gewiß sie in ihr nicht ausgeschlossen ist, so gewiß man sie in ihr weithin eingeschlossen finden kann, nicht einfach zur Deckung zu bringen sind.“

und andere)³ und der auf sie folgenden *New View on Paul* (John Goodrich Gager, Mark D. Nanos, Stanley Stowers, Peter J. Tomson und andere)⁴ im Laufe des 20. Jahrhunderts zahlreiche Arbeiten erschienen, die einer Neuinterpretation Bahn gebrochen haben: Neben Beiträgen aus der liberalen Theologie und der religionsgeschichtlichen Schule (vor allem von Albert Schweitzer und William Wrede)⁵ sind hier auch die Paulusstudien von William David Davies, Claude G. Montefiore, George Foot Moore, Johannes Munck, Julius H. Schoeps und Krister Stendahl zu nennen.⁶ Die unterschiedlich gewichteten Anfragen an die lutherische Interpretation kreisen allesamt um die These, Paulus greife mit seiner Rechtfertigungslehre in erster Linie den vermeintlichen frühjüdisch-rabbinischen Nomismus und dessen Modell von Werkgerechtigkeit an: Ist damit überhaupt die Stoßrichtung der paulinischen Aussagen zur Rechtfertigung getroffen? Behandeln diese primär das Verhältnis von Gnade und menschlicher Leistung oder aber Qualität und bleibende Gültigkeit der Tora und des Toragehorsams? Sieht und konzipiert Paulus wirklich eine radikale Dialektik zwischen jüdischem ‚Gesetz‘ auf der einen und Christus beziehungsweise ‚Evangelium‘ auf der anderen Seite? Und macht er diese Dialektik zum womöglich zentralen Gegenstand seiner beziehungsweise aller christlichen Verkündigung – wie Gerhard Ebeling mit Martin Luther erkennen zu können glaubt?⁷

³ Die Literatur zur „New Perspective“ (der Begriff geht auf James Dunn zurück, Nicholas Thomas Wright bevorzugt den Titel „fresh perspective“) ist mittlerweile recht umfangreich, hier seien exemplarisch genannt: *M. Bachmann* (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Tübingen 2005; *I. Bendik*, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“*, Stuttgart 2010; *D. A. Carson/P. O’Brien/M. Seifrid* (Hgg.), *The Complexities of Second Temple Judaism*, Tübingen 2001; *dies.* (Hgg.), *The Paradoxes of Paul*, Tübingen 2004; *S. Kim*, *Paul and the new perspective. Second thoughts on the origin of Paul's gospel*, Tübingen 2002; *J.-Ch. Maschmeier*, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Perspektiven*, Stuttgart 2010; *St. Meißner*, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, Tübingen 1996; *J. Thiessen*, *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive*, Frankfurt am Main 2014; *St. Westerholm*, *Perspectives old and new on Paul. The „Lutheran“ Paul and his critics*, Grand Rapids/Mich. [u. a.] 2006.

⁴ Vgl. hierzu etwa *M. Bachmann*, „The New Perspective on Paul“ und „The New View of Paul“, in: *F. W. Horn* (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 30–38; *M. Zetterholm*, *Approaches to Paul. A student's guide to recent scholarship*, Minneapolis 2009, v. a. 127–163.

⁵ *I. Pollmann*, *Gesetzskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus*, Göttingen 2012, 13: „Das entlutheranisierte Paulusbild der ‚New Perspective‘ ist forschungsgeschichtlich gesehen ein Wiederaufleben des Paulusbilds der liberalen Theologie Anfang des 20. Jahrhunderts.“

⁶ Auf das Vorliegen entsprechender Paulusinterpretationen bereits in der Patristik verweist *M. Meiser*, *Phil 3,7–11 im Horizont der New Perspective on Paul und der patristischen Exegese*, in: *M. R. Hoffmann/F. John/E. E. Popkes* (Hgg.), *Paulusperspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2014, 146–173.

⁷ *G. Ebeling*, *Luther. Einführung in sein Denken*, herausgegeben von *A. Beutel*, Tübingen 2006, 128 f.: „Christliche Verkündigung – das ist das Geschehen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. [... Es] ereignet sich also darin, daß zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden wird, das Heil“. Vgl. *ders.*, *Dogmatik des christlichen Glaubens 3: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 1979, 288–295. Ebeling nimmt hier Bezug auf Luthers bekanntes Diktum, dass die Fähigkeit zu dieser Unterscheidung den Theologen ausmache: „Qui igitur bene

Die lutherische Standarddeutung gerät bereits dadurch ins Wanken⁸ – und dies ist ein nicht zu leugnendes Resultat der genannten Bemühungen um ein neues Verständnis der paulinischen Theologie und, wenigstens was die Durchsetzung dieser Einsicht betrifft, auch das größte Verdienst der *New Perspective on Paul* –, dass die vermeintliche ‚frühjüdische Werkgerechtigkeit‘ im Sinne eines durchgängigen Phänomens als Pappkamerad entlarvt worden ist. Ob es nun stattdessen einen einheitlichen alttestamentlichen oder frühjüdischen ‚Bundesnomismus‘ (Sanders: „covenantal nomism“) ⁹ gegeben hat oder nicht, kann hier offen bleiben, die überwältigende Zahl der zeitgenössischen Quellen jedenfalls bezeugt den Primat des göttlichen Gnadenhandelns beziehungsweise die logische wie chronologische Priorität des Indikativs *göttlichen* gegenüber jedem Imperativ *menschlichen* Bundeshandelns.¹⁰ Hat Paulus also das zeitgenössische rabbinische Judentum missverstanden oder sich – angesichts von dessen mittlerweile erwiesener Diversität und Heterogenität¹¹ – bloß gegen eine bestimmte ‚werkgerichte‘ Gruppierung gerichtet? Oder zielt seine Rechtfertigungslehre auf etwas anderes ab und ist daher durchaus kompatibel mit einer bestimmten, inkludierenden Interpretation

novit discernere Evangelium a lege, is gratias agat Deo et sciat se esse Theologum“ (*Martin Luther*, In Epistolam Pauli ad Galatas [2,14]: WA 40/I, 207,17 f.). Zum Ganzen vgl. auch *Ch. Schwöbel*, Gesetz und Evangelium, in: RGG⁴ 3 (1999) 862–867. Als exegetische Vertreter einer solch radikalen Dialektik seien exemplarisch genannt: *O. Hofius*, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, in: *Ders.*, Paulusstudien, Tübingen 1989, 75–120; *ders.*, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: Ebd. 50–74; *P. Stuhlmacher*, ‚Das Ende des Gesetzes‘. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, in: ZThK 67 (1970) 14–39. Explizit gegen diese Lesart votiert etwa *V. Stolle*, Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538, in: *Bachmann* (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive, 41–67, hier 66.

⁸ Inwieweit die Vertreter der NPP die lutherische Standarddeutung als ‚alte‘ und überholte Perspektive völlig zurückweisen, ist eine strittige Frage, vgl. den Sammelband *Bachmann* (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. James Dunn hat das ihm unterstellte Programm eines „delutheranizing Paul“ zurückgewiesen (*J. D. Dunn*, The Dialogue Progresses, in: Ebd. 389–430, hier 389) und auch Nicholas Thomas Wright hat mittlerweile versöhnlichere Töne angestimmt (vgl. *N. Th. Wright*, Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus, dt. von *R. Behrens*, herausgegeben und bearbeitet von *B. Hallensleben* und *S. Dürr*, Münster 2015; engl. Orig.: *Ders.*, Justification. God’s Plan and Paul’s Vision, London 2009).

⁹ Vgl. v. a. *E. P. Sanders*, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, dt. von *J. Webert*, Göttingen 1985 (engl. Orig.: *Ders.*, Paul and Palestinian Judaism. A comparison of Patterns of Religion, London 1977); vgl. auch *F. Mußner*, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: *K. Kertelge* (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1986, 28–45.

¹⁰ Vgl. neben *Sanders*, Paulus, etwa auch *M. Bachmann*, Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus, Fribourg 1999; *H.-J. Schoeps*, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959; *J. Thiessen* (Hg.), Das antike Judentum und die Paulusexegeese, Neukirchen-Vluyn 2016; *M. Tiwald*, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch, Stuttgart 2016; *G. Stemmerger*, Was there a „Mainstream Judaism“ in the Late Second Temple Period?, in: *Review of Rabbinic Judaism* 4/2 (2001) 189–208.

¹¹ Diese Heterogenität hat in der jüngeren Forschung (etwa bei Jacob Neusner) zu dem Vorschlag geführt, für die Zeitenwende besser von mehreren „Judentumen“ zu sprechen, vgl. hierzu etwa *G. Boccaccini*, Multiple Judaisms. A new understanding of the context of earliest Christianity, in: *Bible Review* 11 (1995) 38–41 und 46; *Sanders*, Paulus, 401.

der Tora und auch mit der – bei Paulus ja deutlich bezeugten – Vorstellung eines ‚Gerichtes nach Werken‘? Stimmt womöglich gar die These Nicholas Thomas Wrights, der Skopos der Rechtfertigungslehre sei die Ekklesiologie (nämlich die Öffnung des Gottesvolkes über Israel hinaus) und nicht die Soteriologie?¹²

In diesem Beitrag wird in loser Anlehnung an die unüberschaubar gewordene neuere Paulusforschung und im Aufgriff der wieder erinnerten ‚jüdischen Situierung‘ der paulinischen Rechtfertigungslehre der Versuch unternommen, diese aufs Neue ‚kanonisch‘ zu lesen. Dabei ist weniger an offenbarungstheologische oder methodologische Prämissen des sogenannten *canonical approach* gedacht denn an eine Interpretation dreier paulinischer Zentralbegriffe auf der Basis ihrer – von Paulus selbst immer wieder explizit betonten – alttestamentlichen Hintergründe. Eine Interpretation, die dann eher als Nebeneffekt in Richtung einer weit größeren Kompatibilität der paulinischen Rechtfertigungslehre mit dem Alten Testament und auch mit anderen neutestamentlichen Theologien weisen könnte, als dem gängigen Klischee entspricht. Diese Interpretation könnte vielleicht auch vermeintliche Aporien innerhalb der kanonischen Paulinen hinsichtlich des Verhältnisses von ‚Rechtfertigung allein aus Glauben‘ und ‚Gericht nach Werken‘ sowie hinsichtlich des paulinischen Gesetzesverständnisses wenigstens entschärfen. Im Folgenden soll vor dem Hintergrund eines möglichen Grundfehlers im abendländischen Verständnis des paulinischen Gerechtigkeitsbegriffs (Kapitel 1) dieser Begriff selbst im Ausgang von der alttestamentlichen Wortgruppe קדש her entwickelt werden (Kapitel 2). Darauf aufbauend können dann Folgerungen für das paulinische Glaubensverständnis (Kapitel 3) und abschließend auch für sein schillerndes Gesetzesverständnis (Kapitel 4) gezogen werden.

1. Δικαιοσύνη ἢ ἰσότης: Gerechtigkeit als juristisches Prinzip der Ausgewogenheit und Gleichheit im Abendland

Vielleicht ist etwas dran an „der – wohl nicht mehr lange provozierenden – Feststellung“ Otto Hermann Peschs bezüglich des paulinischen Gerechtigkeitsbegriffs, „daß wir Kinder der abendländischen Theologiegeschichte in diesem Punkte alle verbildet sind“,¹³ dass die westliche Theologie also einem Missverständnis aufgesessen ist, welches laut Nicholas Thomas Wright zugleich zur „Tragik eines Großteils der reformatorischen Paulusdeutung“ geworden ist. Laut Wright besteht dieses Missverständnis „darin, dass die Rede von der Gerechtigkeit Gottes bei dem nutzlosen Versuch verschlissen wurde, jemandes Gerechtigkeit zu finden, um sie dem Glaubenden zuzu-

¹² Wright, Rechtfertigung; vgl. ähnlich K. Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“ für die Völker. Ein Versuch, Röm 3,21–31 anders zu lesen, in: *Ders./G. Saß* (Hgg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels, Neukirchen-Vluyn 1998, 139–151, hier 141.

¹³ O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 1983, 193 (im Original kursiv).

rechnen, als ob es bei Gerechtigkeit überhaupt in erster Linie um Zurechnung ginge¹⁴.¹⁴ Und in der Tat, der griechisch-römische Gerechtigkeitsbegriff ist vom Gedanken der Zurechnung beziehungsweise des quasi-mathematischen Ausgleichs geprägt.¹⁵ Schon Platon versteht unter Gerechtigkeit „geometrische Gleichheit“ (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ)¹⁶, während Aristoteles die „besondere Gerechtigkeit“¹⁷ als Distributiv- oder Kommutativgerechtigkeit¹⁸ beschreibt, die „einem jeden das Seine und gesetzlich Zustehende“¹⁹ beziehungsweise „das Gesetzliche und Gleiche“²⁰ zuspricht. Diesem letztlich juristischen Verständnis von Gerechtigkeit, das unserem heutigen Rechtsempfinden weitgehend entspricht, liegt eine abstrakte Norm, eben die Idee der Gleichheit beziehungsweise des Ausgleichs zugrunde – ob nun als zweistellige Relation wie bei der Kommutativ- oder vierstellig wie im Falle der Distributivgerechtigkeit.

Stark pauschalisierend lässt sich sagen, dass die abendländische Soteriologie bei ihrer Paulusdeutung ebendiesen forensischen Gerechtigkeitsbegriff abstrakter Gleichheit übernommen hat, als paradigmatisch hierfür gilt in aller Regel (ob zu Recht oder zu Unrecht, sei einmal dahingestellt) die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury. Hier in holzschnittartiger Verkürzung: Die geschöpfliche Sünde ist eine Verletzung der ausgewogenen Ordnung und des Rechtsverhältnisses zu Gott, die notwendig einen Ausgleich – Strafe oder Genugtuung – verlangt, und zwar in angemessener (in diesem Fall: unermesslicher) Höhe. Die angemessene Strafe der Menschheit für ihr Vergehen ist der Tod, Erlösung von dieser zugeteilten Strafe geschieht durch den göttlichen Liebesentschluss zu stellvertretender Genugtuung beziehungsweise stellvertretendem Ertragen der Strafe durch den Gottmenschen am Kreuz, wodurch der Ausgleich geleistet und die rechte Ordnung im Sinne abstrakter Gleichheit wiederhergestellt ist. Die göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Liebe beziehungsweise des Erbarmens treten dabei dem Anschein nach in einen verhängnisvollen Konflikt. Solche Soteriologie geht durch den Gedanken einer *stellvertretenden* Übernahme des Ausgleichs (und das durch den Geschädigten selbst!) zwar über das griechisch-römische Modell von

¹⁴ Wright, *Rechtfertigung*, 197.

¹⁵ Vgl. K. Grünwaldt, *δικαιοσύνη*, in: TBLNT (2014) 729–741, hier 730 f.; R. Hauser, *Gerechtigkeit I*, in: HWP 3 (1974) 329–334; J.-Cb. Merle, *Verteilungsgerechtigkeit*, in: HWP 11 (2001) 958–962.

¹⁶ Platon, *Gorgias* 508a.

¹⁷ *Aristoteles*, EN V,5, 1130b: κατὰ μέρος δικαιοσύνη. Diese ist (als deren Teil) von der Gerechtigkeit im Allgemeinen als Inbegriff aller Tugenden (συνληβδὴν πᾶς ἀρετῆ bzw. ὅλη ἀρετή; Ebd. 1129b–1130a) zu unterscheiden.

¹⁸ Distributivgerechtigkeit meint die von Rang und Verdienst abhängige, wohlberechnete Zuteilung (διανομή) bestimmter materieller wie immaterieller Gaben an die Bürger der Polis durch das Gemeinwesen, Kommutativgerechtigkeit den ausgewogenen Gütertausch, die ausgleichende Gestalt (εἶδος [...] διορθωτικόν) der Gerechtigkeit in Vertragsbeziehungen (συναλλάγμασι) zwischen Gleichrangigen, vgl. ebd. 1130b.

¹⁹ *Aristoteles*, *Rhet.* I,9, 1366b: τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος.

²⁰ *Aristoteles*, EN V,2, 1129a: τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον.

Gerechtigkeit hinaus, bricht aber nicht grundsätzlich mit ihm. Auch Martin Luther, der mit seinem Modell der *iustitia salutifera* die Logik der Distributivgerechtigkeit hinsichtlich der Zuteilung an den Sünder überwindet, bleibt doch – entgegen der Meinung zahlreicher seiner Interpreten²¹ – in ihr gefangen, denn der ‚wunderbare Tausch‘ zwischen Christus und mir beinhaltet, dass dieser den notwendigen Ausgleich herbeigeführt, das heißt für mich die Strafe getragen beziehungsweise (positiv formuliert) den Himmel verdient hat, während dann in der Tat bei der Imputation der Gerechtigkeit in mir der Grundsatz der gleichen und gerechten Zuteilung außer Kraft gesetzt ist.²²

Doch ist dieses Modell der *ισότης*-Gerechtigkeit beziehungsweise der Satisfaktionstheorie der Denkrahmen der paulinischen Rechtfertigungslehre? Pesch merkt hierzu treffsicher an:

Mit Paulus hat dieses Konzept nur Anfang und Ende gemein: die Liebe Gottes als Quelle und die Gerechtigkeit des Sünders als das, was aus ihr fließt. Nicht aber die Interpretamente dazwischen.²³

Wie jene ‚Zwischeninterpretamente‘ der paulinischen Soteriologie eigentlich lauten könnten, wird erst Gegenstand des übernächsten Kapitels sein, scheinen sie doch im Begriff der *πίστις* zu konvergieren. Vorab aber ist zunächst einmal in Erinnerung zu rufen, welche Vorstellung beziehungsweise Konzeption von Gerechtigkeit das Denken des Juden Paulus prägt, und diese ist eben in der alttestamentlich-(früh)jüdischen Tradition zu suchen.

2. Δικαιοσύνη – קְדָיָה / הַקְדָּיָה: Gerechtigkeit als universale gott-menschliche Sozialharmonie und Gemeinschaftstreue

Es war Hermann Cremer, der (nachdem Ludwig Diestel bereits 1860 daran erinnert hatte, dass Gottes Gerechtigkeit bei Paulus heilsstiftende Gabe, nicht aber strafendes Tun ist²⁴) Anfang des 20. Jahrhunderts den Weg zu einer Wiederentdeckung des eigentlich paulinischen Wortfeldes Gerechtigkeit durch dessen Reintegration in den alttestamentlich-frühjüdischen Rahmen mit der

²¹ Als Beispiel sei hier Ulrich Wilckens genannt, der in seinem Römerbriefkommentar zwar ebenfalls den satisfaktionstheoretischen Denkrahmen als abendländisches soteriologisches Missverständnis benennt (vgl. *U. Wilckens, Der Brief an die Römer. Teilband 1. Röm 1–5, Neukirchen-Vluyn* 1987, 195 f.), Luther aber hiervon ausnimmt bzw. ihm gar die Überwindung dieses Missverständnisses zuschreibt: „Der Gedanke des Paulus, daß im Sühnetod Christi Gottes Gerechtigkeit Gottes Zorn in sich aufgehoben hat, ist eben dort nicht erfassbar, wo iustitia Dei strukturell griechisch als *ισότης* verstanden wird. Paulus in diesem entscheidenden Punkt erstmals verstanden zu haben ist das theologisch entscheidend Neue in *Luthers Theologie*“ (ebd. 226). Eine soteriologische Überwindung der Distributivgerechtigkeit durch Luther vertritt etwa auch Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“, 139.

²² Vgl. hierzu Pesch, *Frei sein*, 194: „Denn *einen* hat die gerechte Strafe der Sünde erteilt, die eigentlich alle verdient haben: Christus. Damit stehen wir beim Konzept der ‚Genugtuungslehre‘, die auf Anselm von Canterbury zurückgeht und an der auch Luther festhält – allen Abschirmungsversuchen mancher Lutherforscher zum Trotz.“

²³ Pesch, *Frei sein*, 195 (im Original kursiv).

²⁴ Vgl. B. Johnson, קְדָיָה *sādaq* II–VII, in: *ThWAT* 6 (1989) 903–924, 903.

Wortgruppe קָדַשׁ angebahnt hat.²⁵ Das dem paulinischen Gerechtigkeitsbegriff unter anderem zugrundeliegende Nomen הַקְדָּשׁ sei als vorrangig sozialer „Verhältnisbegriff“²⁶ strikt von der abstrakten griechisch-römischen *iustitia distributiva* zu unterscheiden.²⁷ Cremers Vorschlag wurde aufgegriffen und ausgebaut von Karl Hjalmar Fahlgren, der הַקְדָּשׁ als „Gemeinschaftstreue“²⁸, „Gemeinschaftsnorm“ oder „Bundestreue“²⁹ übersetzt hat, worin sich ihm etwa Walter Eichrodt, Klaus Koch, Ludwig Köhler, Gerhard von Rad („Es gibt im Alten Testament keinen Begriff von so zentraler Bedeutung schlechthin für alle Lebensbeziehungen des Menschen“)³⁰ und schließlich auch Vertreter der NPP angeschlossen haben. Zu differenzieren und doch nicht zu trennen vom femininen Nomen הַקְדָּשׁ als der einzelnen ‚Gerechttat‘ beziehungsweise der Gerechtigkeit des Individuums ist das maskuline Pendant קָדַשׁ, das sozusagen das Ergebnis der individuellen Gerechtigkeiten zum Ausdruck bringt, nämlich den ‚gerechten‘ Zustand des Gemeinwesens³¹ – in der Prophetie oft mit sozialkritischer Konnotation als Überwindung von Armut und Ausbeutung.³² Beide, individuelle Gerechtigkeit (הַקְדָּשׁ: Gemeinschaftstreue) wie soziale Gerechtigkeit (קָדַשׁ: harmonische Gemeinschaft) stehen im kollektivistisch orientierten Denken des AT in Interdependenz: Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit des Einzelnen haben neben den individuellen auch (teils unübersehbare) Folgen für das Kollektiv, wie umgekehrt der Zustand des Ganzen auf die Einzelnen zurückwirkt. In gewisser Hinsicht steht hier also die Logik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs an der Stelle der Distributivgerechtigkeit.³³ Fahlgren bezeichnet diesen Zusammenhang als Israels

²⁵ Vgl. S. Fischer, *Gerechtigkeit/Gerechter/gerecht* (AT) (2015), in: *Wiblex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316>); letzter Zugriff: 05.09.2016); *Grünwaldt*, δικαιούνη; *Johnson*, קָדַשׁ šādaq; *K. Kertelge*, δικαιούνη, in: *EWNT* 1 (1980) 784–796; *ders.*, δικαιόω, in: *EWNT* 1 (1980) 796–807; *K. Koch*, קָדַשׁ šdq gemeinschaftstreu/heilvoll sein, in: *THAT* 2 (1976) 507–530; *G. Schrenk*, δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωμα, δίκαιως, δικαιοκρσία, in: *ThWNT* 2 (1935) 180–229.

²⁷ Vgl. ebd. 19.

²⁸ *K. H. Fahlgren*, š’dākā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, dt. von *K. Flex*, Uppsala 1932, 97–106 et passim.

²⁹ Ebd. 79.

³⁰ *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments* 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München³1961, 368.

³¹ *Johnson*, קָדַשׁ šādaq, 916: „Obwohl šəḏəq und š’dāqāh in vielen Fällen austauschbar sind, können sie nicht als Synonym behandelt werden. Mask. šəḏəq wird gewählt, wenn es sich um Richtigkeit und Ordnung handelt. Bei š’dāqāh liegt der Ton auf dem Handeln und Tun, nicht auf einem Zustand, š’dāqāh ist šəḏəq in Funktion.“ Vgl. *K. Koch*, *Tempelritualien* und Dekaloge, in: *R. Rendtorff* (Hg.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen-Vluyn 1961, 45–60, hier 45: „[D]ie hebräische Wortwurzel šdq“ drückt „gemeinschaftsgemäßes Verhalten [הַקְדָּשׁ; M. L.] und heilvolles Ergehen [קָדַשׁ; M. L.] zugleich“ aus.

³² Es muss daher nicht überraschen, dass הַקְדָּשׁ als Gerechttat in rabbinischer Zeit als Synonym für Almosen fungieren kann, vgl. *Klaiber*, *Biblische Grundlagen*, 79.

³³ *Wilckens*, *Römer* 1, 221, konstatiert ebendies bzgl. des paulinischen Begriffes der δικαιούνη.

„[s]ynthetische Lebensauffassung“³⁴, Klaus Koch³⁵ und Gerhard von Rad³⁶ sprechen von „schicksalswirkende[r] Tatsphäre“, die ebenso Schadens- wie Heilssphäre sein könne und letztlich die ganze Schöpfung und damit auch die Gottheit betreffe; all dies Vorstellungen, die im Alten Orient durchaus verbreitet sind.³⁷

Überhaupt werden קָדַשׁ und הַקְדָּשׁ im AT sowohl über geschöpfliche Wirklichkeiten als auch über Gott ausgesagt. Es gilt natürlich schon alttestamentlich, dass die „Gottesgerechtigkeit [...] nicht durch menschliche Maßstäbe verengt werden“³⁸ darf und „unermesslich größer [ist] als alle menschliche Gerechtigkeit[;] aber beide werden שָׁדָּק genannt“.³⁹ Menschliche Gerechtigkeit – wo sie nicht zur egoistisch aufgeblähten ‚Eigengerechtigkeit‘ (vgl. Ijob 32,1; Jes 57,12; 64,5, Röm 10,3; Phil 3,9) pervertiert wird – steht also nicht in Dialektik, sondern in (intrinsischer) Analogie zur göttlichen.⁴⁰ Mehr noch, sie wird teils in wechselndem reziprokem Bedingungsverhältnis mit dieser gesehen, sodass sich gar von einer „Zirkulation von göttlicher und menschlicher שֶׁדָּאָה “ sprechen lässt.⁴¹ Gerechtigkeit erscheint mal als Gabe/Gnade, mal als Aufgabe/Gebot, wobei (mit überwiegender Priorität der Gnade) beide einander hervorrufen können. Eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Quelle der Gerechtigkeit ist dabei der Kult als wirkmächtige Zueignung der *göttlichen* Gerechtigkeit.⁴² Hans Heinrich Schmid folgert daraus, dass die alte Streitfrage, welcher Genitiv die Wendung ‚Gerechtigkeit Gottes‘ bestimme,

³⁴ *Fahlgren*, שֶׁדָּאָה , 50–54.

³⁵ *K. Koch*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *Ders.*, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, 130–181, hier 160 u. ö.; *ders.*, קָדַשׁ , 517.

³⁶ *Von Rad*, Theologie des Alten Testaments 1, 382. Von Rad vergleicht die Folgen einer Tat mit dem Effekt, den ein ins Wasser geworfener Stein auslöst.

³⁷ Vgl. *H. H. Schmid*, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, Tübingen 1968; *ders.*, Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas, in: *J. Friedrich [u. a.]* (Hgg.), Rechtfertigung, Tübingen 1976, 403–414, hier 405 f. Im Umfeld des AT ist etwa an Ägypten und das Gerechtigkeitskonzept der ‚Maat‘ zu denken; vgl. auch *Fischer*, Gerechtigkeit.

³⁸ *B. J. Hilberath*, Gnadenlehre, in: *Tb. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1995, 3–46, hier 7.

³⁹ *Johnson*, קָדַשׁ שָׁדָּאָה , 920.

⁴⁰ Vgl. *Schmid*, Rechtfertigung, 413 f.: „Daß kein Leben, kein Heil sein kann, wo keine Gerechtigkeit ist, und daß keine Gerechtigkeit sein kann, wo Unrecht und Schuld ist, war den Menschen aller Zeiten klar. Ebenso war bekannt, daß die Frage nach der Gerechtigkeit nicht isoliert als die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen gestellt werden kann, sondern daß darin auf dem Spiele steht, ob Gott Gott und die Welt Gottes Schöpfung sei. [...] Es wird deutlich, daß in der biblischen Tradition am Thema der Gerechtigkeit Gottes vom Problem der Gerechtigkeit der Welt gesprochen wird; von jenem Problem, das den Menschen aller Zeiten aufgegeben war und aufgegeben bleibt.“ Zum Begriff der Analogie vgl. *M. Lersch*, *Triplex Analogia – Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br./München 2009; *ders.*, Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“? Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr, in: *ThPh* 85 (2010) 379–388.

⁴¹ *Koch*, קָדַשׁ , 521.

⁴² Vgl. *Wilckens*, Römer 1, 213: „Wahrscheinlich ist darum der Kult der Ort innerhalb des Lebensbereichs Israels, an dem Gerechtigkeit als Wirklichkeit von Jahwe auf die Menschen übergeht und als Macht auf das soziale Leben gleichsam ausstrahlt.“

nicht eindeutig zu beantworten sei, weil *genitivus subiectivus*, *obiectivus* und *auctoris* hier ineinander übergangen.⁴³

Die Wortgruppe findet wider Erwarten in aller Regel keine Verwendung in Gesetzestexten und entzieht sich heutiger juristischer Logik – trotz ihrer Verwendung in forensischem Kontext oder zusammen mit טָשָׁה und טִפְּחָה : Das typische israelitische Gerichtsverfahren („Gericht im Tor“) hat Gerechtigkeit zum Ziel, aber nicht als abstrakte Wahrheitsfindung, Aufklärung des Sachverhalts oder als unparteiische Zumessung von Strafe oder Entschädigung/Wiedergutmachung, sondern als Wiederherstellung der sozialen Harmonie, als Überwindung gemeinschaftswidriger Verhaltensweisen oder Tatbestände.⁴⁴ Angesichts der engen Verbindung der Gerechtigkeit mit der Gottheit überrascht es nicht, dass Prozesse immer auch religiösen Status und kultische Konnotationen haben: Gerichtet wird durch die Versammlung der rechts-, weil kultfähigen Männer⁴⁵ und ein konkretes, von der Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit untrennbares Ziel des Prozesses ist die Wiederzulassung zum Kult, der ja seinerseits wiederum die göttliche Gerechtigkeit vermittelt. Umgekehrt nimmt die rituelle Zulassung zum Kult durch den Priester ihrerseits im Rahmen der Tor-, Vorhof- beziehungsweise Tempel-einlassliturgien am vorexilischen Tempel gerichtliche Züge an und hat die Gerechterklärung zum Inhalt (vgl. Ps 15,2; 24,5; Jes 33,15).⁴⁶

Der alte Streit, ob Gottes הַקָּדוֹשׁ auch strafende Züge annehmen kann (für Gerhard von Rad ist bekanntlich schon der „Begriff einer strafenden הַקָּדוֹשׁ [...] eine *contradictio in adiecto*“)⁴⁷ oder ob es eine einseitige Verkürzung ist, sie einfach mit Heil und göttlichem Gnadenhandeln zu identifizieren (so etwa der Vorwurf lutherischer Exegeten an die Adresse der NPP), scheint daher von vornherein obsolet: Gottes heilvolle Gemeinschaftstreue zielt auf universale Sozialharmonie, und da diese nun einmal auf Widerstände und Störungen stößt, muss sie auch gegen diese durchgesetzt werden. Vielleicht ist es sinnvoll, den Kompromissvorschlag Hans Heinrich Schmid⁴⁸ zu überneh-

⁴³ Vgl. Schmid, Rechtfertigung, 407: „So läßt sich etwa, wenn in diesem Zusammenhang von der Gerechtigkeit Gottes gesprochen werden soll, der Genitiv in dieser Formel nicht von einem Entweder-Oder von *genitivus subjectivus*, *genitivus obiectivus* oder *genitivus auctoris* her auflösen. Alle drei Aspekte liegen eng beieinander: Weil Gott in seiner Funktion als Wahrer der Weltordnung Gerechtigkeit zuzusprechen ist, ist es seine Gerechtigkeit, die er dem übereignet, der seinerseits Gerechtigkeit tut.“

⁴⁴ Vgl. hierzu H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1970; Koch, קדש, 513 f.; F. Stolz, Exegetische Anmerkungen zum Aufsatz von H. Bianchi: „Das Tsedeka-Modell als Alternative zum konventionellen Strafrecht“ (ZEE 1974, S. 89 ff.), in: ZEE 18 (1974) 246 f.

⁴⁵ Vgl. Koch, קדש, 514.

⁴⁶ Vgl. etwa Koch, *Tempel-einlassliturgien*. Gerhard von Rad (Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: ThLZ 76 [1951] 129–132) hat diese Liturgien als Hintergrund sowohl der Anrechnung zur Gerechtigkeit in Gen 15,6 als auch der paulinischen Konzeption der Gerechtersprechung ausgemacht.

⁴⁷ Von Rad, Theologie des Alten Testaments 1, 375.

⁴⁸ Vgl. Schmid, Gerechtigkeit, 179: „Das Anliegen der neueren Autoren, die Betonung des heilvollen Charakters von הַקָּדוֹשׁ , ist festzuhalten. Ihre Sicht ist jedoch gegenüber den älteren

men, der קדִּיץ als rechte Ordnung beziehungsweise „Ordnungsgemäßheit“⁴⁹ verstanden wissen möchte. Dies ist freilich nur zielführend, wenn Ordnung wiederum nicht als abstrakte Norm (Gleichheit oder Ähnliches) verstanden wird, sondern als harmonischer, fried- und heilsvoller Zustand der Gemeinschaft, zunächst (und vermeintlich ganz profan) als „maximaler Zustand des allgemeinen öffentlichen Einvernehmens und der Wohlfahrt“⁵⁰ beziehungsweise „das Leben selbst in all seinem Reichtum und seiner Fülle“⁵¹ beziehungsweise als „höchste[r] Lebenswert“ und „das, worauf alles Leben, wenn es in Ordnung ist, ruht“⁵².

Da diese Ordnung wie das Sozialleben Israels überhaupt⁵³ aber immer auch religiös-kultisch konnotiert und intrinsisch mit Gott verbunden ist, überrascht es nicht, dass die Wortgruppe קדִּיץ häufig zusammen mit Heils- oder Gnadentermini⁵⁴ steht und geradezu als Synonym des Heils und Friedens verwendet werden kann: „Es begegnen einander Huld [חַסְדִּים] und Treue [אֱמֻנָה]; Gerechtigkeit [קִדְּוָה] und Friede [שְׁלוֹמִים] und küssen sich“ (Ps 85,11). Dabei wird diese Heils-קדִּיץ bei den Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Hosea, Joël und Micha sowie in vielen Psalmen als zukünftige, teils endzeitliche Gabe Gottes erwartet.⁵⁵ So ist קדִּיץ Heilszustand, „Sphäre von heilswirkender Guttat“⁵⁶, „die im Bund geltende Lebensordnung, der von Gott gewährte Lebensraum“⁵⁷; „eine Lebensordnung, in welcher jeder den ihm zukommenden Anteil an Leben erhält, die also umfassendes Heil vermittelt“⁵⁸. קדִּיץ meint damit göttliches und menschliches Verhalten der Gemeinschaftstreue, das solchem Zustand dient/entspricht beziehungsweise diesen herbeiführt; קדִּיץ ist, wer sich dementsprechend verhält.

etwas zu kurz: Sie vermögen heilvolle und strafende ‚Gerechtigkeit‘ nicht als Einheit zu sehen. Die Aufdeckung des Ordnungscharakters von קדִּיץ könnte hierzu vielleicht wieder neu helfen.“

⁴⁹ Ebd. 184.

⁵⁰ Koch, קדִּיץ, 514

⁵¹ Fahlgren, ṣdākā, 1.

⁵² Von Rad, Theologie des Alten Testaments 1, 368.

⁵³ Wilckens, Römer 1, 212 f.: „Da das soziale Leben Israels grundlegend und in all seinen Bereichen konkret bestimmt ist durch das Gottesverhältnis, hat alle Gemeinschaftstreue innerhalb Israels immer auch eine Relation zu Gott. Die soziale Ausbeutung [...] ist als solche Frevel gegen Jahwe. Denn Jahwe schafft und gibt die Möglichkeit von Gemeinschaftstreue.“

⁵⁴ Fahlgren nennt im Rahmen seiner lexikographischen Analyse als mit קדִּיץ verwandt oder synonym: מִשְׁפָּט, טָהוֹר, אֱמֻנָה, רִתְּמִים, קְבוֹד, שְׁלוֹמִים und טוֹב sowie בְּרִיָּה; vgl. Fahlgren, ṣdākā, 120–174.

⁵⁵ Schmid (Rechtfertigung, 412) sieht in der Hoffnung auf zukünftige Herstellung der Gerechtigkeit durch Gott den problemgeschichtlichen Hintergrund des Aufkommens der Hoffnung auf Auferstehung.

⁵⁶ Koch, קדִּיץ, 525.

⁵⁷ Kertelge, δικαιοσύνη, 790.

⁵⁸ Stolz, Exegetische Anmerkungen, 246.

Die Analyse der paulinischen Verwendung des Wortfeldes – kulminierend in den beiden alttestamentlichen Referenzzitaten der paulinischen Rechtfertigungslehre schlechthin, Gen 15,6⁵⁹ und Hab 2,4⁶⁰ – zeigt, dass Gerechtigkeit bei Paulus in der Tat auf den קָדָשׁ-Heilszustand abzielt und Rechtfertigung Hineinnahme in diesen Zustand meint. Der Gerechtigkeitszustand bei Paulus ist dahingehend modifiziert, dass er nunmehr durch das Christusgeschehen eschatologisch und ein für alle Mal herangebrochen ist, sich die prophetischen Verheißungen einer zukünftigen Durchsetzung der Gerechtigkeit durch Gott also erfüllt haben, und dass die durch קָדָשׁ bezeichnete soziale Heilsharmonie nunmehr eindeutig universal zu verstehen ist, sich also auf den neuen Bund, die ganze erlöste Menschheit aus Juden wie Heiden erstreckt. Insofern kann Gerechtigkeit für Paulus ebenso Synonym des Erlösungszustands sein wie die semantisch wohl weitestgehend deckungsgleichen Begriffe „Friede“, „Reich Gottes“ (Röm 14,7; 1 Kor 6,9f.; 1 Kor 15,50; Gal 5,21)⁶¹ und „ewiges Leben“ (Röm 2,7; 5,21; 6,22; Gal 6,8), womit sich die Nähe dieses Heilskonzeptes zu jenen der synoptischen und johanneischen Tradition unbeschadet unterschiedlicher Nuancierungen im Verständnis dieser Begriffe schon lexikalisch aufdrängt: „[D]enn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,7); „so soll auch die Gnade herrschen [βασιλεύσῃ!] und durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben führen, durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 5,21).

Wie kommt es nun aber dazu, dass das *Christusereignis* in einer von der Sünde beherrschten Welt (vgl. Röm 7), in der *de facto* auch nicht einer gerecht ist (vgl. Röm 3,10.23), Gerechtigkeit im Sinne universaler Sozialharmonie zwischen Gott und Menschen bewirkt, und wie wird der gottlose Mensch (vgl. Röm 4,5) in diesen Heilszustand aufgenommen, das heißt gerechtfertigt? Oder, anders und nochmals mit Pesch, was sind die ‚Zwischeninterpretamente‘ zwischen der göttlichen Liebesreaktion auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt einerseits und der Erlösung des Einzelnen andererseits?

3. Πίστις – קָדָשׁ: Der Glaube als Akt der Gemeinschaftstreue und (Heils-) Weg zur universalen gott-menschlichen Sozialharmonie

Die Soteriologie des Paulus belegt aufs Neue die alttestamentliche Verwurzelung seines Gerechtigkeits- beziehungsweise Heilsverständnisses: Das Christusereignis ist performativ wirklichkeitsändernde Offenbarung der

⁵⁹ „Und Abram glaubte [קָדָשׁ] dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit [קָדָשׁ] an“ (Gen 15,6, s. Röm 4,3.9; Gal 3,6; vgl. Jak 3,23).

⁶⁰ „Sieh her: Wer nicht rechtschaffen ist, schwindet dahin, der Gerechte [קָדָשׁ] aber bleibt wegen seiner Treue [קָדָשׁ] am Leben“ (Hab 2,4, s. Röm 1,17; Gal 3,11; vgl. Hebr 10,38).

⁶¹ M. A. Seifrid, Paul’s Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background, in: Carson/O’Brien/Seifrid (Hgg.), *The Paradoxes of Paul*, 39–74, hier 56: „The early Christian correlation of the *salvific* righteousness of God with the *kingdom* of God, which Matthew’s Gospel attributes to Jesus himself, is based upon the same biblical, creational theology as that of Paul.“

Gerechtigkeit Gottes im Sinne seiner Gemeinschaftstreue (vgl. Röm 1,17). Die Hingabe Jesu Christi am Kreuz (im *genitivus subiectivus* und *obiectivus*, vgl. Phil 2,8) und ihre Annahme durch den Vater im Auferweckungshandeln deutet Paulus nicht mit satisfaktionstheoretischen Mitteln als Wiederherstellung von Gleichheit durch Genugtuung und Strafe, sondern im alttestamentlichen Denkraum der קָדָשׁ / הַקְּדָשׁ mit dessen Schemata: Christi stellvertretende Tat und sein Geschick sind quasi-kultische Sühne (ἱλαστήριον: Röm 3,25) zur Durchbrechung des unheilvollen Tun-Ergehen-Zusammenhangs der Sünde (zu der Jesus ja gleichsam geworden ist: 2 Kor 5,21), sie sind erlösendes Tragen des Gesetzesfluches über den Sünder (Gal 3,10 = Dtn 27,26), Gehorsamstat (Röm 5,19) zum Loskauf von der Sünde (1 Kor 7,23 und öfter) beziehungsweise – dazu mehr im nächsten Kapitel – Gesetzeserfüllung (Röm 10,4; vgl. 13,8; Gal 5,14), die zum Leben führt (vgl. Röm 10,5b/Gal 3,12b = Lev 18,5; vgl. Röm 2,13).

Diese Zusammenhänge dürften exegetisch völlig unstrittig sein, während systematisch-theologisch teils die aktive Rolle und der Gehorsam, die Gerechttat, הַקְּדָשׁ, des Menschen Jesus bestritten und das erlösende Christusgeschehen als alleinig göttliche Tat gedeutet werden.⁶² Auch in der Exegese herrscht allerdings Uneinigkeit darüber, inwieweit Jesu aktive Selbsthingabe beziehungsweise sein Gehorsam (Philipper-Hymnus) als πίστις gedeutet, die Wendung πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) (Röm 3,22.26; Gal 2,16; 3,22; Phil 3,9; vgl. Gal 2,20)⁶³ also als *genitivus subiectivus*, als ‚Treue Jesu Christi‘, zu lesen ist.⁶⁴ Eine solche Lesart, die sich jeweils aus dem Kontext (vgl. etwa Röm 3,25), aber auch schon rein sprachlich nahelegt (man vergleiche nur die Wendung ἐκ πίστεως Ἀβραάμ in Röm 4,16)⁶⁵, vertreten schon früh zum Beispiel Karl

⁶² So etwa durch Eberhard Jüngel, vgl. hierzu und zum womöglich zugrundeliegenden Monotheismus bzw. Monenergismus Martin Luthers *M. Lersch*, „Alleinwirksamkeit Gottes“ oder „direkte Proportionalität“? Zur „Sakramentalität“ als möglicher lutherisch-katholischer Grunddifferenz, in: *B. J. Claret/J. Knop/M. Lersch* (Hgg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, Regensburg 2015, 355–376, 367 f.

⁶³ Der Sache nach lässt sich diese Vorstellung etwa auch 2 Kor 1,18–22 finden.

⁶⁴ Vgl. zum Streit *M. D. Hooker*, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in: *NTS* 35 (1989) 321–342; *K. Kertelge*, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967, 162–166; *B. Schließer*, Abraham's faith in Romans 4. Paul's concept of faith in light of the history of reception of Genesis 15:6, Tübingen 2007, 67–77; *K.-F. Ulrichs*, Christusglaube. Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung, Tübingen 2007. Eindeutig gegen diese Lesart und für eine Deutung als *genitivus obiectivus* sprechen sich z. B. Hofius, Thiessen und Wolter aus (*O. Hofius*, Wort und Glaube bei Paulus, in: *Ders.*, *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 148–174, hier 154 f.; *Thiessen*, *Gottes Gerechtigkeit*, 169; *M. Wolter*, Glaube/Christusglaube, in: *F. W. Horn* (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 342–347, 343 f.).

⁶⁵ Zur weitaus detaillierteren Begründung vgl. die Dissertation *R. B. Hays*, *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, Grand Rapids, Mich., 2002.

Barth⁶⁶, Gabriel Hebert⁶⁷, Thomas F. Torrance⁶⁸ und Pierre Vallotton⁶⁹; aus jüngerer Zeit seien James D. G. Dunn⁷⁰, Lloyd Gaston⁷¹, Richard B. Hays⁷², Morna D. Hooker⁷³, Christian Strecker⁷⁴ und Nicholas Thomas Wright⁷⁵ genannt. Ivana Bendik fasst diese Lesart wie folgt zusammen:

Die im Evangelium offenbar werdende Gerechtigkeit Gottes ist durch die πίστις Jesu Christi [...] erwirkt worden (Röm 3,21–26). Jesu πίστις unterstellte sich dem Willen Gottes, indem er, „der von keiner Sünde wusste“ (2 Kor 5,21), stellvertretend den Fluch der Tora auf sich nahm und damit Sünder und Gottlose vom Fluch – den die Tora über den Sünder bzw. Übertreter ausspricht – loskaufte (Gal 3,13). Durch die πίστις Jesu Christi ist die Verheissung an Abraham und ihn, seinen Samen (Singular! Gal 3,16), zur Erfüllung gekommen. Sie bildet zusammen mit der *Gerechtigkeit Gottes* das Offenbarungsgeschehen im Evangelium.⁷⁶

Die Lesart eröffnet interessante Perspektiven für eine mit Chalkedonense und Constantinopolitanum III ernstmachende, dyotheletische Christologie, insofern hier beiden Naturen Jesu Christi eine konstitutive Rolle für das Heilsgeschehen zugesprochen werden kann (und zwar jeweils mit demselben Begriff!) und so verstehbar wird, warum Gott die Menschheit *als Mensch* erlöst hat: Das Christusereignis ist der Ineinsfall von gemeinschaftstreuem Ja Gottes zum Menschen und gemeinschaftstreuem Amen des Menschen zu Gott⁷⁷, also sozusagen ein reziproker gott-menschlicher Akt der Liebe⁷⁸.

⁶⁶ Vgl. K. Barth, Der Römerbrief, 12. unverä. Nachdr. d. neuen Bearb. v. 1922, Zürich 1978, 70–72.

⁶⁷ Vgl. G. Hebert, „Faithfulness“ and „Faith“, in: *Theology* 58 (1955) 373–379.

⁶⁸ Vgl. T. F. Torrance, One Aspect of the Biblical Conception of Faith, in: *The Expository Times* 68 (1956/57) 111–114.

⁶⁹ Vgl. P. Vallotton, Le Christ et la foi. Étude de théologie biblique, Genève 1960, hier v. a. 93–106.

⁷⁰ Vgl. etwa J. D. G. Dunn, Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in: *Hays, The Faith*, 249–271.

⁷¹ Vgl. L. Gaston, Paul and the Torah, Vancouver 1987, 12.

⁷² Vgl. Hays, *The Faith*.

⁷³ Vgl. Hooker, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ. Hooker ergänzt allerdings durchaus mit Recht (vgl. ebd. 341), dass auch Adolf Deissmanns Vorschlag der Deutung als „mystische[r] Genitiv“ (*A. Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen ²1925, 127) im Sinne eines mystisch an Christus partizipierenden Glaubens möglich ist.

⁷⁴ Vgl. Ch. Strecker, Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der „Annahme“ bei Paulus, in: *Bachmann* (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive*, 223–250, hier 245.

⁷⁵ Vgl. Wright, *Rechtfertigung*, 135, 161 und 181 f.

⁷⁶ Bendik, *Paulus*, 186.

⁷⁷ Vgl. Torrance, One Aspect, 113 f.: „[T]he *pistis Jesou Christou* does not refer either to the faithfulness of Christ or to the answering faithfulness of man, but is essentially a polarized expression [...]. He [Jesus Christ; M. L.] is not only the Righteousness of God, but the embodiment and actualization of man's *pistis* in covenant with God. [...] Jesus Christ is not only the faithful *Yes* of God to man, but is also the faithful *Amen* of man to God. He offers to God for us, and is toward God in His own person and life, our human response of obedience and faithfulness.“ Vgl. Hooker, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, 335: „Paul sees Christian faith/faithfulness as a sharing in the faith/faithfulness of Christ“; vgl. ebd. 340: „Believing faith depends on the faith/faithfulness of Christ; it is the response to Christ's faith, and claims it as one's own.“

⁷⁸ Vgl. W. Gutbrod, νόμος B–D, in: *ThWNT* 4 (1942) 1016–1084, hier 1068: „[E]s ist zwar bei Paulus nicht direkt in diesem Sinn ausgeführt, liegt aber in der Konsequenz der Sache, daß das Kreuz des Christus auch insofern Erfüllung des Gesetzes ist, als dessen zentrale Absicht in ihm zur

Exegetisch wiederum unstrittig ist der klare Konnex zwischen der individuellen Anrechnung dieser Gerechtigkeit Christi und dem ‚Glauben‘, wobei Paulus bewusst zwei alttestamentliche Stellen (unter anderen möglichen) zitiert, die Gerechtigkeit und Glauben, also die Wurzeln צדק und אמן, korrelieren. Das Nomen אמונה und das zugehörige Verb אמן (wie auch das ebenfalls zur Wortgruppe gehörige, zentrale Gottesprädikat der אמת) tauchen im AT in aller Regel in religiöser Verwendung auf und bezeichnen Wahrhaftigkeit, Treue, Vertrauen, „Sichfestmachen“⁷⁹ oder eben ‚Glauben‘ im Sinne bestimmter Haltungen und entsprechender Handlungen als „Verhalten der ganzen Person, die, durch אמת bestimmt, in אמונה handelt“⁸⁰. So deutet Jepsen Hab 2,4 wie folgt:

„Der Gerechte (צדק) wird leben באמונתו.“ Hier heißt אמונה schwerlich nur „fromme Biederkeit“ [...], aber auch kaum „Glaubenstreue“ [...], sondern ist eben das der אמת entsprechende Verhalten, das Wahrhaftigkeit, Treue, Verlässlichkeit und Beständigkeit einschließt. Solche אמונה ist dem צדק eigen und sie führt ihn zum Leben.⁸¹

Und er ergänzt zu Gen 15,6 (Abraham wird sein Glauben als Gerechtigkeit angerechnet):

So wird an dieser Stelle deutlich, was im Sinne dieser Erzählung das rechte Verhalten (צדקה) Gott gegenüber ist: das Zutrauen zu ihm, das Sich-Verlassen auf seine Verheißung, ohne Zweifel, ja gegen allen Augenschein.

Die anschließende Frage, was „es mit solchem ‚Glauben‘ auf sich hat“, hat in der Tat „im Gespräch mit dieser Stelle Juden und Christen immer wieder beschäftigt (vgl. im NT Röm 4,3; Jak 2,23)“⁸² und tut dies noch. Aber unabhängig davon, ob die Aussage über Abrahams ‚Glauben‘ nun prospektiv auf zukünftige Gehorsamstaten (etwa die צדקה, die Opferung Isaaks in Gen 22; so zumeist die jüdische Sicht und jene in Jak 2,21) oder retrospektiv auf den bereits mit dem Aufbruch Abrahams (vgl. Gen 12) gegebenen Vertrauensakt verbunden wird⁸³, jenes ‚Glauben‘ ist im Sinne aktiven Gehorsamsverhaltens (הקדק meint *Gerechttat!*) wider Wissen und Evidenz zu verstehen: Koch kann von dem „Glaubensakt der *s^cdāqā*“⁸⁴ als Lebenstat Abrahams sprechen und sich dabei auf Gerhard von Rad berufen⁸⁵, Grünwaldt spricht von „*Gerecht-*

Erfüllung kam. Das Kreuz ist die Vollendung des Gehorsams gegen Gott (Phil 2,5ff) und gleichzeitig die vollendete Liebe zu den Menschen (R 8,34ff). Und das eben ist ja das Ziel des Gesetzes.“

⁷⁹ Vgl. H.-J. Kraus, *Das Telos der Tora. Biblisch-theologische Meditationen*, in: I. Baldermann [u. a.] (Hgg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3. Zum Problem des biblischen Kanons, Neukirchen-Vluyn 1988, 55–82, hier 77.

⁸⁰ A. Jepsen, אמן, אמונה, אמת, in: ThWAT 1 (1973) 313–348, hier 342.

⁸¹ Ebd. 343.

⁸² Ebd. 328.

⁸³ Vgl. Klaiber, *Biblische Grundlagen*, 87 f.

⁸⁴ Koch, צדק, 522.

⁸⁵ An der angegebenen Stelle (Von Rad, *Die Anrechnung*, 132) zitiert dieser allerdings seinerseits R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Leipzig/Tübingen ²1899, 393: „dagegen war Abrahams Glaube die Leistung seines gesammten Lebens“. Von Rad selbst (*Die Anrechnung*, 132) spricht von der „subjektive[n] Stellungnahme Abrahams zu Jahwes Verheißung“.

tat (hier im Sinne von ‚Heilstat‘)⁸⁶. Seifrid hingegen will an dieser Stelle mit Paulus (und ganz im Sinne der lutherischen Alleinwirksamkeitsthese) eine unmittelbar göttliche Erschaffung des Glaubens Abrahams erkennen, bleibt dafür aber eine überzeugende und textimmanente Begründung schuldig.⁸⁷

Hiermit sind wir an einer zentralen Weichenstellung für das Verständnis nicht nur des paulinischen Glaubensbegriffes, sondern seiner Rechtfertigungslehre überhaupt angelangt: Schon vom explizit benannten alttestamentlichen Hintergrund her kann der paulinische Begriff der πίστις im Sinne der *fides qua creditur* nur als Gehorsam⁸⁸ aufgrund einer „Anordnung Gottes“⁸⁹, als Entscheidung⁹⁰, „Freiheitsstat“⁹¹ und Glaubensakt gedeutet werden, der freilich erst durch das Christusereignis und in der Begegnung mit der christlichen Verkündigung (vgl. Röm 10,17) möglich ist. Ein Akt, der in unterschiedlicher Gewichtung, aber doch in Reziprozität göttliches und menschliches Handeln umfasst.⁹² Dass Paulus die πίστις – ganz wie das übrige neutestamentliche Schrifttum – mit Gehorsam, mit der Annahme des Kerygma und mit Metanoia korreliert (vgl. etwa Röm 1,5.8; 3,25; 10,3.16f.; 11,20f.; 15,18; 16,19.26; 1 Kor 15,14.17; 2 Kor 10,6; Gal 5,7; 1 Thess 1,8), hat Rudolf Bultmann in seinem epochalen ThWNT-Artikel in aller Breite aufgezeigt und belegt:

Dadurch wird völlig deutlich, daß πίστις die schlechthinige Hingabe des Menschen an Gott ist, und zwar eine Hingabe, zu der sich der Mensch nicht etwa von sich entschließen kann – er würde dann in der Sphäre der ἔργα bleiben –, sondern die nur Hingabe an Gottes Gnade, also nur Antwort auf Gottes Tat sein kann [...]. Ebenso deutlich ist aber auch, daß diese Hingabe eine Bewegung des Willens ist, und zwar die radikale Entscheidung des Willens, in der sich der Mensch selbst preisgibt. Sie ist Tat, in der der Mensch wirklich ist, während er beim ἔργον immer neben dem steht, was er zu Wege bringt. Bei Paulus kommt der *Tatcharakter der πίστις* einerseits dadurch zum Ausdruck, daß er die πίστις als ὑπακοή versteht [...], andererseits ganz ungewollt dadurch, daß er die πίστις nie, wie etwa Augustin [...], als inspiriert bezeichnet; dem Glaubenden wird der Geist geschenkt, aber die πίστις ist nicht Gabe des Geistes [...]. Wird die Paradoxie, daß die πίστις als Bewegung des Willens die Verneinung des Willens selber ist, nicht verstanden, so wird die Antithese πίστις – ἔργα νόμου leicht mißverstanden, als ob die πίστις doch wieder ein Werk, eine Leistung sei.⁹³

⁸⁶ Grünwaldt, δικαιοσύνη, 732.

⁸⁷ Seifrid, Paul's Use, 61 f.: „It is equally critical for Paul that God's word of promise to Abraham not only determines, but in fact creates his faith. [...] Abraham's faith was only the effect of the divine promise performing its work.“

⁸⁸ Vgl. R. Smend/U. Luz, Gesetz, Stuttgart 1981, 137 (Luz): „Die Erkenntnis, daß Glaube entscheidend Handeln, Gehorsam gegenüber Gottes Willen ist, ist gemein-neutestamentlich, auch paulinisch. Versteht sich Glaube so als Gehorsam, Evangelium als Forderung, so ist das keineswegs Werkgerechtigkeit und auch nicht Rejudaisierung, es sei denn, im besten Sinne.“

⁸⁹ Gutbrod, νόμος, 1063.

⁹⁰ Kertelge, „Rechtfertigung“, 172: „Zwei wesentliche Elemente [im Original gesperrt] des paulinischen Glaubensbegriffes sind also zu erkennen: Der Glaube ist auf das christliche Kerygma gerichtet, und er hat Entscheidungscharakter.“

⁹¹ Klaiber, Biblische Grundlagen, 129.

⁹² Vgl. hierzu J.-Cb. Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Perspektiven. Stuttgart 2010, 186. Maschmeier betrachtet diese Reziprozität als unerlässlich zur Wahrung der Würde des Menschen.

⁹³ Bultmann, Pistis, 221 (Hervorhebung im Original). Vgl. ders., Erziehung und christlicher Glaube, in: Ders., Glauben und Verstehen; Band 4, Tübingen 1965, 52–55, hier 53 f.: „Christlicher

Bultmann unterstreicht also, dass der Glaube für Paulus kein hervorbringendes Tun (ποίησις) ist, sondern ‚Selbsttat‘ (πραξις) im höchsten Sinne,⁹⁴ und dies nicht aus eigenen Kräften und als Verdienst des Menschen, sondern als Antwortgeschehen auf das göttliche Geschenk.

Gerade an diesem Begriff des Geschenks lässt sich nun aber auch die abweichende Deutung der paulinischen πίστις durch die lutherische Standarddeutung im Sinne der alleinigen Urheberchaft (Alleinwirksamkeit) Gottes auch für den Glauben aufzeigen.⁹⁵ Ein typischer Vertreter ist hier etwa Gerhard Friedrich, der (mit Hermann Binder und anderen) Gott als einziges Subjekt des Glaubens bei Paulus bezeichnet, jegliche menschliche Aktivität bei dessen Zustandekommen bestreitet und den Glauben, den das ‚Wort‘ wirkt, sogar als Heilsbedingung ausschließt.⁹⁶ Allerdings, und diese mangelnde Konsistenz (die im Übrigen teils auch die BSELK prägt)⁹⁷ wirft ihm Otfried Hofius als Vertreter einer vollendeten alleinwirksamkeitslogischen Paulusdeutung vor⁹⁸, kann er den Glauben als Geschenk bezeichnen, das der Mensch ablehnen kann.⁹⁹ Melanie Beiner hat die Unvereinbarkeit des Geschenkparadigmas mit der Alleinwirksamkeitsthese deutlich ins Wort gefasst:

Genau an diesem Punkt hinkt jedoch der Vergleich der Gnadengabe Gottes mit der Geschenksituation. Ein Geschenk kann – wenn es auch de facto wohl nur selten geschieht – abgelehnt werden; der Glaube jedoch kann weder willentlich angenommen noch abgelehnt werden. Als eine Einsicht über die eigene Situation erschließt er sich unwillkürlich – ohne eine Zustimmung oder Ablehnung abzuwarten.¹⁰⁰

Glaube ist ein Akt des Willens, ein Entschluß, genauer gesagt: eine Entscheidung, nämlich die Antwort auf das Wort Gottes, die Annahme der Einladung Gottes – einerlei, in welcher Weise der Ruf zum Glauben dem Menschen begegnet. Dies ist gesprochen vom menschlichen Gesichtspunkt aus; vom Gesichtspunkt des Glaubens selbst aus ist der Glaube ein Geschenk Gottes. Nun versteht es sich von selbst, daß von einer Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes nur die Rede sein kann, wenn der Mensch den Ruf versteht, wenn er sich in seiner ganzen Existenz angedert weiß.⁹⁴

⁹⁴ Gegen ein solches, poetisches Verständnis des Glaubens bei Paulus richtet sich auch Heinrich Schlier in seinem Galater-Kommentar (*H. Schlier*, Der Brief an die Galater, Göttingen 1965, 134), nicht aber gegen den Tat- und Entscheidungscharakter der πίστις überhaupt, wie *U. Wilckens*, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, in: NTS 28 (1982) 154–190, hier 168, insinuiert.

⁹⁵ Vgl. *Lersch*, „Alleinwirksamkeit Gottes“, 361–363.

⁹⁶ Vgl. *G. Friedrich*, Glaube und Verkündigung bei Paulus, in: *F. Hahn/H. Klein* (Hgg.), Glaube im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1982, 93–113.

⁹⁷ Neben der völligen Negation einer menschlichen Beteiligung an der Rechtfertigung (vgl. etwa Apol. XVIII = BSELK 311–313; SD II,59 = BSELK 894–896) kennen die BSELK sehr wohl die Möglichkeit eines Glaubensabfalls, vgl. CA XII,7 f. = BSELK 67; Apol. IV,219.222 = BSELK 201 f.; Art. Smalc. III,3,42 = BSELK 448; GK IV,82 = BSELK 707. Dieselbe Dialektik, wenn nicht Paradoxie scheint mir auch die lutherische Präzisierung zu Punkt 4.1 („Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung“) der „Gemeinsamen Erklärung“ zu prägen, vgl. GER Nr. 21.

⁹⁸ Vgl. *Hofius*, Glaube und Wort, 157 f.

⁹⁹ *Friedrich*, Glaube und Verkündigung, 112. Friedrich geht – entgegen den BSELK – sogar von einer Ablehnbarkeit des Glaubensgeschenkes vor dem Zustandekommen des Glaubens aus.

¹⁰⁰ *M. Beiner*, Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ für die Theologische Anthropologie, Marburg 2000, 280 Anm. 2. Nebenbei bemerkt zeigt sich im letzten Satz des Zitats, dass Teile der neueren lutherischen Systematik (hier ist etwa zu denken an I. Dalferth, W. Härle, E. Herms, Ch. Schwöbel und K. Stock) die *fides quae* bei Paulus nicht mehr mit dem Christuskerygma, dem Herrsein oder dem Kreuzestod

Hofius hingegen schließt mit jeglichem ‚Synergismus‘ beim Zustandekommen wie Bewahren des Glaubens eindeutig auch dessen Geschenkcharakter aus und fasst dies in der polemischen Frage zusammen (deren rhetorischen Charakter schon das Satzzeichen verrät): „Denn was wäre das im Ernst für eine ‚Kraft Gottes‘, die erst dadurch wirksam wird, daß der Mensch sie für sich wirksam werden läßt!“¹⁰¹ Nun – um einmal ebenso polemisch zu antworten –, vielleicht wäre es die Kraft eines *liebenden* Gottes, der die Freiheit seiner Geschöpfe achtet und um deren Liebe wirbt, der „sich lieber kreuzigen lässt[,] als irgendetwas – und wenn es auch das objektiv Beste wäre – mit Gewalt durchzusetzen“.¹⁰²

Unbeschadet gewisser prädestinarianischer Untertöne an anderer Stelle (vgl. Röm 8,28–30; 9,19; 11,7) vermögen die Argumente für die paulinische Annahme einer rein göttlichen Verursachung des Glaubens (Luther: „in nobis et sine nobis“)¹⁰³, etwa die entsprechende Deutung von Stellen wie Röm 10,17, Gal 3,2.5.23.25 und 2 Kor 3,2; 4,5f. oder der Verweis darauf, Glaube tauche bei Paulus nie im Imperativ auf¹⁰⁴, angesichts der oben aufgezeigten überwältigenden Evidenz der Korrelation von πίστις mit Gehorsam, Kerygmaannahme und Metanoia nicht zu überzeugen. Glaube ist für Paulus durch die Verkündigung ermöglichter, menschlicher Akt der Gemeinschaftstreue, also nicht Akt Gottes und auch nicht (Dies gälte allenfalls für das paulinische Damaskuserlebnis, aber nicht idealtypisch für das Christwerden allgemein!) „Widerfahrnis einer persönlichen Entscheidung“.¹⁰⁵ Als gemeinschaftstreuer Akt ist die πίστις – ähnlich wie נֶאֱמַר und נֶאֱמַר, die im AT sowohl über Gott als auch über den Menschen ausgesagt werden können – reziprokes Geschehen, was Bendik als zentrales Argument für ihre Deutung der πίστις Ἰησοῦ als *genitivus subiectivus* anführt: „Aus der traditionsgeschichtlichen Perspektive betrachtet ist die πίστις ein reziproker Begriff [...]; Treue, die sowohl

und der Auferstehung Jesu Christi identifizieren, sondern mit einem neuen Existenzverständnis, einer neuen Wirklichkeitsgewissheit bzw. transzendentalen Erschlossenheit des Gläubigen, was allerdings mehr mit Friedrich Schleiermacher als mit dem Völkerapostel zu tun haben dürfte. Zur Kritik dieses neuen Paradigmas aus exegetischer Sicht vgl. *St. Alkier*, Konstruktionen des Glaubens. Terminologische, philosophische und theologische Probleme in Michael Wolters Konzept des Glaubens als Wirklichkeitsgewissheit, in: *J. Frey/B. Schließer* (Hgg.), *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss*, Neukirchen-Vluyn 2013, 81–113; vgl. *Wilckens*, Römer 1, 211.

¹⁰¹ Hofius, *Wort und Glaube*, 158, mit Bezug auf Röm 1,16b.

¹⁰² *K.-H. Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 28.

¹⁰³ WA 6, 530,18.

¹⁰⁴ Vgl. *Friedrich*, *Glaube*, 111, mit Verweis auf Fritz Neugebauer. Warum aber auch sollte Paulus zum Glauben auffordern, schreibt hier doch nicht der Missionar an Heiden, sondern der Apostel anderen Glaubenden!

¹⁰⁵ *Strecker*, *Fides*, 247, Anm. 92. Ähnlich irenisch bis paradox formuliert auch *Ch. Burchard*, Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?, in: *Ders.*, *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, herausgegeben von *D. Sänger*, Tübingen 1998, 230–240, hier 241, Anm. 2: „Glaube ist Gehorsam, aber gleichwohl gottgewirkt.“

geleistet als auch empfangen wird.“¹⁰⁶ Und auch Christian Strecker kann auf diesem Hintergrund das tiefste Ziel des Missionars Paulus mit der ambig verwendeten πίστις zusammenfassen, bestehe dieses doch in der „gehorsame[n] Ergebung der Völker in den eschatologisch qualifizierten Machtbereich des jüdisch-messianischen Kyrios im Vertrauen (πίστις) auf dessen Loyalität und Treue (πίστις)“.¹⁰⁷

Strecker weist in seinem Beitrag wohl zu Recht (vgl. etwa Röm 1,5; 16,26: ὑπακοή πίστεως oder Röm 15,8: ὑπακοή ἔθνῶν) auf eine mögliche zusätzliche Beeinflussung des paulinischen πίστις-Verständnisses durch den römischen *fides*- beziehungsweise nichtjüdisch-hellenistischen πίστις-Begriff hin, der im römischen Reich der Zeitenwende eine zentrale politische, soziologische und soziokulturelle Rolle im Sinne eines *identity markers* spielte.¹⁰⁸ Die Schlussfolgerungen, die Strecker daraus zieht, liegen jedoch erstaunlich nahe bei den obigen: *Fides* / πίστις erscheint so als reziprokes Annahmegeschehen in Treue, Gehorsam und Unterwerfung, zumeist in Gestalt eines performativen Sprech-, nicht aber eines förmlichen Rechtsakts – römischerseits zur Ausweitung des Imperiums, bei Paulus als Ausweitung der jüdischen Heils- und Bundesgeschichte auf die Völker. Übereinstimmend damit kann Klaus Wengst entsprechend der Ausgangseinsicht der NPP schreiben, dass das Thema von Röm 3,21–31 nicht der Gegensatz von Gnade und Leistung (beziehungsweise Gesetzeswerken), sondern das Hinzukommen der Völker ist,¹⁰⁹ eben die Erreichung weltumspannend universaler קִדְשׁ.

Glaube ist also der Akt der Gemeinschaftstreue, der zur קִדְשׁ führt. Was aber hat der Glaube mit Ethik zu tun, was mit dem ‚Gericht nach Werken‘, und wie lässt sich all dies mit dem für Paulus ungebrochenen Israel-Bund und vor allem mit der Tora vereinbaren? Die Besinnung auf die alttestamentliche Verwurzelung der Rechtfertigungslehre des Paulus könnte auch hier zu einem vertieften Verständnis führen und manche Aporie lösen, was nun abschließend skizziert werden soll.

4. Νόμος – תּוֹרָה: Das Gesetz als Weg zur Gerechtigkeit bei Paulus

Wie oben angeführt, hat die lutherische Standarddeutung der Rechtfertigungslehre des Paulus diese als dialektischen Gegensatz von Glauben und Gesetz beziehungsweise Gesetzeswerken (ἔργα νόμου: Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,10) betrachtet und den Glauben dabei teils so stark vom menschlichen Werk abgehoben, dass er keine Entscheidung, keine Tat des Menschen, sondern letztlich Tat Gottes am und im Menschen ist. Damit verbunden sind der Glaube und mit ihm die ‚Heilsdinge‘ / *spiritualia* als unfreie Widerfahrnisse

¹⁰⁶ Bendik, Paulus, 186.

¹⁰⁷ Strecker, Fides, 245; vgl. hierzu Röm 15,18.

¹⁰⁸ Vgl. Strecker, Fides, 223–249.

¹⁰⁹ Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“, 141.

vom untergeordneten Bereich der ‚Weltdinge‘ / *inferiora* abgeschnitten worden, dem allein Phänomene wie Freiheit, Ethik und Gesetz zugehören.¹¹⁰ Und schließlich war damit drittens eine bestimmte Positionierung gegenüber der Hebräischen Bibel beziehungsweise dem AT und gegenüber dem Judentum verbunden, das als vermeintlich werkgerechte Gesetzesreligion (siehe oben) mitsamt diesem Gesetz als in Jesus Christus überwunden und als überholter Heilsweg betrachtet wurde.

Diese Deutung wird allerdings schon dadurch in Frage gestellt, dass der paulinische Gesetzesbegriff mindestens so stark schillert und changiert wie der alttestamentliche¹¹¹ und frühjüdische¹¹². Das Gesetz kann bei Paulus den ganzen Tanach meinen (Röm 3,19; 1 Kor 14,21), nur den Pentateuch (Röm 3,21), innerhalb seiner als Mitte den Dekalog (Röm 7,7), einzelne Gesetzesforderungen (Röm 2,13b.14.25.27; 4,15 und vielleicht die *ἔργα νόμου*) oder aber in ganz allgemeinem Sinne ein Gesetz oder Prinzip. *Nóμος* / *ἐντολή* ist für Paulus geoffenbarter Gotteswille (Röm 2,17f.), Gotteswort (Röm 3,2), Israel auszeichnende Gabe (Röm 9,4), Naturrecht (*sit venia verbo!*) beziehungsweise natürliche Offenbarung in Kosmos (Röm 1,20) und menschlichem Gewissen (Röm 2,14f.), schließlich gar Maßstab des Endgerichts (Röm 2, 6–13; Gal 5,19–23).¹¹³ Entsprechend wird schon lange um die Einheitlichkeit des paulinischen Gesetzesverständnisses gestritten¹¹⁴, wenigstens aber eine nicht unerhebliche Entwicklung¹¹⁵ dieses vielleicht „komplizierteste[n] Lehrstück[s] seiner Theologie“ (Hans-Joachim Schoeps) angenommen.¹¹⁶

In jedem Fall sticht eine scheinbar zweifache,¹¹⁷ mal positive, mal negative Verwendung des Gesetzesbegriffes ins Auge, vereinzelt sogar verdichtet in

¹¹⁰ Die Frage nach dem *tertius usus legis* (*in renatis*) sei hier einmal ausgeklammert. Vgl. zum Ganzen *Lersch*, „Alleinwirksamkeit“, 358–368.

¹¹¹ Vgl. zum Ganzen *Gutbrod*, νόμος; *Hübner*, νόμος; *F. García Lopez*, תּוֹרָה *tôrāh*, in: *ThWAT* 8 (1995) 597–637. Bezüglich des alttestamentlichen Gesetzesbegriffs schreibt García López (ebd. 631): „Die verschiedenen Konnotationen und Formulierungen des Terminus *tôrāh* lassen Versuche, sein Bedeutungsspektrum einzuschränken, nicht zu. *tôrāh* umfasst eine sehr komplexe Größe.“

¹¹² Vgl. *Twald*, Das Frühjudentum, 266; *M. Wolter*, Gesetz/Werke des Gesetzes, in: *F. W. Horn* (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 358–362, 358.

¹¹³ Vgl. hierzu *J. Frey*, Der Jude Paulus und der Nomos, in: *Thiessen* (Hg.), Das antike Judentum, 47–93, hier 85. Die These, dass in Röm 2 von *Heidenchristen*, nicht aber Heiden im Allgemeinen die Rede sein soll, vermag mich mit Blick auf den Kontext nicht zu überzeugen; vertreten wird sie etwa von *R. Bergmeier*, *Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der jüdenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke*, Neukirchen-Vluyn 2010, 152; *J. Thiessen*, Die Rechtfertigung aus Gnade und der Lohngedanke bei Paulus, in: *Ders.* (Hg.), Das antike Judentum, 95–130; vielleicht auch von *K. Finsterbusch*, Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik, Göttingen 1996, 185.

¹¹⁴ Vgl. hierzu etwa *Kertelge* (Hg.), Das Gesetz, darin (88–127) v. a. *J. Lambrecht*, Gesetzesverständnis bei Paulus, dt. von *R. Bieringer*. Bestritten wird die Einheitlichkeit etwa durch *H. Räisänen*, Paul and the law, Tübingen 1987; kritisch dazu *T. E. van Spanje*, *Inconsistency in Paul? A critique of the work of Heikki Räisänen*, Tübingen 1999.

¹¹⁵ Vgl. *Wilckens*, Zur Entwicklung; *Hübner*, νόμος, 1170, vermutet unterschiedliche Gesetzesbegriffe in Gal und Röm bei identischer Rechtfertigungslehre, allerdings dürfte eine solche Entkoppelung von Gesetzes- und Rechtfertigungsverständnis unmöglich sein.

¹¹⁶ *Schoeps*, Paulus, 174.

¹¹⁷ Vgl. *Bergmeier*, *Gerechtigkeit*, 153; Vgl. *Kertelge*, „Rechtfertigung“, 205.

einem einzigen Vers (etwa Röm 3,21; 7,23; 8,2). Für Paulus ist das Gesetz einerseits „Gebot zum Leben“ (Röm 7,10: ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν) und er kann davon sprechen, dass das Gesetz durch den christlichen Glauben nicht außer Kraft gesetzt, sondern aufgerichtet ist (vgl. Röm 3,31); dass es „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12: ἀγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή) ist; dass nicht, wer es hört, sondern nur, wer es beziehungsweise sein Werk (τὸ ἔργον τοῦ νόμου!) tut, gerecht ist (vgl. Röm 2,13–15); dass die Gesetzesgerechtigkeit Leben spendet (Röm 10,5; Gal 3,12 = Lev 18,5); dass es schließlich einzig darauf ankommt, die Gebote Gottes zu halten (1 Kor 7,19),¹¹⁸ wobei Paulus wiederholt einzelne solcher Gebote auflistet und mit dem ‚Gericht nach Werken‘ verbinden kann. Andererseits ist ihm das Gesetz „Gebot zum Tod“ (ebenfalls Röm 7,10: ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς θάνατον), das denjenigen, der es nicht vollständig erfüllt, verflucht (Gal 3,10 = Dtn 27,26; vgl. Gal 5,3); dessen Werke niemanden gerecht machen (vgl. Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,11); von dessen Fluch (vgl. Gal 3,13) beziehungsweise Herrschaft (vgl. Röm 7,6; Gal 3,23–25) der an Christus Glaubende befreit, weil dem Gesetz gestorben ist (vgl. Röm 7; Gal 2,19); das unfähig/ohnmächtig ist (Röm 8,3: ἀδύνατον; vgl. Gal 3,21), das Leben zu spenden; das stattdessen die Sünde entlarvt und anklagt und so letztlich zu Verurteilung und Tod führt (vgl. Röm 7,7–13).

Lassen sich diese beiden Aussagenreihen synchron miteinander vereinbaren, ohne von Widersprüchen oder von einem erheblichen Wandel des paulinischen Gesetzesverständnisses auszugehen? Lässt sich die Überzeugung Ulrich Wilckens' und Ivana Bendiks auf all diese Stellen übertragen, nämlich „dass es sich bei den Gesetzen *der Sünde und des Todes* sowie *des Geistes des Lebens* (Röm 8,2) um ein und dasselbe Gesetz in verschiedenen Kontexten handelt“?¹¹⁹

Dies scheint in der Tat möglich unter Bezugnahme auf das paulinische Heils- beziehungsweise Gerechtigkeitsverständnis (siehe Abschnitt 2): Auch für Paulus ist das eigentliche Ziel des Gesetzes Leben in Fülle und universaler Sozialharmonie (קִרְיָ),¹²⁰ und daher ist das Gesetz für ihn genau dort (und zwar zuhöchst!) positiv konnotiert, wo es diesem Ziel dient, und negativ, wo es ihm im Wege steht. Positiv bewertet wird das Gesetz als Mittel zur

¹¹⁸ Vgl. hierzu *Wilckens*, Zur Entwicklung, 159: „[S]o ungeschützt jüdisch wie in 1 Kor. 7. 19 drückt sich Paulus in dieser Sache später nicht wieder aus.“

¹¹⁹ *Bendik*, Paulus, 192; vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer. Teilband 2. Röm 6–11, Neukirchen-Vluyn 1980, 121–123.

¹²⁰ Vgl. *Kraus*, Das Telos, 56 (Hervorhebungen im Original): „Doch die Tora als ‚Weisung‘ (mit allen ihren verschiedenartigen Inhalten, auch denen geschichtlicher, prophetischer, kultischer und weisheitlicher Provenienz) hat ein konkretes Ziel, das in der kontemporären jüdischen Tradition mit dem Begriff קִרְיָ angezeigt ist: *Gerechtigkeit*, und zwar *Gerechtigkeit* Israels wie auch jedes einzelnen Israeliten und, von Israel ausgehend, *Gerechtigkeit* der Völker.“ Vgl. ähnlich *Bendik*, Paulus, 190 (Hervorhebungen im Original): „Einerseits bezeugt die Tora Gottes rettende *Gerechtigkeit* und trägt auch die Intention dieser *Gerechtigkeit*, nämlich Leben aufgrund der *Gerechtigkeit*, in sich, hat jedoch selbst keine aktive Rolle in Bezug auf das In-Erscheinung-Treten der *Gerechtigkeit* Gottes am Ende der Zeit. Bei der gespaltenen Rolle der Tora gegenüber der *Gerechtigkeit* Gottes handelt es sich auf keinen Fall um eine Abwertung derselben.“

πῆξ, das heißt als Bekundung des göttlichen Willens beziehungsweise als gute und unwiderrufliche Gabe Gottes, die bei Annahme und vollständiger Gebotserfüllung πῆξ zur Folge hätte haben können (wären nicht *de facto* alle hinter den Forderungen des Gesetzes zurückgeblieben: vgl. Röm 3,23). Zu kritisieren aber ist das Gesetz (oder präziser seine Adressaten!), wenn es als Anlass zum Selbstruhm und Egoismus missbraucht wird oder zur Ab- und Ausgrenzung anderer aus dem Heilskollektiv führt, so namentlich der Heidenchristen. Von dieser Überlegung her leuchtet eine Reduktion der abzulehnenden ἔργα νόμου auf ‚identity and boundary markers‘ (Dunn) beziehungsweise „Kult- und Reinheitsfragen“ (Tiwald)¹²¹ durchaus ein, aber auch deren breitere Interpretation als Gesamt der Gebote, sofern diese mit der falschen Intention (‚Selbstrechtfertigung‘, ‚Eigengerechtigkeit‘, ‚Sich-Rühmen‘)¹²², niemals vollständig oder – ἐν τῷ νόμῳ κατῶ – unter Verkennung der universalen propitiatorischen Valenz des Christuserignisses vollbracht werden.¹²³ Klar dürfte jedenfalls sein, dass es sich bei der Ablehnung der ἔργα νόμου weder um eine *abrogatio legis* beziehungsweise um Antinomismus handelt noch um eine Leugnung der aktiven Beteiligung des Sünders bei seiner Rechtfertigung im Glauben, „sodass der ‚Basissatz von der Rechtfertigung‘ und die paulinischen ἔργα-νόμου-Formulierungen nun wohl nicht mehr einfach als (ein keinerlei Fragen erlaubendes) Schibboleth (vgl. Ri 12,5f.) zwischen Protestanten und Katholiken fungieren“ dürften.¹²⁴

Ist für Paulus aber das Gesetz *de iure* der Weg zur πῆξ, der *de facto* durch seine Adressaten verfehlt worden ist, erklärt sich auch, dass er die Gesetzeserfüllung dem Geiste nach über die rigoristisch-wortwörtliche Erfüllung dem Buchstaben nach stellt (vgl. Röm 2,27–29; 7,6; 2 Kor 3,6b), dass er selektiv und unterschiedlich gewichtend mit den Geboten umgehen kann (je nach ihrer Bedeutung für die universale Sozialharmonie), und schließlich, dass er die letzte Erfüllung (Gal 5,14: πεπλήρωται) beziehungsweise Zusammenfas-

¹²¹ Vgl. Tiwald, *Das Frühjudentum*, 299: „Eine auf Kult- und Reinheitsfragen zugespitzte Gesetzesinterpretation, wie er sie früher als ‚Pharisäer nach dem Gesetz‘ (Phil 3,5) praktizierte, erscheint ihm nun als ‚Unrat‘ (Phil 3,8). Gültig aber bleibt für Paulus eine nicht-kultische Interpretation der Tora – etwa als Erfüllung der ‚von Gesetz und Propheten bezeugten‘ Heilsverheißungen Gottes an den Menschen (vgl. Röm 3,21) oder als ethisches Grundgesetz in der Interpretation als Liebesgebot (vgl. Röm 13,8 und Gal 5,14). Eine solche Unterscheidung zwischen ‚Zeremonialgesetz‘ und ‚Sittengesetz‘ gab es damals zwar auch nicht *expressis verbis*,[] allerdings *inhaltlich* sehr wohl.“

¹²² Vgl. etwa Bultmann, *Pistis*, 221: „Auch ist klar, daß [...] die ἔργα νόμου nicht hinsichtlich ihres Inhalts (als Mose-Gesetz), sondern hinsichtlich der Art ihrer Erfüllung abgelehnt werden. [...] D]er Weg der ἔργα νόμου ist deshalb der falsche Heilsweg, weil auf ihm der Mensch sein καὶχμα, seinen Anspruch vor Gott, begründen will.“

¹²³ Lambrecht, *Gesetzesverständnis*, 125: „Die menschliche Leistung, die sich müht, Gesetzeswerke hervorzubringen (Beschneidung, Reinheitspraktiken, Kalendertreue), ist, was die Rechtfertigung betrifft, machtlos, nicht etwa weil sie in ihrem positiven Streben selbst verkehrt wäre[], sondern weil der Mensch durch Übertretung anderer Vorschriften dem Fluch des Gesetzes nicht entgehen kann und natürlich auch weil ‚post Christum crucifixum‘ dieses Streben nach eigener Gerechtigkeit Gottes Initiative verkennt.“

¹²⁴ M. Bachmann, *Lutherische oder Neue Paulusperspektive? Merkwürdigkeiten bei der Wahrnehmung der betreffenden exegetischen Diskussionen*, in: BZ 60 (2016) 73–101, hier 100.

sung (Röm 13,9: ἀνακεφαλαιοῦται) des Gesetzes im Liebesgebot Lev 19,18b erkennt: „Die Fülle [πλήρωμα] nämlich des Gesetzes ist die Liebe [ἀγάπη]“ (Röm 13,10). Hier zeigt sich, wiederum bei allen Unterschieden im Detail, eine deutliche Nähe zu der zu präsumierenden jesuanischen Gesetzeseinstellung wie auch zu den entsprechenden Positionen der Synoptiker.¹²⁵

Und hier liegt auch die Brücke zur Ethik und zum ‚Gericht nach Werken‘: Wenigstens für den Fortbestand¹²⁶ der πίστις als gemeinschaftstreuem Gehorsam ist womöglich ein bestimmtes, nämlich gemeinschaftstreu (Liebes-) Verhalten geboten und ein (schlimmstenfalls mit der Sanktion des Selbstausschlusses aus der Gemeinschaft verbundenes) gemeinschaftswidriges Verhalten verboten. Vielleicht ist die Liebe als Summe und Erfüllung des Gesetzes, die ja größer ist als der Glaube selbst (vgl. 1 Kor 13,13), sogar schon für dessen Zustandekommen erforderlich. Das hieße, dass ein echter (und nicht bloß ‚dämonischer‘, vgl. Jak 2,19) Glaubensakt immer auch inchoativer Akt der Liebe sein müsste, sodass das *participium coniunctum* ἐνεργουμένη in Gal 5,6 konditional zu lesen wäre, der Glaube also in Christus Jesus gilt, falls beziehungsweise sofern er in der Liebe *wirksam* beziehungsweise *wirklich* ist.¹²⁷ Freilich wäre auch ein solcher Akt kein Verdienst, sondern nichts als die Annahme der göttlichen Gnade in der Erfüllung des doppelten Liebesgebots (als ‚Gesetz Christi‘ [Gal 6,2]?) mit dem Glauben anstelle der Gottesliebe.¹²⁸ Dass sich damit das Konzept einer ‚fides caritate formata‘ und die Jüngelschen Invektiven gegen dieses aufdrängen, dürfte auf der Hand liegen. Allerdings ist damit auch der Weg zu einer Harmonisierung der paulinischen Rechtfertigungslehre mit der soteriologischen Emphase auf die Liebe und das ihr entsprechende Tun bei den Evangelisten geebnet.¹²⁹

¹²⁵ Vgl. hierzu etwa G. Dautzenberg, Jesus und die Tora, in: E. Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i. Br. 1996, 345–378; ders., Jesus und die Tora, in: Orientierung 55 (1991) 229–232; ders., Frühes Christentum – Gilt die Tora weiterhin?, in: Orientierung 55 (1991) 243–246.; ders., Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, in: Kertelge (Hg.), Das Gesetz, 46–70; H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. Stuttgart 1983, v. a. 121–128.

¹²⁶ Sanders unterscheidet bekanntlich ein ‚getting in‘ als Eintritt in das Gottesvolk durch den Glauben allein vom ‚staying in‘, dem anschließenden Verbleiben im Gottesvolk durch Liebeswerke; vgl. auch M. Konradt, Law, Salvation and Christian Identity in Paul and Matthew, in: M. Welker/G. Etzelmüller (Hgg.), Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology, Tübingen 2013, 181–204, hier 195: „Moreover, Paul too knows the ideal of a judgment according to works – and this not marginally. The complex issue of the reception of quite different conceptions of judgment in different communicative contexts cannot be extensively delineated here. [...] In short and somewhat simplified: A Christian cannot obtain salvation, he receives it as a gift; but he can forfeit it by the notorious transgression of God’s will. Paul can express greatest confidence in salvation (cf. e.g. Rom 8:28–39), but there is no guarantee for salvation – not even for Christians (cf. e.g. 1 Cor 10,1–12).“

¹²⁷ Vgl. etwa F. Mußner, Der Galaterbrief, Freiburg i. Br. [u. a.] 1974, 353. Schlier (Galater, 235) übersetzt „der in der Liebe wirksam und so wirklich ist.“

¹²⁸ Vgl. Wilckens, Zur Entwicklung, 175: „Denn die Stelle der Gottesliebe nimmt der Glaube an Christus als den Sohn Gottes ([Gal] 1. 6; 4. 4) ein.“

¹²⁹ Vgl. etwa zur diesbezüglichen Nähe bei allem Unterschied zwischen Paulus und Matthäus Konradt, Law, 203 (Hervorhebungen im Original): „It is not possible to harmonize the soteriologies of Paul and Matthew. Again, however, their different attitudes towards the Torah do not go hand

Ist mit der soteriologischen Rolle des Christuserignisses und des Glaubens nun aber Gottes ursprünglicher Heilsplan mit seinem Bund, dem Gesetz und den alttestamentlichen Verheißungen (die Paulus ja auch als Gesetz bezeichnen kann) gescheitert? Zwar ist durch Jesus Christus $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ νόμου (Röm 3,21), das heißt auch „außerhalb des Geltungsbereichs der Tora“¹³⁰ die Gerechtigkeit Gottes erschienen, aber doch nicht unabhängig von dieser, hat Jesus Christus schließlich als Gerechter nach der Tora und durch das vollständige Tun der Tora das Leben erstritten beziehungsweise ihren ‚Fluch‘ stellvertretend für die Sünder getragen. Von hier aus wird dann auch deutlich, dass er, Christus, für Paulus so etwas wie der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des AT ist, der die erkenntnisverhüllende Decke über der Tora hinweghebt (vgl. 2 Kor 3,14).¹³¹ An ihm wird ersichtlich, was der Geist hinter dem Buchstaben, was das eigentliche Ziel hinter den vielen Einzelgeboten des Gesetzes ist. Und, wichtiger noch, dass Christus τέλος νόμου (Röm 10,4)¹³² nicht als Ende und Außerkraftsetzung, sondern vielmehr als Ziel

in hand with diametrically opposed soteriological conceptions. Both show a deep concern for ethics. For both, the moral conduct of the believers is soteriologically relevant. And not only Matthew, but also Paul has recourse to the theme of judgement. [...] It would be more than oversimplifying to juxtapose a Pauline *sola fide* and *sola gratia* with a Matthean concept of righteousness by works.“

¹³⁰ Wengst, „Gerechtigkeit Gottes“, 142. Strecker (Fides, 247) übersetzt $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ νόμου mit „abseits jener [sc. der Tora; M. L.] rechtlichen Ordnung“.

¹³¹ Hier ist gegen die an dieser Stelle wohl falsch präjudizierende EÜ (und mit TOB, KJV und LUT sowie Bultmann, Barth, Oepke, Schmeller u. a.) hervorzuheben, dass sich das $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\upsilon\epsilon\iota\tau\alpha$ in 2 Kor 3,14 auf die verhüllende Decke über dem Alten Bund und nicht auf diesen selbst bezieht: Der Alte Bund ist $\epsilon\nu$ Χριστῷ nicht aufgehoben, sondern allererst verstehbar geworden; vgl. hierzu R. Bring, Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus. Eine Studie zur Theologie des Apostels Paulus, in: KuD 5 (1959) 1–22, 9: „In Jesus Christus, so könnte man sagen, begegnet Paulus einer neuen Gestalt des Gesetzes, nämlich der erklärten Gestalt.“ Zur hermeneutischen Schlüsselfunktion Jesu Christi gegenüber dem AT vgl. auch R. Badenas, Christ, the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective, Sheffield 1985, 149 f.; Th. Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 1. 2 Kor 1,1–7,4. Neukirchen-Vluyn 2010, 218; M. Wolter, Christus – Ende des Gesetzes, in: F. W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, 362–365, hier 365.

¹³² Zur alten Streitfrage, ob τέλος in Röm 10,4 mit Ende oder mit Erfüllung/Ziel zu übersetzen ist, vgl. etwa K. Haacker, „Ende des Gesetzes“ und kein Ende? (Röm 10,4). Zur Diskussion zum τέλος νόμου in Röm 10,4, in: Wengst/Saß (Hgg.), Ja und nein, 127–138; U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, 383 f.; P. von der Osten-Sacken, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, Göttingen 1975, 250–256; Wolter, Christus. Im Sinne von ‚Ziel‘ oder ‚Erfüllung‘ lesen etwa K. Barth, KD IV/1, 592; Bendik, Paulus, 189; Bergmeier, Gerechtigkeit, 123; R. Bring, Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus. Eine Studie zur Theologie des Apostels Paulus, in: KuD 5 (1959) 1–22; Ch. Burchard, Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus, in: Ders., Studien zur Theologie, 241–262, hier 254; F. Flückiger, Christus, des Gesetzes τέλος, in: ThZ 11 (1955) 153–157; Haacker, „Ende des Gesetzes“; H. Hellbardt, Christus, das Telos des Gesetzes, in: EvTh 3 (1936) 331–346; Kraus, Das Telos; G. S. Oegema, Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hgg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und christlicher Tradition, Tübingen 1996, 229–261, hier 250; Schoeps, Paulus, 188; Von der Osten-Sacken, Römer 8. Besonders zu erwähnen ist die detailreiche und überzeugende Studie Badenas, Christ, die breit belegt, dass die Übersetzung mit ‚Ende‘ erst seit der Reformationszeit üblich geworden ist. – Anders (im Sinne vom ‚Ende‘) votieren etwa G. Dellling, τέλος, in: ThWNT 8 (1969) 50–58, hier 57; E. Gräßler, Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 1. 1,1–7,16, Gütersloh 2002, 139; Hofius, Gesetz; O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen¹²1963, 255; Schrenk, δίκη, 204;

beziehungsweise Ans-Ziel-Kommen, als letzte Erfüllung (*tora impleta*)¹³³, Fleischwerdung¹³⁴ und heilbringende Verwirklichung der Tora ist. So dass, mit den Worten Wrights, „*der eine-Plan-durch-Israel-für-die-Welt immer dazu gedacht war [...] in den einen-Plan-durch-Israels-treuen-Repräsentanten-für-die-Welt verwandelt*“ und durch diesen erfüllt zu werden“.¹³⁵

In der Sicht des Paulus steht also der Gekreuzigte in konsequenter Kontinuität zum Heilshandeln Gottes an Israel. Das Gesetz wird, wenngleich seine Funktion neu definiert wird, nicht außer Kraft gesetzt. Die Bundesschlüsse werden, wenngleich sie anders gewichtet werden, nicht aufgekündigt. Die Erwählung Israels wird nicht aufgehoben; sie kommt in Christus gerade zur Erfüllung, so daß auch die Heiden – entsprechend der prophetisch-eschatologischen Vision – hinzukommen.¹³⁶

Karl-Heinz Menke zieht hieraus die Konsequenz, dass die Tora durch (ihr Wirksamwerden in) Christus zum Sakrament geworden ist¹³⁷; für Paulus jedenfalls gilt die Tora als Ganze für Israel fort und sie gilt in Teilen (eben in auf Sozialharmonie und Gemeinschaftstreue zielenden Geboten wie dem Dekalog und dem Liebesgebot) auch noch für die Christenheit¹³⁸.

Schließen wir mit Heinrich Schlier, der manches in diesem Beitrag Ausgeführte bereits in seinem Galater-Kommentar (erstmal erschienen 1949) vorweggenommen hat:

Fordert so das Gesetz in allen seinen Geboten die Gerechtigkeit, die die Liebe ist, und die Liebe, die die Gerechtigkeit ist, und fordert es sie mit dem Ziel, daß sich diese gerechte Liebe bis in das Handeln des Menschen hinein realisiert, so ist es verständlich, daß Paulus vom Gesetz vom Gebot sagen kann, daß es ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν ist, Röm 7.¹⁰ Seine Intention, und das heißt: der in seinen Forderungen waltende Wille Gottes, geht auf ‚Leben‘. [...] Erst dadurch, daß die Forderung der Gerechtigkeit Gottes von Jesus Christus für uns erfüllt ist und uns als für uns erfüllte im Geist zugesprochen wird,

P. Stuhlmacher, „Das Ende des Gesetzes“. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, in: ZThK 67 (1970) 14–39; *Wülckens*, Römer 1, 206.

¹³³ Vgl. *Kraus*, Das Telos, 81: „Für Paulus ist Christus Jesus die ‚Tora impleta‘ in Person, die ‚erfüllte Tora‘, die die alttestamentliche ‚Tora implenda‘, die ‚zu erfüllende Tora‘, gleichsam in sich aufnimmt.“ Vgl. im Kontrast hierzu *E. Wolf*, Gesetz V. Gesetz und Evangelium, dogmengeschichtlich, in: RGG³ 2 (1958) 1519–1526, hier 1523: „G[esetz] im strengen Sinne ist für Luther immer *lex non impleta, lex accusans*.“

¹³⁴ Vgl. *K.-H. Menke*, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Einsiedeln 1995, 113: „Jesus intendiert nicht die Aufhebung oder Überbietung der Tora, sondern deren Übersetzung in das eigene Fleisch.“

¹³⁵ *Wright*, Rechtfertigung, 186 (Hervorhebungen im Original).

¹³⁶ *H. Merklein*, Impliziert das Bekenntnis zum Gekreuzigten ein Nein zum Judentum? (1 Kor 1,18–25), in: *Wengst/Saß* (Hgg.), Ja und nein, 111–126, hier 124.

¹³⁷ *Menke*, Jesus, 113: „Die Tora erhält durch das Christusereignis den Charakter eines Sakramentes. Denn die Tora ist Realsymbol eben des Logos, durch den und auf den hin alles geschaffen wurde und der in Jesus Christus Fleisch angenommen hat. Wer die Tora erfüllt, hat immer schon – bewusst oder unbewusst – Gemeinschaft mit dem Mittler zum Vater.“

¹³⁸ Vgl. *Oegema*, Versöhnung, 247 f.: „Fassen wir zusammen, dann können wir feststellen, daß es keine gravierenden Unterschiede zwischen den jüdischen und den christlichen Auslegungen von Lev 19,18b gibt und daß in beiden Fällen das Nächstenliebegebot (zusammen mit dem Gebot, den Herrn zu lieben) als die ‚Summe der Tora‘ bzw. die ‚Goldene Regel‘ verstanden wird. So spiegelt Paulus in Röm 13,9 und Gal 5,14 die gängige Auslegung seiner Zeit wider, und es steht außer Diskussion, daß das ‚Gesetz‘, zusammengefaßt im Doppelgebot und spezifiziert in den noachitischen Geboten, auch für die Christen aus den Heidenvölkern gilt.“ Vgl. ähnlich *Finsterbush*, Die Thora, 186 u. ö.

erst dadurch also, daß sie in Christi Gerechtigkeit wieder als Anspruch eines Zuspruches Gottes laut wird, begegnet das Gesetz – als ‚Gesetz Christi‘ – wieder in seinem ursprünglichen Sinn, nämlich als Anweisung zugewiesener Gerechtigkeit Gottes. Als solche begegnet sie dem, der sich ihr im gehorsamen Glauben an die Gerechtigkeitsstat Gottes in Christus unterwirft und überläßt, darin aber endlich sich und seine Eigen-gerechtigkeit verläßt. Er, der im Glauben von der Selbstsicherung und Selbsterhöhung freigekommen ist, vernimmt und tut gehorsam wieder das freigelegte Gesetz. So dient der Kampf des Apostels Paulus gegen das Gesetz und die Gesetzeswerke ebenso wie die unerbittliche Betonung der Notwendigkeit des Glaubens zum Eintritt in die Gerechtigkeit Gottes letztlich der Restituierung der ursprünglichen Tora: der gnädig fordernden Weisung Gottes zum Leben.¹³⁹

Summary

Over the past decades the standard Lutheran interpretation of the Pauline doctrine of justification in the sense of a radical opposition between gospel and law/faith and works has frequently been called into question. A consequent canonical interpretation of the central concepts of justice, faith, and law in the Jewish and Old Testament mental horizon of Paul opens new perspectives that could help resolve some internal and external aporias of his theology within in the context of the New Testament. The starting point of this new interpretation is the overcoming of the occidental model of justice that implies abstract equality in favour of a deeper understanding of justice in the sense of universal faithfulness to community or social harmony between God and men. On the basis of this interpretation concepts like faith and law, or justification *sola fide*, and judgment according to works, could turn out to be quite compatible.

¹³⁹ Schlier, Galater, 180 bzw. 187 f.