

Rechtfertigung aus Glauben und die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief des Paulus und bei Martin Luther

Von Michael Wolter

Gegenstand des Folgenden soll die paulinische Rechtfertigungslehre sein.¹ Ich möchte zunächst ihren Charakter und ihre Entstehung skizzieren und dann ihre Rezeption im Römerbrief beschreiben. Weil wir in diesem Jahr aber das 500jährige Jubiläum von Martin Luthers Publikation seiner Ablassthesen feiern, möchte ich nicht mit Paulus beginnen, sondern mit Martin Luther.

1. Die Entstehung der Rechtfertigungslehre Martin Luthers

Über die Entstehung der Lutherschen Rechtfertigungslehre sind wir durch einen autobiographischen Text informiert, der jedem protestantischen Theologen in Deutschland sehr vertraut ist. Ich wiederhole darum im Folgenden nur das, was allgemein bekannt ist.

Die entscheidende reformatorische Erkenntnis Martin Luthers, das „Turmerlebnis“, war eine exegetische Beobachtung zum Ausdruck $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ θεοῦ („Gerechtigkeit Gottes“) in Röm 1,17. Paulus schließt hier das Proömium des Römerbriefes ab und schreibt:

(16) Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Macht Gottes zum Heil für jeden, der glaubt, für den Juden vor allem und auch für den Griechen. (17) Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbar aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“.

In der Vorrede zur Veröffentlichung des ersten Bandes seiner lateinischen Werke² schreibt Martin Luther 1545 im Rückblick, dass er diesem Text den Durchbruch zur entscheidenden reformatorischen Einsicht verdankt:

„Ich hasste ... dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, weil ich nach Brauch und Gewohnheit aller Lehrer unterwiesen worden war, es philosophisch zu verstehen: als formale oder aktive Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten bestraft.“ Nachdem er jedoch „Tag und Nacht“ über diesen Text „nachgesonnen“ habe, hätte er auf die „Verknüpfung der Worte

¹ Der folgende Text wurde am 7. Juni 2017 in englischer Sprache auf der Studierendentagung der Luther-Gesellschaft (s. den Bericht in: Luther 88 [2017], 219–221) in Wittenberg vorgetragen. Für die Publikation wurde der Vortragsstil im Wesentlichen beibehalten. – Für eine ausführlichere Darstellung des Folgenden vgl. *Michael Wolter*, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2015, 72–96.339–411; *ders.*, Der Brief an die Römer. I. Röm 1,1–8,39, Neukirchen-Vluyn 2014, jeweils zur Stelle.

² WA 54, (176) 179–187; LDStA 2, 491–509.

geachtet, nämlich: „Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben“. Da habe er verstanden, was die Gerechtigkeit Gottes sei: Sie sei eine „Gabe Gottes“, die so heißt – nämlich „Gerechtigkeit Gottes“, weil Gott sie dem Menschen auf Grund seines Glaubens schenkt. Die Gerechtigkeit Gottes werde durch das Evangelium offenbar „als passive [Gerechtigkeit], durch die uns der barmherzige Gott durch Glauben [„per fidem“] rechtfertigt“³.

Der Kern von Martin Luthers Erkenntnis ist deutlich erkennbar: Wenn Paulus „Gerechtigkeit Gottes“ sagt, spreche er nicht von einer Eigenschaft Gottes, einer Eigenschaft, die Gott gegenüber den Menschen auszeichnet, damit er als gerechter Richter agieren kann (die „iustitia activa“ [aktive Gerechtigkeit]). Mit „Gerechtigkeit Gottes“ sei vielmehr eine Eigenschaft des Menschen gemeint, die der Mensch von Gott empfängt und die Luther darum „iustitia passiva“ (passive Gerechtigkeit) nennen kann. „Gerechtigkeit Gottes“ heißt sie nur darum, weil sie dem Menschen als „donum Dei“ (Gabe Gottes) von dem barmherzigen Gott geschenkt wird. Es gibt also eine Änderung auf zwei Ebenen, denn aus der „iustitia activa“ Gottes ist die „iustitia passiva“ des Menschen geworden. Wenn wir nur die einfache Antithese „iustitia activa“ / „iustitia passiva“ bilden, sagen wir darum zuwenig, denn auch die vom Menschen „passiv“ empfangene Gerechtigkeit setzt ein „aktives“ Handeln Gottes voraus. Darum müsste die Antithese eigentlich lauten: nicht „iustitia activa“ Gottes, sondern „iustitia passiva“ des Menschen. Diese Unterscheidung – die Gerechtigkeit Gottes ist nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern eine Eigenschaft des Menschen, wird uns später bei Paulus noch näher beschäftigen.

2. Die Entstehung der paulinischen Rechtfertigungslehre

In Röm 1,17 schreibt Paulus, dass „im Evangelium“ „die Gerechtigkeit Gottes offenbar wird aus Glauben zum Glauben“, und dann zitiert er Hab 2,4: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“. Diese Verknüpfung der Wörter „gerecht“, „Gerechtigkeit“, „rechtfertigen“ (griechisch δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιούν) und „Glaube“ bzw. „glauben“ (griechisch πίστις, πιστεύειν) zu dem Satz: „Gott erklärt jeden Menschen auf Grund seines oder ihres Glaubens für gerecht“, ist der Kern jenes theologischen Konzepts, das wir heute „Rechtfertigungslehre“ nennen. Wir haben hier ein spezifisch *paulinisches* Konzept vor uns, denn die Verbindung von „Gerechtigkeit“ und „Glaube“ mit ihren jeweiligen Ableitungen kommt sonst im Neuen Testament nur noch in Texten vor, die von der paulinischen Theologie abhängig sind (in Apg 13,38 f.; Jak 2,23 f.; Hebr 11,7).

Damit stellt sich die Frage: Wie ist Paulus darauf gekommen, dieser theologischen Aussage eine so prominente Stellung zuzuschreiben? Wir können sie beantworten, wenn wir berücksichtigen, dass ihm die These: „Gott erklärt

³ WA 54, 186.

jeden Menschen auf Grund seines oder ihres Glaubens für gerecht“, nicht erst im Römerbrief eingefallen ist. Wir finden sie bereits im Galaterbrief, denn dort spricht Paulus davon, „dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird durch Werke des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus“ (Gal 2,16), und „dass Gott die Heiden aus Glauben rechtfertigt“ (Gal 3,8). Es ist hier im Galaterbrief, dass Paulus erstmals die Zentralthese seiner Rechtfertigungslehre formuliert, und warum das gerade hier geschieht, kann man leicht erklären. Wir müssen uns dafür nur die Situation in Erinnerung rufen, in der Paulus diesen Brief geschrieben hat.

2.1. Die Situation in Galatien

Paulus hat den Galaterbrief geschrieben, weil in den galatischen Gemeinden christliche Juden aufgetreten sind, die sich eine christliche Gemeinde nur als Teil des Judentums vorstellen konnten. Gegenüber den Christen aus den Völkern (den sogenannten Heidenchristen) haben sie darum das Trennende gegenüber dem Gemeinsamen in den Vordergrund gestellt. Was Judenchristen und Heidenchristen miteinander verband – der gemeinsame Glaube an Jesus Christus – war in den Augen der judenchristlichen Gegner unwichtiger als das, was sie voneinander trennte: Judenchristen lebten nach der Tora, Heidenchristen taten das nicht. Für sie waren Heidenchristen und Judenchristen in erster Linie nicht Christen, sondern Heiden und Juden.

Diese christlichen Juden vertraten die Überzeugung, dass die Teilhabe an dem durch Jesus Christus vermittelten Heil an die Zugehörigkeit zu dem in Abraham erwählten Gottesvolk gebunden war. Daraus leiteten sie die Forderung ab, dass Heidenchristen unbedingt Juden werden müssen und sich darum der Beschneidung zu unterziehen haben. Es ist darum auch kein Zufall, dass eben diese Forderung von Paulus im Galaterbrief an zwei Stellen ausdrücklich als Forderung der „Gegner“ erwähnt wird (Gal 5,2; 6,12f.).

Hinzu kommt noch, dass die Gegner ihre Forderung mit einem starken Argument theologisch begründen und ihr auf diese Weise Nachdruck verleihen konnten: Sie konnten sich nämlich auf die Schrift berufen, und zwar auf Gen 17: Hier wird erzählt, dass Gott mit Abraham einen Bund schließt und als Zeichen der Zugehörigkeit zu diesem Bund die Beschneidung von allem, was männlich ist, verlangt. In Gen 17,9–14 heißt es:

(9) Und Gott sprach zu Abraham: So haltet nun meinen Bund, du und deine Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht. (10) Das aber ist mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und euch und deinem Geschlecht nach dir: Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden; (11) eure Vorhaut sollt ihr beschneiden. Das soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und euch. (12) Jedes männliche Kind, wenn es acht Tage alt ist, sollt ihr beschneiden bei euren Nachkommen. Desgleichen auch alles, was an Gesinde im Hause geboren oder was gekauft ist von Fremden, die nicht aus eurem Geschlecht sind. (13) ... Und so soll mein Bund an eurem Fleisch zu einem ewigen Bund werden. (14) Wenn aber ein Männlicher nicht

beschnitten wird an seiner Vorhaut, wird er entfernt werden aus seinem Volk, weil er meinen Bund gebrochen hat.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Gegner diese Karte gegenüber den Galatern in der Tat auch ausgespielt haben. Diese Annahme liefert jedenfalls eine gute Erklärung dafür, warum Paulus nun auf einmal auch seinerseits beginnt, mit Abraham zu argumentieren.

2.2. Das paulinische Gegenargument: Abrahams Glaube

Paulus argumentiert gegen die Beschneidungsforderung seiner Gegner, indem er andere Texte aus der biblischen Abraham-Überlieferung zitiert: Das ist zunächst Gen 15, 6; er zitiert diesen Text in Gal 3, 6–9:

(6) Wie Abraham: „Er glaubte Gott, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit“ (Gen 15, 6). (7) Darum nehmt zur Kenntnis: Die aus Glauben – die sind Abrahams Kinder! (8) Weil die Schrift aber vorausgesehen hat, dass Gott die Völker aus Glauben rechtfertigt, hat sie dem Abraham im Voraus gefrohbotschaftet: „In dir werden alle Völker gesegnet werden“ (Gen 12, 3; 18, 18). (9) Also werden die aus Glauben mit dem gläubigen Abraham gesegnet.

Paulus bringt in diesem Text erst ein genaues Zitat der Septuaginta-Fassung von Gen 15, 6 (V. 6) und zieht daraus dann eine Schlussfolgerung (V. 7). In V. 8f. überträgt er diese These dann mit Hilfe von Gen 12, 3 und 18, 18 auf die aktuelle Problemlage in Galatien.

Es ist darum wahrscheinlich, dass Paulus erst durch die Argumentation seiner Gegner mit Gen 17 veranlasst wurde, nun auch seinerseits auf die biblische Abrahamüberlieferung zurückzugreifen. Die galatische Kontroverse ist darum eigentlich eine Auseinandersetzung um die Bedeutung Abrahams: Ist er für das Gottesvolk bedeutsam, weil er den Bund der Beschneidung empfing? So haben vermutlich die Gegner argumentiert. Oder ist er für das Gottesvolk bedeutsam, weil er von Gott auf Grund seines Glaubens für gerecht erklärt wurde? So argumentiert Paulus.

In dem, was Abraham tat, nämlich dem Wort Gottes zu „glauben“, fand Paulus genau das wieder, was alle christlichen Gemeinden miteinander gemeinsam hatten und was sie miteinander verband: den Glauben an das Wort Gottes, das im Evangelium verkündigt wurde. Für die Lokalisierung der Rechtfertigungslehre im Kontext der paulinischen Theologie ist dieser Sachverhalt darum von herausragender Bedeutung: Die These von der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens wurzelt nicht wie bei Luther in der Frage: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ oder „Welche Wege führen zur Gerechtigkeit?“ Vorgegeben war vielmehr die Bedeutung des Glaubens für die Identität der paulinischen Gemeinden: Diese Gemeinden waren dadurch entstanden, dass Menschen der paulinischen Evangeliumsverkündigung „geglaubt“ hatten, und ihre dauerhafte Existenz beruht darauf, dass diese Menschen an diesem „Glauben“ festhalten. Die Christen tun damit dasselbe wie Abraham

– nämlich „glauben“ –, und eben dadurch werden sie zu Abrahams Kindern: dass sie genau dasselbe tun wie Abraham, nämlich glauben. Und darum rechnet Gott ihnen auch den Glauben genauso als Gerechtigkeit an, wie er das einst bei Abraham getan hatte.

Die Verknüpfung von Glaube und Gerechtigkeit ist bei Paulus also dadurch zustande gekommen, dass er diese Verbindung in Gen 15,6 vorgefunden hat. Und auf diesen Text ist er aufmerksam geworden, weil seine Gegner in Galatien ihre Beschneidungsforderung mit dem Hinweis auf den Abraham-Bund von Gen 17 begründet hatten.

Zwischen Paulus und seinen Gegnern gab es darum sowohl Einverständnis als auch Dissens:

Das Einverständnis zwischen ihnen bestand darin: Beide Seiten waren der Überzeugung: An Abraham kommt man nicht vorbei. Gott hat sein Volk erwählt, indem er Abraham erwählt hat. Jeder, der zu Abraham gehört, gehört zum Gottesvolk.

Der Dissens zwischen Paulus und seinen Gegnern bestand darin, wodurch die Zugehörigkeit zu Abraham hergestellt wird: nach Meinung der Gegner durch Beschneidung, nach Meinung des Paulus durch Glaube. Der Glaube ist es darum, der den Heidenchristen nach paulinischem Verständnis die Zugehörigkeit zu Abraham vermittelt, ohne dass sie Juden werden müssen. Er fungiert als eine hinreichende Bedingung, die den Zugang in die Nachkommenschaft Abrahams eröffnet, so dass keine weiteren Bedingungen erfüllt werden müssen. Aus Gal 2,16 („der Mensch wird nicht gerechtfertigt durch Werke des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus“) und dann vor allem auch aus Röm 3,27–30 geht dann aber deutlich hervor, dass Paulus den Glauben sogar als eine notwendige Bedingung für die Rechtfertigung beurteilt, die auch für die Juden verbindlich ist.

Es gibt sogar noch ein weiteres Argument dafür, dass Paulus seine Rechtfertigungslehre tatsächlich auf der Grundlage von Gen 15,6 entwickelt hat: Der hier beschriebene Vorgang – dass Gott einen Menschen auf Grund seines „Glaubens“ für „gerecht“ erklärt – ist innerhalb der gesamten antiken Literatur ausschließlich im Zusammenhang der Abrahamüberlieferung belegt. Paulus konnte diesen Zusammenhang darum nirgendwo anders vorgefunden haben als in Gen 15,6.

Dass es eine individuelle historische Situation war, der Paulus die Zentralthese seiner Rechtfertigungslehre verdankt, relativiert nicht deren theologische Bedeutung. Das kann man schon daran erkennen, dass Paulus die im Galaterbrief gewonnene Zentralthese und die aus ihr entwickelte theologische Argumentation im Römerbrief nicht nur wiederaufnimmt, sondern sogar noch ausbaut.

3. Der Ausbau der Rechtfertigungslehre im Römerbrief zu einem theologischen Begründungszusammenhang

Die theologische Entfaltung, mit der Paulus seine im Galaterbrief erstmals vorgetragene Rechtfertigungslehre im Römerbrief versieht, möchte ich an drei Aspekten sichtbar machen: am Umgang mit Abraham, an der Anthropologie und am Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ).

3.1. Abraham

Dass Paulus im Römerbrief das Thema Abraham noch einmal aufgreift, ist alles andere als eine Überraschung. Zwei Gründe können wir dafür namhaft machen: Zum einen ergibt sich das Abraham-Thema aus der These von der Rechtfertigung aus Glauben, die Paulus im Galaterbrief aus Gen 15,6 entwickelt hatte, fast wie von selbst, und zum anderen drängt sich das Abraham-Thema aufgrund der heilsgeschichtlichen Bedeutung Abrahams auf: Abraham gilt als der Stammvater Israels, das Gott sich aus den Völkern zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat. Mit der Erwählung Abrahams wurde Israel von den Völkern unterschieden, denn Gott hat sich Israel dadurch erwählt, dass er Abraham erwählt hat. Dieser Aspekt des Abraham-Bildes steht aber zu dem in Widerspruch, was Paulus erstmals in Röm 1,16f. und dann noch einmal in Röm 3,30 festgestellt hat: dass Gott bei der Rechtfertigung der Menschen keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden macht, sondern die einen wie die anderen auf Grund von nichts anderem als auf Grund ihres Glaubens rechtfertigt. Aus diesem Grund muss Paulus das theologische Verhältnis dieser beiden Interpretationslinien reflektieren, und eben hierum geht es in Röm 4. In diesem Kapitel steht der Bezug auf Gen 15,6 im Mittelpunkt. Der Bezug auf diesen Vers zieht sich wie ein roter Faden durch es hindurch. Anders als im Galaterbrief setzt Paulus die Aussage dieses Verses, dass es Abrahams Glaube war, den Gott ihm als Gerechtigkeit anrechnete, nun aber in Beziehung zu Gen 17, der Abraham auferlegten Beschneidung als Bundesverpflichtung Israels, das Gott sich zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat. Im Zentrum der paulinischen Argumentation steht dabei der nicht zu bestreitende Sachverhalt, dass Gen 15,6 vor Gen 17 steht. Daraus leitet Paulus die Schlussfolgerung ab, dass die Rechtfertigung Abrahams auf Grund des Glaubens *unabhängig* von der Beschneidung, dem Bundeszeichen Israels, erfolgt ist. Darum – so betont Paulus weiter – wurde Abraham als *Unbeschnittener* gerechtfertigt, d. h. in demselben Zustand, in dem sich heute (in paulinischer Zeit) die Heiden befinden. Darum, so schlussfolgert Paulus weiter, wurde Abraham nicht nur der „Vater all derer, die als Unbeschnittene glauben, sondern auch „Vater der Beschneidung für diejenigen, die nicht allein aus der Beschneidung sind, sondern die auch in den Fußstapfen des Unbeschnitteneitenglaubens ... Abrahams wandeln“ (Röm 4,11f.). Wie im Galaterbrief steht Abraham also auch hier als Stammvater des Gottesvolkes im Mittelpunkt.

Diese Bedeutung Abrahams wird von Paulus nicht angezweifelt. Worauf es ihm ankommt, ist vielmehr der Nachweis, dass es der *Glaube* ist, der die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams vermittelt, und nichts anderes. Das gilt nicht nur für Heiden (V. 11), sondern auch für Juden (V. 12).

Aus dieser Argumentation geht hervor, dass alle diejenigen im Recht sind, die die paulinische Rechtfertigungslehre wie Paul Wernle, William Wrede und die Vertreter der sog. „New Perspective on Paul“ theologisch in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Erwählungstheologie verorten und sie historisch als Bestandteil des christlich-jüdischen Trennungsprozesses interpretieren.⁴

Darüber hinaus gibt es aber noch ein weiteres Element, das die paulinische Argumentation in Röm 4 bestimmt. Das ist die Art und Weise, wie Paulus von Gott spricht. Man kann vielleicht sogar sagen, dass Gott selbst das eigentliche Thema dieses Kapitels ist.⁵ Paulus will am Beispiel Abrahams zeigen, dass Gott schon immer und niemals anders gerechtfertigt hat und rechtfertigen wird als aufgrund des Glaubens. Unter der Rubrik „Gerechtigkeit“ verbucht Gott prinzipiell nur „Glaube“ und keine „Werke“ (V. 1–8). Auch dass Abraham noch als Unbeschnittener gerecht gesprochen wurde und das „Zeichen der Beschneidung“ erst später empfing, ist ein weiterer Beleg für diese These (V. 9–11a). Eben dadurch wird Abraham all denen zum Vater, denen Gott wie ihm den Glauben als Gerechtigkeit anrechnet – den beschnittenen Juden genauso wie den unbeschnittenen Heiden. Das Kontinuum, durch das Paulus die Christen mit Abraham verbunden sieht, ist darum *Gott* und die Selbigkeit der Prinzipien seines rechtfertigenden Handelns. Paulus entfaltet damit, was er unmittelbar vorher, in Röm 3, 28–30, geschrieben hatte:

(28) Denn wir sind gewiss, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt wird – ohne Werke des Gesetzes. (29) Oder [ist Gott] allein der Gott der Juden? [Ist er] nicht auch [der Gott] der Heiden? Natürlich [ist er] auch [der Gott] der Heiden, (30) [ist] doch Gott *einer*, der die Beschneidung aus Glauben gerecht macht und die Unbeschnittenheit durch den Glauben.

Paulus spricht hier von Gott als Gott. Er greift auf das Sh^{ma} Jisrael aus Dtn 6, 4 zurück, das monotheistische Grundbekenntnis Israels („Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einer“). Parallel dazu hebt er die Unterschei-

⁴ Paul Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, Freiburg/Leipzig 1897, 83–84; William Wrede, *Paulus* [1904], in: Karl Heinrich Rengstorff (Hg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, 1–97, hier 67–74. – Die „New Perspective“ verdankt ihren Namen dem Aufsatz von James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, in: BJRL 65 (1983) 95–122. Er ist ergänzt und mit weiteren Studien desselben Autors wieder abgedruckt in: *ders.*, *The New Perspective on Paul. Revised Edition*, Grand Rapids/Cambridge 2008, 99–120; vgl. hieraus auch den neuen Beitrag: *The New Perspective: whence, what and whither?*, a. a. O., 1–97. – Zum Verhältnis von „New Perspective“ und der Rechtfertigungslehre Martin Luthers s. u. S. 23 mit Anm. 15.

⁵ Das ist die These von Jochen Flebbe, *Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*, Berlin/New York 2008, 163–267.

ding zwischen Juden und Heiden in die Anthropologie hinein auf und fasst beide unter der Gattungsbezeichnung „Mensch“ zusammen. Beides hängt eng miteinander zusammen, denn die Einzigkeit Gottes findet ihre Entsprechung in der anthropologischen Einheit aller Menschen als Menschen. Auf derjenigen Ebene, auf der Gott Gott ist, können Juden und Heiden darum nichts anderes sein als Menschen. – Ihren Ausdruck findet diese Konstellation dann auch in dem, was Paulus in V. 30 schreibt. Der *eine* Gott, dem die *eine* Menschheit gegenübersteht, kann gar nicht anders, als alle Menschen als Menschen und damit gleich zu behandeln, und das heißt im vorliegenden Fall, dass er für die Rechtfertigung bei allen Menschen ohne Unterschied und Ausnahme den Glauben zugrunde legt. – Damit sind wir aber schon beim nächsten Abschnitt.

3.2. Anthropologie

Dass die paulinische Rechtfertigungslehre eine anthropologische Reichweite beansprucht, geht nicht nur aus Röm 3,28–30 hervor, sondern auch schon aus Röm 1,16. Wenn es hier heißt, dass das Evangelium eine „Kraft Gottes zum Heil ist für *jeden*, der glaubt“, so sind damit ebenso alle Menschen im Blick wie in der folgenden Erläuterung mit dem Begriffspaar „Juden und Heiden“, das aus jüdischer Perspektive die gesamte Menschheit umfasst. Auch schon in Gal 2,16 hatte Paulus die beiden Seiten des Kerns seiner Rechtfertigungslehre als ein Prinzip formuliert, das für *alle* Menschen gültig ist: „Ein Mensch“, heißt es dort in generischer Universalität, „wird durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt“, und „aus Werken des Gesetzes wird nicht gerechtfertigt alles Fleisch“. Gal 2,16 und Röm 1,16 f. fungieren damit gewissermaßen als theologische Abstraktion zu Gal 3,28: Wenn es hier heißt, „da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“, kann man aus der Perspektive der anderen beiden Texte sagen: Es ist der *Glaube*, der alle Menschen in Christus gleich macht und der dafür sorgt, dass die zwischen ihnen bestehenden kulturellen, rechtlichen und geschlechtlichen Unterschiede vor Gott bedeutungslos sind. Was im Römerbrief hinzukommt, ist die ausführliche Begründung dieser Feststellung. Paulus trägt sie in drei großen und theologisch dichten Abschnitten vor, in denen er nachweist, dass der Unterschied zwischen Juden und Heiden nicht nur oder erst durch den Glauben aufgehoben ist, sondern auch schon durch die *Sünde*. Er beginnt in Röm 1,18–3,20 mit der Darstellung der Universalität der Sünde, der Juden wie Heiden gleichermaßen unterworfen sind. – Zu dieser Ebene der Beschreibung liefert Paulus in 5,12–21 gewissermaßen die Erklärung. Nach diesem Text ist die Sünde so etwas wie eine überindividuelle Macht, die seit Adam zum Menschsein dazugehört und die den Menschen seither beherrscht. Weil Adam als der erste Mensch gesündigt hat, wurde die Sünde zu einer anthropologischen Qualität, denn Adam hat sein Verhalten damit an alle anderen

Menschen gewissermaßen als Verhängnis weitergegeben: Jeder von Adam abstammende Mensch *muss* darum wie sein Stammvater sündigen. Die Sünde ist ein Verhängnis. Das entschuldigt die Menschen aber nicht, denn auch wenn sie nicht die Möglichkeit haben, nicht zu sündigen, wird jeder einzelne von ihnen für sein individuelles Sündigen mit dem Tod bestraft. – Der dritte Text ist Röm 7,7–25. Hier zeigt Paulus, was passiert, wenn die im Menschen seit Adam schon immer vorhandene Sünde ein Gesetz hört: Sie, die bis dahin unschädlich ist, wird durch das Gesetz aktiviert und handlungsfähig. In V. 13–25 kleidet Paulus den anthropologischen Zwang zum Sündigen in die Metapher vom „Fleisch“: Weil der Mensch „fleischlich“ ist, ist er „unter die Sünde verkauft“ (V. 14). Gemeint sind damit natürlich nicht die sogenannten „Sünden des Fleisches“. Paulus verwendet diese Kategorie vielmehr als Metapher für die *Unausweichlichkeit* des Sündigens: Wie keine menschliche Existenz ohne „Fleisch“ denkbar ist, so ist auch keine menschliche Existenz ohne Sünde denkbar, und darum gehört die Sünde so notwendig zum menschlichen Leben dazu wie das Fleisch. Daran ändert auch das Gesetz nichts. Der Mensch begegnet dem Gesetz immer nur als Sünder, der er auf Grund seiner Abstammung von Adam bereits ist. Die Sünde ist immer schon da, und der Mensch kann darum gar nicht anders, als durch die Übertretung des Gesetzes immer wieder neu zu sündigen. Mit dem Kopf weiß jeder Mensch, dass das Gesetz „heilig“, „gerecht“ und „gut“ ist (V. 12.16), und er will es darum auch erfüllen (V. 15 f.18–21). Er macht jedoch immer wieder die Erfahrung, dass er trotz dieser Einsicht und gegen sein ausdrückliches Wollen immer wieder das Gesetz übertritt.

Dieselbe anthropologische Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, hatte Paulus bereits in Röm 3,20 festgestellt: „Darum wird aus Werken des Gesetzes kein Fleisch vor ihm [= Gott] gerechtfertigt werden“. Aus Röm 5,20 geht hervor, dass das Gesetz alles nur noch schlimmer macht: Wenn Paulus hier schreibt: „Das Gesetz ist aber hinzugekommen, damit die Verfehlung sich vermehrt“, so will er damit sagen: Bei Adam gab es nur ein einziges Gebot, das er übertreten konnte und übertreten hat, während das Gesetz eine vielfache Zahl von Geboten enthält, die übertreten werden. Das Gesetz verhindert also nicht nur keine Sünden, sondern es vermehrt sie sogar, und anstatt dem Menschen zu helfen, verstrickt es ihn nur noch immer tiefer in seine von der Sünde beherrschte Existenz.

Allen drei Texten ist gemeinsam, dass Paulus mit dem Sündendiskurs dasselbe Ziel verfolgt wie mit dem Glaubensdiskurs. Er will nachweisen, dass es keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt, weil beide – die einen genauso wie die anderen – von der Sünde beherrscht sind. Auch hier setzt Paulus sich darum mit der jüdischen Erwählungstheologie auseinander, und auch hier ist der implizite Gesprächspartner, den Paulus zu überzeugen versucht, niemand anderer als der Jude Paulus. Ihm gegenüber will der Apostel Paulus die jüdische Gewissheit in Frage stellen, dass die Juden besser sind als die Heiden.

Und schließlich ist in diesem Abschnitt noch ein weiterer Aspekt wichtig: Wenn Paulus vom „Gesetz“ spricht, so meint er damit immer und ohne Ausnahme die Tora, die Gott Israel gegeben hat, damit es seine Erwählung aus den Völkern im Alltag darstellen kann. Daran, dass Israel anders *lebt* als die Völker, kann man erkennen, dass es anders *ist*. Bei Paulus ist das Gesetz darum etwas ganz anderes als bei Martin Luther, der es verallgemeinert und von seinem spezifischen Israel-Bezug ablöst. Er bezeichnet mit diesem Begriff alles, was dem Menschen als ethische und moralische Forderung gegenübertritt. Das schließt zwar die Tora ein, geht aber weit über sie hinaus. Dementsprechend besteht ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen der paulinischen Rechtfertigungslehre und der Rechtfertigungslehre Martin Luthers darin, dass sie bei Paulus in die Israel-Frage eingebettet ist, nämlich in die Frage: Wodurch wird die Zugehörigkeit zu dem in Abraham erwählten Gottesvolk vermittelt? Diese Einbettung spielt bei Martin Luther keine Rolle mehr.

Das dritte Element, das die Rezeption der These von der Rechtfertigung aus Glauben im Römerbrief kennzeichnet, führt uns wieder an den Anfang zurück: Die Interpretation dieser These durch den Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ („Gerechtigkeit Gottes“).

3.3. Gerechtigkeit aus Glauben und die Gerechtigkeit Gottes

Paulus verknüpft die These von der Rechtfertigung aus Glauben nur im Römerbrief mit dem Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“, und zwar an zwei Stellen: zum einen in Röm 1,16 f., dessen Interpretation den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Martin Luther markiert hat und den wir bereits besprochen haben,⁶ und zum anderen in Röm 3,21–26:

(21) Jetzt aber ist ohne Gesetz die Gerechtigkeit Gottes in Erscheinung getreten – bezeugt durch das Gesetz und die Propheten –, (22) und zwar Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben. Denn es gibt keinen Unterschied. (23) Denn alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes (24) und werden geschenktweise gerechtfertigt aus seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist, (25) den Gott durch den Glauben zu einem Sühneort gemacht hat in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit um des Erlassens der Sünden willen, die zuvor geschehen sind, (26) aufgrund der Nachsicht Gottes – zu dem Erweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dass er selbst gerecht ist und den rechtfertigt, der aus Glauben an Jesus [lebt].

Die Erkenntnis Luthers hat bis in die Gegenwart hinein viel Zustimmung erfahren. Auf exegetischer Seite vielleicht am prominentesten durch Rudolf Bultmann, der den Ausdruck von Phil 3,9 her interpretiert hat. Paulus spricht hier von der δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ ἐπὶ τῇ πίστει („Gerechtigkeit von Gott her auf Grund des Glaubens“). Bultmann verstand den Genitiv θεοῦ („Gottes“) als

⁶ S. o. S. 8f.

einen Genitivus auctoris.⁷ Die „Gerechtigkeit Gottes“ sei eine „Gabe“⁸, und er bezeichne unsere Gerechtigkeit als „von Gott geschenkte, zugesprochene Gerechtigkeit“.⁹ Die Nähe zu Luther ist offenkundig. Beide machen die „Gerechtigkeit Gottes“ zu einer Eigenschaft des Menschen, die „Gerechtigkeit Gottes“ heiÙe, weil Gott es ist, der sie den Menschen schenkt. Diese Interpretation ist aber aus grammatischen Gründen nicht zu halten.

Der Grund lässt sich mit wenigen Worten skizzieren: δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“) ist wie im Griechischen alle Wörter mit der Endung -σύνη und im Deutschen alle Wörter, die auf „-heit“ oder „-keit“ enden, ein sogenanntes Eigenschaftsabstraktum, das von einem Adjektiv abgeleitet ist.¹⁰ Im Genitiv wird dabei immer der sog. „Eigenschaftsträger“ genannt.

Anders als Luther und Bultmann angenommen haben, ist bei „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ) der Genitiv darum ein Genitivus subjectivus, und der gesamte Ausdruck bezeichnet eine Eigenschaft Gottes, nämlich dass Gott „gerecht“ ist. Der Fehler, der Martin Luther zu seiner Fehlinterpretation des Ausdrucks „Gerechtigkeit Gottes“ geführt hat, bestand aber nicht in seiner sogenannten reformatorischen Erkenntnis, sondern er ging ihr voraus. Falsch war bereits die Annahme, dass dieser Begriff die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet, durch die Gott „die Sünder und Ungerechten bestraft“,¹¹ dass also die als Eigenschaft Gottes verstandene Gerechtigkeit Gottes eine *strafende* Gerechtigkeit ist.

Luther hat dabei übersehen, dass die paulinische Rede von der Gerechtigkeit Gottes aus dem Alten Testament und dem frühen Judentum stammt. Sie basiert auf einem Verständnis von Gerechtigkeit, deren Kriterium nicht die Übereinstimmung mit einer gesetzten Norm ist, sondern die Angemessenheit des Verhaltens innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft. „Gerechtigkeit“ ist hier nicht eine juristische, sondern eine soziale Kategorie. In diesem Sinne ist dort, wo wie in Röm 1,17 und 3,21.26 von der „Offenbarung“ oder „Manifestation“ von Gottes Gerechtigkeit gesprochen wird, immer von Gottes heilvollem Handeln für sein Volk oder für den einzelnen Frommen die Rede. Gottes „Gerechtigkeit“ und Gottes „Heil“ ist nahezu ein und dasselbe. Ein paar Texte, die nicht weit von Röm 1,16 f. und 3,21–26 entfernt sind, können diese Vorstellung illustrieren:

⁷ Vgl. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 280–285.

⁸ Rudolf Bultmann, ΔΙΚΑΙΟΕΥΝΗ ΘΕΟΥ, in: *ders., Exegetica*, hg. von Erich Dinkler, Tübingen 1967, 470–475, hier 470.

⁹ A. a. O., 285.

¹⁰ Wie z. B. ἁγιωσύνη („Heiligkeit“), ἀφροσύνη („Dummheit“), εὐφροσύνη („Heiterkeit“). Es handelt sich um die Nominalisierung des Satzes ›Gott ist gerecht‹, in dem ›Gott‹ die Stelle des Subjekts einnimmt.

¹¹ WA 54, 186.

Jes 51, 5 f.: [Gott spricht:] Meine Gerechtigkeit ist nahe; mein Heil ist hervorgetreten; ... mein Heil bleibt bis in Ewigkeit, und meine Gerechtigkeit wird nicht zer schlagen werden;

Jes 56, 1: Mein Heil ist nahe, dass es komme, und meine Gerechtigkeit, um offenbar zu werden;

Ps 98, 2: Kundgetan hat der Herr sein Heil; vor den Völkern offenbart hat er seine Gerechtigkeit;

CD 20,20: ... bis Heil und Gerechtigkeit offenbar wird für die, die Gott fürchten;

IQS 11,5: Aus der Quelle seiner Gerechtigkeit kommt mein Recht;

IQS 11,12–14: Wenn ich strauchle durch die Bosheit des Fleisches, so besteht mein Recht durch die Gerechtigkeit Gottes in Ewigkeit. ... durch den Reichtum seiner Güte vergibt er alle meine Sünden, und durch seine Gerechtigkeit reinigt er mich von aller Unreinheit.

In allen Texten kommt zum Ausdruck: Wenn Gottes Gerechtigkeit sich offenbart, so manifestiert sie sich in einer Weise, dass sie für die Menschen erkennbar und erfahrbar wird. Wenn Gottes Gerechtigkeit Ereignis wird, erweist sich darin immer auch das Gott-Sein Gottes, denn nur *Gottes* Gerechtigkeit ist diejenige Heilsmacht, die eine heilvolle Wirklichkeit zu schaffen vermag.

Für Röm 1, 16 f. und 3, 21–26 bedeutet dies: Paulus verbindet hier zwei Linien miteinander, die im alttestamentlichen und frühjüdischen Sprachgebrauch noch nebeneinander herlaufen und auch bei ihm selbst ursprünglich noch nicht miteinander verbunden sind:

Die *eine* Linie basiert auf Gen 15, 6 („Abraham glaubte dem Herrn, und der rechnete es ihm als Gerechtigkeit an“). Sie besteht in der Aussage, dass Gott auf Grund des Glaubens gerecht spricht bzw. den Glauben als Gerechtigkeit anrechnet. Diese Konzeption hat Paulus im Galaterbrief in der Auseinandersetzung mit judenchristlichen Gegnern entwickelt, die von den heidenchristlichen Galatern die Beschneidung forderten und dabei wahrscheinlich mit Gen 17, 9–14 argumentiert haben. Ihnen gegenüber beruft Paulus sich auf Gen 15, 6 und leitet daraus die Gewissheit ab, dass Gott die Menschen generell immer nur aus *Glauben* rechtfertigt (Gal 2, 16; 3, 6–9.11; 3, 21.24). Die Gerechtigkeit ist hier eine Eigenschaft von Menschen, die ihnen von Gott zugesprochen wird. Als Gerechtigkeit *Gottes* kommt sie in diesem Diskurs nicht ins Spiel. Dasselbe gilt auch für Phil 3, 9: Wie in den Texten des Galaterbriefes kommt Gott hier zwar als Ursprung (ἐκ θεοῦ [„von Gott her“]) der Gerechtigkeit in den Blick, die er auf der Grundlage des Glaubens zueignet, von der „Gerechtigkeit *Gottes*“ spricht Paulus hier aber gerade nicht.

Die *andere* Linie ist die alttestamentlich-jüdische Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes, wie wir sie gerade skizziert haben: Sie ist eine Eigenschaft Gottes, und sie offenbart und manifestiert sich in Gottes rettendem Eingreifen zugunsten seines Volkes und der Frommen.

In Röm 1,16 f. verknüpft Paulus diese beiden Linien in der Weise miteinander, dass er die Gerechtigkeit, die Gott den Glaubenden aufgrund ihres Glaubens zuspricht, als Ereignis-Werden von Gottes heilbringender Gerechtigkeit darstellt. Gott benutzt das paulinische Evangelium, um seine Gerechtigkeit in Erscheinung treten zu lassen.

Auch in Röm 3,21–26¹² verknüpft Paulus diese beiden Linien in der Weise miteinander, dass er die Gerechtigkeit, die Gott den Glaubenden aufgrund ihres Glaubens zuspricht, als Manifestation von Gottes heilbringender Gerechtigkeit darstellt. In V. 25 f. wird der im Glauben als Heilsgeschehen gedeutete und wirksame Tod Jesu in doppelter Hinsicht zu einem „Erweis“ der Gerechtigkeit Gottes: zum einen um Gottes selbst willen („dass er selbst gerecht ist“; V. 26b) sowie zum anderen um des an Jesus Christus Glaubenden willen („und den rechtfertigt, der aus Glauben an Jesus [lebt]“; V. 26c). Hier wird deutlich, dass Paulus die beiden alttestamentlichen Linien einerseits ganz eng zusammenführt, sie andererseits aber auch deutlich voneinander unterscheidet.

Obwohl diese Interpretation Martin Luthers reformatorische Erkenntnis *exegetisch* korrigiert, gibt es keinen Grund, ihre *theologische* Substanz zu revozieren. Das soll der nächste Abschnitt deutlich machen, in dem ich zeigen möchte, dass es eine fundamentale Gemeinsamkeit zwischen Paulus und Luther gibt: Beide teilen dasselbe Verständnis der Rolle des Glaubens.

4. Die Wirklichkeit des Glaubens oder: „Der Glaube, der dem Wort traut“, bei Paulus und Luther

4.1. Wir kehren dafür noch einmal zu Röm 1,16 f. zurück. Hier sagt Paulus von seinem „Evangelium“ es sei „eine Kraft Gottes zum Heil“. Warum das so ist, liegt an seinem Inhalt: Die paulinische Evangeliumsverkündigung ist „eine Kraft Gottes zum Heil“, weil es nach Röm 1,3 f. das „Evangelium Gottes ... von seinem Sohn ... Jesus Christus, unserem Herrn“ ist. Nur darum kann die paulinische Verkündigung überhaupt „Evangelium“ sein. Seine Wirkung basiert ausschließlich auf diesem Inhalt. Aus diesem Grund bezeichnen die folgenden Worte „für jeden, der glaubt“ (im Griechischen gebraucht Paulus den Dativ: παντὶ τῷ πιστεύοντι) diejenigen, für die sich das Evangelium als „Kraft Gottes zum Heil“ auswirkt. Darum können wir sagen: Das „Evangelium Gottes ... über seinen Sohn ... Jesus Christus, unseren Herrn (Röm 1,3 f.) informiert nicht lediglich über das Heil Gottes, sondern es *vergegenwärtigt* dieses Heil im Wort und schenkt denjenigen Heil, die glauben, dass diese Interpretation des Jesusgeschehens eben genau diesen Charakter hat: dass es wirklich eine „Kraft Gottes zum Heil“ *ist*. Aus diesem Grunde haben die Worte „für jeden, der glaubt“, eine zweite Bedeutung. Im Griechischen handelt es sich um den sogenannten „Dativ des Urteilenden“ (Dativus iudicantis). Die

¹² Übersetzung s. o. S. 17.

Formulierung „für jeden, der glaubt“ beschreibt in diesem Sinne das Urteil über den Charakter der paulinischen Verkündigung. „Jeder, der glaubt“, hält das Evangelium für „eine Kraft Gottes zum Heil“. Eben hierin besteht sein Glaube, und eben dadurch wird das Evangelium zu einer „Kraft Gottes zum Heil“. Beide Aspekte gehören darum zusammen, und keiner von ihnen kann von dem anderen getrennt werden.

4.2. Dasselbe Ineinander von Deutung und Wirkung mit Bezug auf den Glauben findet sich auch in Martin Luthers Kleinem Katechismus, und zwar in den Abschnitten über die Taufe und Abendmahl:

Im Abschnitt über die Taufe *fragt* Luther zunächst: „Was gibt oder nützt die Taufe?“

Antwort: „Sie wirkt Vergebung der Sünden, erlöst vom Tode und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten.“

Daraufhin *fragt* Luther noch einmal: „Wie kann Wasser solch große Dinge tun?“

Und es ist dann die *Antwort* auf diese Frage, die dem Verständnis des Glaubens gleichkommt, dem wir in Röm 1,16 begegnet waren:

„Wasser tut’s freilich nicht, sondern das Wort Gottes, das mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, der solchem Worte Gottes im Wasser traut. Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser nur Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ist’s eine Taufe, das ist ein gnadenreiches Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im Heiligen Geist“.¹³

Es ist demnach erst der Glaube, der der Deutung des Wassers durch das Wort zustimmt, der aus dem Wasser eine Taufe werden lässt. – Dasselbe haben wir dann auch bei der Auslegung des Abendmahls:

Frage: „Was nützt denn solch Essen und Trinken?“

Antwort: „Das zeigen uns diese Worte: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden; nämlich, daß uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird; denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“

Nächste Frage: „Wie kann leiblich Essen und Trinken solch große Dinge tun?“

Antwort: „Essen und Trinken tut’s freilich nicht, sondern die Worte, die da stehen: ‚Für euch gegeben‘ und ‚vergossen zur Vergebung der Sünden‘. Diese Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken das Hauptstück im Sakrament. Und wer diesen Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich: ‚Vergabung der Sünden‘.“¹⁴

¹³ Martin Luther, Kleiner Katechismus, 1529, zit. in der leicht modernisierten Fassung von: Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, hg. von Rudolf Mau, Teilbd. 2, Bielefeld 1997, 25 f.

¹⁴ A. a. O., 31.

Es ist nicht schwer, in diesen Worten das paulinische Glaubensverständnis wiederzufinden, wie es uns in Röm 1,16 begegnet: Der Inhalt des Evangeliums, das Paulus verkündet, besteht kurz gesagt darin, dass das Heil Gottes in Jesus Christus zugänglich ist und durch Jesus Christus erschlossen wird. Das Evangelium teilt diesen Sachverhalt aber nicht lediglich mit, sondern es vergegenwärtigt ihn im Wort der Verkündigung. Darum bekommen alle, die diesem Wort *glauben*, Anteil an seinem Inhalt: Auf diejenigen, die das Wort der Verkündigung für eine „Kraft Gottes zum Heil“ halten, wirkt es sich auch als „Kraft Gottes zum Heil“ aus.

Dieses Verständnis von Glauben kann darüber hinaus auch helfen, eine andere *crux interpretum* zu verstehen: In Röm 3,25 schreibt Paulus, dass Gott Jesus Christus „zu einem Sühneort (ἱλαστήριον) gemacht hat durch Glauben in seinem Blut (διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι)“. Die schwierige Frage besteht darin, wie die beiden präpositionalen Ausdrücke „durch Glauben“ und „in seinem Blut“ sich zueinander verhalten. Die Antwort ist nach dem bisher Gesagten nicht schwer: Dass Jesus gestorben ist (hierfür ist „in seinem Blut“ metonymische Umschreibung), kann jeder sagen. Dafür braucht es keinen Glauben. Die entscheidende Frage ist vielmehr, wie dieser Tod *gedeutet* wird. Man kann ihn als einen Tod deuten, wie er für Propheten oder politische Auführer typisch ist. Dafür muss man kein Christ sein, und die zuletzt genannte Deutung dürfte wohl derjenigen entsprechen, die Pontius Pilatus zur Verurteilung Jesu veranlasst hat. Jesu Tod („sein Blut“ nach Röm 3,25) aber als „Sühneort“ (ἱλαστήριον) zu deuten, das ist nur dem christlichen Glauben möglich. Nur wer glaubt, kann Jesu Tod als einen „Sühneort“ deuten, den Gott selbst dazu gemacht hat, um die Sünder von ihren Sünden zu befreien. Und es ist dann eben diese Deutung, durch die der Tod Jesu seine Heilswirkung für die Glaubenden gewinnt. Darum sind es auch die Glaubenden – und zwar sowohl *alle* Glaubenden als auch *nur* sie –, für die diese Deutung des Todes Jesu zu einer Heilswirklichkeit wird. Wir können dasselbe auch in Anlehnung an die Worte des Kleinen Katechismus sagen: *Frage*: „Wie kann der Tod Jesu von Nazareth die Menschen von ihren Sünden befreien?“ – *Antwort*: „Es ist nicht der Tod Jesu als solcher, der so große Dinge tut, sondern das Wort des Evangeliums, das Jesu Tod als Tod für die Sünder verkündigt, und der Glaube, der dem Wort traut.“

Zum Schluss ist noch kurz auf die Rezeption der paulinischen Rechtfertigungslehre bei Martin Luther einzugehen.

5. *Luthers Neuformulierung der paulinischen Rechtfertigungslehre: nicht Verfälschung, sondern hermeneutische Fortschreibung*¹⁵

Der gewichtigste Unterschied zwischen Paulus und Luther betrifft das Gesetzesverständnis: Luther versteht unter „Gesetz“ nicht mehr die Tora, mit deren Hilfe Israel seine Erwählung aus den Völkern zum Ausdruck bringt, sondern er verallgemeinert die Bedeutung des Begriffs. Die Tora gehört jetzt natürlich auch noch dazu, doch nicht mehr allein. Unter „Gesetz“ versteht Luther vielmehr alles, was dem Menschen als ethische und moralische Forderung gegenübertritt: „Das Gesetz predigt, was zu tun und zu lassen sei“¹⁶; und: „gute Werke soll man tun und sich im Gehorsam des Gesetzes üben“¹⁷.

Dieser Unterschied ist aber nur ein Teilaspekt einer sehr viel weiter reichenden Differenz: Bei Paulus war die Rechtfertigungslehre in die Frage nach Israel und nach den Bedingungen für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk eingebettet. Sie war Bestandteil des christlich-jüdischen Trennungsprozesses. Dieser Entdeckungszusammenhang spielt bei Luther keine Rolle mehr. Bei ihm hatte die Rechtfertigungslehre nicht mehr die Aufgabe, in Auseinandersetzung mit der jüdischen Einteilung der Menschheit in Juden und Nichtjuden die eigenständige christliche Identität als „neue Schöpfung“ (Gal 6,15) zu begründen. Wie sollte sie auch? Der christlich-jüdische Trennungsprozess war im 16. Jahrhundert seit langem abgeschlossen und konnte darum auch nicht mehr als hermeneutischer Sinnzusammenhang fungieren, der die These von der Rechtfertigung aus Glauben plausibel machte. Christentum war zu Luthers Zeiten nicht mehr wie noch in paulinischer Zeit eine Minderheitsreligion, sondern es hatte in seiner Welt die Rolle einer dominierenden Leitkultur übernommen. Das hatte zur Folge, dass die Grenze zwischen Heil und Unheil nicht mehr wie noch bei Paulus zwischen der Minderheit der „Glaubenden“ und der Mehrheit der „Ungläubigen“ verlief. Sie ging vielmehr mitten durch

¹⁵ Der Ansatz der „New Perspective“ ging schon vor dem Aufsatz von *Dunn* (vgl. Anm. 4) mit einer dezidierten Abgrenzung von der reformatorischen Rechtfertigungslehre einher. Zu verweisen ist hier vor allem auf *Krister Stendahl*, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *HThR* 56 (1963) 199–215 (dt. in: *KuI* 11 [1996] 19–33) oder auf *Ed Parish Sanders*, *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995, 63–65. Dieser Abschnitt schließt mit den Worten: „wir interpretieren Paulus falsch, wenn wir ihn mit Luthers Augen sehen“. Zur kritischen Auseinandersetzung mit der „New Perspective“ aus der Perspektive der reformatorischen Theologie vgl. vor allem *Stephen Westerholm*, *Perspectives Old and New on Paul. The ‚Lutheran‘ Paul and His Critics*, Grand Rapids/Cambridge 2004; *Wilfried Härle*, *Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die ‚New Perspective‘*, in: *ZThK* 103 (2006) 362–393. – Die folgenden Bemerkungen wollen sich von der Fixierung auf die Frage, ob Luther Paulus richtig oder falsch verstanden hat, lösen und stattdessen mögliche Gründe namhaft machen, die Martin Luther zu seiner Neuformulierung der paulinischen Rechtfertigungslehre geführt haben; vgl. in diesem Sinne auch *Matthias Konradt*, *Luthers reformatorische Entdeckung – eine Relektüre aus exegetischer Sicht*, in: *Martin Heimbucher* (Hg.), *Reformation erinnern. Eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene*, Neukirchen-Vluyn 2014, 13–41.

¹⁶ WA 2, 466,3 f. (In epistolam Pauli ad Galatas commentarius, 1519).

¹⁷ WA 52, 349,19 f. (Hauspostille, 1544).

jeden einzelnen Menschen hindurch. Luthers eigene Bekehrungsbiographie ist dafür ein sprechendes Zeugnis. Diese Erfahrung findet ihren Ausdruck dann darin, dass in der Neukonzeption der paulinischen Rechtfertigungslehre durch Martin Luther die These von der Rechtfertigung aus Glauben dogmatisch gesprochen nicht mehr wie bei Paulus in der *Ekklesiologie* angesiedelt war, sondern in der *Anthropologie*. Damit ging einher, dass die Anthropologie anders als bei Paulus nicht mehr die Lösung war, sondern ihrerseits zum Problem wurde. Luther hat dem semantischen Feld der Rechtfertigungslehre auf diese Weise eine andere Topographie gegeben: Was bei Paulus noch eher am Rande stand, trat nun in den Vordergrund: dass es der *Sünder* ist, den Gott *sola fide* und *sola gratia* gerecht spricht. Oder anders gesagt: Während die menschliche Sündhaftigkeit bei Paulus Bestandteil des Begründungszusammenhangs der Rechtfertigungslehre war, fungiert sie bei Martin Luther als deren Entdeckungszusammenhang.¹⁸ Umgekehrt rückten die ekklesiologischen Aspekte an den Rand. Das ist bedauerlich, denn die ekklesiologische Ausrichtung der paulinischen Rechtfertigungslehre enthält ein großes ökumenisches Potential. An dieser Stelle wurde in der „Gemeinsame[n] Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die im Jahr 1999 zwischen den Lutherischen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche vereinbart wurde,¹⁹ eine große Chance vertan. Obwohl in ihr auch Röm 1,16 f. zitiert wird, wird die ökumenische Bedeutung der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht erkannt: dass nämlich der allen Christen gemeinsame Glaube über die kulturellen Unterschiede zwischen den christlichen Kirchen, die ihnen im Laufe der Zeit zugewachsen sind, dominiert und sie theologisch bedeutungslos macht.

Prof. Dr. Dr. h. c. Michael Wolter, An der Schlosskirche 2–4, 53113 Bonn;
E-Mail: wolter@uni-Bonn.de

¹⁸ Zur Unterscheidung zwischen Begründungs- und Entdeckungszusammenhang vgl. *Gerhard Sauter*, Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen, in: ZEE 15 (1971) 299–308; vgl. auch *ders.*, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973, 308 ff.

¹⁹ Abgedruckt u. a. in: *Harding Meyer u. a.* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. III. 1990–2001, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, 419–441.