

1. Einleitung: Auswege aus dem Patt einer alten Diskussion

In der neutestamentlichen Forschung wird bis in die Gegenwart hinein um ein angemessenes Verständnis der paulinischen Rechtfertigungsaussagen gerungen. Unterschiedliche Positionen werden dabei nicht nur von protestantischen und katholischen Exegeten vertreten.¹ Vielmehr ist auch unter protestantischen Forschern die Rechtfertigungslehre und ihr Stellenwert innerhalb der „Theologie“ des Paulus umstritten: Stellt sie das Zentrum dar, von dem aus Paulus seine Theologie organisiert, so dass selbst in Briefen, in denen der Apostel Rechtfertigungsterminologie gar nicht oder kaum verwendet (1 Thess; 1 Kor), die Vorstellung der Rechtfertigung des Gottlosen den unsichtbaren Hintergrund bildet? Das sehen vor allem in lutherischer Tradition stehende Exegeten so.² Oder ist die Rechtfertigungslehre eine Funktion der paulinischen Missionsstrategie und somit der im Urchristentum höchst umstrittenen Frage nach Bedingungen und Voraussetzungen der Inklusion nichtjüdischer Christusgläubiger ins eschatologische Gottesvolk unterzuordnen? Dieser Standpunkt wird von Vertretern einer neuen Paulusperspektive³ eingenom-

¹ Allerdings ist in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche von 1999 trotz aller weiterhin bestehenden Differenzen ein „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ [Präambel Abschnitt (5)] erzielt worden. Dieser war und ist im innerprotestantischen Diskurs nicht unumstritten. Vgl. dazu BRANDT, *Gemeinsame Erklärung – Kritische Fragen; Dalferth, Ökumene am Scheideweg*; JÜNGEL, *Um Gottes willen – Klarheit!*; WALLMANN, *Der Streit um die „Gemeinsame Erklärung“*. Exegetische Stellungnahmen aus Anlass der Gemeinsamen Erklärung finden sich in SÖDING, *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre?*

² LOHSE betont: „Die Botschaft von der Rechtfertigung bildet Mitte und Zentrum der Verkündigung des Apostels Paulus und bleibt für die Christenheit der ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘“ (*Christus, des Gesetzes Ende?*, 32). Vgl. auch folgende Äußerung ECKSTEINS: „Sosehr die Ausführung der ‚Rechtfertigungslehre‘ in den paulinischen Briefen durch die konkreten geschichtlichen Umstände veranlasst worden sein mag, so deutlich wollen doch gerade die rechtfertigungstheologischen Darlegungen des Evangeliums durch den ‚Apostel der Heiden‘ (Röm 11,13) als grundsätzlich und zentral verstanden werden“ (*Rechtfertigungslehre*, 42). LANDMESSER geht mit diesen Äußerungen konform, wenn er die Opposition Christus – Tora als „grundsätzliche Alternative“ (*Umstrittener Paulus*, 409f.) verstanden wissen möchte, und es als „eine wesentliche Aufgabe der gegenwärtigen Paulus-Forschung“ ansieht, „die Dimensionen der universalen Soteriologie des Paulus in ihrem umfassenden Anspruch ... wieder zu entdecken und für die gegenwärtige theologische Diskussion fruchtbar zu machen“ (ebd., 409). Vgl. ferner HAHN, *Gerechtigkeit Gottes*, 346; KLAIBER, *Art. Rechtfertigung*, 102; POKORNY/HECKEL, *Einleitung*, 227; SEIFRID, *Justification by Faith*, 255–270; STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes*, 236.

³ In dieser Arbeit werden sowohl die englischsprachigen als auch die deutschsprachigen Bezeichnungen, also Old Perspektive/alte (lutherische) Paulusperspektive bzw. New Perspective/neue Paulusperspektive verwendet. Die Begriffe werden dabei weit gefasst, da innerhalb der jeweiligen Perspektiven die Methoden und Ergebnisse erheblich voneinander abweichen können. Allerdings gibt es jeweils einen kleinsten gemeinsamen Nenner, der eine gemeinsame Bezeichnung rechtfertigt: Auf Seiten der Old Perspective ist hier das Verständnis von Rechtfertigung im Sinne des reformatorischen *sola gratia* bzw. *sola fide* zu nennen. Die Vertreter der New Perspective hingegen teilen die „Absicht, die reformatorische Wirkungsgeschichte kritisch zu hinterfragen und dabei dem antiken Judentum

men.⁴ Mit der jeweiligen Position ist das Verständnis von Rechtfertigung als solches tangiert: Die Annahme, dass „a doctrine of justification by faith was hammered out by Paul for the very specific and limited purpose of defending the rights of Gentile converts to be full and genuine heirs to the promises of God to Israel“⁵, entzieht dem Bild vom antiken Judentum als Religion legalistischer Werkgerechtigkeit den Boden.⁶ Wenn aber das antike Judentum nicht im lutherischen Sinne werkgerecht war, schwebt die paulinische Kritik an dem Versuch, durch ein Tun der Gebote eschatologisches Heil zu erlangen, in einem luftleeren Raum. Anders formuliert: Ein lutherisch geprägtes Verständnis von Rechtfertigung als Synergismuskritik⁷ ist letztendlich abhängig von einem werkgerechten Judentum oder zu-

historisch gerechter zu werden“ (HAACKER, *Verdienste und Grenzen*, 3). Darüber hinaus ist hinsichtlich der Old Perspective zu beachten, dass nicht dezidiert zwischen lutherischen und reformierten Theologen unterschieden wird. In den Fragen, die mich in dieser Arbeit interessieren, spielt dieser Gegensatz eine nur untergeordnete Rolle. Ich schließe mich in diesem letzten Punkt methodisch an WESTERHOLM, *Perspectives*, an, der in seiner Beschreibung alter und neuer Paulusperspektiven sowohl LUTHER, als auch CALVIN und WESLEY, bzw. in der Darstellung „lutherischer“ Antworten auf die New Perspective mit CRANFIELD und SCHREINER Exegeten anführt, die aus dem reformierten Lager stammen. Z.T. werden auf Seiten der Old Perspective die Vertreter der neuen Paulusperspektive als „Revisionists“ bezeichnet (so bei DONFRIED, *Paul and the Revisionists*; TALBERT, *Revisionists*).

⁴ Vgl. STENDAHL, *Pauls among Jews and Gentiles*; DUNN, *The New Perspective*, 202; WRIGHT, *Paul*, 113. Vgl. auch WENGST, *Israel und die Völker*, dessen Auslegung des Römerbriefs den programmatischen Untertitel „Israel und die Völker als Thema des Paulus“ trägt.

⁵ STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles*, 2.

⁶ Dieses Bild hat SANDERS in seiner bahnbrechenden Monographie „*Paul and Palestinian Judaism*“ als Karikatur entlarvt.

⁷ Unter Synergismuskritik verstehe ich die prinzipielle Ablehnung einer (auch positiven) Reziprozität göttlichen und menschlichen Handelns. Eine solche Reziprozität wird von Paulus nach Auffassung lutherisch geprägter Exegeten durch die Opposition menschlicher Aktivität und Passivität bestritten, die das Zentrum des paulinischen Verständnisses von Rechtfertigung bildet: „[I]ntegral to Paul's Christian thinking – and, indeed, to his 'doctrine of justification' – are his convictions that all human endeavors are salvifically unhelpful and that justification must be received (by faith) as a gift of God's grace“ (WESTERHOLM, *The 'New Perspective' at Twenty-Five*, 37). Vgl. auch SILVA, *Faith versus Works of Law*, 234, der feststellt, dass „to say that we are justified not by the works of the law but by faith in Christ is to acknowledge, in the most forceful terms possible, that we must renounce futile human activity and rely on gracious divine initiative“ (Kursivdruck im Original). Vgl. auch ECKSTEIN, *Rechtfertigungslehre*, 42; GRÜN-WALDT, Art. *Gerechtigkeit/Gericht*, 737; LOHSE, *Christus, des Gesetzes Ende?*, 31f. Wenn in dieser Arbeit der Begriff Synergismus positiv verwendet wird, ist damit ein Zusammenwirken von Gott und Mensch im Blick, wobei keine Gleichrangigkeit der „Akteure“ vorausgesetzt ist. Die Möglichkeit menschlichen Tuns und Handelns (sowie die Möglichkeit des Neuanfangs nach einem sich verfehlenden menschlichen Tun) beruht allein auf dem vorangehenden Erwählungshandeln Gottes (respektive seiner Treue und Barmherzigkeit). Die Termini Erwählung und Treue weisen dabei darauf hin, dass nach alttestamentlichem und neutestamentlichem Wirklichkeitsverständnis Synergismus nur im Rahmen eines Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch angemessen verstanden kann, das von Gott eröffnet wird. „Gerechtigkeit“ ist in diesem Sinne immer relationale Gerechtigkeit (vgl. dazu Anm. 14), die im Kontext der Beziehung zwischen Gott und Mensch erfolgt. Menschliches Tun hat immer Auswirkungen auf diese Beziehung. Dass in diesem Sinne die menschliche Antwort auf Gottes Erwählungshandeln Konsequenzen für das Leben in dieser oder der kommenden Welt zeitigt, stellt weder in dem einen (Leben in dieser Welt), noch in dem anderen Fall (Leben in der kommenden Welt) die grundsätzliche Abhängigkeit vom identitätsstiftenden und identitätsbewahrenden Handeln Gottes in Frage, sondern betont die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und damit die menschliche Würde.

mindest von werkgerechten Tendenzen, denen schon Paulus sein *sola gratia* entgegenhalten kann. Diese Abhängigkeit spiegelt sich auch in dem unter dem Titel „Justification und Variegated Nomism“⁸ veröffentlichten zweibändigen Werk wider, das als Gegenentwurf zu SANDERS' Monographie „Paul and Palestinian Judaism“ konzipiert ist und mit dem Vertreter der Old Perspective versuchen, ein legalistisches Judentum als historischen Gegenpol zu Paulus erneut zu etablieren. Umgekehrt steht das Verständnis der Rechtfertigungsaussagen als missionstheologische „Kampfeslehre“⁹ in der Gefahr, die soteriologischen Implikationen des eschatologischen Handelns Gottes in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi aus dem Blick zu verlieren. Nicht von ungefähr ist – wenn auch nur von wenigen Vertretern der New Perspective – eine Zwei-Bünde-Theologie ins Spiel gebracht worden.¹⁰

Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein eigenständiger Beitrag zur gegenwärtigen Rechtfertigungsdiskussion. Sie basiert einerseits bei allen auch vorhandenen Differenzen zur New Perspective¹¹ auf der grundlegenden Einsicht, dass das antike Judentum keine Religion legalistischer Werkgerechtigkeit war. Andererseits teile ich mit den Vertretern einer lutherischen Paulusperspektive die Auffassung, dass die Verortung der Rechtfertigungsaussagen in einem missionstheologischen Kontext die soteriologische Dimension des eschatologischen Rechtfertigungshandelns Gottes nicht marginalisiert: Auch unabhängig von diesem Kontext bildet die Vorstellung der Rechtfertigung des Sünders Mitte und Zentrum des paulinischen Evangeliums.¹² Allerdings verstehe ich Rechtfertigung im Unterschied zur Old Perspective nicht als prinzipielle Synergismuskritik: Dass der Mensch, wie sich für Paulus im Tod Christi und dem dort vorweggenommenen und vollstreckten eschatologischen Urteil Gottes über den Sünder zeigt, nichts zu seinem Heil beigetragen hat, bedeutet nicht, dass er nichts zu seinem Heil beitragen sollte. Paulus kritisiert nach unserer Auffassung nicht die Vorstellung der Reziprozität menschlichen und göttlichen Handelns, er kritisiert nicht Synergismus, sondern nicht erfolgten Synergismus. Dementsprechend besteht die im eschatologischen Handeln Gottes zum Ausdruck kommende Gnade nicht darin, dass der Mensch nichts zu seinem Heil beitragen kann, sondern darin, dass Gott ihm trotz seiner Übertretungen zum Leben verhilft, ihn rechtfertigt. Mit dem so gearteten Verständnis von Gnade steht Paulus auf dem Boden alttestamentlicher, insbesondere prophetischer Tradition, die um die Möglichkeit eines Israel von sich aus nicht mehr möglichen

⁸ Die beiden von CARSON, O'BRIEN und SEIFRID 2001 und 2004 herausgegebenen Bände tragen die Untertitel „*The Complexities of Second Temple Judaism*“ (Bd. 1) und „*The Paradoxes of Paul*“ (Bd. 2).

⁹ So die Formulierung WREDES, *Paulus*, 72, zu Beginn des letzten Jahrhunderts.

¹⁰ Eine Zwei-Bünde-Theologie, der zufolge Gottes Handeln in Christus ausschließlich den Weg Gottes mit den nichtjüdischen Völkern darstellt, wird von GAGER, *Reinventing Paul*, und GASTON, *Paul and the Torah*, vertreten.

¹¹ Zur Kritik des Bundesbegriffs von SANDERS und WRIGHT vgl. Abschnitt 2.3 und Abschnitt 4.4.

¹² So mit LOHSE, *Christus, des Gesetzes Ende?*, 32; ECKSTEIN, *Rechtfertigungslehre*, 41; HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus*, 15.

Neuanfangs, der allein auf Gottes Liebe und Erbarmen zurückzuführen ist, weiß.¹³ In der Möglichkeit des unverdienten Neuanfangs spiegelt sich letztendlich der Anfang, die Erwählung Israels auf Grund der Liebe Gottes zu Israel (Dtn 7,6ff.), wider.

Die in dieser Arbeit vorgeschlagene Neudefinition¹⁴ des paulinischen Verständnisses von Rechtfertigung zeitigt gravierende Konsequenzen für die Paulusinterpretation: Es zeigt sich, dass Paulus als ehemals toraobservanter Pharisäer (Phil 3,5) das Wirklichkeitsverständnis des Sinaibundes nicht nur kennt, sondern auch als christusgläubiger Jude weiterhin teilt. Er stellt weder in Frage, dass die Tora „Tora zum Leben“ (Röm 7,10), noch dass die für den Sinaibund konstitutive Wahlmöglichkeit zwischen Leben und Tod respektive Segen und Fluch (Dtn 30,15–20) eine reale gewesen ist. Insbesondere die Vorstellung, der Mensch könne sich gar nicht für das ihm von Gott zum Leben gegebene Gebot entscheiden, würde das alttestamentliche wie das paulinische Gerechtigkeitskonzept auflösen, da der Mensch nicht für seine Übertretungen verantwortlich gemacht werden könnte. Dass das eschatologische Urteil den Menschen zu Recht als Sünder trifft, setzt aber in unseren Augen die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun voraus. Diese Verantwortlichkeit kann ohne den freien Willen des Menschen nicht gedacht werden.¹⁵ Ich vertrete also in dieser Arbeit die These, dass das eschatologische Ge-

¹³ Vgl. z.B. Hos 5,4; 11,8; 14,5; Jer 13,23; 31,31–34; Ez 11,19f.; 36,23–27; 37,1–14; Jes 55,7. Zur Diskussion um Rechtfertigung/Gerechtigkeit im Alten Testament als Verstehenshintergrund für neutestamentliches, insbesondere paulinisches Gerechtigkeitsverständnis vgl. z.B. BRAULIK, *Entstehung der Rechtfertigungslehre*; HOSSFELD, *Vorfeld paulinischer Rechtfertigungslehre*; LEVIN, *Altes Testament und Rechtfertigung*; SPIECKERMANN, *Heilsverheißung und Rechtfertigung*. Wenn, wie DIETRICH, *Der rote Faden im Alten Testament*, annimmt, die Gerechtigkeitsthematik die Mitte des Alten Testament darstellt, sollte es nicht verwundern, wenn dieses Thema für einen vormaligen, in Tora und Propheten (vgl. Röm 3,21) bewanderten Pharisäer auch angesichts des eschatologischen Handelns Gottes zentral bleibt. Inwiefern Paulus auf das alttestamentliche Gerechtigkeitsverständnis rekurriert und inwiefern er sich von ihm abgrenzt bzw. neue Akzente setzt, kann sich nur an den einzelnen Texten selbst zeigen.

¹⁴ Im Grunde modifiziere ich das paulinische Verständnis von Rechtfertigung nur: Ich bestreite nicht, dass der Mensch nach Auffassung des Völkerapostels nichts zu seinem Heil beitragen kann, sondern dass Paulus das alttestamentliche Wirklichkeitsverständnis, insbesondere die Vorstellung von Gemeinschaftsgerechtigkeit bzw. konnektiver Gerechtigkeit, grundsätzlich in Frage stellte. Beide Begrifflichkeiten, „Gemeinschaftsgerechtigkeit“ (vgl. hierzu VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 382ff.) und „konnektive Gerechtigkeit“ (vgl. hierzu OTTO, Art. *Gerechtigkeit*), unterstreichen den relationalen Charakter aller menschlichen Lebensbeziehungen. Dabei ist für das alttestamentliche Wirklichkeitsverständnis vorauszusetzen, dass die göttliche Gerechtigkeit „rettende Gerechtigkeit“ (vgl. z.B. JANOWSKI, *Richten und Retten*, 233), also das Leben des Menschen ermöglichende Gerechtigkeit ist. Gottes rettende Gerechtigkeit bildet den Rahmen, in dem sich die menschliche Antwort auf das vorangehende Handeln Gottes entfalten kann. In diesem Sinne schreibt SPIECKERMANN: „Das in der Forschungsgeschichte dokumentierte Gegeneinander von juridischem Gerechtigkeitsverständnis und Auffassung der Gerechtigkeit Gottes als Gabe im Rahmen einer synthetischen Lebensauffassung reißt auseinander, was zusammengehört. Beide Komponenten sind am alttestamentlichen Gerechtigkeitsverständnis beteiligt, wobei der Gabecharakter eine theologisch konstitutive, der juristische Aspekt eine funktionale Bedeutung hat“ (*Recht und Gerechtigkeit*, 254).

¹⁵ Für Paulus ist selbst der neu geschaffene Mensch für sein Tun verantwortlich (1 Kor 3,10–17). Das Ernstnehmen der Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln ist letztendlich auch ein Ernstnehmen der dem Menschen als Geschöpf von Gott verliehenen Würde.

rechchtigkeitsverständnis des Paulus strukturell mit dem Gerechtigkeitsverständnis des Alten Testaments konform geht und weder die Tora als Heilsgabe noch den freien Willen des Menschen in Frage stellt.¹⁶ Damit kein Missverständnis aufkommt: Angesichts des bereits erfolgten eschatologischen Handelns Gottes in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi besteht die Möglichkeit, durch menschlichen Gehorsam an der kommenden Welt zu partizipieren, nicht mehr. Dies liegt darin begründet, dass Paulus um die in eschatologischer Gültigkeit feststehende Verurteilung des Menschen als Sünder weiß, der nur derjenige enthoben ist, der im und aus dem Vertrauen auf den stellvertretenden Sühnetod (Röm 3,25) bzw. die stellvertretende Fluchübernahme Christi (Gal 3,13) lebt. Entscheidend ist nun in meinen Augen, dass Paulus Gottes Juden wie Nichtjuden geltendes eschatologisches Handeln nicht gegen sein Erwählungshandeln an Israel ausspielt: Dass Gott der Menschheit in Christus Leben schenkt, bedeutet nicht, dass Leben in und aus der Tora prinzipiell nicht möglich gewesen bzw. dass die Tora nicht zum Leben gegeben wäre.¹⁷

Eines meiner Hauptargumente betrifft also das „Geschichtsverständnis“¹⁸ des Paulus. Ich bin der Ansicht, dass der Völkerapostel in seinen Briefen Geschichte zwar aus der Perspektive des bereits erfolgten eschatologischen Handelns Gottes,

¹⁶ Wenn hier vom „freien Willen“ gesprochen wird, dann bedeutet das nicht, dass ich die paulinische Einsicht in die menschliche Versklavtheit unter die Sündenmacht außer Acht lasse (vgl. z.B. Röm 7,14–25). Allerdings ist diese Einsicht keine spezifisch paulinische: „In einer Vielfalt von Textformen spricht Israel von S[ünde] und reflektiert dabei das Moment menschlicher Verantwortung *und Verstrickung*“ (GRUND, Art. *Sünde*, 1874; Hervorhebung durch J.C.M). Allerdings führt das „Wissen um die Allgemeinheit der S[ünde]“ (ebd., 1875), das sich u.a. in der „Vorstellung von der Faktizität auch unbemerkter bzw. unabsichtlicher S[ünden]“ (ebd., 1874) äußert, nicht zu einer „Bestreitung von Verantwortlichkeit“ (ebd., 1875). Anders formuliert: Wissen um die Sündenverstricktheit des Menschen und die Vorstellung menschlicher Verantwortlichkeit für sein Tun gehen alttestamentlichem Wirklichkeitsverständnis zufolge Hand in Hand. Nach meiner Auffassung kann das auch für Paulus vorausgesetzt werden. Anders als die alttestamentlichen Schriften betont er, wie die Qumrangemeinde [vgl. 1QS 10,9–15 (ich zitiere diesen Text auf S. 157f.); vgl. ferner 1QH 9,21–23; 12,29–32], die menschliche Sündenverfallenheit, ohne die Verantwortlichkeit des Menschen prinzipiell in Frage zu stellen. Mit dieser Verantwortlichkeit ist aber der „freie Wille“ eng verknüpft. Vgl. dazu unten im Text.

¹⁷ Zu diesem Axiom lutherischer Paulusexegese vgl. Abschnitt 2.5.4.

¹⁸ EKKEHARD W. STEGEMANN betont in seinen Arbeiten zu Paulus das apokalyptische Wirklichkeitsverständnis des Apostels (vgl. *Paulus und die Welt*), für das in anthropologischer Hinsicht die Dualismen entscheidend seien (vgl. TUOR, *Zum apokalyptischen Verständnis des Paulus bei Ekkehard Stegemann*, 12). Der Akzent seines Ansatzes liegt auf dem anthropologischen Drama innerhalb der Geschichte. In dieser Arbeit liegt der Akzent primär auf der heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Gottes Handeln an Israel (Erwählung und Gabe der Tora) und seinem endzeitlichen Handeln in Christus Jesus. Nach meiner Auffassung ergänzen sich die anthropologischen und heilsgeschichtlichen Aussagen des Paulus komplementär, ohne dass sie in ein widerspruchsfreies System gepresst werden könnten. Vor allem sollten sie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Der von mir verwendete Begriff „Heilsgeschichte“ dient deshalb nicht dazu, das apokalyptische Wirklichkeitsverständnis des Paulus und die damit verbundenen Dualismen und Diskontinuitäten in Frage zu stellen, sondern betont bei allen auch vorhandenen Brüchen die grundlegende Kontinuität. Eine Paulusauslegung, die das apokalyptische Wirklichkeitsverständnis dezidiert zur Grundlage der Paulusinterpretation macht, findet sich neben STEGEMANN bei BENDIK, *Paulus in neuer Sicht*?

d.h. im Wissen um die in eschatologischer Gültigkeit feststehende Verurteilung des Sünders im Zornesgericht (Röm 1,18ff.; 1 Thess 1,10) und der in Christus eröffneten Möglichkeit der eschatologischen Rechtfertigung (Röm 1,16f.), beschreibt, ohne sie allerdings deterministisch festzulegen. Die Vorstellung, Gott gebe ein Gesetz, das der Mensch befolgen soll, aber nicht befolgen kann, und er bestrafe den Menschen für die Nichtbefolgung des Gesetzes, um ihn dann in Christus zu rechtfertigen, scheint uns unangemessen. Wäre dies die Sichtweise des Paulus, wie könnte dann überhaupt noch von menschlicher Geschichte, wie von menschlicher Verantwortung gesprochen werden? Die Geschichte zwischen Gott und Mensch wäre keine dialogische, sondern eine monologische: Die Übertretungen des Menschen wären notwendige Voraussetzung für das Heilshandeln Gottes. Damit Gott den Menschen rechtfertigen und ihm ewiges Leben schenken kann, muss der Mensch zwangsläufig sündigen. An die Stelle eines dynamisch-dialogischen Geschichtsverständnisses, dem zufolge sich die Geschichte Gottes mit den Menschen in der Reziprozität göttlichen und menschlichen Handelns entfaltet, träte ein deterministisches Geschichtsverständnis: Letztendlich würde Christus für die Sünden sterben, die der Mensch – dem göttlichen Heilsplan entsprechend – zwangsläufig begehen muss. Ich halte einer solchen Sichtweise entgegen: Die paulinische Interpretation des Todes Jesu als stellvertretender Sühnetod bzw. die im Evangelium erfolgte Offenbarung der „rettenden Gerechtigkeit“¹⁹ Gottes setzt das alttestamentliche Wirklichkeitsverständnis voraus, dem zufolge der Mensch trotz des Wissens um seine Verstrickung in die Sünde für sein Tun verantwortlich bleibt und zwischen Leben und Tod respektive Segen und Fluch wählen kann.

Die hier vorgeschlagene Paulusinterpretation ermöglicht zweierlei: Zum einen muss die Orientierung des antiken und gegenwärtigen Judentums an den Torageboten nicht diskreditiert und mühsam eine beim Tun der Gebote falsche innere Haltung konstruiert werden. Für beides – Kritik am Tun der Gebote bzw. an einer falschen Motivation beim Tun der Gebote – gibt es in den Paulusbriefen keinen Anhaltspunkt. Dementsprechend kann Toraobservanz in Übereinstimmung mit alttestamentlichem und rabbinischem Wirklichkeitsverständnis als Ausdruck von Gottesliebe gewürdigt werden. Dass sie nach paulinischer Ansicht nicht zur Rettung im Gericht führt, hat seinen Grund nicht in der Toraobservanz selbst, sondern allein darin, dass Gott in Christus einen Ausweg aus der für ihn in eschatologischer Gültigkeit feststehenden Verurteilung des Sünders eröffnet hat. Nicht das Tun, sondern das Nicht-Tun stellt das Problem dar. Zum anderen ermöglicht diese Paulusinterpretation eine neue Verhältnisbestimmung des eschatologischen Rechtfertigungshandelns Gottes und der mit ihr verbundenen Ethik der Christusgläubigen. Dieses Verhältnis wird in der Regel so bestimmt, dass das Tun der Christusgläubi-

¹⁹ Was LUTHER bei seiner Lektüre von Röm 1,16f. entdeckt, ist vereinfacht gesprochen nichts anderes als das alttestamentlich-jüdische Verständnis von Gottes Gerechtigkeit als „rettender Gerechtigkeit“. In der Vorrede zu seinen lateinischen Schriften (1545) stilisiert er seine Entdeckung mit der Metapher des Neugeborenen-Werdens und des Eintretens ins Paradies zum entscheidenden Wendepunkt seines Lebens: „Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradysum intrasse“ (WA 54, 186).

gen automatische Folge des Wirkens des heiligen Geistes ist, der den Gläubigen aktualisierend in jeder neuen Situation das Gebotene unter der Maxime des Nächstenliebesgebots eingibt. Eine über das Liebesgebot hinausgehende Orientierung an den Torageboten hingegen wird als Rückfall in eine nomistisch-legalistische Existenzweise gewertet, welche nicht der Freiheit des Glaubens (vom Gesetz) entspringe.²⁰ Entgegen diesem nahezu einhelligen Forschungskonsens ist in jüngster Zeit verschiedentlich auf die paulinischen Einzelgebote verwiesen und in diesem Zusammenhang auf die Möglichkeit einer evangelischen Ethik mit „kasuistische[m] Potential“ aufmerksam gemacht worden.²¹ Darüber hinaus zeigt ein Text wie 1 Kor 3,10–17, dass auch der Christusgläubige trotz der Geistesgabe und der Partizipation an Christus für sein Tun Verantwortung trägt. Ja, einem der eschatologischen Feuerprobe standhaltendem Werk wird – für protestantische Ohren ungewohnt – Lohn verheißen (1 Kor 3,14). Kurz und knapp ausgedrückt: Das Tun der göttlichen Gebote, das für Paulus Kennzeichen des aus jüdischen und nichtjüdischen Christusgläubigen bestehenden eschatologischen Gottesvolkes ist (1 Kor 7,19; Röm 2,25–29), darf mit positiven Konsequenzen, mit Lohn rechnen. Worin aber besteht der Unterschied einer Toraobservanz ὑπὸ νόμου und einer Toraobservanz desjenigen, der der Tora gestorben ist (Gal 2,19) und doch die Tora erfüllt (Gal 5,14)? Der wesentliche Unterschied, in dem alle anderen Differenzen begründet liegen, dürfte darin bestehen, dass Toraobservanz ὑπὸ νόμου sich auf die Erwählung Israels als identitätskonstituierendes Handeln Gottes bezieht, während die Erfüllung der messianischen Tora (Gal 6,2) ihren identitätsbegründenden Bezugspunkt in Gottes eschatologischem Handeln in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi hat. In beiden Fällen aber ist das menschliche Tun Bewährung und Bewahrung eines heilsgeschichtlichen Ereignisses, das Identität begründet und (neues)

²⁰ WICK zeichnet am Beispiel des Evangelischen Soziallexikons und der RGG sowie skizzenhaft an der neutestamentlichen Wissenschaft nach (*Evangelische Ethik*, 35ff., 38f.), wie zwar einerseits die Bedeutung der Einzelgebote bei Paulus immer deutlicher erkannt worden ist, ohne dass dies zu einer grundsätzlichen Anfrage an die für protestantisches Selbstverständnis konstitutive Opposition von Glaubens- und Werkgerechtigkeit mit ihrer Betonung der Freiheit vom Gesetz geführt hätte. Für eine traditionell antikasuistisch ausgerichtete Ethik, die angesichts bio- und medizintechnischer Neuerungen die Notwendigkeit fallspezifischen Denkens erkennt, sei das problematisch: „Obwohl Kasuistik nicht auf evangelischen Grundlagen stehen kann, ist sie doch aufgrund der neuen ethischen Herausforderungen unverzichtbar. Diese Ambivalenz verspricht keine gesellschaftliche Stoßkraft des ethischen Urteils“ (ebd., 37). Die Auffassung, dass schon für Paulus die Toragebote als Maßstab ethischen Handelns grundsätzlich irrelevant sind, vertritt BLISCHKE. Hinsichtlich der Liebe als Gesetzeserfüllung (Gal 5,14) stellt er fest, dass im „Sein in Christus ... sich bereits ereignet [hat], was das Gesetz fordert, da das Gebot der Nächstenliebe den handlungsbestimmenden Maßstab darstellt. Gegenüber der Neudefinition [der Tora; J.C.M] verlieren die Gebote und Verbote der Tora völlig an Bedeutung, da ihr Zweck erfüllt ist, ohne sie einzeln befolgen zu müssen“ (*Ethik bei Paulus*, 266f.). Die paulinische Paränese ist aus einer solchen Perspektive ein notwendiges Übel, das dem Umstand geschuldet ist, dass Zeit und Geschichte weiterlaufen (vgl. ebd., 469).

²¹ WICK, *Evangelische Ethik*, 35.

Leben ermöglicht.²² Dies gilt unbeschadet des Faktums, dass die Tora Israels und die messianische Tora aufgrund der Inklusion der Nichtjuden ins eschatologische Gottesvolk nicht deckungsgleich sind und dass das Tun der Tora Israels in den Augen des Paulus aufgrund der Übertretungen nicht mehr zur Teilhabe an der kommenden Welt führt. In beiden Fällen aber ermöglicht das Tun der Tora Leben, Leben innerhalb des Sinaibundes einerseits und eschatologisches Leben andererseits. Wie gesagt: Dass Paulus – anders als das zeitgenössische Judentum – bestreitet, dass Toraobservanz nicht mehr zur Teilhabe an der kommenden Welt führt,²³ ist letztendlich nicht auf eine Insuffizienz der Tora, sondern auf die menschlichen Übertretungen zurückzuführen und stellt das Lebenspotential der Gebote als solches nicht in Frage. In der Erschließung dieses Lebenspotentials kann ein Hören auf alttestamentlich-jüdische (vgl. Ps 119) bzw. auf rabbinische Traditionen, in denen das auf den Gebotstafeln Gebotene als „Freiheit auf Tafeln“ verstanden werden, hilfreich sein (vgl. mAv 6,2).²⁴

Die zuletzt angedeuteten ethischen Konsequenzen einer Neubestimmung der Rechtfertigungslehre spielen in dieser Arbeit nur eine untergeordnete Rolle. Im Vordergrund steht vielmehr die Auseinandersetzung mit verschiedenen Vertretern einer lutherisch geprägten Paulusexegese, die die Rechtfertigungslehre als paulinische Kritik am Synergismus verstehen und Paulus hinsichtlich des Gerechtigkeitsverständnisses in Antithese zum alttestamentlich-jüdischen Wirklichkeitsverständnis setzen. Anhand einer Exegese von vier Abschnitten aus den Paulusbriefen (2 Kor 3,1–11; Gal 2,15–21; 3,10–14; Röm 2,25–29) versuchen wir zu zeigen, dass der Kern des paulinischen Verständnisses von Rechtfertigung nicht darin besteht, dass der Mensch nichts zu seinem Heil beitragen kann oder soll. Gerade weil er dies kann und weil er dies soll, erweist sich Gottes eschatologisches Handeln angesichts der menschlichen Übertretungen als gnädiges Handeln. Paulus legt Geschichte weder deterministisch fest, noch spielt er Gottes eschatologisches Handeln gegen sein Israel geltendes Erwählungshandeln aus. Dies macht auch eine Auseinandersetzung mit Vertretern der New Perspective unerlässlich. So spielen auch DUNN und WRIGHT auf unterschiedliche Weise den neuen Bund gegen den Sinaibund aus, indem sie die Annahme, Gottes Erwählung gelte ausschließlich

²² Besteht aber eine solche strukturelle Identität hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von „vorangehendem Handeln Gottes“ und „darauf antwortendem Handeln des Menschen“ stellt sich nicht nur die Frage, ob das Indikativ-Imperativ-Modell hinsichtlich seiner Zuordnung und Abgrenzung der soteriologischen zu/von den ethischen Aussagen ein paulinisches Spezifikum darstellt, sondern auch die weitere Frage, ob es überhaupt paulinische Ethik angemessen darzustellen vermag. Letzteres verneint Zimmermann, *Jenseits von Indikativ und Imperativ*. Vgl. auch den von HORN und ZIMMERMANN herausgegebenen Sammelband, *„Jenseits von Indikativ und Imperativ“*, in dem die Autoren versuchen, Begründungszusammenhänge christlicher Ethik auf eine neue Grundlage zu stellen. Hinsichtlich der Begründung christlicher Ethik betont RABENS die Einbettung des menschlichen Tuns in das Beziehungsgeschehen Gott – Mensch (vgl. *Ethics in Paul*, 247), in das die Glaubenden durch den Geist hineingestellt werden. Einerseits bleibe der Mensch innerhalb dieser Beziehung selbständiges Subject, andererseits sei sein ethisches Verhalten „an outflow of the continual experience of love“ (ebd.), die diese Beziehung kennzeichnet.

²³ Vgl. z.B. CD 3,15ff. und Congr. 86f. Für weitere Quellen siehe Kapitel 2 Anm. 253.

²⁴ Vgl. MARQUARDT, *Evangelische Freude an der Tora*; DERS., *Reintegration der Tora*.

Israel, als nationalistisches Missverständnis deuten. In dieser Arbeit hingegen schlage ich eine Differenzierung zwischen dem Gottesvolk Israel, dessen Identität eine ausschließlich jüdische, und dem eschatologischen Gottesvolk, dessen Identität eine pneumatisch-jüdische und damit auch nichtjüdischen Christusgläubigen möglich ist, vor. Der Exegese der Paulustexte wird ein ausführliches, die letzten 30 Jahre der Paulusforschung rekapitulierendes und diskutierendes forschungsgeschichtliches Kapitel vorangestellt.