

# Glaube und Handeln bei Luther und Paulus

## Kritische Anfragen an eine lutherische Paulusperspektive<sup>1</sup>

Jens-Christian Maschmeier

---

Klaus Wengst zum 70. Geburtstag

### I. Protestantisch-lutherische Identität und die „New Perspective on Paul“

In diesem Aufsatz sollen unterschiedliche Perspektiven auf „Glaube und Handeln bei Luther und Paulus“ untersucht werden. Dabei möchte ich mich als Neutestamentler nicht auf den innerneutestamentlichen Diskurs beschränken, sondern den interdisziplinären Dialog mit der systematischen Theologie wagen. Von exegetischer Seite ist zu Recht verschiedentlich moniert worden, dass die Kontroversen um die „New Perspective on Paul“ kaum Eingang in systematisch-theologische Diskurse wie z. B. das ökumenische Ringen um die „Gemeinsame Erklärung“ des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche gefunden haben.<sup>2</sup> Umgekehrt gilt gleichermaßen, dass „die in der gegenwärtigen Situation der exegetischen Disziplinen häufiger zu konstatierende Konzentration historischer und philologischer Arbeit an den biblischen Texten unter Hintanstellung der Frage nach deren Wahrheitsanspruch und den sich daraus ergebenden Konsequenzen für christliche Theologie und Kirche“<sup>3</sup> er-

---

1 Überarbeitete Fassung des Vortrags „Glaube und Handeln bei Luther und Paulus“, gehalten auf dem Studientag der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel am 9. 1. 2012.

2 Vgl. die Kritik von *M. Karrer*, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Reflexion angesichts der aktuellen Diskussion, in: *KuD* 46 (2000), 126–155, hier: 130; *Chr. Gerber*, Blicke auf Paulus. Die New Perspective on Paul in der jüngeren Diskussion, in: *VuF* 55 (2010), 45–60, hier: 46; 59. *F. Wilk* bemerkt: „Etliche Neutestamentler haben versucht, den ‚neuen‘ Ansatz in der Paulusforschung hinsichtlich seiner Bedeutung für die Theologie zu erschließen. Doch außerhalb der exegetischen Fachwelt sind die mit ihm verbundenen Impulse bisher kaum rezipiert worden“ [Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischen Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die ‚New Perspective‘, in: *ThLZ* 135 (2010), 267–282, hier: 271]. Ausnahmen bilden *W. Härle*, Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die ‚New Perspective‘, in: *ZThK* 103 (2006), 362–393, und *G. Wenz*, Old Perspectives on Paul. Forschungsgeschichtliche Epilegomena zum Paulusjahr (1+2), in: *KuD* 56 (2010), 121–164 (Teil 1); 225–255 (Teil 2), die als systematische Theologen die lutherische Paulusinterpretation gegenüber den Anliegen und Ergebnissen der New Perspective verteidigen. Vgl. ferner *T. George*: Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective, und *H. Blocher*, Justification of the Ungodly (*Sola fide*). Theological Reflections, beide in: *D. A. Carson/P. T. O’Brian/M. A. Seifrid*, Justification and Variegated Nomism. Vol. II: The Paradoxes of Paul, Tübingen 2004, 437–463; 465–500.

3 *J. Schröter*, Wie theologisch ist die Bibelwissenschaft? Reflexionen über den Beitrag der Exegese zur Theologie, in: *I. Fischer/B. Janowski* u. a. (Hg.), Wie biblisch ist die Theologie?, Neu-

folgt und die Einheit der Disziplinen sowie die Gegenwartsrelevanz der Theologie aus den Augen zu verlieren droht. Wenn in diesem Beitrag in Diskussion mit Exegeten und systematischen Theologinnen, insbesondere denjenigen, die sich Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften verpflichtet wissen, – hoffentlich – konstruktive Kritik an einer lutherischen Paulusperspektive geübt wird, dann geschieht das nicht vom vermeintlich sicheren Standpunkt des Exegeten aus, sondern im Wissen darum, dass mit der Infragestellung der Identität des Reformators und des Völkerapostels hinsichtlich ihres Verständnisses von Rechtfertigung protestantisch-lutherische Identität auf dem Spiel steht. Dass sich eine Korrektur der Verhältnisbestimmung von Glaube und Werken dennoch lohnen kann, soll in diesem Beitrag gezeigt werden.

Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Handeln stellt einen, wenn nicht den zentralen Aspekt des lutherischen Verständnisses von der Rechtfertigung des Gottlosen dar.<sup>4</sup> Die eigentliche Differenz zwischen lutherischen und neuen Paulusrezeptionen scheint mir dabei nicht so sehr die Zusammengehörigkeit von Glaube und Handeln zu betreffen. Der Vorwurf des Quietismus gegenüber der lutherischen Rechtfertigungslehre ist unangebracht. Der Reformator sagt unmissverständlich in seinen Vorreden zum Neuen Testament, dass der Glaube „immer im Tun (ist)“<sup>5</sup>. Der eigentliche Streitpunkt zwischen alter und neuer Paulusperspektive besteht vielmehr darin, welchen Anteil die Glaubenden an der Verwirklichung ihrer umsonst und ohne eigenen Verdienst geschenkten Identität haben, welchen Anteil sie an ihrem Handeln haben. Unumstritten scheint mir, dass die Gerechtigkeit des Glaubens eine passive ist. Umstritten ist hingegen, welche Rolle den Glaubenden in ihren Handlungen *coram Deo* zukommt. Wie sich noch zeigen wird, sind für eine lutherische Paulusperspektive die Glaubenden als Subjekte ihres Handelns *coram Deo* ganz und gar inexistent, was dann im Blick auf die paulinischen Imperative dazu führt, dass diese z. B. zu christologischen Performativen dekonstruiert werden müssen.<sup>6</sup> Ich möchte mich im Folgenden als Neutestamentler im Gespräch mit lutherischen Exegeten und Systematikern insbesondere mit dieser Problematik auseinandersetzen und die Frage nach Glauben

---

kirchen-Vluyt 2011, 85–104, hier: 85. Dass dieses Urteil nicht uneingeschränkt gilt, zeigt z. B. der Versuch M. Karrers, der neueren Paulusforschung auch in aktuellen Diskussionen Gehör zu verschaffen (ebd.). Vgl. auch das Zitat von F. Wilk in der vorangegangenen Anmerkung.

4 Vgl. St. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The ‚Lutheran‘ Paul and his Critics*, Grand Rapids 2004, 351, der im Hinblick auf diese Verhältnisbestimmung von der „Essenz“ lutherischer Theologie spricht.

5 So schreibt er in seinen Vorreden zum Neuen Testament: „O, es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollt Guts wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber nicht solch Werk tut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder, was Glaube oder gute Werke sind, und wäscht und schwätzt doch viel Wort vom Glauben und guten Werken“ (M. Luther, Vorreden zum Neuen Testament, in: *ders.*, *Ausgewählte Werke* Bd. 6, hg. v. H. H. Borchardt und G. Merz, München <sup>3</sup>1958, 90).

6 Vgl. die Diskussion der Position Chr. Landmessers im folgenden Abschnitt.

und Handeln bei Luther und Paulus auf die Frage danach hin spezifizieren, inwiefern die Glaubenden Subjekte ihres Tuns und Handelns sind.

In einem ersten Abschnitt wird gezeigt werden, dass lutherische Theologie von einem werkgerechten Judentum, das seine Existenz nicht nur als Gabe, sondern auch als Aufgabe versteht, abhängig ist. Es ist aus einer lutherischen Perspektive nicht deshalb werkgerecht, weil es nicht um den Geschenkcharakter seiner Erwählung wüsste, sondern weil es das menschliche Handeln auch dort, wo es dieses Handeln als Antwort auf Gottes vorangehendes Gnadenhandeln versteht, zu stark gewichtet. Der Glaubende darf nicht nur nicht für seine Erwählung und die mit ihr geschenkte Identität, sondern auch nicht für die Verwirklichung dieser Identität verantwortlich sein. Um erneute Selbstrechtfertigung auszuschließen, wird die Verantwortung für menschliches Handeln *coram Deo*, damit aber auch das Subjekt-Sein der Glaubenden bestritten. In Abschnitt zwei wird ein Impuls der systematischen Theologin Elisabeth Gräß-Schmidt aufgegriffen und diskutiert. Gräß-Schmidt macht mit Verweis auf die reformatorische Theologie auf die Notwendigkeit aufmerksam, die Glaubenden als Subjekte ihres Tuns wiederzugewinnen.<sup>7</sup> Dieses Subjekt-Sein muss nach Gräß-Schmidt – dies kennzeichnet ihre Sichtweise als eine der lutherischen Theologie verpflichtete – vor der Gefahr der Selbstrechtfertigung geschützt werden, was sie durch die Integration des Revisions- und Umkehrgedankens in den Vollzug menschlicher Selbstbestimmung sicherzustellen versucht.<sup>8</sup> Entscheidend aber ist, dass das Subjekt-Sein der Glaubenden nicht *per se* mit der Sünde der Selbstrechtfertigung gleichgesetzt wird.<sup>9</sup> In Anknüpfung an die These Gräß-Schmidts soll an dieser Stelle unter Rückgriff auf zentrale Erkenntnisse der New Perspective weitergedacht werden. Meine These lautet: Für Paulus wird das Subjekt-Sein<sup>10</sup> der Glaubenden nicht nur durch die passive Erschließungserfahrung der Vergebung konstituiert, sondern es muss auch nicht vor Selbstrechtfertigung geschützt werden.<sup>11</sup> Selbstbestimmtes und selbst verantwortetes menschliches Handeln wird von Paulus in Unterscheidung zu Luther und in Übereinstimmung mit alttestamentlichem und frühjüdischem Wirklichkeitsverständnis sehr viel positiver bewertet und

7 Vgl. E. Gräß-Schmidt, Die Bedeutung der reformatorischen Einsichten für die ethische Urteilsbildung der Gegenwart, in: ZThK 107 (2010), 479–504, hier: 481–482.

8 Vgl. ebd., 493–496.

9 Vgl. ebd., 484.

10 Ich möchte hier nicht in die Diskussion um den antiken und den neuzeitlichen Subjektbegriff eingreifen. Vielmehr geht es mir ausschließlich um die Frage, ob Paulus die nach alttestamentlichem Wirklichkeitsverständnis für die Gottesbeziehung grundlegende Reziprozität göttlichen und menschlichen Handelns teilt, die die Verantwortung des Menschen ebenso wie seine Fähigkeit, den göttlichen Willen auch zu tun, voraussetzt.

11 Ob Luther Paulus richtig verstanden hat, spielt für Gräß-Schmidt keine Rolle. Ihre Position ist im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung von Glauben und Handeln deshalb interessant, weil sie dezidiert das Subjekt-Sein der Glaubenden stark macht. Dieser Ansatz weist über die Denkmodelle, die auf eine Marginalisierung der Glaubenden als Subjekte *coram Deo* hinauslaufen hinaus, auch wenn nach Gräß-Schmidt das Subjekt-Sein vor dem Versuch der Selbstrechtfertigung geschützt werden muss.

steht nicht unter dem Generalverdacht der Selbstrechtfertigung. Hierin sehe ich den entscheidenden Unterschied zwischen der „lutherischen“ und der „paulinischen“ Bewertung des Subjekt-Seins der Glaubenden.<sup>12</sup> Dieser Unterschied erfordert eine knappe hermeneutische Problemanzeige, die in einem dritten Punkt im Anschluss an ein Fazit geboten werden soll: Wie wäre damit umzugehen, wenn von den biblischen Texten her ein lutherisches Verständnis von Rechtfertigung in dem zentralen Punkt der Zuordnung von Glauben und Werken korrigiert werden müsste, dieses spezifische Verständnis aber in den Bekenntnisschriften als „Norm in der Norm der heiligen Schrift“<sup>13</sup> fungiert und die reformatorische Erkenntnis des den Sünder in Christus ohne sein Zutun rechtfertigenden Gottes das hermeneutische Prinzip der Schriftauslegung darstellt?<sup>14</sup>

## II. Subjekt-Sein, Verantwortlichkeit und Handeln des Menschen unter prinzipiellem Synergismusverdacht

Einer der bedeutendsten Vertreter der New Perspective, der das Bild vom antiken Judentum als Religion legalistischer Werkgerechtigkeit in der neutestamentlichen Forschung nachhaltig korrigiert hat, ist Ed Parish Sanders.<sup>15</sup> In

- 
- 12 Im Vorgriff auf die Darstellung und Diskussion der Position Gräß-Schmidts sei schon hier gesagt: Während die Rückkoppelung alles menschlichen Tuns an die passive Erschließungserfahrung der Vergebung von Schuld dazu dient, Selbstrechtfertigung zu verhindern und die mit dem Subjekt-Sein verbundenen Gefahren auszuschließen, ermöglicht nach paulinischem Verständnis Vergebung ein neues, vom Menschen selbst verantwortetes Tun, das nie autonom ist, sondern immer in der von Gott geschenkten Identität wurzelt. Der Mensch entspricht durch seine Gerechtigkeit der vorangehenden göttlichen Gerechtigkeit. Die menschliche Gerechtigkeit muss nicht vor Selbstrechtfertigung geschützt werden.
- 13 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 21946, 29.
- 14 Der Alttestamentler *Chr. Levin* stellt mit Verweis auf die deutsche Fassung des Artikel IV der Apologie der Confessio Augustana („De Iustificatione“), in welcher der Rechtfertigungsartikel „als exklusives hermeneutisches Prinzip“ festgeschrieben wird, im Hinblick auf die Exegese des Alten Testaments fest: „Die Rechtfertigung des Gottlosen durch den Glauben an Jesus Christus bildet nach diesem Grundsatz das Vorverständnis, unter welchem die biblische Exegese zu geschehen hat. Das gilt auch für die Exegese des Alten Testaments. Es bestimmt bis auf diesen Tag ihre Arbeit und ihr Selbstverständnis, sofern dieser Zweig der semitischen Philologie und der altorientalischen Religionsgeschichte inmitten einer Evangelisch-Theologischen Fakultät ein genuiner Part christlicher Theologie ist“ (Altes Testament und Rechtfertigung, in: *ZThK* 96 [1999], 161–176, hier: 161). Etwas später fährt er fort: „Die Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Exegese der Schrift ist darum kein beliebiger Zusatz zu dem lateinischen Wortlaut der Apologie. Vielmehr ist die Rechtfertigung des Gottlosen das Kriterium, an dem insbesondere die gegebenen Vorstellungen von Gott zu messen sind, das heißt die religiöse Überlieferung. Im Falle des Christentums betrifft das die Überlieferung der Bibel“ (ebd., 162).
- 15 Neben E. P. Sanders werden in den forschungsgeschichtlichen Skizzen in der Regel K. Stendahl und J. D. G. Dunn als prominenteste Vertreter der New Perspective genannt. Vgl. z. B. *Chr. Strecker*, Paulus aus einer ‚neuen Perspektive‘. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, in: *KuI* 11 (1996), 3–18; *M. Wolter*, Eine neue paulinische Perspektive, in:

methodischer Hinsicht fragt Sanders nach dem Verhältnis des „Getting in“ (Hineinkommens in den Bund) und des „Staying in“ (Bleibens im Bund).<sup>16</sup> Er demonstriert überzeugend, dass das „Getting in“ allein auf das erwählende Handeln Gottes zurückzuführen ist, während beim „Staying in“ die Erwählten aktiv handeln: Sie entsprechen durch ihr Tun, im Falle des antiken Judentums also durch die Erfüllung der Gebote der Tora, ihrer Erwählung.<sup>17</sup> Das menschliche Handeln stellt die Antwort auf Gottes vorangehendes Erwählungshandeln dar. Diese Verhältnisbestimmung von „Getting in“ und „Staying in“, von Indikativ und Imperativ,<sup>18</sup> widerlegt das Bild vom Judentum als Religion legalistischer Werkgerechtigkeit insofern, als dass das Handeln des Menschen nicht als Versuch einer gegen Gott gerichteten Selbstrechtfertigung, sondern als dem göttlichen Handeln korrespondierendes angemessenes Verhalten zu werten ist. Die Religionsstruktur, die Sanders in diesem Zusammenhang auf der Basis der vorhandenen jüdischen Quellen entwirft, nennt er „covenantal nomism“ („Bundesnomismus“). „Bund“ steht für die Erwählung aus Gnade, Nomismus für die dem Menschen mögliche und von ihm erwartete Antwort.<sup>19</sup>

Wenn dem aber so ist, wenn im antiken Judentum Toraobservanz/Werkgerechtigkeit als *gegen Gott gerichtetes Unternehmen* keine Rolle spielt, stellt sich natürlich zwangsläufig die Frage, wie die paulinische Opposition „Werke des Gesetzes – Glauben an Jesus Christus“ zu verstehen ist. Umgekehrt formuliert: Um diese Opposition im Sinne des reformatorischen Verständnisses als Opposition menschlicher Aktivität (Werke) und Passivität (Glaube) deuten zu können, bedarf es eben auch eines werkgerechten Judentums. Ansonsten hinge die Rechtfertigungslehre in historischer Hinsicht in der Luft. Dementsprechend wird in einer lutherischen Paulusperspektive das Modell des Bundesnomismus als synergistisches Modell<sup>20</sup> interpretiert: Es kann dann zugestanden werden, dass Erwählung auch im Judentum zwar allein auf göttliches Handeln zurückzuführen ist – die hier vorgenommene Korrektur durch

---

ZNT 14 (2004), 2–9. Vgl. auch F. Wilk, ebd., 267–271. Die Vorgeschichte der New Perspective in der liberalen Theologie zeichnet I. Bendik, Paulus in einer neuen Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“, Stuttgart 2010, 13–61, nach.

16 Vgl. E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977, 17–18 (dt.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 1985).

17 Vgl. ebd., 419–423.

18 Zur Kritik an dieser Terminologie aus neutestamentlicher Perspektive vgl. die Beiträge in: F. W. Horn/R. Zimmermann (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Bd. I, Tübingen 2009. M. Wolter hingegen plädiert für das Festhalten an den beiden Begriffen: „Wenn wir auf sie verzichten, geben wir ein Instrument aus der Hand, das für die Analyse von allen paränetischen Texten ausgesprochen brauchbar ist, und das gilt natürlich vor allem auch für die paulinischen Paränesen“ (Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 312).

19 Vgl. das Modell des Bundesnomismus bei E. P. Sanders, ebd., 422 f.

20 Vgl. die beiden von D. A. Carson/P. T. O'Brien und M. A. Seifrid herausgegebenen Sammelbände: Justification and Variegated nomism. Vol. I: The Complexities of Second Temple Judaism, Tübingen 2001; Vol. II: The Paradoxes of Paul, Tübingen 2004.

Sanders an einer zu einseitigen Zeichnung des Bildes vom antiken Judentum als Religion legalistischer Werkgerechtigkeit wird durchaus gewürdigt –, problematisiert wird dann aber die Antwort des Menschen auf die Erwählung. Letztendlich darf der Mensch nicht nur nicht an seiner Erwählung, sondern auch nicht am „Staying in“, an seiner Antwort auf das göttliche Handeln beteiligt sein. Der Mensch muss in seinem Handeln als Erwählter/Glaubender so weit wie möglich zurückgedrängt werden, um die Möglichkeit erneuter Selbstrechtfertigung auszuschließen. Das Tun des Erwählten darf letztendlich nichts mit dem Erwählten als Subjekt seiner Handlungen zu tun haben. Wir stehen vor der Aporie: Das Tun des Glaubenden ist nicht sein Tun. Anders formuliert: Im Gegenüber zum antiken Judentum, wo Indikativ und Imperativ in einem Wechselverhältnis zueinander stehen und so Ausdruck einer Beziehung sind, darf es nach Auffassung lutherischer Exegeten den Imperativ überhaupt nicht gegeben, weil er die Möglichkeit erneuter Selbstrechtfertigung nicht ausschließt.

Das zeigt sich z. B. bei Christof Landmesser in seinem Beitrag „Der paulinische Imperativ als christologisches Performativ“ sehr eindrücklich. Landmesser schreibt in Auseinandersetzung mit den Positionen Schrages und Streckers<sup>21</sup>:

„Die paulinische Ethik kann demnach niemals unabhängig von dem eschatologischen Heilshandel Gottes in Jesus Christus betrachtet werden. Dies ist schon eine entscheidende Feststellung. Alle Konkretionen paulinischer Ethik haben aufgrund dieser Voraussetzung im eschatologischen Heilshandeln Gottes in Jesus Christus ihr unabdingbares Kriterium. Die schwierige Frage ist jedoch, was damit gemeint ist, daß der von Christus Befreite nun ein von Christus in Dienst Gestellter sei, womit Schrage ja den Imperativ zu umschreiben beansprucht. Es ist nicht ganz leicht – auch wenn Schrage dies mit seiner Formulierung gerade vermeiden möchte –, hier die Vorstellung abzuwehren, daß es sich bei einer solchen Beschreibung des Imperativs um einen irgendwie gearteten Synergismus handeln könnte, bei dem der Mensch das Heilshandeln Gottes zu ergänzen oder gar zu vervollständigen hätte. Ist die Rede vom Imperativ ernst gemeint, wäre doch immerhin zu fragen, was bei Nichterfüllung des Imperativs die Folge wäre. Bestünde etwa die Möglichkeit, daß bei Nichterfüllung des Imperativs das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus unwirksam oder zumindest eingeschränkt würde, müßte man faktisch die Erfüllung des Imperativs doch als die notwendige, von den Christen nun zu leistende Ergänzung des Heilshandelns Gottes begreifen.“<sup>22</sup>

Landmesser stellt hier und im Folgenden die Frage nach der rechten Zuordnung des Imperativs zum Indikativ. Der Synergismusbegriff und die Formulierung „zu leistende Ergänzung“ zeigen deutlich die lutherische Perspektive,

21 Das erste Zitat bezieht sich auf W. Schrage, das zweite auf G. Strecker.

22 *Chr. Landmesser*, Der paulinische Imperativ als christologisches Performativ. Eine begründete These zur Einheit von Glaube und Leben im Anschluss an Phil 1, 27–2, 18, in: *ders./H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger* (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. Festschrift für Otfried Hofius*, Berlin/New York 1997, 543–577, hier: 545f.

aus der heraus er diese Frage zu beantworten gedenkt. Es wird deutlich: Überall wo ein Imperativ vorliegt, wäre von Synergismus zu sprechen, weil der Mensch als Subjekt seines Handelns in den Blick genommen wird. Dem aber muss gewehrt werden. Übertragen auf das Modell Sanders bedeutet das: Das Modell des Bundesnomismus ist deshalb synergistisch, weil der Mensch zur Antwort auf Gottes vorangehendes Handeln aufgerufen ist. Problematisch hinsichtlich „christusgläubiger“ Identität ist deshalb schon die Aussage, dass der Glaubende ein „von Christus in Dienst Gestellter“ sei. Landmesser geht noch einen Schritt weiter, indem er verneint, dass das Handeln des Glaubenden als Antwort auf einen Imperativ verstanden werden kann:

„Im Vorgriff auf die folgende Argumentation muß für Paulus jedoch gesagt werden, daß nicht der Imperativ aus dem Indikativ folgt, daß vielmehr aus dem Indikativ das Handeln selbst folgt, oder noch genauer: das veränderte Handeln ist – wie der Glaube – ein Aspekt des Indikativs. Die Frage nach der theologischen Qualität des grammatischen Imperativs bei Paulus wird dadurch verschärft. Bei der von Strecker vertretenen Zuordnung von Indikativ und Imperativ legt sich nahe, den Menschen für die Verwirklichung des In-Christus-Seins in seiner je eigenen geschichtlichen Existenz selbst verantwortlich zu machen. Wo der Imperativ nicht erfüllt würde, wäre das In-Christus-Sein auch nicht verwirklicht. Der Indikativ wäre demnach durchaus ergänzungsbedürftig.“<sup>23</sup>

Landmesser deutet hier an, worauf seine Argumentation hinauslaufen wird. Etwas flapsig formuliert: Gottes Gnade ist so groß, dass sie aus einem grammatischen Imperativ den Sollens- und Forderungscharakter herausstreicht, so dass dieser seine appellative Funktion verliert und zum christologischen Performativ wird (vgl. die Rede Luthers von den Geboten als „freundlichen Weisungen“). Das Handeln des Glaubenden ist wie der Glaube Teil des Indikativs, so dass Handeln zum Glauben zwar hinzugehört, ohne aber dass der Glaubende auf seine Verantwortung oder sein Tun ansprechbar wäre. Es ist ein Problem für Landmesser, „den Menschen für die Verwirklichung des In-Christus-Seins in seiner je eigenen geschichtlichen Existenz selbst verantwortlich zu machen.“ Gott allein ist für den Indikativ und also auch für das Handeln der Glaubenden zuständig. Nach Landmesser ist es also so, dass der Glaubende als Subjekt seines Handelns unsichtbar und marginalisiert wird. Letztendlich ist Gott der allein Handelnde. Das Verhältnis von Glaube und Handeln wird hier so bestimmt, dass beides eng zusammengehört, Gott aber allein für beides verantwortlich ist: Den Glaubenden als selbstbestimmtes Subjekt gibt es nicht, da Selbstbestimmung immer in der Gefahr von Synergismus und Werkgerechtigkeit steht, die aber für die Glaubenden ausgeschlossen werden müssen.

Die Sichtweise, die hier exemplarisch an Aussagen Landmessers dargestellt wurde, ist typisch für eine lutherische Paulusrezeption, ganz gleich, ob sie von Exegeten oder systematischen Theologen vertreten wird. Als Beispiel für

23 Ebd., 546 Anm. 10.

eine systematische dogmengeschichtliche Perspektive sei an dieser Stelle auf Timothy George verwiesen, der in dem zweiten Band von „Justification and Variegated Nomism. The Paradoxes of Paul“ einen Beitrag zum Verhältnis von Luther und Paulus verfasst hat. Die Bände „Justification and Variegated Nomism“ können als (überwiegend) exegetischer Gegenentwurf zur Sanderschen These des Bundesnomismus (als Religionsstruktur des Antiken Judentums) und den daran anknüpfenden neuen Paulusinterpretationen verstanden werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die schon angesprochene Tatsache, dass eine lutherische Paulusperspektive mit ihrer Gegenüberstellung von Glauben und Werken bzw. Passivität und Aktivität von einem werkgerechten Judentum abhängig ist. Aus diesem Grunde müssen die Situationen von Paulus und Luther zwangsläufig parallelisiert und miteinander identifiziert werden, wie es nicht nur Timothy George in seinem Beitrag „Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective“, tut, sondern wie es auch (zumindest implizit) in den exegetischen Beiträgen geschieht: Dem Bundesnomismus des antiken Judentums entspricht nach George der Bundesnominalismus der spätmittelalterlichen Kirche.<sup>24</sup> Kleine Differenzen zwischen Luther und Paulus können durchaus zugestanden werden, aber in den entscheidenden und soteriologisch relevanten Punkten, der Synergismuskritik und dem anthropologischen Pessimismus, darf es keine Differenzen geben: Ohne dass er diesen Vergleich explizit zieht, entspricht nach George das Verhältnis der göttlichen *gratia operans* bzw. dem *meritum de condigno* und der menschlichen *gratia cooperans* bzw. dem *meritum de congruo*, dem Verhältnis von „Getting in“ und „Staying in“ im antiken Judentum.<sup>25</sup> Problematisch ist wie bei Landmesser jegliche Zuschreibung einer eigenständigen Aktivität der Glaubenden (*coram Deo*), auch dann, wenn sie auf das unumstritten allein Gott zuzuschreibende Erwählungshandeln antwortet. In diesem Sinne formuliert auch Härle in einem Beitrag zu „Paulus und Luther“ in der ZThK (2006) einerseits, dass „Sanders ... das Zerrbild von einem ‚gesetzlichen‘ oder ‚nomistischen‘ Judentum und die grundsätzliche Alternative von ‚Gesetz‘ und ‚Gnade‘ zu Recht – und wirksam – korrigiert“<sup>26</sup> habe. Er fährt dann aber andererseits fort: „Damit ist freilich noch nicht darüber entschieden, ob die Erfüllung des Gesetzes nach jüdischer und/oder christlicher Vorstellung eine – nachträgliche – *Bedingung* für das Bleiben im Bund ist, und ob diese Erfüllung letztlich als ein Werk der Gnade *Gottes* oder als ein eigenständiges Tun des *Menschen* zu verstehen ist.“<sup>27</sup> Ähnlich argumentiert der Neutestamentler Stephen Westerholm, der im ersten Beitrag in dem genannten Sammelband „Justification and Variegated Nomism“ als Exeget feststellt, dass

24 So explizit T. George, ebd., 448–454. Das ausschließliche Vertrauen auf die göttliche Gnade aber wird erkauf mit der Marginalisierung des Glaubenden als Subjekt seines Tuns.

25 Vgl. ebd., 450 mit Anm. 37.

26 W. Härle, ebd., 364f. Anm. 7.

27 Ebd., 365 Anm. 7; kursiv im Original.



„no reader of Sanders can fail to see that divine grace played a fundamental role in Jewish ‚soteriology.‘ Since, however, the latter can also be said of the soteriology of Pelagius and the sixteenth-century church, the question remains whether the insistence on an *exclusive* reliance on divine grace that Augustine and Luther derived from Paul’s writings is in fact a theme of the apostle – and whether it was a point on which he differed from his opponents.“<sup>28</sup>

Wenn ich hier Härle und Westerholm richtig verstehe, darf der Mensch auch nicht für sein Bleiben im Bund verantwortlich sein. Das reformatorische *sola fide* impliziert dann also auch, dass der Glaubende als Subjekt seines Handelns *coram Deo* nicht existent ist. Das nämlich wäre Synergismus.

Ich könnte an dieser Stelle als Neutestamentler in Anknüpfung an verschiedene andere Exegeten, die nicht alle *per se* der New Perspective zuzuordnen sind, Argumente dafür anführen, warum Paulus und Luther in ihrer Verhältnisbestimmung göttlichen und menschlichen Handelns und somit auch in der zentralen Frage ihres Verständnisses von Rechtfertigung und Werkgerechtigkeit nicht deckungsgleich sind. Schon allein der Sachverhalt, „dass Paulus mit ‚Gesetz‘ gerade nicht das meint, was dem Menschen als ethische Forderung gegenübertritt, und mit ‚Werke des Gesetzes‘ nicht allgemeine moralische Handlungen“<sup>29</sup>, macht es gänzlich unwahrscheinlich, dass der Völkerapostel wie der Reformator jede falsche, durch den Forderungscharakter des Gesetzes provozierte Motivation beim Tun des göttlichen Willens – sei es Furcht vor Strafe, sei es die Hybris, selbst für sein Heil einstehen zu können – dadurch auszu-

28 St. Westerholm, The ‚New Perspective‘ at Twenty-Five, in: D. A. Carson/P. T. O’Brian/M. A. Seifrid (Hg.), ebd. (Vol. II), 1–38, hier: 37; kursiv im Original. Vgl. auch folgende Aussage von G. Wenz: „Das größte und wichtigste Verdienst dürfte in der Korrektur eines Bildes vom Judentum bestehen, das lediglich als dunkles Kontrastmittel dazu diente, den Paulinismus und mit ihm das Christentum als strahlenden Neubeginn erscheinen zu lassen. ... Die etikettisierende Beschreibung des Frühjudentums als einer ‚gesetzlichen‘ Religion der Werk-, um nicht zu sagen: Selbstgerechtigkeit darf als erledigt gelten“ (ebd., Teil 1, 127). Im Gegensatz zu Westerholm und Härle betont Wenz nicht so sehr den „Proto-Pelagianismus“ des antiken Judentums, sondern die religiöse „Dramatik, die der Annahme einer Rechtfertigung der Gesetzswidrigen und Gottlosen innewohnt“ (ebd., 131), und die die radikale Frage nach der Gerechtigkeit einer solchen Rechtfertigung aufwirft. Wenz geht dabei davon aus, dass das paulinische Rechtfertigungsverständnis dem jüdischen und allgemeinmenschlich-verünftigen Verständnis der Gerechtigkeit als einer *iustitia distributiva* diametral entgegengesetzt ist und den Tun-Ergehen-Zusammenhang außer Kraft setzt: „Der Dienst des Gesetzes schließt auch nach jüdischem Verständnis alles Sichrühmen aus, ohne doch deshalb die richtende Gerechtigkeit, die Gutes und Böses scheidet und ihrer Alternative gegenüber niemals gleichgültig ist, und den Zusammenhang jemals theologisch in Zweifel zu ziehen, der zwischen Tun und Ergehen waltet“ (ebd., 131).

29 M. Wolter, ebd., 322. Vgl. auch K. Haacker: „Die Verschiebung betrifft vor allem den Begriff des Gesetzes. Während Paulus darunter in der Regel die Torah verstand, die Gott am Sinai dem Volk Israel gegeben hatte, meint Luther, wenn er vom Gesetz spricht, den zeitlosen Willen Gottes, das von Gott Gefordertsein“ (Wohin mit der Rechtfertigungslehre?, in: S. Kreuzer/J. von Lüpke (Hg.), Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn 2002, 108–119, hier: 116). Vgl. K. Wengst, „Freut euch ihr Völker mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 185–188.

schließen versucht, dass der Glaubende nicht nur nicht für seine Erwählung, sondern auch nicht für deren Verwirklichung in seiner geschichtlichen Existenz verantwortlich ist. Anders als für Luther stellt die Soll-Struktur des Gesetzes für Paulus kein Problem dar, so dass der Glaubende als Subjekt seines Handelns auch nicht marginalisiert werden muss. Mit der Marginalisierung bzw. Ausschaltung der Glaubenden als selbstbestimmte Subjekte ihres Handelns (*coram Deo*) fällt in einer lutherischen Paulusperspektive konsequenterweise auch der Forderungscharakter der Gebote, so dass die paulinischen Imperative – wie Landmesser es tut – als christologische Performative interpretiert werden müssen, da ein nicht existentes Subjekt letztendlich auch nicht auf Ethik ansprechbar ist. Ich werde im Folgenden immer wieder exegetische Sachverhalte in die Diskussion einbringen und so versuchen, meiner Aufgabe als Neutestamentler gerecht zu werden. Vorerst aber möchte ich einen Impuls, den ich der systematischen Theologin Elisabeth Gräß-Schmidt verdanke, aufgreifen. Dieser Impuls kann dann auch ein neues Licht auf die Diskussion der umstrittenen Interpretation der Paulusbriefe werfen. Die folgenden Überlegungen stellen also den Versuch eines interdisziplinären Gesprächs dar, das gerade auch im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung Paulus – Luther angebracht ist.

### *III. Die Wiedergewinnung der Glaubenden als Subjekte ihres Handelns. Die Position E. Gräß-Schmidts*

Die systematische Theologin Elisabeth Gräß-Schmidt hat in einem Beitrag zur „Bedeutung der reformatorischen Einsichten für die ethische Urteilsbildung in der Gegenwart“<sup>30</sup> auf die Problematik aufmerksam gemacht, die mit der Marginalisierung der Glaubenden als Subjekte ihres Tuns verbunden ist. Sie tritt der z. B. in der neurobiologischen Diskussion vertretenen Ansicht einer kausalen Determiniertheit des Menschen und der damit verbundenen anthropologischen Unfreiheit mit dem Verweis auf die reformatorische Rechtfertigungslehre und deren Festhalten am ethischen, d. h. für seine Handlungen verantwortlichen Subjekt, entgegen.<sup>31</sup> Dabei bezieht sie kritisch Stellung zu einer in der Theologie lange Zeit unhinterfragt gültigen „Gleichsetzung von Autonomie mit der Sünde der Hybris“<sup>32</sup> und macht darauf aufmerksam, dass eine theologische Ethik nicht „auf das selbstbestimmte Subjekt ... verzichten kann.“<sup>33</sup>

30 E. Gräß-Schmidt, ebd. Vgl. auch *dies.*, Die Aufgabe der Verantwortung als Erfahrung der Freiheit. Ethische Überlegungen anlässlich des Illusionsverdaches der Freiheit seitens der Hirnforschung, in: *Th. Fuchs/G. Schwarzkopf* (Hg.), *Verantwortlichkeit – nur eine Illusion?*, Heidelberg 2010, 275–294.

31 Vgl. ebd., 480–482.

32 Ebd., 481.

33 Ebd., 482.

„Selbstbestimmung darf nicht mit der Sünde der Hybris gleichgesetzt werden. Vielmehr ist es die Aufgabe der reformatorischen Theologie der Gegenwart, die neuzeitlichen subjektivitätstheoretischen Bestimmungen der Freiheit als Autonomie in den Gedanken der christlichen Freiheit als geschenkter Freiheit zu integrieren. Nur wenn die Freiheit eines Christenmenschen nicht gegen die Freiheit des selbstbestimmten Subjekts ausgespielt wird, kann die reformatorische Einsicht ihren Beitrag zur Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit des Menschen liefern.“<sup>34</sup>

Letztendlich geht es Gräb-Schmidt also um eine Wiedergewinnung der Glaubenden als selbstbestimmte Subjekte, ohne die eine Ethik nicht auskomme, und sie ist der Überzeugung, dass sie sich dabei gerade auf die reformatorische Rechtfertigungslehre berufen kann.

Neben der Identifikation der menschlichen Selbstbestimmung mit der Sünde der Hybris kritisiert Gräb-Schmidt ethische Entwürfe, die das Rechtfertigungsgeschehen als Befreiung vom eigenen Selbst interpretieren und dabei übersehen, dass für ein neuzeitliches Wirklichkeitsverständnis die Selbstbezogenheit menschlicher Identität konstitutiv ist.<sup>35</sup> Ihr ist es darum zu tun, diesem Selbstbezug und zugleich der reformatorischen Einsicht in die Brüchigkeit menschlicher Identität Rechnung zu tragen: „Für die Rechtfertigungslehre in der Moderne ist also die Bestimmung der Befreiung von der Sorge um das eigene Selbst durch den Kristallisationspunkt der eigenen Subjektivität hindurch zu entfalten.“<sup>36</sup> Die Betonung des Subjekt-Seins der Glaubenden, die nur als selbstbestimmt Handelnde für ihr Tun verantwortlich gemacht werden können, bei gleichzeitigem Ausschluss der Fixierung der Glaubenden auf sich selbst – dies wäre Selbstrechtfertigung, gelingt Gräb-Schmidt dadurch, dass sie das selbstbestimmte Sein der Glaubenden in der Erfahrung der Vergebung von Schuld konstituiert sieht.<sup>37</sup> Die von Gott mit der Rechtfertigung geschenkte Freiheit, so sieht es Gräb-Schmidt, ist Freiheit von der menschlichen Schuld, die zu einem neuen, selbstbestimmten und verantwortlichen Handeln der Glaubenden befreit, ohne dass dabei die Einsicht in den Ursprung der menschlichen Freiheit in Gott in Vergessenheit gerät. Dass die Taten der Glaubenden nicht in Werkgerechtigkeit umschlagen, wird also nicht dadurch verhindert, dass die Glaubenden als eigenständige Subjekte an den Rand gerückt werden und so jegliche Selbstrechtfertigung ausgeschlossen wird, sondern dadurch, dass das Handeln der Glaubenden seinen Ursprung in der göttlichen Vergebung der Schuld hat, die dann aber den Glaubenden als Subjekt seiner relativen Freiheit entlässt. Die Selbstbestimmung der Glaubenden und die reformatorische Einsicht in die brüchige Natur der *conditio humana* gehen für Gräb-Schmidt dann zusammen, wenn der Umkehr- und Revisionsgedanken in den Vollzug der Selbstbestimmung integriert wird: Wo das Handeln der Glaubenden nicht Ausdruck der geschenkten Vergebung von Schuld ist

34 Ebd., 484.

35 Vgl. ebd., 491.

36 Ebd., 492.

37 Vgl. ebd., 493.

und nicht an diese zurückgebunden wird, wird es zur Eigenmächtigkeit, ist es Ausdruck des Bemühens, selbst, und d. h. ohne Gott, für die eigene Existenz einzustehen.<sup>38</sup>

Wir können festhalten: Gräb-Schmidt versucht gleichzeitig das Subjekt-Sein der Glaubenden stark zu machen und das mit dem Subjekt-Sein verknüpfte selbst verantwortete Tun gegen jeglichen Versuch der Selbstrechtfertigung abzusichern. Dem möglichen Vorwurf des Pelagianismus tritt sie dadurch entgegen, dass sie die Spontaneität des Handelns der Glaubenden durch die passive „Erschließungserfahrung“ der Vergebung von Schuld konstituiert sieht. Die Freiheit zum Handeln „ist oder wird zur Freiheit nur da, wo sie ihre *Spontaneität als Widerfahrnis* einer Befreiung, einer Erfahrung der Vergebung erfährt, aus der jene allererst erwächst.“<sup>39</sup> Diese Erfahrung muss immer wieder neu, d. h. bei allen Handlungen gemacht werden. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass das Handeln der Glaubenden nicht eigenmächtig im Blick auf die Sicherung des Heils geschieht. Dementsprechend reicht nach Gräb-Schmidt die Kennzeichnung der Freiheit als „gegebener“ oder „geschenkter“ nicht aus.<sup>40</sup> Sie trage der Unterscheidung des Handelns *coram hominibus* und *coram Deo* nicht ausreichend Rechnung, weil sie nicht ausschließe, dass die Glaubenden auf Grundlage ihrer von Gott geschenkten Freiheit nun doch versuchen, sich selbst zu rechtfertigen:

„Denn jene Unterscheidung von politischer Freiheit beziehungsweise ethischer Handlungsfreiheit und Freiheit zum Heil beziehungsweise identitätsstiftender Freiheit beruht eben nicht nur einmalig, sondern immer und jedes Mal auf einer Erschließungserfahrung. Freiheit beweist sich als freie nur, wenn sie sich zugleich ihrer Spontaneität und der Nichtselbstmächtigkeit ihrer Gegebenheit bewusst wird.“<sup>41</sup>

Ich weiß nicht, inwiefern sich Gräb-Schmidt zu Recht oder zu Unrecht bei ihrem Versuch der Wiedergewinnung der Glaubenden als selbstbestimmte Subjekte auf die reformatorische Tradition, insbesondere auf Luther, berufen kann. Das mögen andere entscheiden. Mir scheint aber die theologische Lösung, die Gräb-Schmidt im Hinblick auf die oben skizzierte Aporie, ein nicht selbstbestimmtes gläubiges Subjekt wird mit Ethik konfrontiert, bedenkenswert. Sie trägt dem Rechnung, dass eine Luther- (und Paulusrezeption), in der das Handeln der Glaubenden mit dem passiv empfangenen Glauben so eng verknüpft wird, dass die Glaubenden auch in ihrer Aktivität passiv sind, Ethik letzten Endes unmöglich und unnötig macht: Wo die Glaubenden nicht mehr auf ihr Tun ansprechbar sind, weil es exklusiv Gott ist, der in ihnen wirkt, da sind sie auch für ihr Tun nicht mehr verantwortlich.<sup>42</sup> Allerdings kann man

38 Vgl. ebd., 493–496.

39 Ebd., 495 f.; kursiv im Original.

40 Vgl. ebd., 495 f. Anm. 38.

41 Ebd., 496 Anm. 38.

42 Denkfiguren wie die Unterscheidung zwischen einem Handeln *coram Deo* und einem Handeln *coram hominibus*, die das Subjektsein der Glaubenden, sofern es nicht um das Heil geht, aufrechterhalten sollen, sind wenig hilfreich und m. E. unpaulinisch. Nach biblischem

meiner Einschätzung zufolge aus neutestamentlicher Perspektive noch einen Schritt weiter gehen: Wenn, wie u. a. die New Perspective behauptet, Paulus am zeitgenössischen Judentum nicht Werkgerechtigkeit kritisiert,<sup>43</sup> dann müssen die Glaubenden als selbstständige Subjekte ihres Handelns auch nicht vor dem Versuch der Selbstrechtfertigung geschützt werden. Ihr Subjekt-Sein stellt, wie die paulinischen Imperative und die Vorstellung des Gerichts nach Werken (Röm 2, 5–16) zeigen, überhaupt kein Problem dar. Was Gräb-Schmidt über die Notwendigkeit der Wiedergewinnung des Subjekt-Seins der Glaubenden sagt, gilt in gleicher Weise für die paulinische Vorstellung, dass die Täter der Tora gerechtfertigt, die Übertreter aber verurteilt werden (Röm 2, 12–13): Ebenso wenig wie die Glaubenden auf Ethik angesprochen werden können, wenn sie nicht Subjekte ihres Handelns sind, kann es ein Gericht nach Werken geben, wenn die Menschen gar nicht anders können als zu sündigen. Eine Gerechtigkeit zu fordern, die der Mensch aufgrund seiner ontologischen Gottlosigkeit nicht erfüllen kann – diese „perverse“ Konstellation ist Ausgangspunkt für Luthers reformatorische Entdeckung,<sup>44</sup> wäre auch nach alttestamentlichem (und paulinischem) Wirklichkeitsverständnis ungerecht. Luther löst dieses Dilemma unter Beibehaltung der Prämisse der ontologischen Gottlosigkeit der „durch die Ursünde auf ewig verlorenen Sünder“<sup>45</sup> durch die Annahme, dass Gott den Menschen unabhängig von seinem Tun rechtfertigt. Wenn der Mensch in all seinem Tun so oder so sündigt, sei es durch das offensichtliche Nicht-Tun des göttlichen Willens, sei es durch sein Tun der Gebote, das unter der Voraussetzung der ontologischen Gottlosigkeit nie durch Gottesliebe, sondern immer nur durch Gotteshass motiviert sein kann, dann ist die Vorstellung der Rechtfertigung unabhängig von den Werken nicht nur plausibel, sondern Evangelium! Paulus teilt aber m. E. die

---

Wirklichkeitsverständnis steht alles Handeln des Menschen in Beziehung zu Gott. Zudem ist zu bedenken: Wie kann zu einem Handeln motiviert werden, wenn der Mensch auf das, worauf es wirklich ankommt, sei es das Leben, sei es das ewige Leben, keinerlei Einfluss hat? Was hilft es, Subjekt zu sein, wenn letztendlich die gesamte geschichtliche Existenz des Menschen belanglos wird, weil sie keinen Bezug zum Heil hat? Man könnte auch weiterfragen: Was ist der Mensch ohne seine Taten? In diesem Sinn verstehe ich auch folgende Aussage K. Haackers, die er im Kontext der Auslegung von Röm 2, 6 (Gericht nach Werken) macht: „Die Statuierung eines Lebenssinnes ohne eine Verheißung für die Zukunft führt jedoch von der biblischen Botschaft weg und in einen Widerspruch zu gesunden menschlichen Einstellungen und Lebenserwartungen, die am Begriff der Gerechtigkeit festzumachen sind und im Evangelium auf eine neue Grundlage gestellt werden“ (Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 2012, 70).

43 Nach J. D. G. Dunn „it is *nationalism* which he (Paul; J. C. M.) denies not *activism*“ (The New Perspective on Paul, in: *ders.*, Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, Louisville [Kentucky] 1990, 183–206, hier: 198; kursiv im Original). Vgl. F. Wilk, ebd., 280 f.; K. Haacker, ebd., 84; K. Wengst, ebd., 185–188; M. Wolter, ebd., 354–356.

44 Vgl. M. Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften (1545). Übersetzung von M. Beyer, in: *ders.*, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 2, hg. von J. Schilling, Leipzig 2006, 491–509, hier: 505–507.

45 Ebd., 505.

Prämisse der ontologischen Gottlosigkeit nicht und steht dementsprechend auch nicht vor dem Problem Luthers, dass der durch und durch gottfeindlich gesinnte Mensch mit der Forderung des göttlichen Willens konfrontiert wird, der er gar nicht nachkommen kann. Die Argumentation in Röm 1,18–3,20 zielt nicht auf den Erweis dessen, dass alle Menschen unter dem Zwang stehen, sündigen zu müssen,<sup>46</sup> sondern darauf, dass die für ihr Tun verantwortlichen Menschen aufgrund ihres Nicht-Tuns des göttlichen Willens im eschatologischen Gericht als Sünder verurteilt werden.<sup>47</sup> Die Vorstellung des Gerichts nach Werken setzt voraus, dass der Mensch zwischen Gut und Böse wählen kann. Nur deshalb ist er auch für sein Tun verantwortlich. Für Paulus rechtfertigt Gott den Menschen nicht unabhängig, sondern trotz seines Tuns.<sup>48</sup>

46 Dies sollte auch von Röm 7 oder Röm 5 her nicht behauptet werden (so aber argumentiert z. B. O. Hofius, „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie, in: I. Baldermann/N. Lohfink u. a. [Hg.], *Der eine Gott der beiden Testamente*, Neukirchen-Vluyn 1987, 79–105, hier: 81). Zu der von Röm 5, 12 aufgeworfenen Frage des Verhältnisses von Verhängnis und Verantwortung des Menschen hinsichtlich der Sünde bemerkt K. Wengst: „Aber es kann hier keine ‚genaue Verhältnisbestimmung‘ geben, als ließen sich etwa Verhängnis und Verantwortung in Prozentanteilen gegenüberstellen. Beides gilt ganz und gar und bildet eine dialektische Einheit. Die unlogische kausale Verknüpfung findet sich deshalb, weil es hier keine aufgehende Logik geben kann. Es gilt der Verhängnischarakter: Seit dem ‚Sündenfall‘ beginnt niemand bei Null; jede und jeder steht seitdem von Anfang an in einer Schuldgeschichte und ist davon bestimmt. Aber das entschuldigt niemanden; jeder und jede ist ganz und gar verantwortlich für das, was sie oder er tut. Auch das gilt unbedingt. Wenn Paulus formuliert: ‚... weil sie alle gesündigt haben‘, sagt er damit, dass sich die Menschen in die Schuldgeschichte, in der sie sich immer schon vorfinden, auch selbst durch eigenes schuldhaftes Handeln hineinbegeben“ (ebd., 229). Vgl. auch D. Starnitzke, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung*, Stuttgart 2004, 200. Zu Röm 7 vgl. die folgende Anmerkung.

47 In der Regel wird in einer lutherischen Paulusperspektive Röm 2 und die dortige Vorstellung des Gerichts nach Werken von Röm 7 her interpretiert. Dazu ist anzumerken: Es gibt einen logischen Widerspruch zwischen der Annahme, die unter die Sündenmacht versklavte Menschheit könne die Tora nicht befolgen (Röm 7), und der Vorstellung des Gerichts nach Werken (Röm 2), welche die Verantwortlichkeit des Menschen und die Fähigkeit, den göttlichen Willen zu tun, voraussetzt. Allerdings sollte nicht das eine gegen das andere ausgespielt werden, zumal Paulus beide Vorstellungen in unterschiedlichen Zusammenhängen äußert. Er scheint mir dabei in Röm 7 nicht mit dem Problem Luthers zu ringen, dass der zum Tun des göttlichen Willens unfähige Mensch mit dem Gesetz als Forderung und Maßstab des Gerichts konfrontiert wird. Vielmehr steht hier der Aspekt des Erleidens der Herrschaft der Sündenmacht im Vordergrund (V. 24). Eines zeigt aber Röm 7 deutlich: Paulus problematisiert hier nicht das Tun des göttlichen Willens als Ausdruck der ontologischen Gottesfeindschaft des Menschen, sondern das Nicht-Tun! Die Motivation hingegen stimmt! (V. 18) Sollte das „Ich“ in Röm 7 in der Tat das „Ich“ Adams sein, was seit Kümmel nahezu Forschungskonsens ist (W. G. Kümmel, *Röm 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929), dann liegt das Problem der „vorchristlichen“ Menschheit nicht im Versuch der Selbstrechtfertigung durch das eigene Tun, vor dem Paulus folglich auch die an Jesus als Messias Glaubenden nicht schützen muss. Das eschatologisch „Neue“ an der christusgläubigen Identität ist die Befreiung aus der Gefangenschaft der Sündenmacht, nicht aber die Aufgabe des Subjekt-Seins der Glaubenden.

48 Mit der Vorstellung des Gerichts nach Werken übernimmt Paulus auch den biblisch-jüdischen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Es muss also gar nicht versucht werden, das Alte Tes-

Letztendlich unterwandert die Vorstellung, dass Gott unabhängig von den Werken rechtfertigt, die Vorstellung des Gerichts nach Werken. Ja, die Vorstellung des Gerichts nach Werken wäre sogar höchst problematisch, weil sie den Menschen zum Irrglauben verleiten könnte, er könne sich selbst rechtfertigen. Das bedeutet nun keineswegs, dass der Mensch nach Paulus noch etwas zu seinem Heil beitragen kann. Die Interpretation des Todes Christi als stellvertretend „für uns“ erfolgtes Geschehen (1Kor 15, 3; Gal 1, 4; vgl. Röm 4, 25; Gal 2, 20; 3, 13) setzt die Verurteilung aller Menschen als Sünder voraus. Allerdings – und das ist entscheidend – wird das ganze Problem des Verhältnisses von Rechtfertigung und Verantwortung nur deshalb aufgeworfen, weil die Geschichte trotz dieses Urteils weiterläuft und auch der Glaubende weiterhin ein Handelnder ist. Würde Jesus bei seiner Auferweckung sofort als eschatologischer Richter eingesetzt und somit die Geschichte abbrechen, müsste man gar nicht mehr über das Verhältnis von Rechtfertigung und Verantwortung nachdenken. Der Rechtfertigte wäre derjenige, der seiner Verantwortung nicht gerecht geworden ist, in Christus aber unverdienterweise Leben geschenkt bekommt. Dass aber das Verhältnis von Rechtfertigung und Verantwortung erst aufgrund der Spannung des „Schon“ und des „Noch nicht“ und der proleptischen Offenbarung des eschatologischen Gerichtsurteils zum Problem wird, zeigt auch, wo das Problem nicht liegt: Es liegt weder in der Religionsstruktur des Judentums noch im Antwortcharakter menschlicher Existenz noch darin begründet, dass der Mensch sich für sein Tun im Gericht verantworten muss, denn genau das muss er ja (Gerechtigkeit), auch wenn es dann zum „fröhlichen Wechsel“ kommt und Christus „für uns“ die Schuld trägt (Barmherzigkeit). Dieses Schuld-Tragen zeigt die spannungsvolle Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Gott ist gerecht: Deshalb muss der Mensch die Konsequenzen seiner Verfehlungen tragen.<sup>49</sup> Gott ist barmherzig. Deshalb vergibt er dem Menschen in Christus und

tament, die Literatur der Zeit des Zweiten Tempels oder die rabbinische Literatur als Proto-Protestantismus darzustellen, ein Vorwurf, der Sanders und der New Perspective gemacht worden ist (vgl. z. B. T. George, ebd., 449). Vielmehr ist der Old Perspective Recht zu geben, wenn sie auf der Grundlage des lutherischen Verständnisses von Rechtfertigung mit seinem prinzipiellen Vorbehalt gegenüber allem vom Menschen selbst verantworteten Tun (*coram Deo*) das antike Judentum als werkgerecht qualifiziert. In diesem Sinne wäre dann aber, so meine These, auch Paulus werkgerecht, da – wie oben argumentiert wird, die Vorstellung des Gerichts nach Werken die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun im Guten wie im Schlechten, *coram Deo* wie *coram hominibus*, voraussetzt. Die Kritik am Sanderschen Modell des Bundesnomismus, es betone die Erwählung zu stark und marginalisiere das rabbinische Vergeltungsdenken, ist also ernst zu nehmen: Wie F. Avemarie in seiner Kritik an Sanders gezeigt hat, stellen Erwählung und Vergeltung „je eigenständige soteriologische Kriterien“ (Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie, in: NTS 45 [1999], 108–126, hier: 125) dar, die sich „exakt die Balance (halten)“ (ebd.). Wenn ich Avemarie richtig verstehe, dann heißt das nicht, dass Vergeltungsdenken ohne Erwählungsglauben existiert, sondern nur, dass Erwählung den Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht außer Kraft setzt. Vielleicht kann man es auch so ausdrücken: Die „optionale Struktur rabbinischer Soteriologie“ verhindert, dass Erwählung und Vergeltung gegeneinander ausgespielt werden. Sie verhindert somit sowohl „billige Gnade“ als auch unbarmherziges richterliches Handeln!

49 Das Gericht über den Menschen als Sünder ist ein gerechtes Gericht (Röm 2, 5: δικαιοκρισία). Luther trennt zwischen Gesetz und Evangelium, für Paulus ist neben dem rettenden auch Gottes richtendes Handeln ein Teilaspekt des von ihm verkündeten Evangeliums der Rechtfertigung (Röm 2, 16). Zum Zusammenhang von Gesetz und Evangelium als Aspekte des einen Gotteswortes vgl. F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 21997, 8.

ermöglicht so einen eschatologischen Neuanfang. Barmherzigkeit setzt Gerechtigkeit und die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun voraus. Es setzt sie nicht von vornherein außer Kraft. Letztendlich treffen in Gottes Handeln in Kreuz und Auferstehung Christi Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit/Gnade zusammen. So kann Paulus in Röm 3,25 davon sprechen, dass Christus als „Sühne“<sup>50</sup> der Erweis der Gerechtigkeit Gottes ist. Der stellvertretende Tod Christi als eschatologisches Zornesgericht über die Sünder (Röm 3,23) und die Rechtfertigung des Sünders (Röm 3,24f.) sind zwei Seiten derselben Medaille, ohne das der Stellvertretungsgedanke die Polarität zwischen Gottes rettendem und seinem richtenden Handeln aufhebt. Es liegt also bei Paulus kein Bruch mit der jüdischen Religionsstruktur vor und auch kein Bruch mit jüdischem Gerechtigkeitsverständnis. Das Problem der Verhältnisbestimmung von Soteriologie und Ethik entsteht durch den Fortgang der Geschichte bei gleichzeitigem Wissen um das Urteil, das im eschatologischen Gericht über den Menschen als Sünder ergehen wird und das Paulus proleptisch offenbart ist.

In einer weiteren Hinsicht ist die Wiedergewinnung der Glaubenden als Subjekte ihres Handelns höchst aufschlussreich: Wie wir gesehen haben, plädiert Gräb-Schmidt für eine Integration des Umkehr- und Revisionsgedankens in den Vollzug der Selbstbestimmung, so dass Werkgerechtigkeit ein Handeln ist, das seinen Ursprung nicht in der Erschließungserfahrung der Vergebung von Schuld hat. Sanders verweist in seiner forschungsgeschichtlichen Einleitung zu „Paul and Palestinian Judaism“ auf die Kritik jüdischer Forscher, dass bei „christlichen“ Darstellungen des antiken Judentums als Religion legalistischer Werkgerechtigkeit die Bedeutung von Buße, Umkehr und Sühne gänzlich außer Acht gelassen wurde und integriert diese in sein bundesnomistisches Modell.<sup>51</sup> Das Alte Testament und das antike Judentum wissen um das bleibende Angewiesensein auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit. Dieses Angewiesensein wird nicht gegen menschliche Verantwortlichkeit ausgespielt, sondern ermöglicht vielmehr ein neues Handeln, das in der Vergebungserfahrung seinen Ursprung hat. Im Alten Testament zeigt sich das daran, dass die Neuanfänge, die JHWH seinem Volk trotz dessen Ungehorsams immer wieder gewährt, zu einem neuen, vom Volk verantworteten Gehorsam führt (vgl. nur Dtn 30,1–10; Jer 31,31–34; Ez 11,19f.; 36,26–28). Das Tun muss hier nicht vor Selbstrechtfertigung geschützt werden. Die Freiheit ist gegebene und geschenkte, die der Mensch trotz seiner Anfälligkeit für die Sünde realisieren kann und soll. Es gilt beides: Der Mensch ist immer wieder neu auf Gottes Vergebung angewiesen, und: Er ist fähig, die Gebote auch zu befolgen. In der Spannung dieser beiden Sätze entfaltet sich die Gott-Israel bzw. Gott-Mensch Beziehung. Auf der Ebene individueller Frömmigkeit zeigt sich dies nirgends deutlicher als im Achtzehngebet, dem „Hauptgebet“ des Judentums „seit der Zeit des Tempeldienstes“<sup>52</sup>. Die 5. Bitte lautet: „Laß uns umkehren, unser Va-

50 So versteht K. Wengst, ebd., 189, ἱλαστήριον.

51 Vgl. E. P. Sanders, ebd., 422.

52 D. Vetter, Gebete des Judentums. Erläutert und ausgewählt von Dieter Vetter, Gütersloh 1995, 29. In der Forschung ist die genaue Datierung des Achtzehngebets und der Verpflich-



ter, zu Deiner Tora, und bringe uns nahe, unser König, Deinem Dienst, laß uns in vollkommener Umkehr zurückkehren vor Dein Angesicht. Gesegnet Du, Herr, der die Umkehr will.“<sup>53</sup> Die Formulierung „Lass uns umkehren, unser Vater“, kommt dem lutherischen Anliegen, das Subjekt so weit wie möglich zurückzudrängen, nahe, indem sie auch die Umkehr als Werk Gottes versteht.<sup>54</sup> Umkehr aber erfolgt zur Tora und d. h. zu einem neuen, vom Menschen verantworteten Gehorsam. Wenn aber – und das ist entscheidend – die Bitte um Umkehr und damit die Einsicht in die Begrenztheit des Menschen und sein (tägliches) Angewiesensein auf Gottes Gnade eine so elementare Rolle spielen, wie in der Bedeutung des Achtzehngebets oder auch des Yom Kippur deutlich wird,<sup>55</sup> dann muss in der Tat gefragt werden, ob ein solches Handeln als Selbstrechtfertigung im Sinne einer Überbetonung menschlicher Aktivität bezeichnet werden kann. Meine These lautet: Die Verantwortlichkeit der Erwählten für ihr Tun kann in den jüdischen Quellen nur deshalb so

---

tung zur täglichen Rezitation umstritten. Einen Überblick bietet *U. Ehrlich*, Art. Amidah, in: *EJ II* (2007), 72–76, hier: 73–74.

- 53 Zitiert nach *D.J. van der Sluis/P.J. Tomson/D.J. van Uden/E. Whitlau*, *Alle Morgen neu. Einführung in die jüdische Gedankenwelt anhand eines der wichtigsten jüdischen Gebete: Achtzehngebet*, Wittingen 2005, 64.
- 54 *G. Bodendorfer* hat in einer Untersuchung zur Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der rabbinischen Auslegung in einem Abschnitt zur Bedeutung der Buße auf den „bereits biblisch und natürlich massiv in der rabbinischen Tradition zum Tragen“ kommenden „Umstand verwiesen“, dass „Buße und Umkehr ... Gottes neue Zuwendung zum Menschen (ermöglichen)“ und dass „Umkehr ... ein wirksames Mittel (ist), Gott umzustimmen und neu für sich einzunehmen“ (Die Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der rabbinischen Auslegung mit Schwerpunkt auf der Psalmeninterpretation, in: *R. Scoralick* [Hg.], *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, Stuttgart 2000, 157–192, hier: 175). Umkehr wird also auch als eine Aktivität des Menschen verstanden. Dazu bemerkt Bodendorfer: Es wäre jedoch verfehlt, die Umkehr als eine unabdingbare Voraussetzung der Zuwendung und Barmherzigkeit Gottes anzusehen. Zu oft erscheint Gott in seiner Gnade von anderen Umständen motiviert und immer wieder zeigt er sich ohne Vorleistung des Volkes oder einzelner barmherzig. *KlglR* 5.21 überliefert einen bemerkenswerten Streit zwischen Israel und Gott über die Frage, wer sich zuerst zuwenden müsse: „Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir bekehren“ (*Klgl* 5,21). Die Gemeinde Israels sagte vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, es liegt an dir, so ‚kehre uns Herr, dir zu‘. Er erwiderte ihnen: Es liegt an euch, wie es heißt: ‚Kehrt um zu mir, dann kehre ich mich euch zu, spricht der Herr der Heere‘ (*Mal* 3,7). (Die Gemeinde) sagte vor ihm: Herr der Welt, es liegt an dir, wie es heißt: ‚Gott, unser Retter, richte uns wieder auf‘ (*Ps* 85,5), und deshalb heißt es: ‚Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir bekehren‘ (*Klgl* 5,21)“ (ebd., 176). Auch hier zeigt sich die optionale Struktur rabbinischer Theologie: Es findet sich die Vorstellung, dass die Umkehr des Menschen der erneuten Zuwendung Gottes vorausgeht, und die Vorstellung, dass es zuallererst Gott ist, der Umkehr möglich macht. Diese Optionalität wird bei Luther in seinem Kampf gegen die Instrumentalisierung von Buße/Reue einseitig aufgehoben (vgl. *M. Luther*, *Sermon über die Buße* [1518]. Übersetzung *D. Arnold*, in: *ders.*, ebd., 35–51).
- 55 Der Münsteraner Alttestamentler *E. Zenger*, hat darauf aufmerksam gemacht, dass *Lev* 16 die literarische und inhaltliche Mitte des Pentateuchs darstellt (*ders.* [Hg.], *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, 72 f.).

stark gemacht werden, weil immer wieder die Möglichkeit eines wirklichen Neuanfangs gegeben ist, der die Einsicht in die eigene Begrenztheit, das Wissen um die eigenen Sünden und das Angewiesensein auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade voraussetzt.

Im Zusammenhang der Bedeutung von Buße, Umkehr und Sühne innerhalb des Alten Testaments und im antiken Judentum ist kurz auf die These, Paulus vertrete gegenüber dem zeitgenössischen Judentum ein vertieftes Sündenverständnis, einzugehen. Dieses radikalere Sündenverständnis war nach George der zweite soteriologisch bedeutsame Punkt, an dem es keine Differenzen zwischen Paulus und Luther geben durfte.<sup>56</sup> Wie bereits gezeigt wurde, wusste das Judentum um das bleibende Angewiesensein auf die göttliche Gnade. Paulus kritisiert dementsprechend nicht die fehlende Einsicht in die Schwere und Tiefe der Sündhaftigkeit des Menschen, sondern er kritisiert, dass das zeitgenössische Judentum nicht darum weiß, dass das eschatologische Gericht ein Zornesgericht ist. Zu dieser Erkenntnis aber ist er aufgrund der Interpretation des Todes Christi als für uns erfolgtes stellvertretendes Geschehen gekommen, nicht aufgrund einer tieferen Durchdringung dessen, was Sünde bedeutet.<sup>57</sup> Die Aussage Hans-Joachim Ecksteins, Paulus verstehe „ἀμαρτία nicht relativ, sondern im theologischen Vollsinn, absolut – nicht als einzelne, kompensierbare Übertretung, sondern als Auflehnung und Feindschaft gegen Gott und seinen in der Tora offenbarten Willen“<sup>58</sup> operiert mit der üblichen Negativfolie eines die Sünde banalisierenden Judentums.<sup>59</sup> Nach jüdischem Verständnis gibt es keine relative Sünde, die mir nichts dir nichts einfach kompensiert werden könnte, sondern jede Sünde ist natürlich Ausdruck der Auflehnung und Feindschaft gegen Gott. Vergebung funktioniert nicht *ex opere operato*, sondern setzt die ernst gemeinte und nicht zu instrumentalisierende Umkehr und Buße voraus. Zudem kritisiert Paulus an keiner Stelle die Ineffektivität von Sühne, Buße und Umkehr oder des Yom Kippur, sondern er stellt Gottes Handeln in Christus in Röm 3, 25 als eschatologischen Yom Kippur dar.<sup>60</sup> Dennoch ist die Gegenüberstellung des paulinischen und den zeitgenössisch jüdischen Sündenverständnisses als Opposition einer pessimistischen und einer optimistischen Anthropologie konsequent: So wie ein lutherisches Verständnis von Rechtfertigung unter der Voraussetzung einer

56 Vgl. T. George, ebd., 448.

57 Paulus argumentiert hier, um eine Redewendung von E. P. Sanders aufzugreifen, „from solution to plight“ (ebd., 443): Aufgrund der Interpretation des Todes Christi als stellvertretendes „für unsere Sünden“ erfolgtes Geschehen, weiß Paulus darum, dass alle als Sünder verurteilt werden. Proleptische Offenbarung des eschatologischen Gerichtsurteils und vertiefte Harmatologie sind zwei verschiedene Dinge.

58 H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2, 15–4, 7, Tübingen 1996, 11.

59 Vgl. die ausführliche Kritik bei J.-Chr. Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven, Stuttgart 2010, 178–184.

60 Dass Paulus hier den Versöhnungstag nicht gegen das eschatologische Versöhnungshandeln Gottes in Christus ausspielt, betont K. Wengst, ebd., 197–198.

Identität der Positionen Luthers und Pauli von einem werkgerechten, d. h. die menschliche Aktivität zu stark betonenden Judentum abhängig ist, so ist es auch von einem relativen Sündenverständnis des zeitgenössischen Judentums abhängig. Synergismus und Anthropologie gehören hier untrennbar zusammen: Wer meint, sein Handeln habe irgendeine Auswirkung auf die Beziehung zu Gott, der kann noch nicht wirklich wissen, wie es um ihn bestellt ist. Unabhängig davon, ob, wie im Achtzehngebet täglich um (eine von Gott bewirkte) Umkehr und Vergebung gebetet wird, muss jüdisches Sündenverständnis deshalb defizitär sein, was in dem zitierten Satz von Eckstein durch die Beschreibung als relatives Sündenverständnis geschieht.

Die Charakterisierung der Religionsstruktur des antiken Judentums als Bundesnomismus und der Hinweis auf das Wissen um die bleibende Angewiesenheit auf die göttliche Gnade, Barmherzigkeit und Vergebung tangiert nach dem Verständnis lutherischer Gelehrter den eigentlichen Kern lutherischer Theologie nicht. In diesem Sinne bemerkt Stephen Westerholm:

„The frustration that a number of scholars have felt with the current debate is that Sanders is widely believed to have refuted a ‚Lutheran‘ understanding of Judaism when, to their minds, the position of Judaism on the relation between grace and works *as Sanders himself portrays it* seems to differ little from that of Pelagius, against whom Augustine railed, or that of the sixteenth-century church, upon which Luther called down heaven’s thunder. Sanders has shown that Judaism did not generally believe that salvation was earned from scratch by human deeds of righteousness; the point is well taken, but it by no means differentiates Judaism from the classical opponents of ‚Lutheran‘ thought. Each acknowledged human need of divine grace. What the opponents of ‚Lutheranism‘ emphatically did *not* do, however – what they indeed regarded as morally disastrous to do – was to suggest that humans can contribute *nothing* to their salvation. *That* insistence is, as we have seen, the very essence of ‚Lutheranism.‘ It seems fair to say it is not to be found in Judaism as depicted by Sanders.“<sup>61</sup>

Nach Westerholm besteht die Essenz lutherischer Theologie in einer neuen Verhältnisbestimmung von göttlicher Gnade und menschlichen Werken. Sie besteht darin, dass der Mensch nichts zu seinem Heil beitragen kann. Die Exklusivität des göttlichen Heilshandelns impliziert dabei nicht nur, dass das in Christus geschenkte Heil dem Menschen unverdienterweise und ohne sein Zutun zugeeignet wird. Darüber dürfte zwischen der Old und der New Perspective Einigkeit bestehen. Sie impliziert aber darüber hinaus, dass der Mensch nie etwas zu seinem Heil beitragen sollte und daher das Tun des göttlichen Willens immer schon in der Gefahr der Selbstrechtfertigung stand und steht, insbesondere dann, wenn der Glaubende Subjekt seines Handelns ist. Insofern ist die Wiedergewinnung der Glaubenden als Subjekte ihres Tuns bei gleichzeitiger Rückkoppelung dieses Tuns an die passive Vergebungserfahrung als Ursprung der Identität der Glaubenden, wie sie von Gräb-Schmidt vorgeschlagen wird,

61 St. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The ‚Lutheran‘ Paul and his Critics*, Grand Rapids 2004, 351; kursiv im Original.

genial: Der Glaubende kann als Subjekt seines Tuns angesprochen werden und ist gleichzeitig davor geschützt, dieses Tun auf sich selbst zurückzuführen. Im Hinblick auf christliche Identität lässt sich diesem Denkmodell insofern einiges abgewinnen, als in der Tat nicht ganz klar ist, in welchem Verhältnis das Tun der Glaubenden zu ihrer bereits erfolgten Rechtfertigung steht.<sup>62</sup> Entscheidender aber als die Beantwortung dieser Frage scheint mir ein anderer Punkt. Das rechtfertigende Handeln Gottes setzt nach alttestamentlichem Wirklichkeitsverständnis unabdingbar voraus, dass der Mensch auch für sein Tun verantwortlich gemacht werden kann und dass es im positiven (!) wie im negativen eine Reziprozität göttlichen und menschlichen Handelns gibt.<sup>63</sup> Dies liegt darin begründet, dass Gerechtigkeit im Alten Testament ein Beziehungsbegriff ist, der die Gemeinschaftstreue Gottes und des Menschen bezeichnet.<sup>64</sup> Rechtfertigung ohne menschliche Verantwortlichkeit, die wiederum die Fähigkeit, der vorangegangenen Gerechtigkeit Gottes durch die eigene Gerechtigkeit zu entsprechen, voraussetzt, gibt es nicht. Walter Dietrich beschreibt in Abgrenzung zu lutherischen Charakterisierungen das alttestamentlich-jüdische Gerechtigkeitsverständnis, das er als prägend auch für das paulinische Gerechtigkeitsverständnis annimmt, folgendermaßen:

„Rückt man nicht mit der Gerechtigkeit frommes Leistungsdenken in die Mitte des Alten Testaments: ich bin rechtschaffen – schaffe du mir Recht, *do ut des?* Und verstärkt, verabsolutiert man mit der Rede vom gerechten Gott nicht die streng-fordern- und hart-straftenden Züge im biblischen Gottesbild? Das eben hieße das Wesen alttestamentlicher Gerechtigkeit missverstehen: Sie ist mindestens so sehr Evangelium wie Gesetz – wenn sie auch das eine nicht ohne das andere ist. Gott hilft den Seinen zum Recht, das ist das Erste; als Zweites erwartet er von ihnen, daß sie Recht üben. Israel hat kein Anrecht auf Gottes Zuwendung, und es erfährt sie doch. Gott besteht auf seinem Recht gegen Israel – und kann sich doch seiner immer wieder nur erbarmen. Die gesamte paulinische Rechtfertigungslehre ist im Alten Testament prälu- diert – wie sie ja Paulus auch aus ihm, nicht gegen es, auch nicht gegen das Judentum *in toto*, entwickelt hat.“<sup>65</sup>

- 
- 62 Hier sei aber darauf verwiesen, dass sich auch nach paulinischer Auffassung die Glaubenden für ihre Taten verantworten müssen (vgl. neben Röm 2, 5ff.; Röm 14, 10–12; 1Kor 3, 13–15; 2Kor 5, 10).
- 63 Lutherische Theologie kennt *coram Deo* nur eine negative Verantwortlichkeit. Während die Menschen für die Übertretungen des göttlichen Willens selbst Verantwortung tragen, haben sie an dessen Verwirklichung keinen Anteil. Für eine solche Sichtweise vgl. z. B. W. Härle, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre. Eine Problemskizze, in: ZThK 95/Beih. 10 (1998), 101–139, hier: 124f. Es wäre zu fragen, ob die Verwirklichung der von Gott dem Menschen geschenkten Identität, die Verwirklichung des „In-Christus-Seins“ der Glaubenden, zwangsläufig als Ergänzung des Heilswerks Gottes, als Synergismus, verstanden werden muss (gegen Chr. Landmesser, ebd., 546 Anm. 10).
- 64 Vgl. nur W. Thiel, Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemäßheit. Alttestamentliche Perspektiven, in: P. Dabrock/T. Jähnichen/L. Klinnert/W. Maaser (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen, Festschrift für Chr. Frey zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2003, 19–44.
- 65 W. Dietrich, Der rote Faden im Alten Testament, in: EvTh 49 (1989), 232–250, hier: 248; kursiv im Original. Es ist bemerkenswert, dass neben W. Dietrich eine Reihe weiterer Alttes-

Dass Gerechtigkeit nach alttestamentlichem Verständnis „mindestens so sehr Evangelium wie Gesetz“ ist, scheint zum einen darin begründet zu liegen, dass das zum Recht verhelfende, heilvolle Handeln Gottes dem Anspruch an Israel, nun seinerseits Gerechtigkeit zu üben, vorangeht, und zum anderen darin, dass Gott sich Israel immer wieder in seinem Erbarmen zuwendet, auch dann, wenn es den Weg der Gerechtigkeit verlassen hat.<sup>66</sup> In dem so skizzierten Verständnis von Gerechtigkeit sieht Dietrich einen Vorläufer der paulinischen Rechtfertigungslehre: Trotz der Verfehlungen wendet Gott sich seinem Volk immer wieder zu. Entscheidend scheint mir, dass Gottes Rechtfertigungshandeln nicht unabhängig vom menschlichen Tun und Lassen ist („Gott besteht auf seinem Recht gegen Israel“). Gott vergibt die ungerechten Taten und ermöglicht so, dass aus einem Übertreter der Tora wiederum ein gerechter Täter der Tora wird. Auf das Tun des Menschen kommt alles an und nur weil dem so ist, kann Gott dann auch vergeben. Rechtfertigung ist im Alten Testament mit der Bedeutsamkeit menschlichen Handelns unauflöslich verknüpft. In diesem Punkt aber unterscheidet sich das alttestamentliche (und meiner Ansicht nach auch das paulinische) von einem lutherischen Rechtfertigungsverständnis, das aufgrund der zutreffenden Annahme, dass der Mensch in Christus ohne sein Zutun gerettet wird, prinzipiell alles Tun der Glaubenden gegen den Versuch der Selbstrechtfertigung schützen muss, indem es z. B. durch die Unterscheidung zwischen einem Handeln *coram Deo* und *coram hominibus* eine Schutzwand gegen selbstrechtfertigendes Handeln einzieht. Um es deutlich zu sagen: Das lutherische Verständnis von Rechtfertigung, das grundsätzlich alles selbstbestimmte menschliche Tun unter das

---

tamentler und Alttestamentlerinnen die paulinische Rechtfertigungslehre im alttestamentlichen Verständnis von Rechtfertigung verorten, dabei aber (zumindest implizit) Abgrenzungen gegenüber einem lutherischen Rechtfertigungsverständnis vornehmen. So betont Chr. Levin die Zusammengehörigkeit von Glaubens- und Werkgerechtigkeit und macht diese Zusammengehörigkeit zur Voraussetzung für die Interpretation des eschatologischen Handelns Gottes in Jesus Christus (vgl. *ders.*, ebd., 175 f.). Dass es an Stelle des menschlichen Werkes das Werk Gottes ist, das zur Rechtfertigung führt, unterminiert demnach, so verstehe ich Levin, den Zusammenhang von Glaubens- und Werkgerechtigkeit gerade nicht. Anders formuliert: Ohne die Vorstellung, dass es auf das Tun/die Werke des Menschen ankommt, ist auch die Vorstellung der Stellvertretung soteriologisch nicht plausibel (vgl. Chr. Levin, ebd., mit anderer Akzentuierung). A. Grund stellt nach dem Hinweis darauf, dass sich „(d)as Interesse am Begriff ‚Rechtfertigung‘ im Alten Testament ... aus der zentralen Bedeutung dieses Begriffs in der paulinischen und der sich an sie anschließenden reformatorischen Theologie (ergibt)“ (Art. Rechtfertigung, in: wibilex.de, <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/dasbibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/32894/cache/9ce472d081c4d0f7ed12f4bclf221dc6/>), fest, dass „nach Maßgabe der ‚rettenden Gerechtigkeit‘ nicht einfach ‚Gnade vor Recht‘ ergeht – was in letzter Konsequenz die innere Auflösung des Gerechtigkeitskonzepts bedeuten würde – ...“ (ebd.; kursiv im Original). Auch dies kann als Anfrage an ein Gerechtigkeitskonzept verstanden werden, das nicht nur das Primat der Gnade betont, sondern letztendlich Gottes barmherziges Handeln gegen sein richterliches Handeln ausspielt.

66 Das kommt dem Sanderschen Modell des Bundesnomismus recht nahe.

Verdikt der Werkgerechtigkeit stellt, lässt sich weder mit dem alttestamentlichen noch mit dem paulinischen Verständnis von Gerechtigkeit vereinbaren.

#### *IV. Fazit und hermeneutische Konsequenzen*

Kommen wir zum Schluss: Ausgangspunkt war die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Handeln bei Paulus und Luther. Dabei wurde deutlich, dass für beide Glauben und Handeln eng zusammengehören, dass aber in der Paulus- und auch in der Lutherrezeption die Frage, wer eigentlich Subjekt des Handelns der Glaubenden ist, unterschiedlich beantwortet wird. Diese Frage war und ist wiederum mit dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ verbunden. Wir haben auf Seiten lutherischer Exegeten – Landmesser und Westerholm – und Systematiker – George und Härle – gesehen, wie die Soll-Struktur des Gesetzes als Problem Luthers *und* Pauli postuliert wird, weil sie den Glaubenden zu einer eigenständigen Antwort auf Gottes Erwählungshandeln nötigt, die immer in der Gefahr der auszuschließenden Selbstrechtfertigung,<sup>67</sup> des Synergismus, steht. So wie Luther vor dem Bundesnominalismus floh, so war schon Paulus vor ihm vor dem Bundesnomismus geflohen. In einer lutherischen Paulusperspektive werden Glaube und Handeln so eng miteinander verknüpft, dass aus der Passivität des Glaubens gleichzeitig auf eine Passivität der Glaubenden in ihrer Aktivität/in ihrem Handeln geschlossen wird. Die Glaubenden können nicht nur nichts zu ihrer Erwählung, sondern auch nichts zur Verwirklichung ihrer Erwählung in ihrer geschichtlichen Existenz beitragen. Dass sich damit Ethik eigentlich erübrigt, weil der Mensch nicht mehr auf sein Tun ansprechbar ist, haben wir bei Gräb-Schmidt gesehen, die mithilfe der reformatorischen Tradition die Glaubenden als Subjekte ihres Handelns wiedergewinnen möchte und nur so die Möglichkeit einer Partizipation der Theologie am ethischen Diskurs der Gegenwart gegeben sieht. Ich habe versucht anzudeuten, dass sie sich dabei – mehr als sie sich dessen bewusst sein dürfte – auf Paulus berufen kann, auch wenn aus neutestamentlicher Perspektive auf den ersten Schritt, die Wiedergewinnung des Subjekt-Seins der Glaubenden, der zweite, die Aufhebung der Vorbehalte gegenüber menschlichem Handeln, folgen muss. Nach meiner Auffassung gewinnt gegenwärtige – neutestamentliche und systematische – Theologie, wenn sie das Anliegen Gräb-Schmidts ernst nimmt, doppelt: (1) Die Wiederentdeckung des selbstbestimmten gläubigen Subjekts gibt dem Menschen die ihm von Gott verliehene Würde seines Tuns und damit auch seiner geschichtlichen Existenz zurück. Nur wenn der Mensch – dies sei in einer Formulierung Landmessers gegen Landmesser gesagt – „für die Verwirklichung des In-Christus-Seins in seiner je eigenen geschichtlichen Existenz selbst verantwortlich“<sup>68</sup> ist, kann seine

67 Auszuschließen ist sie deshalb, weil sonst für Luther die Heilsgewissheit verloren geht.

68 *Chr. Landmesser*, ebd., 546 mit Anm. 10.

Identität als relationale beschrieben werden, besitzt sie also Antwortcharakter. Nur so kommt ihr auch Würde zu. Zu dieser Würde gehört es, dass sich der Mensch verfehlen kann. Auch dass Gott vergibt, setzt die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun voraus. (2) Durch die von Gräb-Schmidt vorgeschlagene Integration des Umkehr- und Revisionsgedankens in den Vollzug der Selbstbestimmung der Glaubenden greift Gräb-Schmidt ein, wenn nicht das wesentliche Element jüdischer Religiosität auf: Das Angewiesensein auf die Möglichkeit eines täglichen Neuanfangs und auf Gottes Vergebung – beides wird im Achtzehngebet dreimal täglich erbeten – macht es unmöglich, das Tun der Gebote als gegen Gott gerichtetes oder die Sünde verharmlosendes zu interpretieren. Wer hier die tägliche Bitte des Unser Vaters um Vergebung der Schuld (Mt 6,12) gegen die Vorstellung von Umkehr, Buße und Sühne ausspielen möchte, begibt sich auf gefährliches Terrain. Auf Paulus berufen kann man sich mit einer solchen Sichtweise auf jeden Fall nicht.

Ich möchte schließen mit einigen Fragen und einem hermeneutischen Ausblick: Was verlieren wir eigentlich, wenn Luther und Paulus in ihrer Zuordnung von Glauben und Handeln, menschlicher Aktivität und Passivität nicht identisch sein sollten? Wollen wir die Bedeutung Luthers wirklich von seiner „richtigen“ Rezeption der Paulusbriefe abhängig machen? Hängt das Erklingen der *viva vox evangelii* an der historisch korrekten Interpretation des Paulus? Meiner Ansicht nach würde das weder dem Reformator noch dem Völkerapostel gerecht. Es wäre nicht nur ein Anachronismus, die „Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre ... am theologischen Paradigma ihrer Rezeption durch Martin Luther aus(zu)richten“<sup>69</sup>, sondern auch Luther vorzuwerfen, er habe Paulus nicht richtig verstanden.<sup>70</sup> Paulus nicht mit einer Lutherbrille zu lesen, bedeutet nicht zwangsläufig eine Geringschätzung der exegetischen Fähigkeiten und Erkenntnisse des Reformators! Sollten Luther und Paulus auch in dem so wichtigen Punkt der Rechtfertigungslehre nicht identisch sein, schmälert das nach meiner Überzeugung weder die Bedeutung Luthers noch die Stellung seiner Rechtfertigungslehre innerhalb protestantischer Theologie. Allerdings kann dieses Votum nicht das Ende, sondern erst den Anfang einer Diskussion um das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis darstellen, da das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen nach dem Verständnis der Bekenntnisschriften das *sola scriptura* inhaltlich bestimmt. Dass „die Schrift“, die Paulusbriefe gar, dem lutherischen Verständnis von Rechtfertigung mit der Opposition von Glaube und Werke respektive dem damit einhergehenden Vorbehalt gegenüber allem menschlichen Tun als ihrem Proprium widersprechen könnte, ist nicht im Blickfeld des Reforma-

69 M. Wolter, ebd., 411.

70 Vgl. ebd. Es gilt zu bedenken: Luther liest Paulus nicht mit dem Interesse, ein geschichtlich angemessenes Bild des Apostels zu entwerfen, sondern vor dem Hintergrund seiner eigenen Situation und im Hinblick auf diese (vgl. V. Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig 2002, 128). Ein historisches Interesse gibt es hier auf Seiten Luthers nicht.

tors und kann es letztendlich auch gar nicht sein: Durch die Schrift selbst hatte Luther ja seine reformatorische Entdeckung gemacht. Ist es möglich auf Grundlage der Schrift das Verständnis des Evangeliums der Rechtfertigung zu korrigieren?

### Summary

In a Lutheran Perspective the conformity of Luther with Paul is essential. Thus doubts about this conformity, that have been raised by the New Perspective on Paul, question Lutheran identity in a radical way: If Luther and Paul differ in central aspects of their understanding of justification, especially in their assessment of the relevance of human agency, the interrelationship between the four reformation *principles* (“*soli*”) is to be revisited. This interdisciplinary essay engages in the dialogue with Lutheran exegetes and systematic theologians on the topic of human and divine agency as the essence of a Lutheran understanding of justification. In its main section, I – as a New Testament scholar – will show, that a Lutheran Perspective on Paul necessarily (but falsely) marginalizes the believers as agents of their actions. This marginalization of the believer’s deeds (*coram Deo*) might be Luther, but not Paul. Interestingly a systematic theologian, Elisabeth Gräß-Schmidt, pointing and referring to the protestant tradition (Luther), tries to regain the believer as responsible for his actions. She criticizes the identification of human agency with sin, which in her point of view renders ethics impossible. These insights of Gräß-Schmidt serve as a starting point for a discussion about the dignity of human agency *coram hominibus* and *coram Deo* in Luther and Paul. If Luther and Paul differ in their evaluation of human deeds, the question must be raised: How could Lutheran theology deal with the possibility, that the *sola scriptura* principle requires a reassessment of the Pauline doctrine on justification?

Jens-Christian Maschmeier, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Neuen Testaments, Geschichte des Urchristentums an der Universität Bochum;  
E-Mail: Jens-Christian.Maschmeier@ruhr-uni-bochum.de