

**„Gott ist es, der rechtfertigt“
Rechtfertigungslehre als Zentrum
paulinischer Theologie?¹**

Hans-Joachim Eckstein

Die Rechtfertigungstheologie im Kontext paulinischer Theologie als zentral zu erkennen² bedeutet nicht, die denkbaren Alternativen, Schwierigkeiten oder offenen Fragen zu bestreiten. Auch Paulus kann das im Christusgeschehen eröffnete Heil mit anderen Begriffen und Vorstellungen entfalten als ausschließlich mit der juridisch klingenden Rede von der begradigenden Rechtfertigung des durch Anklage und Urteil als schuldig erwiesenen Menschen. Auch für ihn verkörpert Christus ohne Zweifel nicht nur die „Gerechtigkeit“ der Gläubigen, sondern zugleich auch deren „Weisheit“, „Heiligung“ oder „Erlösung“ (1 Kor 1,30). Paulus kann das Kreuzesge-

¹ In Aufnahme eines Kontroversbeitrages in der Zeitschrift für Neues Testament 14 (7. Jg. 2004), 41-48.

² S. zu den Befürwortern in der neueren Diskussion z.B. P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, FRLANT 87, Göttingen ²1966; ders., Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I. Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, hier 326ff; O. Hofius, Paulusstudien I/II, WUNT 51/143, Tübingen ²1994/2002; E. Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996; M.A. Seifrid, Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme, NT.S 68, Leiden 1992; ders., Christ, our Righteousness. Paul's Theology of Justification, NSBT 9, Illinois 2000; H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15 – 4,7, WUNT 86, Tübingen 1996; ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, Münster u.a. 2003; ders., Zur Wiederentdeckung der Hoffnung. Grundlagen des Glaubens, Holzgerlingen 2002, hier: 45ff.

schehen Jesu in Aufnahme alttestamentlich-kultischer Traditionen als Sühnegeschehen entfalten (Röm 3,25; 5,8f; 2 Kor 5,21) wie auch als Befreiung und Freikauf aus der „Sklaverei“ (Gal 3,13; 4,4f; vgl. 1 Kor 6,20; 7,23). Freilich ergeben sich für den judenchristlichen Apostel auf der Grundlage der vielfältigen alttestamentlich-jüdischen Überlieferungen damit keine Gegensätze, sondern eher ein Interpretationsgeflecht verschiedener Traditionsstränge, das durch die Berücksichtigung des überwiegend heidenchristlichen Verstehenshorizontes seiner Adressaten noch zusätzlich bereichert wird.

Unbestreitbar findet sich die ausführliche schriftliche Fixierung der „Rechtfertigungstheologie“ des Paulus erst in den allgemein später datierten Briefen an die Galater (wohl 55 n.Chr.), an die Römer (55/56 n.Chr.) und an die Philipper (spez. Phil 3,2ff, zwischen 55 und 60 n.Chr.).³ Was ist aber damit über die Entwicklung und Gewichtung des paulinischen theologischen Denkens wirklich ausgesagt? Vergegenwärtigen wir uns, dass die sieben unangefochten echten Paulusbriefe wohl insgesamt in gerade zehn Jahren (zw. 50 und 60 n.Chr.) gegen Ende eines mehrere Jahrzehnte dauernden apostolischen Wirkens seit der Lebenswende vor Damaskus (ca. 32 n.Chr., Gal 1,15-17; Phil 3,7ff) entstanden sind, dass also zwischen dem ersten Brief an die Thessalonicher und dem durch die Rechtfertigungsthematik dominierten Brief an die Galater gerade einmal ca. 5 Jahre liegen! Bedenken wir zu-

³ Vgl. zu Datierung und Chronologie U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen ³1999, 31ff; E. Lohse, Paulus. Eine Biographie, 53ff.

dem, dass alle sieben Briefe an konkreten Fragen, Problemen und Anliegen der Gemeinden und des Apostels orientiert sind und nicht einmal der theologisch grundlegende und systematisch durchstrukturierte Römerbrief als eine „systematisch-theologische Gesamtdarstellung“ verstanden werden will, dann erklärt sich die thematische Variation wohl eher aus den wechselnden und sich zuspitzenden Gesprächssituationen als durch eine späte persönliche Entwicklung des Apostels Jahrzehnte nach seiner grundlegenden Erkenntnis des Evangeliums.

Schließlich ist auch einzuräumen, dass die kontroversen Auseinandersetzungen um die Frage der Rechtfertigung – allein auf Grund des Glaubens an Christus oder zudem bzw. ausschließlich aufgrund der Toraobservanz – ihre Brisanz in der umstrittenen Ausweitung der Evangeliumsverkündigung bis hin zu den Heidenvölkern gewonnen hat. Im Streit um die Anerkennung nicht beschnittener Gläubiger (Gal 2,1ff; vgl. Apg 15,1ff) und die Mahlgemeinschaft toraobservant lebender Judenchristen mit Heidenchristen (Gal 2,11ff; vgl. Apg 10f) stellten sich unweigerlich die Fragen, auf die Paulus mit seiner „Rechtfertigungstheologie“ eingehend antwortet. Können sprichwörtlich „sündige Heiden“ (Gal 2,15) überhaupt zu Töchtern und Söhnen Abrahams und damit zu Empfängern der in Jesu Kommen erfüllten Verheißungen Gottes werden (Gal 3,7-9.29)? Müssen sie sich nicht – entsprechend den zum Judentum übergetretenen Proselyten – zuvor beschneiden lassen (Gal 2,3ff; 5,2ff.11; vgl. Apg 15,1ff) und sich zur umfassenden Einhaltung der Sinai-Tora verpflichten, um zum wahr-

ren „Israel Gottes“ (Gal 6,16; vgl. Röm 9,6) zu gehören? Falls man von der Beschneidung und der umfassenden Toraobservanz bei der Verkündigung des Evangeliums gegenüber Unbeschnittenen absehen wollte, welche Konsequenzen hätte das für das Zusammenleben und die Tischgemeinschaft beim Herrenmahl in gemischten – d.h. aus Judenchristen und Heidenchristen zusammengesetzten – Gemeinden? Und wenn die wortwörtliche Befolgung der durch Mose gegebenen Weisung hinsichtlich der heidenchristlichen Gemeinden um des Evangeliums willen ausgesetzt werden kann, welche Bedeutung kommt dann noch der Toraobservanz für an Christus gläubige Juden zu?⁴

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. Für beide Seiten geht es in der Auseinandersetzung nicht nur um das Problem vielfältiger Erscheinungsformen der einen Kirche Jesu Christi oder verschiedener Zugangsformen zu dem einen ‚Israel Gottes‘, sondern elementar um die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 1,6-9; 2,14) und um die Verbindlichkeit der Offenbarung des einen und einzigartigen Gottes Israels im Christusgeschehen. Wenn Paulus in Gal 2,16 und Röm 3,20 unter Aufnahme

⁴ S. zum Ganzen H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz, 3ff.21ff.49ff.76ff u.ö.

eines Psalmzitats (Ps 143,2) auf dem Grundsatz besteht, dass aus Werken des Gesetzes kein Mensch vor Gott im Gericht bestehen und zum Heil gelangen kann, d.h. gerechtfertigt wird, dann bezieht er dieses Urteil nicht nur auf die – aus jüdischer Sicht selbstverständlich – „sündigen Heiden“, sondern – entgegen seiner eigenen früheren Selbstwahrnehmung – auf alle Menschen, unter Einschluss der „Juden von Geburt“ (Gal 2,15), zu denen sowohl die Jerusalemer Säulen Jakobus und Petrus als auch er selbst und seine judenchristlichen Gegner zählen. Gerade in Anbetracht der Schärfe der Auseinandersetzung mit den auf Toraobservanz bestehenden jüdischen Gegnern ist daran zu erinnern, dass Paulus selbst als *Judenchrist* – d.h. als an Christus gläubig gewordener *Jude* – argumentiert. Er legt Wert darauf, dass er selbst Israelit von Geburt und beschnitten ist (Röm 11,1; 2 Kor 11,22; Phil 3,5), „Hebräer von Hebräern“ (Phil 3,5), vom Stamme Benjamin (Röm 11,1; Phil 3,5), dass er vor seiner Christuserkenntnis selbst als gesetzes-treuer pharisäischer Jude gelebt hat (Gal 1,14; Phil 3,5f).

Bei der Ablehnung der „Werke des Gesetzes“ als Segens- und Lebensgrundlage denkt der Apostel nicht etwa nur an eine depravierte Form selbstgefälliger Werkgerechtigkeit oder formalisierter Kasuistik und selbstgerechter „Gesetzlichkeit“, sondern auch an das ernsthafte und eifrige Bestreben, die Tora vom Sinai zu befolgen – also an die „Toraobservanz“ im umfassenden Sinn. Wenn Paulus in seiner großen Anklagerede in Röm 1,18 – 3,20 als Ergebnis festhält, dass alle Menschen – also Heiden wie Juden – bei der objektiven Beurteilung ihres gelebten Lebens im Angesicht Gottes als „schuldig“ und

„straffällig“ erwiesen werden (Röm 3,19f; vgl. 3,9.23), dann geht es ihm nicht nur um die Frage von Beschneidung und Ritualgesetz und damit um die nach außen sichtbaren Identitätsmerkmale Israels, nicht nur um die Zugangsbedingungen von Heiden zum Volk Gottes und die Zulassung von Heidenchristen zur Gemeinschaft. Die „Werke des Gesetzes“, auf Grund deren kein Mensch von sich aus vor Gott bestehen kann, bezeichnen in der konkreten geschichtlichen Situation der Auseinandersetzung den Weg der jüdischen „Toraobservanz“; sie repräsentieren aber zugleich – in spezifischer Zu-spitzung auf die jüdischen bzw. judenchristlichen Gesprächspartner – das Denken, Streben und Tun des Menschen überhaupt: In Anbetracht seines gelebten Lebens insgesamt verfehlt der Mensch von sich aus und unter Absehung von Christus seine ihm von Gott in Schöpfung und Erwählung gegebene Bestimmung (Röm 3,9.20.23). „Denn wir sind der Überzeugung, dass der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt, d.h. freigesprochen wird – unabhängig von den Werken des Gesetzes, d.h. der Toraobservanz“ (Röm 3,28).

Nun liegt die eigentliche Anstößigkeit solch exklusiver Aussagen, die die Verwirklichung der Segensverheißung an Israel ausschließlich mit dem Glauben an Christus verbinden, wohl nicht erst in der rechtfertigungstheologischen Akzentuierung der späten Paulusbriefe begründet, sondern vielmehr in seiner durchgängig „christozentrischen“ Entfaltung des Evangeliums. Die tatsächliche Provokation der paulinischen Rechtfertigungstheologie und ihrer späteren Rezeption durch Martin Luther und die anderen Reformatoren dürfte wohl nicht nur in

der exklusiven Hervorhebung des Glaubens und der Gnade – also in dem *sola fide* und dem *sola gratia* – zu erkennen sein, sondern mehr noch in dem *solus Christus* – also dem exklusiven Bekenntnis zu Christus als dem *einen* „Sohn Gottes“ und „Herrn“, in dessen Kreuz und Auferstehung Gott sowohl für Israel wie für die Völker seine Weisheit und Kraft, seine Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung erwiesen hat (1 Kor 1,18-31). Diese Konzentration auf Gottes Handeln im Christusgeschehen und diese theologische Gesamtausrichtung an der „Erkenntnis Christi“ (Phil 3,8ff) bestimmen nun aber nicht erst die Spätbriefe des Paulus, sondern sämtliche von ihm erhaltenen theologischen Äußerungen – angefangen bei den von ihm zitierten christologischen Formeln über die frühen Briefe (vgl. 1 Thess 1,9f; 3,13; 4,14ff; 5,9f) bis hin zu seinen späteren Berichten über die Frühzeit. Darüber hinaus wird seine grundlegende Lebenswende vom Verfolger der „Gemeinde Gottes“ hin zum Apostel Christi durchgängig und einheitlich gerade mit dieser alles verändernden Erkenntnis der Einzigartigkeit und exklusiven Bedeutung Christi, mit der „Offenbarung des Sohnes Gottes“ durch Gott selbst begründet (Gal 1,13ff; Phil 3,5ff; vgl. 1 Kor 9,1; 15,8ff; 2 Kor 4,6).

Dementsprechend lässt sich deutlich nachvollziehen, dass der Theologe Paulus die *Soteriologie* in all ihrer Auffächerung nach verschiedenen Traditions- und Überlieferungssträngen konsequent aus der *Christologie* entfaltet und aus dieser wie jener die Folgerungen für die Anthropologie, das Tora-Verständnis, die Ethik usw. zieht. Nicht weil der Pharisäer Paulus an der Toraobservanz persönlich gescheitert wäre, hat

er seinen Weg zu Gott in Christus gesucht, sondern weil sich ihm Gott selbst in Christus zu erkennen gab, konnte er keinen anderen Weg als den des Erkennens und Anerkennens Jesu Christi als des Kyrios und Gottessohnes mehr als gottgemäß und angemessen denken. Nicht haben eigene Schuldgefühle und Versagenserfahrungen Paulus aus einem bewusst erfahrenen Sündersein zur Rechtfertigungstheologie getrieben, sondern umgekehrt war es die erhellende Christuserfahrung mit all ihren soteriologisch zu entfaltenden Implikationen, die eine Existenz unter Absehung von Christus – also *remoto Christo* – nur als insuffizient und obsolet erkennen konnte (ganz pointiert in Phil 3,7ff). So würde er selbst auch die in seiner Rechtfertigungslehre implizierte kritische – und deshalb so anstößige – Sicht des Menschen unter Absehung der Liebe und Begnadigung Gottes kaum als Ausdruck einer schwarzen Anthropologie und dominanten Hamartiologie gedeutet haben, sondern vielmehr als Innen- und Tiefeneinsicht in die menschliche Existenz aus der Geborgenheit des Rechtfertigungszuspruchs und aus der Retrospektive des sich der Annahme und Wertschätzung gewissen Glaubens⁵. Und gerade aus dieser Perspektive erweist sich, dass Paulus seine ausführlichste schriftliche Darstellung des Evangeliums an die ihm noch unbekanntere Gemeinde in Rom nicht ohne Grund zentral als Theologie der Rechtfertigung entfaltet.

⁵ S. Röm 1,16f und 3,21ff als Rahmen für den Erweis der Notwendigkeit der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,18 – 3,20 und Röm 7,4-6.25 bzw. Röm 6,1 – 7,6 und 8,1-39 insgesamt als Grundlage der Retrospektive auf den adamitischen Menschen Röm 7,7-24.

Freilich impliziert die *neuzeitliche* Anfrage bezüglich der zentralen Bedeutung der Rechtfertigungstheologie noch weitere aktuelle Vorbehalte: Ist die Beschreibung des Christusgeschehens als eines göttlichen Rechtfertigungshandelns am Menschen heute überhaupt noch verständlich und vermittelbar? Liegt das Unzeitgemäße nicht bereits in den negativen Vorstellungen, die die Rede von der Rechtfertigung des Sünders bei vielen auslöst? Als schwierig erscheint auch der Einstieg in die Darstellung des Glaubens mithilfe von „moralischen“ Begriffen wie „gut und böse“, „gerecht und sündig“, „unschuldig und schuldig“. Gilt es inzwischen doch weithin zumindest als „unangemessen“ und „ungeschickt“, wenn nicht sogar als pädagogisch und theologisch „schädlich“ und „politisch inkorrekt“, den Menschen überhaupt auf seine Unzulänglichkeit und Bedürftigkeit anzusprechen. Zudem wirkt die Entfaltung des Evangeliums mit juristischen Begriffen und forensischen Vorstellungen an sich schon irritierend. Wer denkt schon gerne an eine Gerichtsverhandlung mit Anklage, Verteidigung, Zeugenaussagen, Plädoyers und dem abschließenden Urteil – von einer möglichen Strafe bei Verurteilung ganz zu schweigen?

So erscheint es für viele heute kaum noch nachvollziehbar, dass der Apostel in seiner programmatischen Themenangabe zu Beginn des Römerbriefes sowohl sein freimütiges Bekennen wie auch die Bedeutung des Evangeliums als „erfreulicher Nachricht“ und „guter Botschaft“ sowie deren Wesen und Schriftgemäßheit ausgerechnet damit begründet, dass sie „Gottes Gerechtigkeit“ zum zentralen Inhalt hat: „Ich schäme

mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden – den Juden zunächst und auch den Griechen. Denn die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart – aus Glauben zum Glauben, d.h. ausschließlich im Glauben; wie geschrieben steht: ‚Der aus Glauben Gerechte wird leben‘ (Hab 2,4)“ (Röm 1,16f). Was hat die Gerechtigkeit mit der Bestimmung des Evangeliums als „Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden“ zu tun? Wenn doch, wie Paulus im Anschluss (Röm 1,18 – 3,20) selbst nochmals vergegenwärtigt, Gott ein gerechter Richter ist und jeder Mensch einmal auf der Grundlage seines gelebten Lebens von Gott ohne Ansehen der Person beurteilt werden wird (Röm 2,6ff), inwieweit handelt es sich dann bei Gottes Wort um eine befreiende und erfreuliche Botschaft? Erwartet man nicht von einem gerechten Richter, dass er seine Gerechtigkeit in einem unbestechlichen, analytischen Urteil erweist, dass er nach dem lateinischen Rechtsgrundsatz *suum cuique* – „jedem das Seine“ – einem jeden zuteilt, was er verdient: dem zu Unrecht Verklagten den Freispruch und dem Schuldigen die verdiente Verurteilung, dem Unschuldigen die Wiedergutmachung und dem Ungerechten seine Strafe? Muss die Ankündigung einer solchen „verteilenden“ Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) eines allwissenden Gottes nicht eher Angst und Sorge verbreiten als Hoffnung?

In der Tat lässt sich mit unserem herkömmlichen – vor allem durch die lateinische Rechtstradition sowie die theologische Entwicklung der Westkirche bestimmten – Vorverständnis von „Gerechtigkeit“ / *iustitia* das Befreiende, Erfreuliche und

Lebensfördernde nur schwer begreifen. Paulus schließt sich in seiner Bestimmung von der „Gerechtigkeit Gottes“ jedoch vielmehr an entscheidende Aspekte alttestamentlich-jüdischen Verständnisses von Gerechtigkeit an, das m.E. nicht nur den Zugang zu seiner eigenen Theologie, sondern zugleich zu deren reformatorischer Wiederentdeckung und zu deren neuzeitlicher Rezeption erleichtert, weshalb es hier zumindest skizzenhaft vergegenwärtigt werden soll.⁶

(1) Nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis ist die „Gerechtigkeit“ (hebr. *sedākā*) viel weniger als in unserem Denken an einer abstrakten Norm, an einem „Gesetz“ orientiert, sondern an den *Beziehungen* – zunächst zu Gott, dann zum Nächsten und zum eigenen Volk. Der Mensch ist nicht *an sich* gerecht und auch nicht primär gegenüber dem *Gesetz vom Sinai* – das zweifellos die Grundlage des jüdischen Glaubens und Lebens bildet –, sondern im Hinblick auf eine konkrete, gelebte *Beziehung*. Die Aussage: „Ich bin gerecht!“, müsste also präzisiert werden durch die Frage: „Wem gegenüber?“ Denn die Gerechtigkeit wird hier als *Relations-*, d.h. *Beziehungsbegriff* verstanden: „Gerechtigkeit“ (*sedākā*) ist in alttestamentlich-jüdischer Tradition das *der Beziehung entsprechende*, das *gemeinschaftsbezogene* Verhalten; und als „gerecht“ gilt ein Tun, wenn es „gemeinschaftstreu“, „loyal“ und

gerade in diesem Bezug „heilvoll“ ist.

(2) Dieses besondere Verständnis von „Gerechtigkeit“ als einem Relationsbegriff entspricht nun einer vertieften *anthropologischen* Gesamtsicht: Der von Gott geschaffene und von ihm in die Gemeinschaft gestellte Mensch existiert nicht an sich und unabhängig von anderen, sondern er lebt in konkreten Beziehungen, im Angesprochensein und Sprechen, im Mitteilungsgeschehen zwischen Gott und seinem Volk. Was unserer individualistischen Tradition durchaus fremd erscheinen mag, ist für die biblischen Traditionen konstitutiv – d.h. wesentlich und grundlegend: Der Mensch ist für das „Wir“ geschaffen, für die lebensfördernde und heilvolle Gemeinschaft. Haben die einzelnen Mitglieder eine solche zuträgliche Beziehung, dann herrscht im gefüllten Sinn „Frieden“ – „Schalom“. Denn wenn der Mensch *ist*, dann ist er *in Beziehung*. Mit dem Verlust seiner lebensstiftenden und -tragenden Beziehungen ist sein Leben selbst gefährdet. Der Beziehungslose würde seine Lebensgrundlage verlieren, der von Gott und Menschen Verlassene sähe sich von der Todessphäre bedroht, wenn nicht schon von ihr betroffen. Auf diesem Hintergrund gewinnt die Bestimmung der Gerechtigkeit als *ein der Beziehung entsprechendes Verhalten* einen ganz gefüllten Sinn: „Gerechtigkeit“ (*sedākā*) ist nachdrücklich als *personaler* Relationsbegriff zu verstehen.

(3) Nun versteht es sich fast von selbst, dass die inhaltliche Konkretion einer solchen Gerechtigkeit von dem *jeweiligen Verhältnis* abhängig ist. Die Beziehung zu Gott ist eine andere

⁶ S. zu Darstellung, Diskussion und Literatur K. Koch, Art. *sdq*, THAT II, München 1976, 507-530, hier 527; F.V. Reiterer, Gerechtigkeit als Heil. *sdq* bei Deuterocesaja, Graz 1976, 24-116.208-216; J. Scharbert, Art. Gerechtigkeit I, TRE 12, Berlin u.a. 1984, 404-411; und die in Anm. 1 Genannten (s.v.).

als die zu Menschen, die Relation zum Nächsten ist nicht die gleiche wie die zum Feind. Was als gerechtes Verhalten gegenüber einem Fremden im Land gelten mag, z.B. die Duldung und die Gewährung des Gastrechtes, wäre als Verhalten gegenüber der Ehefrau und den Kindern oder auch gegenüber den eigenen Eltern unzureichend. Die *Beziehung* gibt die Kriterien für die Bestimmung des gerechten Verhaltens vor. In Hinsicht auf die Gottesbeziehung sind die Vorgaben in der breiten alttestamentlichen Tradition im entscheidenden Punkt überraschend einheitlich und weitgehend. Ob wir an die drei ersten der Zehn Gebote denken (2 Mo 20,1ff; 5 Mo 5,6ff) oder an das bis in die Gegenwart hinein von Juden gebetete „Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein“ (*Sch^ema Jisrael*) samt dem nachfolgenden Gebot der Liebe zu Gott (5 Mo 6,4f), die hier beschriebene Relation ist nicht nur eine von vielen personalen Beziehungen, sie zeichnet sich vielmehr durch ihre *Ganzheitlichkeit* und *Ausschließlichkeit* aus. Die Beziehung zu Gott ist Israel von Gott selbst als eine *ganzheitlich-personale* eröffnet, oder um es mit den Worten der „Zugehörigkeitsformel“ zu sagen, Gott spricht zu Israel: „Ich will unter euch wandeln und will *euer Gott* sein, und ihr sollt *mein Volk* sein“ (3 Mo 26,12; vgl. Hes 37,27; Offb 21,3).

(4) Wenn aber die Beziehung zu Gott in solch radikaler und umfassender Weise als „Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Kraft“ (5 Mo 6,5) beschrieben wird und wenn die Loyalität und Treue zu Gott in der Ausschließlichkeit des ersten Gebotes bestimmt wird – „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ (2

Mo 20,2f) –, dann erscheint auch das Verständnis der Ungerechtigkeit, der Verfehlung und Sünde in einem neuen Licht. „Ungerechtigkeit“ ist dann nicht nur ein konkretes unmoralisches Verhalten, sondern im Kern eine *Verletzung der persönlichen Beziehung*; und als Sünde erscheint nicht vorrangig eine bestimmte Gebotsübertretung, sondern vielmehr die *Abwendung von der Gemeinschaft*. Das eigentliche Vergehen liegt in der *Verfehlung der Bestimmung zur Gemeinschaft*, und die Sünde ist ihrem Wesen nach *Trennung von Gott*. Alles, was von Gott trennt, ist Sünde, denn es gefährdet die Gottesbeziehung und damit das Leben; und alles, was der Beziehung zu Gott, zum Nächsten und mir selbst schadet, wird in Geboten und Weisungen als Verfehlung bestimmt. Auf diesem Hintergrund wird deutlich erkennbar, dass es bei dem biblischen Verständnis von Gerechtigkeit keineswegs um einen primär *moralischen* oder einen ausschließlich *forensisch-juristischen* Begriff geht, sondern hinsichtlich der Gottesbeziehung um einen spezifisch „*theologisch*“ gefüllten: Als Gerechtigkeit gilt das der *ganzheitlich-personalen Beziehung* entsprechende Verhalten – von Gott aus gegenüber den Menschen und von Seiten der Menschen gegenüber Gott. Das konkrete Denken, Reden und Tun wird als Ausdruck dieser Beziehung gewertet; es kann weder an die Stelle der Beziehung treten, noch könnte das moralische Verhalten seinerseits die Beziehung konstituieren, d.h. begründen oder wiederherstellen.

(5) Auf dem Hintergrund eines solchen – sowohl theologisch wie auch anthropologisch – vertieften Verständnisses von Ge-

rechtigkeit sind vor allem die alttestamentlichen Belege von besonderer Bedeutung, die nicht nur den *juridisch-forensischen*, sondern zugleich auch den *soteriologisch-eschatologischen* Aspekt der nahen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes zur Geltung bringen. So steht Paulus mit seinem Verständnis der Gerechtigkeit als Gottes heilschaffenden Handelns und seiner rettenden Heilsmacht in der Tradition verschiedener Psalmen (z.B. Ps 70,15f; 97,2f LXX) wie auch Deutero- und Tritojesajas (Jes 46,12f; 51,5a.8; 56,1; 59,17; 61,10f; 62,1.2), bei denen sich auch der auffällige synonyme Gebrauch von „Gerechtigkeit“ und „Heil“ findet – und damit die positive Konnotation der Gerechtigkeit als einer heilbringenden und befreienden Größe: „Hört mir zu, ihr trotzigsten Herzen, die ihr ferne seid von der Gerechtigkeit! Ich habe meine Gerechtigkeit nahe gebracht; sie ist nicht ferne, und mein Heil säumt nicht...“ (Jes 46,12f).

Angesichts des Christusgeschehens und in Aufnahme entscheidender Aspekte der ihn prägenden alttestamentlich-jüdischen Traditionen ergibt sich für den Apostel nach Damaskus die theologische Konsequenz, dass die „Rechtfertigung“ im Sinne des endgültigen und verbindlichen Freispruchs zum Leben durch Gott unter dieser Voraussetzung nicht aufgrund eines *analytischen* richterlichen Urteils geben kann, sondern ausschließlich als *Begnadigung* der als schuldig Erwiesenen und zu Recht Verurteilten. So wie ein Schuldiger und rechtskräftig Verurteilter hinsichtlich seines gelebten Lebens auch von einem König und Staatsoberhaupt nicht anders beurteilt werden, wohl aber durch sie *begnadigt* werden kann,

so wird den an Christus Glaubenden im Evangelium zugesagt: „sie sind *geschenkweise* gerechtfertigt worden, d.h. sie haben *umsonst* den rettenden Freispruch empfangen, durch seine *Gnade* kraft der Erlösung, die in Christus Jesus [geschehen] ist“ (Röm 3,24). Gott als Richter rechtfertigt die als schuldig Erwiesenen, indem er sie im Evangelium begnadigt und sie geschenkweise freispricht, ihnen wirksam zusagt: „Du bist frei!“ Dieser Freispruch aber basiert eindeutig auf einem *synthetischen* Urteil Gottes: Die Rechtfertigung bewirkt selbst, was sie zuspricht; sie setzt die Gerechtigkeit und Freiheit des Menschen nicht voraus, sondern schafft sie erst durch das vollmächtige Wort. „Ich begnadige dich!“, ist eine *performative* – die Handlung selbst vollziehende – Aussage. Die Freiheit des Verurteilten wird durch den, der die Autorität hat, Schuldige zu begnadigen, nicht *festgestellt*, sondern *hergestellt*. Die Kraft des Evangeliums und die Gewissheit der Rechtfertigung liegen damit freilich allein in der Autorität dessen begründet, der sie zuspricht, verantwortet und verwirklichen kann.

Was ist dann aber präzise unter der „Gerechtigkeit Gottes“⁷ zu verstehen, die Paulus in Röm 1,16f als den zentralen Inhalt des von ihm bezeugten Evangeliums von Jesus Christus angibt? Ist dabei (1) an die Gerechtigkeit gedacht, die Gott *selbst* als *Eigenschaft* hat (*Genitivus subiectivus*, Genitiv des logischen Subjekts), oder ist (2) die Gerechtigkeit gemeint, die Gott *wirkt* und *schafft* (*Gen. auctoris*, Gen. des Urhebers),

⁷ S. Röm 1,17; 3,5.21f.25f; 10,3; 2 Kor 5,21.

oder wird (3) mit Gerechtigkeit Gottes die Gerechtigkeit beschrieben, die der Mensch *vor* Gott, *im Angesicht* Gottes erweisen muss, um vor ihm im Gericht zu bestehen – gemäß der aus der Lutherbibel vertrauten Übersetzung: „die Gerechtigkeit, die *vor Gott gilt*“ (*Gen. obiectivus*, Gen. des logischen Objekts)? – Um eine lange und komplizierte theologische Diskussion kurz zu fassen: Gemäß dem Verständnis des Paulus bringen alle drei Aspekte Entscheidendes in den Blick:

(1) *Gott selbst* hat sich – im Unterschied zu Israel und der Welt – in Christus als seinen Menschen gegenüber treu und zuverlässig, und das heißt „gerecht“ erwiesen (Röm 3,4-6). Insofern ist es angemessen, davon zu sprechen, dass „Gerechtigkeit Gottes“ (*Gen. subiectivus*) *seine Eigenschaft* und *sein Verhalten* bezeichnet: Die Erlösung in Christus geschah „zum Erweis *seiner* Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dass *er selbst gerecht ist ...*“ (Röm 3,26).

(2) Wenn der Erweis der Gerechtigkeit Gottes darin besteht, dass er Schuldige begnadigt und Verurteilte freispricht („Gott ist es, der rechtfertigt, d.h. gerecht macht und freispricht“, Röm 8,33) und dass er sogar den erwiesenermaßen Gottlosen gerechtspricht (4,5), dann ist die Rede von der Gerechtigkeit Gottes als derjenigen, die er dem Menschen schafft und *für ihn* und *an seiner Stelle* bewirkt (*Gen. auctoris*), nicht nur zutreffend, sondern der eigentlich überraschende und zentrale Aspekt des Evangeliums. Gott ist für seinen Teil gemeinschaftstreu und gerecht, und er macht zudem – und gerade als solcher – den gerecht, der sich seinerseits illoyal und un-

gerecht verhalten hat. Er erweist seine Gerechtigkeit also darin, „dass er selbst gerecht *ist* und den an Jesus Glaubenden gerecht *macht*“ (3,26).

(3) Schließlich ist auch der Gedanke der Gerechtigkeit, die *vor* Gott im Endgericht gilt und *ihm gegenüber* bestehen kann – also der „Gerechtigkeit Gottes“ im Sinne eines *objektiven* Genitivs – durchaus für die paulinische Darstellung der Rechtfertigung zutreffend, solange stets im Bewusstsein bleibt, dass nicht an die *menschliche* Gerechtigkeit – ob als Jude, als Heide oder auch als Christ – gedacht ist, sondern an die dem Menschen in Christus von Gott *geschenkte* Gerechtigkeit (*iustitia Dei passiva*), so Phil 3,9! Sie kommt dem Menschen in dem Sinne als eine „*fremde* Gerechtigkeit“ – *iustitia aliena* – zugute, dass ihm die Gerechtigkeit *Christi* „zugerechnet“ wird (*iustitia imputativa*). Denn auch die Gerechtigkeit der an Christus gläubig Gewordenen besteht prinzipiell darin, dass Christus für sie von Gott „zur Gerechtigkeit gemacht worden ist“ (1 Kor 1,30; 2 Kor 5,21). Die Zuversicht der an Christus Gläubigen, dass sie nichts und niemand von Gottes Zuwendung und Liebe trennen kann (Röm 8,37-39), basiert also auf der Hoffnung, dass Gott sie trotz aller berechtigten und unberechtigten Anklagen gegen sie endgültig begnadigen und freisprechen will (Röm 8,31-33). Und sie gründet auf der Zusage, dass Christus, der für sie Gestorbene und Auferstandene, der nun zur Rechten seines Vaters ist, trotz aller Verurteilungen hinsichtlich ihres gelebten Lebens für sie eintritt und Fürsprache für sie einlegt (Röm 8,34)!

Ob es um die Hoffnung auf Verherrlichung, Erlösung und Befreiung von Vergänglichkeit geht, ob um schöpfungstheologische und/oder versöhnungstheologische Perspektiven, ob um pneumatische Erfahrung oder Partizipation am Sterben und Auferstehen Christi, ob um individuelle Heiligungsparaklese oder um weltverantwortliche sozialetische Paränese – die Stärke einer zentralen Verortung der Rechtfertigungstheologie lässt sich sicherlich nicht eindrücklicher illustrieren als mit Verweis auf diesen theologischen Hauptbrief und speziell auf diese hymnisch vorgetragenen Ausführungen in Röm 8,18-39. In dieser Zusammenschau juridisch-forensischer wie soteriologisch-eschatologischer Aspekte lassen sich für den Theologen Paulus offensichtlich all die anderen soteriologischen Facetten des Christusgeschehens am besten mit in den Blick bringen und veranschaulichen. Fragt man nach dem *einen* und *entscheidenden* Zentrum paulinischer Theologie, so wäre ohne jeden Zweifel die *Christologie* – präziser noch: das Bekenntnis zu Jesus als dem gekreuzigten und von Gott auferweckten Christus, als dem Herrn der Welt und Sohn Gottes – zu nennen. Fragt man aber danach, ob in der Vielzahl der soteriologischen Entfaltungen der Christuserkenntnis für die paulinische Theologie die Rechtfertigungslehre eine zentrale und unaufgebbare Rolle spielt, so ist dies im Sinne des Apostels gewiss entschieden zu bejahen.

Hans-Joachim Eckstein ist Professor für Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Autor zahlreicher allgemein verständlicher Veröffentlichungen (neben wissenschaftlichen Publikationen: Sachbücher, Gedichte, Meditationen, Aphorismen, Gemeindelieder)

www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/personal/eckstein