

Das Evangelium – eine Kraft Gottes

Hören – Reden – Tun im Licht von Römer 1,16¹

I

Die Frage, was Hören, Reden und Tun im Zeichen des Evangeliums heute bedeuten, interessiert uns persönlich oder auch „von Berufs wegen“ ganz unmittelbar. Ob im innergemeindlichen oder im interkonfessionellen Dialog, wir ringen immer noch – oder glücklicherweise wieder – um das richtige Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus als einer Kraft Gottes. Wie ist die reformatorische Erkenntnis der Rechtfertigung vor Gott „allein aus Gnade“ – *sola gratia* – genau zu entfalten? Was bedeutet die „evangelische“ Einsicht, dass das Leben aus Gott „allein im Glauben“ – *sola fide* – empfangen wird? Und nicht zuletzt (auch wenn es heute zuweilen so erscheint), sondern vor allem: Wie ist darüber hinaus das *solus Christus*, das Bekenntnis zu „Christus allein“, in unserer Theologie und Verkündigung angemessen zur Geltung zu bringen, ohne es in den anderen Bestimmungen einfach aufgehen zu lassen?

So aktuell die angesprochenen Fragen von vielen auch empfunden werden mögen, so steil und theoretisch mag einigen dann doch die Formulierung des Gesamthemas vorkommen: „Das Evangelium – eine Kraft Gottes!“ Steht dieser mutige Titel nicht in auffallendem Widerspruch zu der Wirkungslosigkeit und Ohnmacht, die unser eigenes Reden in Lehre und Verkündigung oft zu haben scheint? Soll hier trotzig und gegen alle eigene Erfahrung an einem unrealistischen Ideal festgehalten werden? Nicht wenige werden sich an eine „Hermeneutik des Wortes“ erinnert fühlen, in der – bei aller Offenheit des Gottesbegriffs und des Offenbarungsverständnisses – zumindest noch dem *Wort* die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Göttlichen zugeschrieben werden können, die sich der theologischen Reflexion ansonsten immer mehr entziehen. Aber auch ganz unabhängig von einer bestimmten theologischen Debatte ergibt sich hinsichtlich einer solchen Hochschätzung des Evangeliums als der Kraft Gottes die Frage nach dem Wirkzusammenhang. Handelt es sich dabei um ein quasi „magisches“ Wortverständnis? Woher eignet dem Evangelium als dem Wort Gottes die Kraft? Worin besteht diese, und was und wie wirkt sie?

Manche werden zudem gegen den theologischen Kontext des – in Aufnahme von Röm 1,16f formulierten – Themas Vorbehalte empfinden, nämlich die paulinische Darstellung des Heils- und Glaubensverständnisses in Gestalt der „Rechtfertigungslehre“. Ist die Beschreibung des

¹ Abgedruckt in © Hans-Joachim Eckstein, Zur Wiederentdeckung der Hoffnung. Grundlagen des Glaubens, Holzgerlingen 2002, 54-76.

Christusgeschehens als eines göttlichen Rechtfertigungshandelns am Menschen heute 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“. Zudem ist die Entfaltung der Heilsaussagen mit juristischen Begriffen und forensischen Vorstellungen für viele eher 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?

Darüber hinaus gilt es inzwischen 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. Haben wir nach dem vorherrschenden Menschenbild nicht vielmehr davon auszugehen, dass der Mensch an sich prinzipiell gut ist und nur durch negative soziale und politische Einflüsse und Umstände an seiner natürlichen Selbstentfaltung gehindert wird? Wie lässt sich die paulinische Rede von dem Menschen als Sünder von Geburt, ja vom Anfang der Geschichte an (Röm 3,9.20.23; 5,12ff) mit einer „gesellschaftsfähigen“ Vorstellung vom grundsätzlich lebensorientierten und liebesfähigen Menschen vermitteln?

Aber auch für diejenigen unter uns, die von solchen fundamentalen Anfragen an das neutestamentliche Verständnis des Christusgeschehens und des Menschenbildes weniger bestimmt sind, werfen die programmatischen Formulierungen des Apostels in seinem theologisch grundlegendsten Schreiben, dem Römerbrief, hinreichend Fragen auf: Wie sind „Hören, Reden und Tun“ so zu bestimmen, dass sie sich wirklich und erkennbar im Zeichen des Evangeliums vollziehen? Dabei sind alle Aussagen jeweils an den herkömmlichen und bewährten Koordinaten von „Evangelium und Gesetz“, „Rechtfertigung und Heiligung“, „Indikativ und Imperativ“ bzw. „Zuspruch und Anspruch“ zu prüfen und zu bewähren.

Für alle von uns, die wir nicht nur abstrakte Diskussionen pflegen, sondern selbst im engagierten – teilweise sogar beruflichen – Vollzug von „Hören, Reden und Tun im Zeichen des Evangeliums“ stehen, wird sich schließlich und bestimmend stets auch die Frage nach dem Verhältnis von „Theorie und Praxis“ stellen. Denn für diejenigen, die an dem „garstigen Graben“ zwischen abstraktem Denken und praktischer Erfahrung leiden, werden manche theologischen Diskurse so welt- und wirklichkeitsvergessen erscheinen, dass das Gegensatzpaar „Theorie und Praxis“ für sie auch gleich „Theologie und Praxis“ heißen könnte.

II

Die vorliegende Einführung in das Thema „Das Evangelium – eine Kraft Gottes. Hören – Reden – Tun“ versteht sich als neutestamentlich-exegetische Grundlegung, mit der viele der angesprochenen Problemfelder und Fragen bereits berührt werden. — Doch vergegenwärtigen wir uns zunächst den Wortlaut des angesprochenen Textes Röm 1,16f: „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).“

Mit diesen Worten formuliert Paulus das Thema seines ausführlichsten Schreibens, das er an die ihm persönlich noch unbekanntes Gemeinde in Rom verfasst. Nachdem der Apostel seinen Auftrag, das Evangelium für die Völker zu verbreiten, im Osten des Römischen Reiches grundsätzlich erfüllt hat (Röm 15,19.23), strebt er nun im Westen bis an „das Ende der Erde“, was aus der Perspektive eines an Jerusalem orientierten Israeliten am anderen Ende der mediterranen Welt Spanien bedeutet (Röm 15,24.28). Da Paulus die römischen Christen für die geistliche und personelle Unterstützung dieses Missionsvorhabens gewinnen will (15,24.28), stellt er sich ihnen mit seiner Verkündigung des Evangeliums zunächst vor; muss er doch durchaus damit rechnen, dass auch die Gemeinden Roms bereits von den Auseinandersetzungen des Heidenapostels mit den toraobservant lebenden Judenchristen und ihrer Forderung nach Beschneidung der Heidenchristen gehört haben (Gal 2,1-21; 5,2.12; 6,12f). So entfaltet Paulus in dem großen Hauptteil des Römerbriefes über 15 Kapitel (1,16-15,13) das ihm vor Damaskus erschlossene und aufgetragene Evangelium von Jesus Christus – jeweils im Hinblick auf die in der aktuellen Debatte umstrittenen theologischen Fragen.

Die persönlich formulierte Einleitung: „ich schäme mich des Evangeliums nicht“, ist nicht etwa als „understatement“ des Apostels zu deuten, sondern im Sinne einer gesteigerten Aussage: „ich bekenne das Evangelium ganz freimütig und gern“ (rhetorisch gesehen handelt es sich also um eine Steigerung durch die Verneinung des Gegenteils, eine sogenannte „Litotes“). Wie viel Ernst in dieser unerschrockenen Bereitschaft liegt, wird erst vom Briefabschluss Röm 15,25.30f her deutlich: Paulus befindet sich beim Verfassen des Römerbriefes (ca. 56 n.Chr.) unmittelbar vor seiner letzten Jerusalemreise, bei der er infolge seines konsequenten Bekenntnisses nun endgültig verleumdet und gefangen genommen werden sollte. Er selbst hat seine freimütige Evangeliumsverkündigung wohl wenige Jahre später in Rom mit seinem Martyrium besiegeln müssen (ca. 64 n.Chr.).

Dieses offene Bekennen des Evangeliums ist für Paulus gleich zweifach begründet: Zunächst ist es bekenntenswert, da es sich dabei nicht nur um das Wort des Paulus oder der Jerusalemer Apostel handelt, sondern um Gottes eigenes Wort. Wie bereits im Briefeingang Röm 1,1 betont, ist es das „Evangelium Gottes“ (*Genitivus subiectivus*; vgl. Röm 15,16), das Gott selbst seinen Aposteln bei der Offenbarung seines auferstandenen Sohnes erschlossen hat (Gal 1,11f.15f; vgl. 1 Kor 15,5-10). Die Verkündigung der Apostel – das sogenannte Kerygma – hat dieses von Gott vorgegebene Evangelium als Grundlage und Kriterium (Röm 10,16f; Gal 1,6-12), was im Fall einer Auseinandersetzung um die „Wahrheit des Evangeliums“ zwischen Aposteln von entscheidender Bedeutung ist – wie z.B. beim Konflikt zwischen Paulus, Petrus und den Jakobusleuten in Antiochien, Gal 2,11-21.

Neben dem göttlichen *Ursprung* des Wortes motiviert den Apostel auch der *Inhalt* des Evangeliums zu seinem freudigen Bekenntnis, denn es enthält im Wortsinn eine „erfreuliche Botschaft“ und „gute Nachricht“ für die Menschen, denen es verkündet wird. Fragen wir nach dem konkreten Inhalt des Evangeliums, dann werden wir zunächst und vor allem auf die Person Jesus Christus hingewiesen, denn das Evangelium *Gottes* ist das Evangelium von seinem *Sohn* (Röm 1,3f.9; 15,19). Es teilt uns mit, wer Christus ist und wie Gott, der Vater, an und in ihm zugunsten der Menschen gehandelt hat und handeln wird. Die reformatorische Betonung des *solus Christus* – des „Christus allein“ – gründet in diesem christozentrischen Verständnis des Evangeliums. Dieses Handeln Gottes ist dabei so zentral und wesentlich mit dem Kreuz und der Auferstehung verbunden, dass Paulus das Evangelium als Ganzes auch als das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,17f) bezeichnen kann. Und es ist so zentral mit der Frieden stiftenden Versöhnung der Welt mit Gott befasst, dass er es ebenso als das „Wort von der Versöhnung“ charakterisiert (2 Kor 5,19).²

In unserem Zusammenhang, Röm 1,16f, wird das Evangelium von Paulus in fünffacher Hinsicht als „bekenntniswürdig“ charakterisiert: Es ist 1.) eine *Kraft* – 2.) von *Gott* – 3.) zum *Heil* – 4.) für *jeden* – 5.) im *Glauben* (1,16b); wobei die in der Auseinandersetzung mit den jüdischen Gegnern besonders brisante Betonung des „für jeden“ (4.) durch die Ergänzung „den *Juden* zuerst und *auch den Griechen*“ (1,16c) nochmals hervorgehoben wird. Dass es Paulus in seinem prägnanten Briefthema neben diesem *universalen* Aspekt vor allem um die exklusive Bedeutung des *Glaubens* geht (zusammengefasst in der Wendung „für *jeden Gläubenden*“, 1,16b), zeigt sich an der doppelten Aufnahme des Glaubensmotivs im folgenden Satz: Die Offenbarung geschieht „*aus Glauben zum Glauben*“ – d.h. „ausschließlich, von An-

² Vgl. zum Ganzen allgemeinverständlich H.-J. Eckstein, *Glaube, der erwachsen wird*, 6. Aufl., Holzgerlingen 2002, 19-51; wissenschaftlich: ders., *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15 – 4,7*, WUNT 86, Tübingen 1996, spez. 15ff, 82ff, 110ff, 253ff u.ö.

fang bis Ende im Glauben“ (1,17a) –, und die Schrift (Hab 2,4) spricht ausschließlich dem „aus *Glauben* Gerechten“ das Leben zu (1,17b).

Nun mag uns heute – mehr noch als die fünffache Qualifikation des Evangeliums – überraschen, dass Paulus als weitere Begründung für das freudige Bekenntnis der guten Botschaft Gottes und als inhaltliche Zusammenfassung derselben angibt: „Denn die *Gerechtigkeit Gottes* wird in ihm [dem Evangelium] offenbart.“ — Inwiefern kann man beim Wort Gottes von einer „erfreulichen Nachricht“ reden, wenn darin Gottes *Gerechtigkeit* offenbart wird? Und 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 (2,6ff), inwieweit handelt es sich dann bei Gottes Wort um eine entlastende und erleichternde Botschaft? Erwartet wir 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*) des allwissenden himmlischen Herrn nicht eher Angst und Sorge verbreiten als Hoffnung? Wer will sich denn anmaßen, nach Gottes Maßstäben und ihm gegenüber stets vollkommen und gerecht gelebt zu haben?

In der Tat lässt sich mit unserem Vorverständnis von „Gerechtigkeit“ das Evangelium als ein erfreuliches und kraftvolles Wort Gottes zum Heil für jeden Glaubenden kaum begreifen. Paulus schließt sich in seiner Bestimmung von der „Gerechtigkeit Gottes“ jedoch vielmehr an das alttestamentlich-jüdische Verständnis von Gerechtigkeit an³:

(1) Nach alttestamentlichem Verständnis ist die „Gerechtigkeit“ (hebr. *šedākā*) 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 nach alt-

³ S. wissenschaftlich: 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; H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz (s. Anm. 1), 15ff, 50ff, 95ff, 142ff u.ö.

testamentlichem Verständnis sofort 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 „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. 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 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 Hören, 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.

III

Auf dem Hintergrund dieser alttestamentlich-jüdischen Tradition erscheint die Frage nach dem Evangeliumsverständnis des Apostels im Römerbrief umso spannender: Wie ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bei Paulus als „gute Botschaft“ gedacht? — Bevor der Heidenapostel in Röm 3,21 mit der positiven Entfaltung seiner Grundthese von 1,16f beginnt, spricht er zunächst über die *Notwendigkeit* der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (1,18-3,20). Im Hinblick auf die ganzheitlich-personale Beziehung, die dem Menschen von Gott zgedacht ist, und in Anbetracht des gefüllten Verständnisses von Gerechtigkeit, könnte kein Mensch – ob Jude oder Heide – aufgrund seines Denkens, Redens und Tuns vor Gottes Angesicht als gerecht erwiesen werden. Der Ausgang eines *analytischen* Urteils durch Gott am Tag des Gerichts ist nicht offen, sondern bereits entschieden: „Denn wir haben zuvor

Anklage erhoben, dass alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind“ (3,9). „... damit jeder Mund gestopft werde und die ganze Welt vor Gott schuldig sei“ (3,19). „Denn alle haben sie gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes“ (3,23). Wie ernst Paulus dieses radikale Ergebnis meint – das er bereits in der Schrift bezeugt sieht (3,9-20) –, wird daran deutlich, dass er in seinem Schriftbeweis in Röm 4 sogar Abraham und David in die Reihe der Gottlosen und auf Vergebung angewiesenen Sünder gestellt sieht, die infolge ihres gelebten Lebens keinesfalls vor Gott bestehen könnten.

Rechtfertigung im Sinne des endgültigen und verbindlichen Freispruchs zum Leben durch Gott kann es unter dieser Voraussetzung nicht aufgrund eines *analytischen* richterlichen Urteils geben, 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 oder Präsidenten 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“ (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.

IV

Was ist dann aber präzise unter der „Gerechtigkeit Gottes“⁴ 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), oder wird (3) mit Gerechtigkeit Gottes die Gerechtigkeit beschrieben, die der Mensch *vor* Gott, *im Angesicht* Gottes erweisen muss,

⁴ S. Röm 1,17; 3,5.21f.25f; 10,3; 2 Kor 5,21.

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 machen: 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; er hat sogar an seiner Erwählung und Berufung festgehalten, als die Israeliten sich – wie die Völker – nicht der von Gott eröffneten Beziehung entsprechend verhielten, sondern Gott gegenüber untreu und illoyal waren, als sie nicht „sein Volk“ sein wollten und er nicht mehr als „ihr Gott“ anerkannt wurde. 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 gerechtmacht und freispricht“, 8,33) und dass er sogar den erwiesenermaßen Gottlosen gerechtspricht („[Abraham] glaubte an den, der den *Gottlosen* gerechtmacht“, 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 ungerecht 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*), die „Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit aus Gott auf der Grundlage des Glaubens“ (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), und er, der von keiner Sünde wusste, für uns und zu unseren Gunsten „zur Sünde wurde“, damit wir

durch ihn „zur Gerechtigkeit Gottes würden“, d.h. zu Menschen, die in ihrem ganzen Sein durch Gottes Gerechtigkeit gekennzeichnet sind (2 Kor 5,21).

Die Zuversicht der an Christus Gläubigen basiert also nicht etwa auf der Hoffnung, dass ihr eigenes Leben seit der Taufe bzw. seit ihrem Gläubigwerden im Endgericht nach den Maßstäben der umfassenden Liebe und der uneingeschränkten Beziehungstreue bestehen könnte. Vielmehr beruht sie allein auf der im Evangelium zugesprochenen Gewissheit, dass Gott, der Vater, uns aufgrund seiner erwiesenen Liebe und grenzenlosen Treue – trotz aller berechtigten und unberechtigten Anklagen gegen uns! – endgültig begnadigen und freisprechen will (Röm 8,31-33). Und sie basiert auf der Zusage, dass Christus, der für uns Gestorbene und Auferstandene, der nun zur Rechten seines Vaters ist, trotz aller Verurteilungen hinsichtlich unseres gelebten Lebens für uns eintritt und Fürsprache für uns einlegt (8,34)! Vater und Sohn, Richter und Fürsprecher kommen in ihrem Urteil und Plädoyer überein. Bei gleichzeitiger Begnadigung durch den Vater und zusätzlicher Fürsprache durch den Sohn kann man im Sinne von Röm 8 davon sprechen, dass bei der Rechtfertigung in Christus *Gott sich selbst zuvorkommt!*

Nur unter dieser Voraussetzung wird verständlich, dass der Apostel von der endzeitlichen Rechtfertigung als einem *gegenwärtigen* Geschehen sprechen kann: „Nun wir denn *gerechtfertigt worden sind* durch den Glauben, *haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus*“ (5,1). Stünde nach Paulus das endgültige Urteil Gottes über die Glaubenden noch aus und wäre von der Bewährung und dem eigenen Verhalten der Gläubigen noch abhängig, ob sie im Endgericht freigesprochen oder endgültig verurteilt werden, dann wären weder die *präsentischen* Aussagen über Rechtfertigung und Heilsempfang noch auch die Zeugnisse der *Heilsgewissheit*⁵ nachvollziehbar. Nicht die eigene Gerechtigkeit der Gläubigen macht gewiss, dass fortan keine Macht und keine Größe mehr die Gerechtfertigten von Gott trennen können, sondern ausschließlich die im Evangelium erklärte Liebe und Treue Gottes⁶, d.h. die „Gerechtigkeit Gottes“.

Selbstverständlich darf die Rechtfertigung des Gottlosen nach Paulus nicht als Rechtfertigung der *Gottlosigkeit* missverstanden werden, und ohne Zweifel sind die aus Gnaden Gerechtfertigten zum Leben in der Gerechtigkeit befähigt und berufen. Dennoch versteht der Apostel das *Gerechtsprechen Gottes* keineswegs im Sinne der gegen die Reformatoren vertretenen *iustificatio effectiva*, der sogenannten „wirksamen Rechtmachung“, die den Ungerechten zum faktisch ganz gerecht Lebenden machen soll, so dass dieser im Endgericht dann infolge

⁵ S. Röm 8,38f; 11,29; 14,4; 1 Kor 1,8f; 10,13; Phil 1,6; 1 Thess 5,24.

⁶ S. Röm 5,5-8; 8,35-39.

seiner eigenen Werke als Gerechter anerkannt werden wird. Nicht erst für M. Luther, sondern vor allem für Paulus selbst ist und bleibt es die Gerechtigkeit *Christi*, auf die sich die Hoffnung der Christen allein gründet.⁷

Zusammenfassend lässt sich also zum Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ nach Paulus festhalten, dass die Gerechtigkeit sowohl als Gottes *Eigenschaft* im Blick ist wie auch als Gottes *Heilshandeln*, sowohl als Gottes rettende *Heilsmacht* als auch als Gottes *Heilsgabe* an den Menschen. Sie wird als geprägte Wendung bei Paulus gerade *nicht* für das gerechte Richten und Verurteilen gemäß der *iustitia distributiva* verwandt, sondern speziell für die „heilbringende“ – d.h. freisprechende und begnadigende – Gerechtigkeit, die *iustitia Dei salutifera*. Wenn Paulus von dem Vollzug der Rechtfertigung und Gerechtmachung durch Gott spricht, meint er durchgängig die „Rechtfertigung des Gottlosen um Christi willen allein aus Gnade durch den Glauben“ – also die *iustificatio impii propter Christum sola gratia per fidem* (Röm 3,24.26.28; 4,5; 5,1.9).

V

Kehren wir nun in unserem letzten Hauptteil zu der Formulierung der Grundthese des Römerbriefes (1,16f) zurück, so werden die Charakterisierung des Gotteswortes als „guter Botschaft“ und die fünffache Qualifikation des Evangeliums als „Kraft – Gottes – zum Heil – für jeden – Glaubenden“ auf dem Hintergrund unserer Erkenntnisse zur „Gerechtigkeit Gottes“ unmittelbar verständlich und nachvollziehbar:

(1) Die *Kraft* des Evangeliums (vgl. 1 Kor 1,18.24) gründet in der Autorität dessen, der darin spricht und der es offenbart hat, und bezieht sich zudem auf den Inhalt der „erfreulichen Nachricht“: Sie bezeugt die *Heilsmacht* und *Heilssphäre* der Gerechtigkeit Gottes, die den Sünder zu erlösen und den Gottlosen zu einem Gerechten zu machen vermag (1 Kor 2,4f; 1 Thess 2,13). Dabei ist das Evangelium nicht lediglich als theoretische Mitteilung über Geschehenes, sondern als wirksamer *Zuspruch* und als wirkmächtiger *Freispruch* zu verstehen. So wie die erste Schöpfung durch Gottes Wort und sein „Es werde ..!“ geschaffen wurde (1 Mo 1,3ff; Ps 33,6.9), so hat Gott auch durch sein Evangelium in den Herzen der Gläubigen Licht werden lassen, dass sie Gott im Angesicht Christi erkennen können (2 Kor 4,6). Das

⁷ S. wissenschaftlich H.-J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*, TB 14, 3. Aufl., München 1966; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. II, 2. Aufl., Berlin 1969, 292ff.

Evangelium bewirkt bei seiner Verkündigung die Rettung im Glauben, von der es Kunde gibt (Röm 10,17; Gal 3,2.5).

(2) Diese im Evangelium wirkende Kraft – *dynamis* – hat ihren Ursprung und ihre bleibende Stärke allein *in Gott* (2 Kor 4,7; 12,9; 13,4; Phil 4,13). Die Gerechtigkeit, von der das Evangelium spricht, ist ausschließlich *Gottes* Gerechtigkeit, die am Menschen wirksam ist und ihm zukommt, die aber keineswegs vom Menschen selbst hervorgebracht oder auch nur ohne Gott erhalten werden könnte. Das Evangelium spricht seinen Hörern Gottes Kraft und Wirken zu, es fordert nicht vom Menschen, dass er in seinem Reden und Tun nunmehr selbständig und unabhängig von Christus „göttliche“ Kraft hervorzubringen oder aufzuweisen hätte. Vielmehr wirkt die Heilsmacht der Gerechtigkeit Gottes gleich einem *Kraftfeld*, das den, der sich in ihrem Wirkungsbereich befindet, mit seiner Energie beeinflusst und bewegt.

(3) Nicht weniger entscheidend ist auch die dritte Bestimmung: Die Gerechtigkeit Gottes als Inhalt des Evangeliums wirkt ausschließlich *zum Heil* des Menschen – d.h. zu seiner Rettung, seiner Heilung und Bewahrung im Heil. Paulus kann selbstverständlich auch von Gottes *Richten* und *Verurteilen* sprechen, dann gebraucht er aber – wie im unmittelbaren Anschluss an unsere Stelle in Röm 1,18 – den Begriff „Zorn Gottes“⁸, mit dem er speziell Gottes Endgericht über alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit bezeichnet. Gottes *Gerechtigkeit* aber erweist sich ausschließlich zum Heil! — Der sinngleiche Gebrauch von Gerechtigkeit und Heil geht ebenfalls auf spezifische alttestamentliche Traditionen zurück, die wir in Jesaja 40ff (Jes 46,12f; 51,5a.8; 56,1; 59,17; 61,10f; 62,1f) und vereinzelt in den Psalmen (71,15f; 98,2f) greifen können. Dort wird dem als schuldig und straffällig erwiesenen Volk von Gott verheißen: „Höret mir zu, die ihr verlorenen Herzens seid, die ihr ferne seid von der Gerechtigkeit! Ich habe nahe gebracht meine *Gerechtigkeit*, und mein *Heil* säumt nicht“ (Jes 46,12 LXX). Oder: „Schnell naht meine *Gerechtigkeit*, und mein *Heil* wird hervortreten wie das Licht; und auf meinen Arm werden die Heiden hoffen ...“ (Jes 51,5 LXX). Diese angekündigte Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als rechtfertigendes und rettendes Heil erkennt Paulus in der Sendung Christi und der Gabe des Evangeliums nunmehr als verwirklicht, und er sieht sich selbst als einen der Freudenboten, die nach Jes 52,7 gesandt sind, Frieden zu verkündigen, Gutes zu predigen, Heil zu verkündigen und den Antritt der Königsherrschaft des Herrn, d.h. Jesu Christi, des Gottessohnes, zu bekennen (Röm 10,9-16; 15,20f)⁹.

⁸ Vgl. Röm 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 12,19; 1 Thess 1,10; 2,16; 5,9; s. zum Ganzen wissenschaftlich H.-J. Eckstein, „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden“. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18, ZNW 78 (1987), 74–89.

⁹ Wobei Paulus in der griechischen Übersetzung (der sog. Septuaginta [LXX]) von Jes 52,7 auch die für ihn zentrale Wendung der „Evangeliumsverkündigung“, der Ansage der guten Botschaft, d.h. des endzeitlichen Heils, vorfindet (vgl. auch Jes 40,9; 60,6; 61,1; Nah 1,15 [2,1]).

(4) Die nächste Bestimmung: „für *jeden*“, die durch die Ergänzung „den Juden zunächst und auch den Griechen“ ausdrücklich präzisiert wird, mag uns als überwiegend „heidenchristlich“ – d.h. „nicht-judenchristlich“ – geprägte Kirche inzwischen als selbstverständlich erscheinen.¹⁰ Dabei übersehen wir aber die grundsätzliche Bedeutung, die die universale Ausweitung des Evangeliums hat. Es wendet sich weder ausschließlich an eine bestimmte Volksgruppe noch an einzelne Stände und Gruppen noch auch ausschließlich an ein Geschlecht, sondern an *alle* Menschen – ohne Ansehen der Person. Dementsprechend gilt auch für die durch Christus Berufenen uneingeschränkt: „Es gibt nicht Juden noch Griechen, es gibt nicht Sklaven noch Freien, es gibt nicht Mann noch Frau. Ihr alle nämlich seid *einer* – ihr bildet alle eine Einheit – in Christus“ (Gal 3,28).

Diese universale Entschränkung der Evangeliumsverkündigung war nicht nur für die damalige zeitgeschichtliche Auseinandersetzung – hinsichtlich der Aufnahme von Heiden in die von Judenchristen geprägte frühe Kirche – von größter Bedeutung. Sie repräsentiert und besiegelt die völlige *Voraussetzungslosigkeit* der Verkündigung des in Christus erschlossenen Heils. Es gibt keine *Vorbedingung*, die der Hörer des Evangeliums von sich aus zu erfüllen hätte, und es gibt keinerlei *Voraussetzung*, die er selbst mitbringen müsste, um die Heilszusage auf sich beziehen zu dürfen. Denn die Voraussetzungen und Vorbedingungen der Rechtfertigung vor Gott und der versöhnten Gemeinschaft mit ihm hat Gott jetzt seinerseits zugunsten seiner Menschen in der Sendung seines Sohnes erfüllt und verwirklicht: „Sie sind umsonst – d.h. geschenkweise – gerechtfertigt worden durch seine Gnade kraft der Erlösung, die in Christus Jesus [geschehen] ist“ (Röm 3,24).

Im Evangelium wendet sich Gott den Menschen *bedingungslos* zu und nimmt sie – wie das Kreuzesgeschehen zeigt – *unbedingt* an. Denn in der Lebenshingabe Jesu für die Seinen ist nach Paulus der überwältigendste Ausdruck der vorbehaltlosen Liebe Gottes zu sehen: Christus gab sein Leben für uns hin, als wir noch Unvermögende, Gottlose, Feinde Gottes und Sünder waren (Röm 5,6-8).¹¹ Die im Evangelium verkündigte Zuwendung Gottes macht

¹⁰ In unserer heutigen Situation wäre – mit Bezug auf Röm 11,11-16 – eher wieder an das „den Juden zuerst“ zu erinnern, das Paulus nicht nur rhetorisch, sondern durchaus heilsgeschichtlich gefüllt versteht (Röm 1,17; 3,1f; 9,4f). Wie der Apostel in Röm 9-11 ausführlich entfalten wird, hat er im Hinblick auf das jetzt noch nicht an Christus glaubende Israel die begründete Hoffnung, dass ‚ganz Israel‘ einmal – in Analogie zu ihm selbst vor Damaskus (11,1f) – *durch Christus*, den Retter, unmittelbar bei dessen Erscheinung von seinen Sünden erlöst werden wird (Röm 11,25ff). Das bedeutet, dass sich die „Gerechtigkeit Gottes“ an Israel in besonderer Weise als bleibende Treue und heilvolle Zuwendung erweisen wird: „Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ (11,29).

¹¹ Um es mit der Begrifflichkeit der Sozialpsychologie zu sagen, spricht das Evangelium von einer „nicht konditionierten Annahme“ und einer „unbedingten“, d.h. „an keine Bedingungen geknüpften Zuwendung“, die für ein gelingendes und ausgeglichenes Leben als Erfahrung grundlegend sind – so selten sie auch in zwischenmenschlichen Beziehungen wirklich erlebt werden. S. zum Ganzen H.-J. Eckstein, Das Wesen des christlichen Glaubens, in: W. Härle / H. Schmidt / M. Welker (Hg.), Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, Gütersloh 2000, 105-117; ders., Glaube der erwachsen wird (s. Anm. ►2), 19ff.

sich nicht von menschlichen Werten, Voraussetzungen und Leistungen abhängig, sondern sie gilt dem Menschen als das, was er ist. Sie hat nicht nur seine Qualitäten, sondern ihn selbst im Blick. Gottes in Christus offenbarte Liebe kommt dem Menschen nicht zu, weil er sich als liebenswert und einmalig erweisen kann, sondern der Mensch erkennt seinen wahren Wert und seine unverwechselbare Bedeutsamkeit daran, dass er von Gott geliebt wird (Röm 5,8; 8,31f; Gal 2,20; vgl. Eph 2,4ff; 5,2.25b).

(5) Wenn auch Gottes Zuwendung zur Welt zweifellos voraussetzungslos ist und seine Liebe sich in Christus als vorbehaltlos erwiesen hat, so möchten manche einwenden, dass sie trotzdem nicht ganz *bedingungslos* sei. Bei aller Voraussetzungslosigkeit der Liebe und Berufung gibt es doch scheinbar eine Bedingung, an die die Rechtfertigung aus Gnaden geknüpft wird – nämlich den *Glauben*. Das Evangelium ist „Gottes Kraft zum Heil für jeden *Glaubenden*“ – bzw., wie auch übersetzt wird, „für jeden, *der glaubt*“. Ist der Glaube nun die *eine* Bedingung, die der Mensch von sich aus und allein erfüllen muss, um das Geschenk der Begnadigung zu erhalten? Ist er der *eine* Schritt, den der Mensch ohne Gottes Hilfe auf Gott zugehen muss, nachdem ihm Gott in Christus 99 von 100 oder – reden wir groß von der Gnade – 999 von 1000 Schritten entgegengekommen ist?

Diese gedanklichen – wichtiger aber noch: seelsorgerlich bedeutsamen – Schwierigkeiten können nur aufkommen, wenn man den Glauben als eine menschliche Möglichkeit und Leistung missversteht. Richtig gesehen wird bei der Betonung der *Notwendigkeit* des eigenen Glaubens, dass die Gemeinschaft mit Gott und das neue Leben in Christus im Neuen Testament durchgängig mit dem Glauben verbunden werden: Es gibt danach keine christliche Identität ohne Glauben! Zutreffend ist auch, dass es der *Mensch* ist, der glaubt, denn der „*Glaubensbegriff*“ wird als solcher in unserer Sprache ja nicht in Hinsicht auf Gottes Haltung der Welt gegenüber gebraucht. Hingegen ist es unzutreffend, dass der „Glaube“ bei Paulus als *menschliche* Möglichkeit oder als *vom Menschen selbst* zu erbringender Beitrag dargestellt wird. Wenn nämlich die von Gott geforderte und erfüllte Gerechtigkeit die ganzheitlich-personale Beziehung bedeutet und wenn die eigentliche, grundlegende Sünde die *Trennung* und *Unabhängigkeit* von Gott ist, wie sollte dann der Glaube vom Menschen selbst und ohne Gott zu leben und hervorzubringen sein? Wäre dann der erste Schritt des Glaubens nicht schon wieder ein Schritt in der Unabhängigkeit und also letztlich erneut in Ungerechtigkeit?

Ob es heißt, dass der rettende Freispruch „auf der Grundlage des Glaubens“¹² empfangen wird, oder ob betont wird, dass das Heil „vermittels des Glaubens“, „durch den Glauben“¹³

¹² Röm 1,17; 3,26.30; 5,1; 9,30; 10,6; Gal 2,16c; 3,8.11.(22.)24; 5,5.

¹³ Röm 3,22.30; Gal 2,16a; Phil 3,9.

erlangt wird – in jedem Fall versteht Paulus den Glauben nicht als *Voraussetzung* und *Vorbedingung*, die der Mensch von sich aus zu erfüllen hätte, um anschließend dafür das Heil zu erlangen. Vielmehr beschreibt er den Glauben als die *Art und Weise*, in der Gott dem Menschen schon gegenwärtig Anteil an seiner Gerechtigkeit gibt.

Der Mensch muss nicht zuerst glauben, damit Gott ihm infolgedessen das Leben schenkt, sondern indem der Mensch glaubt, hat er bereits das Leben. Der *Glaube selbst* ist schon Geschenk¹⁴, denn er ist die gegenwärtige Gestalt der *Gottesbeziehung*. Der Glaube ist nach Paulus nicht die *conditio* (Bedingung), sondern der *modus* (die Art und Weise) des Heilempfangs; die Gerechtigkeit wird dem Menschen nicht „wegen seines Glaubens“ (*propter fidem*), sondern „durch den Glauben“, „in Gestalt des Glaubens“ (*per fidem*) zugeeignet. Nur unter diesen Voraussetzungen wird verständlich, warum das Evangelium selbst als die wirkmächtige Kraft Gottes zu verstehen ist (Röm 1,16; 1 Kor 1,18.24) und schon das Zustandekommen des Glaubens auf das Wirksamwerden des Geistes und der Kraft Gottes zurückgeführt wird (1 Kor 2,4f; 1 Thess 2,13).

Wenn der Glaube aber die gegenwärtige Gestalt der von Gott geschenkten Beziehung und Gemeinschaft mit ihm selbst ist, dann bedeutet er mehr als nur ein „Für-wahr-Halten“ und als „Anerkennung“ bzw. „Gehorsam“, ja, er ist noch mehr als menschliches „Vertrauen“ und „Sich-Anvertrauen“. In all dem *äußert* sich der Glaube, er geht aber nicht in diesen Ausdrucksformen auf. In der Tat soll der Mensch selbst – nicht nur *einen*, sondern: *unzählige* – Schritte im Glauben machen, aber er braucht keinen einzigen Schritt *ohne* Christus zu gehen, schon gar nicht den ins Endgericht! Die auf der Basis des Glaubens gelebte Gottesbeziehung ist – wie jede Erfahrung echter Liebe – ausgesprochen *folgenreich*, sie bleibt aber durch ihren Geschenkcharakter für immer *voraussetzungslos* und *bedingungslos*. Am Evangelium orientiertes Hören, Reden und Tun verstehen sich selbst als Folgerung, Ausdruck und Wirkung der Gemeinschaft mit Gott, sie dürfen aber niemals zur nachträglichen Bedingung für die Beziehung umgedeutet werden: „Denn die Gerechtigkeit *Gottes* wird in ihm [dem Evangelium] offenbart – *aus Glauben zum Glauben* [d.h. ausschließlich im Glauben]; wie geschrieben steht: ‚Der *aus Glauben Gerechte* wird leben‘.“

Abgedruckt in © Hans-Joachim Eckstein, Zur Wiederentdeckung der Hoffnung. Grundlagen des Glaubens, Holzgerlingen 2002, 54-76.

¹⁴ S. Röm 3,24; Phil 1,29; vgl. Eph 2,8.



Zur Wiederentdeckung der Hoffnung

Grundlagen des Glaubens 1

Hc., 144 S., Nr. 393.898-6, ISBN 978-3-7751-3898-7