Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 68 (2012)

Heft: 2

Artikel: Göttliche und menschliche Gerechtigkeit bei Paulus und Luther : ein Beitrag zu den Begründungsstrukturen reformatorischer und paulinischer Ethik

Autor: Maschmeier, Jens-Christian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877776

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Göttliche und menschliche Gerechtigkeit bei Paulus und Luther

Ein Beitrag zu den Begründungsstrukturen reformatorischer und paulinischer Ethik[1]

Person und Werk Martin Luthers sind für protestantische Theologie von grundlegender und zentraler Bedeutung. Dies gilt insbesondere für die Rechtfertigungslehre, die der Reformator in Auseinandersetzung mit bestimmten Formen und Auffassungen der spätmittelalterlichen Kirche entwickelte. Die Rechtfertigungslehre ist der «articulus stantis et cadentis ecclesiae»[2]. Mit ihm steht und fällt alles, an ihm entscheidet sich Wohl und Wehe aller Glaubensaussagen. Luther gelangt zu seinem Verständnis von Rechtfertigung durch die Lektüre der Bibel, insbesondere der Paulusbriefe. Nach seinem Selbstzeugnis aus dem Jahr 1545 verhilft Röm 1,17 ihm entscheidend dabei, Gerechtigkeit als eine solche zu verstehen, die Gott dem Menschen schenkt (*iustitia passiva*). An der Vorstellung, Gott fordere eine Gerechtigkeit (*iustitia activa*), die der Mensch nicht erfüllen könne, war er schier verzweifelt.[3] Paulus verhilft Luther zur reformatorischen Erkenntnis der umsonst und ohne menschliches Zutun geschenkten Rechtfertigung aus Glauben: «Der Gerechte wird aus Glauben leben» (Röm 1,17). Der Apostel ist Kronzeuge der Theologie des Reformators.

1 Ich danke meinem Kollegen Markus Höfner für eine kritische Lektüre des Manuskripts und viele wertvolle Hinweise.

2 So auch verschiedene Neutestamentler, z.B. E. Lohse: Christus, des Gesetzes Ende? Die Theologie des Apostels Paulus in kritischer Perspektive, ZNW 99 (2008) 18-32 (32). Vgl. auch H.-J. Eckstein: «Gott ist es, der rechtfertigt». Rechtfertigungslehre als Zentrum paulinischer Theologie?, ZNT 14 (2004) 41-48 (42); P. Stuhlmacher: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen 1965, 236.

3 Vgl. M. Luther: Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften (1545). Übersetzung von M. Beyer, in: Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 2, hg.v. J. Schilling, Leipzig 2006, 491-509 (505-507). Allerdings scheitert Luther nicht an seinem Tun, sondern daran, dass er sein Tun nicht durch Gottesliebe, sondern durch Selbstliebe (und damit durch Gotteshass) motiviert sieht. Er ist wie Paulus davon überzeugt, dass er «untadelig» in seinem Gehorsam ist, nur ist dieser – anders als bei Paulus – nicht Ausdruck seiner Gottesliebe.

Angesichts der Bedeutung des Paulus für Luther verwundert es nicht, dass das Aufkommen der New Perspective on Paul, die die Identität Luthers mit dem Apostel in vielen Punkten kritisch hinterfragt,[4] protestantische Theologie vor ein Problem stellt. Kritik macht sich nicht nur aus der exegetischen,[5] sondern auch aus der systematisch-theologischen Zunft geltend. So kommt z.B. Wilfried Härle anders als die New Perspective in einem Vergleich Luthers mit Paulus zu dem Schluss, dass es trotz einiger Unterschiede eine grundlegende Übereinstimmung zwischen Apostel und Reformator gibt, insbesondere hinsichtlich der Zuordnung göttlichen und menschlichen Handelns und hinsichtlich ihrer Sicht auf das Gesetz.[6] In diesen wichtigen Punkten, die das Verständnis von Rechtfertigung betreffen, darf es anscheinend keine grundlegende Differenz zwischen Luther und Paulus geben.

In diesem Aufsatz geht es mir nicht darum, die vielfältige Kritik an der New Perspective im Einzelnen zu diskutieren. Vielmehr möchte ich mich als Neutestamentler mit dem Rechtfertigungsverständnis gegenwärtiger lutherischer Theologie am Beispiel Härles kritisch auseinandersetzen. Diese Diskussion ermöglicht und erfordert zugleich einen Blick auf die spezifischen Konturen des paulinischen Verständnisses von Rechtfertigung: Es soll gezeigt werden, dass das «lutherische» Bemühen, die Glaubenden als Subjekte ihres Handelns

4 Aus der Fülle der Literatur sei hier nur auf drei Klassiker verwiesen: J.D.G. Dunn: The New Perspective on Paul, in: ders.: Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, Louisville 1990, 183-214; E.P. Sanders: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977; K. Stendahl: Paul among Jews and Gentiles and other Essays, Philadelphia [3]1979. Vgl. auch folgende Sammelbände: M. Bachmann (Hg.): Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen 2005; J.D.G. Dunn: The New Perspective on Paul (WUNT 195), Tübingen 2005.

5 Siehe z.B. F.W. Horn: Die Darstellung und Begründung der Ethik des Apostels Paulus in der *new perspective*, in: ders./R. Zimmermann (Hg.): Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Bd. I (WUNT 238), Tübingen 2009, 213-231; Ch. Landmesser: Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie, ZThK 105 (2008) 387-410. Vgl. auch die Beiträge in: D.A. Carson u.a. (Hg.): Justification and Variegated Nomism. Volume II: The Paradoxes of Paul (WUNT II/181), Tübingen 2004.

6 Vgl. W. Härle: Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die ‹New Perspective›, ZThK 103 (2006) 362-393. Vgl. auch T. George: Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective, und H. Blocher: Justification of the Ungodly (*Sola Fide*). Theological Reflections, beide in: D.A. Carson u.a. (Hg.): Justification (Anm. 5), 437-463; 465-500.

so weit wie möglich zurückzudrängen – damit soll jede falsche Motivation beim Handeln, insbesondere jeglicher Versuch erneuter Selbstrechtfertigung des Glaubenden ausgeschlossen werden – die von Gott gegebene Würde menschlichen Tuns letztendlich untergräbt und das für Paulus unproblematische Subjekt-Sein[7] der Glaubenden nicht ernst genug nimmt. Wenn Paulus und Luther auch darin übereinstimmen, dass menschliches Tun den Menschen vor Gott nicht (mehr) gerecht machen kann, so besteht hinsichtlich der Zuordnung göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit keine Identität zwischen Apostel und Reformator.

Zum Vorgehen: In einem ersten Abschnitt (1.) sollen die Voraussetzungen, unter denen Paulus und Luther zu ihrem Rechtfertigungsverständnis gelangen, skizziert werden.[8] Die hier zu Tage tretenden Unterschiede machen eine Identität des Reformators mit dem Apostel hinsichtlich der Bewertung des Gesetzes und der Verhältnisbestimmung von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit zumindest fragwürdig. Diese Verhältnisbestimmung und die damit verbundenen Fragen, inwiefern die Glaubenden eigenständige Subjekte ihres Tuns sind und welche Bedeutung dem Gesetz zukommt, stehen auch in den folgenden Abschnitten im Vordergrund: im zweiten Abschnitt (2.) – nach einem Blick auf Aussagen Luthers zu diesen Themen – im Gespräch mit der Po-

7 E. Gräb-Schmidt: Die Bedeutung reformatorischer Einsichten für die ethische Urteilsbildung der Gegenwart, ZThK 107 (2010) 479-504, hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass die lange Zeit vorherrschende Gleichsetzung von menschlicher «Autonomie mit der Sünde der Hybris» für die «Durchdringung des Verhältnisses von Selbstbestimmung und Freiheit» nicht gerade hilfreich gewesen ist und «einer ethischen Wirksamkeit, die weder auf das selbstbestimmte Subjekt noch auf die Möglichkeit der Orientierung am Guten und Gerechten verzichten kann», eher im Wege steht (a.a.O. 481f.). Für den ethischen Diskurs ist es notwendig, den Glaubenden als selbstbestimmtes Subjekt wiederzugewinnen. Gräb-Schmidt versucht zu zeigen, dass dies gerade unter Rückgriff auf das reformatorische Freiheitsverständnis möglich ist. Ich stimme mit ihr darin überein, dass Ethik unter Absehung der Glaubenden als selbstbestimmte Subjekte ihres Tuns letztendlich nicht begründbar oder praktizierbar ist, gehe allerdings von der Annahme aus, dass ein Rechtfertigungsverständnis, das die erneute Selbstrechtfertigung der Glaubenden um jeden Preis zu verhindern versucht, letztendlich immer in der Gefahr steht, die Glaubenden als Subjekte ihres Handelns zu marginalisieren.

8 Ausser Acht gelassen bleibt dabei die Frage nach einer Entwicklung des jeweiligen Rechtfertigungsverständnisses. Zu einer Entwicklung bei Paulus vgl. G. Theißen: Die Bekehrung des Paulus und seine Entwicklung vom Fundamentalisten zum Universalisten, EvTh 70 (2010) 10-25.

sition Härles, im dritten Abschnitt (3.) in der Exegese von Phil 2,12f. Letztere wird exemplarisch zeigen, dass sich der an Jesus als Messias glaubende Paulus in der Zuordnung göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit nicht wesentlich vom Pharisäer Paulus unterscheidet. Ein kurzer Rück- und Ausblick schliesst diesen Aufsatz ab (4.).

1. Unterschiedliche Ausgangslagen: Erfahrung der Anfechtung (Luther) und proleptische Offenbarung des eschatologischen Gerichtsurteils (Paulus)

Martin Luthers Theologie hat nach seinem eigenen Bekunden ihre Wurzel in der Anfechtung: Es ist der um sein Seelenheil bangende Mönch, der bei der Lektüre des ersten Kapitels des Römerbriefes entdeckt, dass Gottes Gerechtigkeit rettende Gerechtigkeit, ihr Zuspruch Gabe Gottes ist.[9] Diese Einsicht gibt Luther die Heilsgewissheit, die er durch und trotz seines eigenen Tuns nicht erlangt hat. Evangelium bedeutet für ihn die Erfahrung des bedingungslosen Angenommenseins. Ohne einen eigenen Verdienst spricht Gott den Menschen gerecht.

Die Erfahrung der Anfechtung ist für Luther die Grundvoraussetzung dafür, etwas über den Glauben sagen zu können.[10] Auch seine Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium hat hier ihren Ursprung. Während der vornehmste Gebrauch des Gesetzes darin besteht, den Menschen seiner Sündhaftigkeit zu überführen (*usus elenchthicus legis*) und ihn so in die Anfechtung zu treiben, verkündet das Evangelium den «fröhlichen Wechsel»: Für die Glaubenden wird Christi fremde Gerechtigkeit zur eigenen. In ihr sind sie gerechtfertigt. Gesetz und Evangelium sind zwei verschiedene Weisen, wie das Wort Gottes dem Menschen begegnet. Sie sind zugleich die beiden existentiellen Dimensionen des Menschseins.[11]

9 M. Luther: Vorrede (Anm. 3), 505-507.

10 In polemischer Abgrenzung zu den «scholastischen Disputierern» schreibt Luther: «Dabei ist es doch ganz unmöglich, dass jemand recht über den christlichen Glauben schreibt oder das recht Geschriebene gut versteht, sofern er nicht bisweilen, wenn ihn die Ängste bedrängen, den Geist des Glaubens innerlich gespürt hat» (Brief Luthers an Papst Leo X. Abhandlung über die christliche Freiheit [1520]. Übersetzung von F. Rädle, in: Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 2, hg.v. J. Schilling, Leipzig 2006, 101-185 [121]). Voraussetzung für die Erfahrung des Geistes des Glaubens sind die eigenen Ängste. Einige Zeilen später spricht Luther «von schweren Anfechtungen aller Art», die das, was er über den Glauben schreibt, gegenüber den scholastischen Theologen qualifiziert (ebd.).

11 A. Peters: Gesetz und Evangelium (HST 2), Gütersloh 1981, 36-38.

Der lutherische Bischof und Gelehrte Krister Stendahl hat nun darauf aufmerksam gemacht, dass Paulus – anders als Luther – ein robustes Gewissen gehabt habe.[12] Es ist nicht der um sein Seelenheil bangende, sondern der sich seiner untadeligen Toraobservanz bewusste und darin selbstbewusste Pharisäer, dem sich Christus vor Damaskus offenbart. Hier erlangt Paulus nicht eine Heilsgewissheit, die er vorher durch das Tun der Toragebote vergeblich sicherzustellen suchte. Vielmehr wird der Verfolger der jüdischen Christusgläubigen zum Völkerweltmissionar berufen (vgl. Gal 1,10-24). Nach Stendahl ist deshalb die Frage nach der Rechtfertigung im eschatologischen Endgericht der Frage der Inklusion nichtjüdischer Christusgläubiger in das *eschatologische* Gottesvolk unterzuordnen.[13] In dieser (neuen) Perspektive ist die Rechtfertigungslehre Instrument der Missionsstrategie des Paulus. Sie dient dazu, deutlich zu machen: Nichtjüdische Christusgläubige müssen nicht durch körperliche Beschneidung zum Judentum konvertieren, um am eschatologischen Heil vollständig zu partizipieren.

In diesem Aufsatz gehe ich im Anschluss an Stendahl davon aus, dass die unterschiedlichen biographischen Erfahrungen mit dem Gesetz bzw. der Tora und dem eigenen Handeln zu von einander abweichenden Bewertungen des Gesetzes und einer unterschiedlichen Zuordnung göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit führen. Hier besteht keine Identität von Paulus und Luther. Es scheint mir – nicht nur historisch – höchst unwahrscheinlich, dass ein Augustinermönch, dem das Gesetz aufgrund seines Forderungscharakters Ursache aller Heilsungewissheit ist, und ein selbstbewusster Pharisäer, dem die Tora Gabe Gottes zum Leben bedeutet (Röm 7,10) und der den Gabecharakter der göttlichen Gerechtigkeit nicht allererst entdecken muss, nach der entscheidenden Wende in ihrem Leben die Soll-Struktur des Gesetzes/der Tora und menschliches Handeln in gleicher Weise kritisieren.[14] Anders als für Luther bestand dazu für Paulus überhaupt kein Anlass: Luther flieht von dem Gerechtig-

12 K. Stendahl: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, HTR 56 (1963) 199-215.

13 Vgl. auch P. Fredriksen: Judaizing the Nations, NTS 56 (2010) 232-252.

14 Härle macht auf die Differenzen zwischen Paulus und Luther aufmerksam, die «ganz unterschiedliche Reaktionen und Konsequenzen» ausgelöst hätten (Härle: Paulus und Luther [Anm. 6], 380), sieht aber in der Kritik an der Soll-Struktur des Gesetzes und an der damit verbundenen Motivation beim Tun des Gesetzes grundlegende Übereinstimmungen (a.a.O. 391f.). Vgl. dazu die Auseinandersetzung mit der Position Härles unter Punkt 2.2.

keit fordernden zum Gerechtigkeit schenkenden Gott, während bei Paulus das Wissen darum vorausgesetzt werden darf, dass der Gerechtigkeit fordernde zuallererst der Gerechtigkeit schenkende Gott ist.[15] Für Luther bedeutet Evangelium Freiheit vom Gesetz, das in die Heilsungewissheit treibt, für Paulus bedeutet Evangelium Befreiung von der im eschatologischen Gericht erfolgenden Verurteilung des Menschen als Sünder, die nach dem Massstab des Gesetzes erfolgt (Röm 2,5f.12f.).[16] Luther hebt die Polarität von Gottes schenkender und fordernder Gerechtigkeit auf, indem er eine Asymmetrie von Gesetz und Evangelium annimmt;[17] für Paulus ermöglicht Gott in Christus das Leben, das er schon mit der Gabe der Tora intendiert, das der Mensch aber aufgrund seines Ungehorsams nicht ergriffen hat.[18]

Die soeben skizzierten Unterschiede geben Anlass zu der Vermutung, dass eine Identität zwischen Luther und Paulus hinsichtlich der Zuordnung

15 Zum Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als heilvoller und rettender Gerechtigkeit vgl. B. Janowski: Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption (zusammen mit J. Assmann und M. Welker), in: ders.: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Die rettende Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn 1999, 220-246 (233).

16 Aufgrund dessen ist der Glaubende dann auch nicht mehr «unter dem Gesetz», d.h. frei von dem den Sünder verurteilenden Gesetz. Dabei darf nicht übersehen werden, dass auch in der Tora Möglichkeiten von Umkehr und Busse gegeben sind: Der Mensch kann aufgrund der Gnade Gottes neu anfangen. Paulus stellt dies nicht in Frage, sondern er stellt diese Vorstellungen in einen apokalyptischen Kontext.

17 Die Unterscheidung zwischen Gottes Handeln durch das Evangelium als *opus proprium* und seinem Handeln durch das Gesetz als *opus alienum* bringt diese Asymmetrie auf den Punkt. Nach alttestamentlichem Toraverständnis kommen «Gesetz» und «Evangelium» in der Tora zusammen: «Der Begriff Tora umfaßt somit die beiden Seiten des einen Gotteswortes. Was die Sprache der Systematik als Gesetz und Evangelium, als Zuspruch und Anspruch trennt (und dann oft einander entgegensetzt), ist in ihm zusammengehalten. Der Begriff bezeichnet die Einheit von Gesetz und Evangelium und damit die Einheit des göttlichen Wortes und Willens. Wo beides auseinanderfällt oder wo gar die mögliche Spannung zwischen beidem zum Prinzip theologischer Erkenntnis und kirchlicher Verkündigung gemacht wird, geht eine der fundamentalsten biblischen Kategorien verloren» (F. Crüsemann: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh ^{2}1997, 8).

18 Freiheit vom Gesetz meint bei Paulus deshalb die Freiheit von der Verurteilungsfunktion des Gesetzes, nicht die Freiheit vom Willen Gottes, der auch den Glaubenden als Gebot (I Kor 7,19) und als Gesetz Christi (I Kor 9,21; Gal 6,2) gegenübertritt. Die Aussage, dass das Gesetz der Sündenerkenntnis dient (Röm 3,20), erfolgt aus der Retrospektive, kommt also von dem im Zornesgericht erfolgenden Urteil über den Menschen als Sünder her. Sie hebt die Lebensverheissung der Tora (Lev 18,5) nicht prinzipiell auf.

menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit nicht gegeben ist. Bevor dieser Aspekt im Gespräch mit Härle diskutiert wird, sei nochmals auf einen entscheidenden Punkt aufmerksam gemacht: Für den Reformator ist die Erfahrung der Anfechtung Kriterium für die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und damit für das rechte Verständnis von Rechtfertigung. Wenn Paulus diese Voraussetzung aber nicht teilt, wie kann er dann überhaupt verstehen, was Rechtfertigung bedeutet?

2. Reformatorische Begründungsstrukturen christlicher Ethik

Bevor die Position Härles diskutiert wird, soll u.a. an dem für Luther charakteristischen Bild des Baumes und seinen Früchten gezeigt werden, wie der Reformator Soteriologie und Ethik einander zuordnet.[19]

2.1. Spontaneität als Charakteristikum christlicher Ethik

Um das Verhältnis von Glauben und Werken, Soteriologie und Ethik zu beschreiben, greift Luther in Anlehnung an Mt 7,16 immer wieder das Bild vom guten Baum, der von sich aus gute Früchte bringt, und das Gegenbild vom schlechten Baum auf, der ausschliesslich schlechte Früchte hervorzubringen vermag. Mit diesem Bild verdeutlicht er, dass der Glaubende (als von Gott gut geschaffener Baum) seine Identität nicht sich selbst verdankt und dass die Qualität der Werke (gut/schlecht) ausschliesslich von der dem Menschen geschenkten Identität abhängt. Da der Glaubende ein von Gott neu geschaffener guter Mensch ist, sind seine Werke ebenfalls gut. Gute Werke hingegen können einen schlechten Menschen nicht zu einem guten machen: «Gute Werke machen keinen guten Menschen, sondern ein guter Mensch schafft gute Werke. Schlechte Werke machen keinen schlechten Menschen, sondern ein schlechter Mensch schafft schlechte Werke.»[20] Für Luther ist dabei entscheidend, dass der Baum von sich aus Frucht bringt, der Glaubende seine Werke spontan tut und diese dem Glauben automatisch folgen respektive dem Glauben inhärent sind: «Wir gestehen, daß die guten Werke dem Glauben folgen sollen, vielmehr, nicht ‹sollen›, sondern von selber folgen, gleichwie ein guter Baum gute

[19] Dieses Bild ist für ein lutherisches Verständnis von Rechtfertigung grundlegend. R. Mehl: Art. Freiheit V. Ethisch, TRE XI, Berlin/New York 1983, 511-533 (515).

[20] M. Luther: Abhandlung (Anm. 10), 153.

Früchte nicht bringen soll, sondern von selbst bringt.»[21] Luther grenzt sich mit dieser Aussage gegen ein Verständnis der Werke ab, das ihn in die Verzweiflung getrieben hatte: Der Glaubende steht nicht unter dem Zwang, gute Werke zu tun, um Gott wohlgefällig zu sein, sondern der Glaube setzt automatisch die guten Werke aus sich heraus. Der Automatismus des Handelns der Glaubenden schliesst jede falsche Motivation beim Tun der Werke aus, sei es Furcht vor Strafe oder die Erwartung von Lohn als deren Kehrseite. Es handelt sich hier um eine geniale Denkfigur Luthers: Das Streben nach Selbstrechtfertigung, aus dem der Glaubende befreit worden ist, wird ebenso zur unmöglichen Möglichkeit wie die Verzweiflung aufgrund mangelnder Heilsgewissheit. Dass der Glaubende spontan handelt, impliziert auch, dass er nicht mehr von aussen mit einer Forderung konfrontiert wird, die in Furcht vor Strafe, Lohnmentalität oder Leistungsdenken münden könnte. Der Forderungscharakter des Gesetzes, seine Soll-Struktur ist aufgehoben.

Trotz der Genialität der Vorstellung, dass der Glaubende automatisch und spontan gute Werke tut, stellt sich die Frage, ob der Mensch als Subjekt seines Tuns nicht nahezu vollständig aus dem Blickfeld gerät: Wenn der Glaubende nicht nur die Konstitution seiner Identität (Neuschöpfung) Gott verdankt, sondern auch die Qualität seiner Werke *ausschliesslich* auf Gott zurückzuführen ist, wo bleibt dann noch ein Spielraum für den Glaubenden als Subjekt seiner Handlungen? Kann er überhaupt noch als ein solches Subjekt angesprochen werden? Wird er nicht vielmehr auch in seinem Tun fremdbestimmt? Führt die Bestreitung jeglicher Soll-Struktur menschlicher Identität nicht zur Auflösung biblischen Wirklichkeitsverständnisses, demzufolge menschliche Existenz als Gabe und Aufgabe verstanden wird?

Im Kontext dieser Fragen ist eine Aussage Luthers aus dem Sermon von der zweifachen Gerechtigkeit (1518) interessant, in der der Reformator – anders als im Bild vom Baum und seinen Früchten – den Menschen als Subjekt seiner Gerechtigkeit wahrnimmt. Während die Zuschreibung der göttlichen Gerechtigkeit allein Gottes Werk ist, in der die menschliche Gerechtigkeit gründet, ist die menschliche Gerechtigkeit «die unsere und uns eigene. Zwar können wir sie nicht allein zuwege bringen, jedoch insofern mittun, wie wir mit jener ersten,

[21] Übersetzung nach P. Althaus: Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Thesen Martin Luthers, LuJ 28 (1961) 30-51 (37).

der fremden Gerechtigkeit zusammenwirken»[22]. Interessant ist diese Aussage nicht nur deshalb, weil Luther «eigene Gerechtigkeit» nicht in einem pejorativen Sinn verwendet – nicht alle eigene Gerechtigkeit ist Werkgerechtigkeit – sondern auch, weil er vom Zusammenwirken (*cooperatio*) der menschlichen mit der göttlichen Gerechtigkeit spricht. Dies zeigt, dass der Reformator den Glaubenden durchaus als eigenständiges Subjekt seines Tuns stark machen kann: Wo dieser unbeschadet dessen, dass seine eigene Gerechtigkeit in der göttlichen gründet, mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenwirkt, tritt er als aktiv Handelnder in Erscheinung. An dieser Stelle kann nicht untersucht werden, inwiefern die Aussage der *cooperatio* zwischen menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit für das Verständnis Luthers von Rechtfertigung charakteristisch ist. Das scheint mir eher nicht der Fall zu sein. Allerdings erlaubt sie in systematisch-theologischer Perspektive zumindest eine Anfrage hinsichtlich derjenigen Aussagen des Reformators und gegenwärtiger lutherischer Theologie, die den Glaubenden als Subjekt seines Tuns (*coram Deo*) zurückdrängen. Mit dieser Anfrage soll ein Blick auf die Verhältnisbestimmung von Soteriologie und Ethik und auf die Problematik der Soll-Struktur des Gesetzes in der gegenwärtigen lutherischen Dogmatik geworfen werden.

2.2. Die Position Härles

In einem Aufsatz zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre, in dem er auch auf die Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Aktivität zu sprechen kommt, betont Härle, dass die Zustimmung zu etwas bereits Gegebenen nicht als Aktivität qualifiziert werden kann: «[D]er Mensch als Person kann dieses Gegebensein anerkennen *oder* bestreiten, er kann das Gegebene annehmen *oder* ablehnen, bewahren *oder* zerstören; und er *kann gar nicht anders*, als sich in der einen oder anderen (also jedenfalls in irgendeiner) Weise zu diesem

[22] Sermon über die zweifache Gerechtigkeit, Übersetzung von M. Beyer, in: Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Bd. 2, hg.v. J. Schilling, Leipzig 2006, 67-85 (73). Der lateinische Text lautet «iusticia est nostra et propria, non quod nos soli operemur eam, Sed quod cooperemur illi primae et alienae» (a.a.O. 72). Im Lichte dieser Formulierung erscheint mir folgende Aussage Jüngels doch etwas zu einseitig: «Ausgeschlossen werden soll das Verständnis der Rechtfertigung als des Prozesses einer solchen Heiligung, bei der der Mensch mit Gott in irgendeiner Weise kooperiert» (E. Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ^{5}2006, 176).

Gegebensein (und damit zum Gegebenen) zu verhalten. Dabei besteht zwischen Anerkennung und Bestreitung (Annahme und Ablehnung, Bewahrung und Zerstörung) keine Symmetrie, sondern eine grundlegende Asymmetrie. Während die Anerkennung (Annahme, Bewahrung) in *nichts* anderem besteht als im Geschehen- und Sein-*Lassen* des Gegebenen, also aus der Sicht des Menschen kein aktives Tun und keine Leistung darstellt, ist die Bestreitung (Ablehnung, Zerstörung) sehr wohl die aktive, dem Gegebensein widersprechende und widerstrebende Tat und ‹Leistung› des Menschen.»[23] Diese Ausführungen enthalten nach meiner Einschätzung einige Widersprüche: Einerseits wird be-

[23] W. Härle: Zur Gegenwartsbedeutung der «Rechtfertigungs»-Lehre. Eine Problemskizze, ZThK 95/Beih. 10 (1998) 101-139 (124f.); kursiv im Original. Ähnlich argumentiert H.J. Körtner. In einer Meditation zur Freiheit eines Christenmenschen, die er seinen Studien zur Grundlegung einer theologischen Ethik voranstellt, schreibt er: «Denn wenn ich Paulus richtig verstehe, besteht … die christliche Freiheit in erster Linie gar nicht in einem Tun, sondern in einem Lassen! Paulus begreift nämlich das Handeln zunächst gar nicht als Freiheit, sondern als Zwang. Die vermeintliche Freiheit des Handelnkönnens ist in Wahrheit der Zwang des Handelnmüssens. Die Befreiungserfahrung des Glaubens, die Paulus beschreibt, besteht nun aber darin, vom Zwang zum Handeln frei zu werden. Sie führt zu der befreienden Erkenntnis, dass der Mensch sich durch sein Handeln weder definieren kann noch zu rechtfertigen braucht. … Die Freiheit, zu der uns Christus befreit, besteht im Sein-Lassen. Gerade darin bin ich frei, dass ich alles lassen kann. Die Freiheit für Gott und den Mitmenschen zielt vornehmlich gar nicht auf mein Tun, sondern zeigt sich darin, Gott Gott und den Anderen diesen Anderen sein zu lassen» (H.J. Körtner: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik [SthE 90], Freiburg CH 2001, 13f.; kursiv im Original). Eine theologische Ethik kann also mit dem Hinweis darauf beginnen, dass man vom Zwang des Handelnmüssens befreit ist. Das mag Luther sein, aber nicht Paulus. Und es stellt sich die Frage: Wenn ich darin frei bin, alles lassen zu können, warum bedarf es dann überhaupt einer Ethik? M. Honecker skizziert in seiner Darstellung Ebelings dessen Verhältnisbestimmung von Ethik und Theologie im Protestantismus folgendermassen: «Grundsätzlich spricht evangelische Theologie der Ethik jede soteriologische Wirksamkeit ab. Ethik wird hierdurch relativiert. Christliche Theologie als solche ist nicht Ethik. Sie unterscheidet – vor allem in der reformatorischen Theologie – zwischen Person und Werk, zwischen Täter und Tat, zwischen Glauben und Handeln. Die Ethik spricht den Menschen auf sein Tätersein an. Sie will ihn aktivieren. Vor dem Evangelium ist der Mensch rein Empfangender, passiv, Hörer. Für eine der lutherischen Tradition verpflichtete theologische Ethik ist deswegen die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium konstitutiv» (M. Honecker: Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990, 29; kursiv im Original). Honecker schliesst sich dieser Sichtweise Ebelings an (vgl. a.a.O. 30). Auch hier ist zu fragen: Warum sollte der Glaubende auf sein Handeln angesprochen werden, wenn Ethik nichts mit seinem Heil zu tun hat? Die hier gebrachten Beispiele liessen sich beliebig vermehren.

tont, dass sich der Mensch in irgendeiner Weise verhalten, also aktiv sein muss. Verhält er sich aber in Annahme und Bewahrung seines Gegebenseins zustimmend zu eben diesem Gegebensein, dann darf diese Aktivität auf keinen Fall Aktivität genannt werden, während die Ablehnung bzw. Zerstörung des Gegebenseins das eigene Werk des Menschen ist. Warum die Annahme und Bewahrung des Gegebenseins nicht Aktivität genannt werden darf, zeigt sich in der Interpretation dieser Aktivität durch das Wort «Leistung» und der ihr entgegen gesetzten Passivität des exklusiven «Geschehen- und Sein-*Lassen*[s] des Gegebenen»[24]: Jede menschliche Aktivität steht anscheinend in der Gefahr, dass sie nicht als Zustimmung oder Bewahrung von etwas Gegebenen, sondern als eigene Leistung und somit als etwas gegen Gott Gerichtetes verstanden werden kann. Die Aktivität der Glaubenden wird deshalb vorsichtshalber gar nicht mehr Aktivität genannt, sondern zur Passivität umdeklariert, damit die Gerechtfertigten auf keinen Fall mehr den Fehler begehen, von dem sie durch Christi stellvertretendes Handeln befreit worden sind, dem Versuch nämlich, sich selbst vor Gott durch ihr Tun ins Recht zu setzen. Selbstrechtfertigung wird somit für die Glaubenden (nahezu) unmöglich. Es stellen sich folgende Fragen: Inwiefern ist bewahrendes Tun keine aktive Tätigkeit und warum kann der Mensch ausschliesslich in der Ablehnung und Zerstörung von etwas Gegebenem aktiv werden?

Das Bemühen, den Glaubenden, zu dessen von Gott geschenkter Identität notwendigerweise Werke gehören,[25] davor zu schützen, die von ihm getanen Werke als seine eigenen zu verstehen und daraus einen illegitimen Anspruch gegenüber Gott abzuleiten, führt bei Härle zu einer theologischen Kritik gegenüber dem Forderungscharakter des Gesetzes.[26] Die Kritik menschlichen Selbstruhms und die Kritik an der Soll-Struktur des Gesetzes gehen dabei Hand in Hand. Hier gibt es, wie Härle in einem Vergleich Luthers mit Paulus herauszuarbeiten versucht, keinen grundlegenden Unterschied zwischen Reformator und Apostel. Im Hinblick auf die jeweiligen Gegner seien die Frontstellungen zwar zu unterscheiden, aber (inhaltlich) habe «Luther auch und gerade an dieser Stelle vom Apostel Paulus entscheidende Einsichten übernommen

24 Theoretisch kann auch das «Geschehen- und Sein-*Lassen* des Gegebenen» eine Aktivität des Menschen sein.

25 Vgl. Härle: Gegenwartsbedeutung (Anm. 23), 127.

26 Vgl. Härle: Paulus und Luther (Anm. 6), 391ff.

…, die für Kirche und Theologie damals und heute zu wichtig sind, als daß sie vergessen oder verleugnet werden dürften»[27]. Wie Luther gegenüber der Lehre der spätmittelalterlichen Kirche, gehe es Paulus in Auseinandersetzung mit dem Judentum darum, das Verdienst- und Lohndenken als Verkehrung der Relation Schöpfer – Geschöpf zu entlarven.[28]

Was ist nun zu der von Härle postulierten Identität von Luther und Paulus hinsichtlich ihrer Kritik an menschlichem Selbstruhm und einem damit eng verbundenen Verdienst- und Anspruchsdenken zu sagen? Im Rahmen einer lutherischen Verstehensmatrix, die voraussetzt, dass der Kern der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Kritik an einem menschlichen Tun besteht,[29] meint «Ruhm», sich seiner eigenen Taten bzw. Leistungen vor Gott zu brüsten. Vorausgesetzt wird dabei auch ein bestimmtes Verständnis der Opposition ἔργα νόμου – πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, demzufolge Paulus mit dem Syntagma ἔργα νόμου die Handlungen des Menschen – also das Tun des Gesetzes durch den Menschen – mit der Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ den «Glauben an Jesus Christus» im Blick hat, so dass sich menschliche Aktivität und Passivität (Glaube als Geschenk Gottes) gegenüberstehen. Auf die exegetischen Diskussionen, wie weit dieses Verständnis der ἔργα νόμου respektive der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ zutrifft, kann hier nicht eingegangen werden.[30] Ent-

27 Härle: Paulus und Luther (Anm. 6), 393.

28 Vgl. Härle: Paulus und Luther (Anm. 6), 392. Dabei wird von Härle durchaus anerkannt, dass Sanders «das Zerrbild von einem ‹gesetzlichen› oder ‹nomistischen› Judentum und die grundsätzliche Alternative von ‹Gesetz› und ‹Gnade› zu Recht … korrigiert» habe (a.a.O. 364f. Anm. 7). Die Synergismuskritik wird deshalb nicht mehr auf das «Getting in», sondern auf das «Staying in» bezogen. Mit der Korrektur des Bildes vom Judentum als Religion als legalistischer Werkgerechtigkeit ist nach Härle nämlich «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» (a.a.O. 364f. Anm. 7; kursiv im Original). Synergistisch wäre das Modell des Bundesnomismus dann deshalb, weil es vom Menschen eine eigenständige Antwort auf die vorangehende Erwählung verlangt.

29 Diese Sichtweise hat in der neutestamentlichen Wissenschaft durch die Paulusinterpretation Rudolf Bultmanns Breitenwirkung entfaltet. Für Bultmann ist «das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen» Sünde (R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [9]1984, 264f.; Hervorhebung des Originals rückgängig gemacht; J.C.M).

30 Vgl. dazu z.B. M. Bachmann: Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck «Werke› des Gesetzes», in: ders.: Neue Paulusperspektive (Anm. 4), 69-134. Aus der

scheidender ist vielmehr, dass die paulinische Vorstellung des Gerichts nach Werken (Röm 2,5f.12f.) voraussetzt, dass der Mensch aktiv handeln kann und soll. Die Spannung zwischen der Vorstellung des Gerichts nach Werken und der Kritik der Werke kann angemessen nur durch das apokalyptische Wirklichkeitsverständnis des Apostels erklärt werden: Angesichts der proleptischen Offenbarung des eschatologischen Gerichts als Zornesgericht (I Thess 1,10; Röm 1,18) und der dort zu erwartenden Verurteilung des Menschen als Sünder können menschliche Werke den Sünder nicht (mehr) rechtfertigen. Dass der Mensch durch sein Tun nichts (mehr) zu seinem Heil beitragen kann, hat dementsprechend nichts mit einer prinzipiellen Kritik menschlicher Aktivität zu tun, sondern ist dem Paradox der proleptischen Offenbarung geschuldet. Dieses Paradox entsteht dadurch, dass das im Endgericht über den Menschen gesprochene Urteil schon feststeht, die Geschichte aber weiterläuft. Die Spannung zwischen dem «Schon» und «Noch nicht» und nicht die Suche nach Heilsgewissheit bildet den Verstehenshintergrund für die Aussagen des Apostels zur Rechtfertigung und die Verhältnisbestimmung von Soteriologie und Ethik. Im Unterschied zu Luther geht es Paulus also nicht darum, eine Religionsstruktur zu etablieren, die jegliche Möglichkeit des Herausfallens aus der Gnade (und somit Heilsungewissheit) ausschliesst, weil es angeblich keine Soll-Struktur des Evangeliums gibt,[31] die den Glaubenden mit dem gerechten und strafenden Gott konfrontiert. Die paulinische Kritik der «eigenen Gerechtigkeit» (Röm 10,3; Phil 3,9) bezieht sich deshalb nicht auf eine falsche Motivation beim Tun der Gebote, sondern auf den Unglauben gegenüber Gottes Handeln in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi, das Juden wie Nichtjuden gleichermassen gilt. In diesem Sinne betonen nicht nur Vertreter der New Perspective zu Recht, dass bei der «eigenen Gerechtigkeit» primär die Relation Israels zur nichtjüdi-

Sicht der Old Perspective argumentiert O. Hofius: «Werke des Gesetzes». Untersuchungen zu der paulinischen Rede von den ἔργα νόμου, in: D. Sänger/U. Mell (Hg.): Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (WUNT 198), Tübingen 2006, 271-310.

31 Zur Soll-Struktur des Glaubens vgl. folgende Äusserung Schrages: «[D]er verbindliche Charakter der apostolischen Forderungen ist nicht geringer als der des Gesetzes, ja der Christ ist noch in ganz anderer Weise verpflichtet und in Dienst genommen als der Gesetzesfromme. Es gibt auch hier ein Sollen und Müssen … und zwar in konkreter Form und bezogen auf die sittliche Forderung» (W. Schrage: Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961, 96).

schen Völkerwelt im Blick ist, dass sie also die «Privatgerechtigkeit»[32] Israels in Abgrenzung zu den Völkern meint.[33] Auch die paulinische Kritik menschlichen Rühmens kann ohne eine Berücksichtigung der Relation Israels zur Völkerwelt nicht angemessen verstanden werden. Hier hat jüngst Florian Wilk in einer Analyse der Ruhmesstellen bei Paulus gezeigt, dass der Apostel in dem Abschnitt Röm 3,27-4,12 darlegt, «warum das rechtfertigende Handeln Gottes ein Rühmen von Judenchristen gegenüber ‹Heiden›-Christen nicht zulässt.»[34] Als Fazit seiner Gesamtuntersuchung gelangt er abschliessend zu dem Urteil, dass «(v)on einem falschen, menschlichen oder gar spezifisch jüdischen, Rühmen *coram Deo* – sei es als unbegründeter Leistungsstolz oder als irrige Heilssicherheit aufgefasst – … in seinen Briefen nirgends die Rede (ist).»[35]

Luther und Paulus entwickeln ihre theologischen Überzeugungen in zwei völlig unterschiedlichen Kontexten. Sie sind gemeinsam der Überzeugung, dass der Glaube, nicht das Gesetz/die Tora aus der Verurteilung im Gericht nach Werken rettet. Während Paulus diese Einsicht im Kontext seines apokalyptischen Zeitverständnisses gewinnt, liegt für Luther der Fehler im System selbst, d.h. in der Religionsstruktur: Die Sollensforderung des Gesetzes wurde ihm zum existentiellen Problem, die Befreiung von dieser Struktur zum Inhalt des Evangeliums. Die Eliminierung der Sollensforderung dient dem Reformator dazu, Heilsgewissheit zu stärken und Selbstrechtfertigung auszu-

32 Wengst bemerkt: «Die ‹eigene Gerechtigkeit› lässt sich so pointiert verstehen als ‹Privatgerechtigkeit› – nicht im Sinne von ‹selbst erwirkt› im Gegensatz zu ‹von Gott geschenkt›, sondern als sich aus der exklusiven Beziehung Gottes zu seinem Volk ergebende» (K. Wengst: ‹Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!› Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 330).

33 Dunn macht darauf aufmerksam, dass «the Greek translated ‹their own› (*idian*) properly denotes ‹theirs› as belonging to them and not to others, not ‹theirs› as attained by their own effort» (J.D.G. Dunn: The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids/Cambridge 1998, 368; kursiv im Original).

34 F. Wilk: Ruhm coram Deo bei Paulus?, ZNW 101 (2010) 55-77 (74). Diesem Abschnitt kommt in einer lutherischen Paulusinterpretation die Kronzeugenschaft für jüdischen Selbstruhm respektive jüdisches Lohn- und Anspruchsdenken zu. Vgl. z.B. die Interpretation bei S.J. Gathercole: Justified by Faith, Justified by his Blood: The Evidence of Romans 3:21-4:25, in: D.A. Carson u.a. (Hg.): Justification (Anm. 5), 147-184 (150-161). Vgl. auch ders.: Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5, Grand Rapids/Cambridge 2002.

35 Wilk: Ruhm (Anm. 34), 77. Mit dem Fehlen eines spezifisch jüdischen Selbstruhms *coram Deo* fällt die These eines werkgerechten Judentums.

schliessen.[36] Wenn aber Paulus ein «robustes Gewissen» und kein Problem mit menschlicher Aktivität hatte, ist es nicht einsichtig, warum er wie Luther gegen die Soll-Struktur des Gesetzes wettern sollte. Im Folgenden soll die paulinische Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln am Beispiel von Phil 2,12f. untersucht und gezeigt werden, dass für Paulus Gott und Mensch als zwei selbständig agierende Subjekte zusammen wirken, dass es Paulus also nicht darauf ankommt, das von Gott konstituierte Subjekt-Sein der Glaubenden gegen den menschlichen Hochmut abzusichern, er selbst sei das Subjekt seiner Taten.

3. Zur paulinischen Begründungsstruktur[37] «christlicher» Ethik (Phil 2,12f.)

In einem Beitrag im Journal of the American Academy of Religion untersucht Philippe Eberhard die gleichzeitige Aktivität und Passivität als Charakteristikum menschlicher Existenz und Identität.[38] Im Rückgriff auf und im Gespräch mit philosophischer Hermeneutik, insbesondere mit Gadamer, bezeichnet er dabei die menschliche Freiheit, in einem vorgegebenen Rahmen zu handeln und auf diese Weise an einem (geschichtlichen) Prozess teilzunehmen, als «mediality of our condition»: Menschliche Freiheit bestehe nicht in einer absoluten, unbedingten Autonomie, sondern in der Realisierung von Möglichkeiten, die z.B. durch Tradition, Geschichte und Umwelt vorgegeben sind. Das Vorgegeben-Sein allen Seins allerdings stelle das Subjekt-Sein des Handelnden nicht in Frage. Das menschliche Subjekt ist Subjekt unter vorgegebenen Bedingungen, *in denen* es sich (frei) entfalten kann.[39] Eberhard zeigt nun anhand von Phil 2,12f., dass diese Denkfigur auch paulinischem Wirklichkeitsverständnis zu Grunde liegt.[40] Diese beiden Verse stellen auf den ersten Blick ein Paradox dar[41]: «(12) Also, meine Lieben, – wie ihr allezeit gehorsam gewesen seid, nicht

36 Insofern hat H.-M. Barths Charakterisierung der reformatorischen Bewegung als Seelsorgebewegung einiges für sich. Vgl. H.-M. Barth: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009, 35.

37 Eine Übersicht über die verschiedenen Begründungstrukturen paulinischer Ethik bietet Ch. Landmesser: Begründungsstrukturen paulinischer Ethik, in: F.W. Horn/R. Zimmermann (Hg.): Indikativ (Anm. 5), 177-196.

38 Ph. Eberhard: The Mediality of Our Condition. A Christian Interpretation, JAAR 67/2 (1999) 411-434.

39 Vgl. Eberhard: Mediality (Anm. 38), 411-418.

40 Vgl. Eberhard: Mediality (Anm. 38), 418-424.

41 Vgl. G. Bornkamm: Der Lohngedanke im Neuen Testament (Bensheimer Hefte 15), Göt-

allein in meiner Gegenwart, sondern jetzt noch viel mehr in meiner Abwesenheit, – schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. (13) Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.»[42] Einerseits werden die Philipper von Paulus als selbständige Subjekte angesprochen (V. 12), andererseits betont der Apostel, dass Gott Wollen und Vollbringen der Glaubenden bewirkt (V. 13). Wenn aber Gott als Subjekt hinter der menschlichen Aktivität und der menschlichen Motivation zu dieser Aktivität steht, stellt sich einem Denken, das in einer Objekt-Subjekt-Dichotomie verfangen ist, die Frage, ob der Mensch nicht ausschliesslich Objekt des göttlichen Tuns ist. Eberhard zeigt nun, dass dies nicht der Fall ist. Bei Paulus stelle vielmehr das göttliche Bewirken die Grundbedingung für das *selbständige* Wollen und Vollbringen des Menschen dar. Zur Begründung verweist er u.a. auf das Verb κατεργάζομαι, in dem – als grammatischem Medium – Gott als Subjekt des Heils der Glaubenden und die Philipper als Subjekte ihres Handelns zusammenkommen.[43] Zudem verweist er darauf, dass die Philipper logische Subjekte der substantivierten Infinitive τὸ θέλειν und τὸ ἐνεργεῖν in V. 13 sind.[44] Das menschliche Wollen und Vollbringen (τὸ ἐνεργεῖν) hat im göttlichen Bewirken (θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν) seinen Ursprung, offensichtlich ohne dass dadurch die Ansprechbarkeit der Philipper als Subjekte tangiert würde. Sie wird vielmehr durch das göttliche Bewirken gewährleistest. Diese Denkfigur, derzufolge sich der Mensch trotz der Abhängigkeit von dem von Gott geschenkten Heil als Subjekt dafür oder dagegen entscheiden kann, dieses Heil durch seine Aktivität in der Gegenwart zum Zuge kommen zu lassen, erlaubt es, durch die Überwindung der Subjekt – Objekt sowie der aktiv – passiv Dichotomie V. 12 und V. 13 gleichermassen zu berücksichtigen: Göttliche wird nicht gegen menschliche Aktivität ausgespielt, sondern die menschliche Aktivität (und das Subjekt-Sein der Glaubenden) in und mit der göttlichen begründet.

Hinsichtlich der Diskussion der Position Härles ist hier relevant, dass die Realisierung vorgegebener Möglichkeiten *als Aktivität der Glaubenden* gedacht

tingen 1961, 28f. Vgl. auch G. Barth: Der Brief an die Philipper (ZBK.NT 9), Zürich 1979, 49.

42 Zitiert nach der Revidierten Fassung der Lutherbibel (1984).

43 Vgl. Eberhard: Mediality (Anm. 38), 420f.424.

44 Vgl. Eberhard: Mediality (Anm. 38), 423.

werden kann. Vorgegeben-Sein und Verwirklichung des Vorgegebenen ergänzen sich komplementär, ohne dass die Verwirklichung durch die Glaubenden in der Gefahr stünde, das Vorgegeben-Sein (die Rechtfertigung durch Gott) in Frage zu stellen.[45] Allerdings macht Eberhard auch darauf aufmerksam, dass die Vorstellung, Gott und Mensch wirkten nebeneinander, der paulinischen Sichtweise nicht gerecht wird, dass also Komplementarität nicht als «Arbeitsteilung» verstanden werden kann: «The point is that Paul's formulation leads neither to determinism nor to a division of labor between God and humans. If we leave the subject/object and active/passive mode of thinking, it dawns on us that what is meant is a medial cooperation of one person working within the work of another.»[46] Eine solche «post-reformatorische» Interpretation von Phil 2,12f. nimmt Abstand von falschen Alternativen und ermöglicht es zugleich, göttliches und menschliches Wirken zusammen zu denken, ohne dass das eine das andere in Frage stellt und ohne dass der «genaue» Anteil des einen am anderen bestimmt werden könnte.

Die Einsicht, dass Gott das Wirken der Glaubenden ermöglicht und bedingt, ohne dass darunter die Eigenständigkeit und Verantwortlichkeit der Glaubenden für ihr Tun Schaden leidet, zeigt, dass paulinische Ethik jüdische Ethik ist, für die göttliches und menschliches Wirken, Glaube und Werke und

45 Nach rabbinischem Wirklichkeitsverständnis handelt der die Gebote der Tora erfüllende Mensch in Entsprechung zum (vorangehenden) göttlichen Erwählungshandeln bzw. in Entsprechung und in Realisierung der Gottesebenbildlichkeit. Vgl. S.T. Katz: Man, Sin, and Redemption in Rabbinic Judaism, CHJud IV: The Late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 2006, 925-945 (925-928). G. Holtz hat darauf hingewiesen, dass gegenwärtige Forschung tendenziell von einer Spätdatierung rabbinischer Texte abrückt, und dass deshalb die in ihnen enthaltenen Traditionen in die Zeit vor die Zerstörung des zweiten Tempels zurückreichen könnten. Vgl. G. Holtz: Rabbinische Literatur und Neues Testament. Alte Schwierigkeiten und neue Möglichkeiten, ZNW 100 (2009) 173-198 (183).

46 Eberhard: Mediality (Anm. 38), 424. J.M.G. Barclay hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Rede von der *cooperatio* dann problematisch ist, wenn mit ihr die Vorstellung zweier «Seite an Seite» agierender Subjekte verbunden wird. Vgl. J.M.G. Barclay: Grace and the Transformation of Agency in Christ, in: F.E. Udoh (Hg.): Redefining First-Century Jewish and Christian Identities, Notre Dame 2008, 372-389 (384). Er bevorzugt deshalb die Begriffe Partizipation und «empowerment», um das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Handeln zu bestimmen. Allerdings hebt die göttliche Befähigung des Glaubenden zum Handeln nach Barclay dessen Subjekt-Sein nicht auf. Auch der Glaubende besitzt als Neuschöpfung «a freed will competent to obey or to ‹fall from grace›» (a.a.O. 384). Vgl. auch V. Rabens: The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life (WUNT 283/2), Tübingen 2010, 250-252.

Soteriologie und Ethik zusammengehören. Schon Ernst Lohmeyer beobachtete bei seiner Interpretation von Phil 2,12f. eine strukturelle Identität zur pharisäischen Ethik und bringt diese mit einer für protestantische Ohren aussergewöhnlichen Definition von Glauben zur Sprache. Hinsichtlich des Wortes «Gehorsam» (V. 12) stellt er zwar fest, dass sich dieser Gehorsam bei Paulus im Gegensatz zum nichtchristusgläubigen Judentum nicht auf die Tora, sondern auf das «Wort» beziehe, er fährt dann aber fort: «Das innere Gefüge des Begriffes (Gehorsam; J.-C.M.) ist dort und hier gleich. Er ist erfüllt von dem Gedanken der Autorität; Freiheit des Glaubens ist Normgebundenheit. Dem Worte ‹Glauben› gegenüber betont dieses vielleicht stärker die Notwendigkeit der Tat; Glauben ist im strengsten Sinne reines Handeln. Das ist sein einziger Sinn und sein steter Beweis.»[47] Zu der Aufforderung an die Philipper, an ihrem Heil mitzuwirken, bemerkt Lohmeyer: «Wie schon der Gedanke des Gehorsams letztlich jüdischen Motiven entsprang, so tragen auch diese Worte den gleichen Charakter. Denn wäre dieser Satz nicht als ein Satz des Apostels für eine urchristliche Gemeinde überliefert, so könnte nicht schärfer als hier geschieht, Wesen und Art pharisäischer Frömmigkeit bezeichnet werden.»[48] Beide Äusserungen Lohmeyers unterstreichen die strukturelle Identität jüdischer und paulinischer Ethik.[49] Gibt es aber eine solche strukturelle Identität, dann muss gefolgert werden, dass der Kern der paulinischen Rechtfertigungsaussagen anders als bei Luther nicht in einer grundsätzlich neuen Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Aktivität besteht. Bisher wurde in der protestantischen Theologie gefragt: Wie passen die paulinischen Ermahnungen, im Geist zu wandeln (Gal 5,16ff.; vgl. Röm 8,4ff.) und die Waffen der Gerechtigkeit anzuziehen (Röm 6,12ff.), zu der Vorstellung, mit dem Glauben stelle sich automatisch das Tun des Guten ein? Müsste nicht vielmehr von diesen Ermahnungen ausgegangen und umgekehrt gefragt werden: Was bedeutet es für das

47 E. Lohmeyer: Der Brief an die Philipper (KEK IX/1), Göttingen 1974, 101.

48 Lohmeyer: Philipper (Anm. 47), 102.

49 Auch Hooker betont im Blick auf Phil 1,27-2,18, dass sowohl im Juden- als auch im Christentum «theological affirmation leads to ethical demand; neither can exist without the other» (M.D. Hooker: The Letter to the Philippians. Introduction, Commentary, and Reflections, in: NIB 11, Nashville 2000, 467-550 [514]). Dass das Heil allein durch Christus und nicht durch die Tora geschenkt wird, muss also nicht zwangsläufig als Bruch mit der Grundstruktur jüdischer Ethik interpretiert werden. Gegen Horn: Begründung der Ethik (Anm. 5), 223-225.

paulinische Verständnis von Rechtfertigung, wenn auch die Glaubenden im Rahmen der von Gott vorgegebenen Möglichkeiten einen freien Willen besitzen, mit dem sie sich für das Tun des Guten bzw. des Schlechten entscheiden können, und an den Paulus appellieren kann? Die paulinische Paränese stellt als Anfrage an die Denkfigur der Glaubenden als automatisch Handelnde bzw. als Handelnde, deren Tun gegen die Versuchung der Selbstrechtfertigung geschützt werden muss, auch eine Anfrage an ein Verständnis von Rechtfertigung, deren Kern angeblich in einer neuen Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Tun besteht.[50]

Entscheidend für das Verständnis von Phil 2,12f. ist, dass göttliches und menschliches Handeln sich gegenseitig bedingen. Der Glaubende bleibt als Subjekt seines Handelns auf sein Tun ansprechbar. Seine Aktivität findet zwar im Rahmen der von Gott gegebenen Möglichkeiten statt und wird von Gott bewirkt, sie ist aber dennoch auch die eigene Aktivität des Glaubenden. Gott und der Glaubende sind eng miteinander verknüpft und handeln dennoch als selbständige Subjekte. Menschliches Handeln steht nicht prinzipiell unter dem Verdikt der Selbstrechtfertigung.

4. Fazit und Ausblick

Der Ausgangspunkt für Luthers Theologie ist die negative Erfahrung des Reformators mit seinem eigenen Tun: Weil dieses Tun letztendlich Ausdruck der Selbstliebe und damit des Gotteshasses ist, führt es auch dort, wo den göttlichen Geboten entsprochen wird, nicht zur gewünschten Heilsgewissheit. Rechtfertigung meint bei Luther die existentielle Erfahrung der Befreiung aus

50 Vgl. J.-C. Maschmeier: Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven (BWANT 189), Stuttgart 2010, 88-90. Nach M. Wolter sind die Religionsstrukturen von Judentum und Christentum insofern identisch, als die Erwählung Israels und die Erwählung «in Christus» jeweils zur Darstellung gebracht werden sollen (vgl. M. Wolter: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 315). Der Unterschied besteht Wolter zufolge darin, dass der exklusiven Identität Israels ein exklusives Ethos (Tun der Tora) entspricht, das Israel von der Völkerwelt unterscheidet, während die exklusive Identität der in Christus Erwählten mit einem inklusiven Ethos einhergeht. Inklusives Ethos heisst hier, dass es sich um ein von ethnischer Zugehörigkeit unabhängiges Ethos handelt, ein Ethos also, das von Juden und Heiden praktiziert werden kann (vgl. a.a.O. 315f.; 322). An der Tora – und das unterscheidet nach Wolter Paulus von Luther – ist nicht problematisch, dass sie dem Menschen als ethische Forderung gegenübertritt, sondern dass sie allein Israel gegeben ist (vgl. a.a.O. 409-411).

diesem zur Verzweiflung treibenden Zustand: Der Glaubende ist befreit vom Gesetz, das aufgrund seiner Soll-Struktur den Sünder ausschliesslich mit dem gerechten und strafenden Gott konfrontiert, den der Mensch nur hassen, aber nicht lieben kann.[51] Er ist frei von jeder falschen Motivation bei seinem Tun: Die Werke gehören zwar unabdingbar zum Glauben, liegen aber als Frucht des Glaubens nicht in der Verantwortung des Menschen. Die Ausgangslage des Apostels unterscheidet sich davon grundlegend: Weder die negative Erfahrung mit dem eigenen Tun noch die Verzweiflung an der Soll-Struktur des Gesetzes, sondern die Erkenntnis, dass Gott in Christus eschatologische Gerechtigkeit geschenkt hat, führt zu einer Wende im Leben und Denken des Paulus. Eschatologische Gerechtigkeit bedeutet für ihn: Gott rechtfertigt den Sünder, der im Gericht nach Werken verurteilt wird, durch den Glauben an den stellvertretenden Tod Christi «für unsere Sünden» (I Kor 15,3; Gal 1,4). Damit verbunden ist die Kritik am menschlichen Ungehorsam gegenüber den Geboten der Tora (Röm 1-3), nicht aber eine grundsätzliche Kritik menschlicher Aktivität. Die Vorstellung des eschatologischen Gerichts nach Werken, die hinsichtlich der Motivation des Tuns der Glaubenden keine herausragende Stellung mehr einnimmt (vgl. aber I Kor 3,10-17), setzt menschliche Aktivität als Teil der Geschöpflichkeit des neu geschaffenen Menschen voraus. Die Gerechtigkeit der Gerechtfertigten besteht darin, dass sie der ihnen unverdient und in Christus von aussen zukommenden eschatologischen Gerechtigkeit durch ihr eigenes Tun und Handeln entsprechen können und sollen. Das Subjekt-Sein der Glaubenden ist dabei vorausgesetzt: Sie sind und bleiben für ihr Tun verantwort-

[51] Anders als bei Luther dürfte bei Paulus wie bei seinen jüdischen Zeitgenossen das Tun der Gebote durch Gottesliebe (und nicht durch Hass) motiviert gewesen sein (vgl. z.B. Dt 6,4f.). Dieser Unterschied zwischen Luther und Paulus ist von höchster Bedeutung: Während bei Luther das Tun des Gesetzes als Antwort auf eine von aussen an den Menschen herangetragene Forderung niemals durch Gottesliebe motiviert sein kann und er deshalb einen *tertius usus legis* zwangsläufig ablehnen muss, um das Handeln der Glaubenden vor jeglicher falschen Motivation (*coram Deo*) zu schützen, ist es Paulus nicht darum zu tun, das Tun der Gebote auf Seiten des zeitgenössischen Judentums als Selbsttäuschung respektive als Ausdruck der Selbstliebe und damit des Gotteshasses zu entlarven. Die Aussage Härles, kein Gesetz erreiche «das ‹Herz› des Menschen» (W. Härle: Ethik, Berlin 2011, 194), die er (mit Verweis auf Bornkamm) ausdrücklich auf die jüdische kasuistische Ethik bezieht (a.a.O. 172), behauptet deshalb eine Identität der Situationen Luthers und Jesu/Pauli, die es nicht gibt. Im Judentum ist das Tun der Gebote Ausdruck von Gottesliebe (vgl. Ex 20,6; Dt 5,10; 7,9; 10,12f.; 11,1.13.22 u.ö.; Dt 11,13-21 ist als zweiter Teil des «Sch^{e}ma' Israel», das täglich zweimal gebetet wird, in die jüdische Liturgie eingegangen).

lich, ohne dass dieses vor der Versuchung der Selbstrechtfertigung geschützt werden müsste.

Wird die in diesem Aufsatz skizzierte Differenz zwischen Paulus und Luther übersehen, entsteht zwangsläufig das Problem der «billigen Gnade»: Wo der Mensch ausschliesslich aus der Perspektive des ihm von Gott geschenkten Seins wahrgenommen wird und Handeln keine Auswirkungen mehr auf menschliche Identität hat, wird dieses Handeln trotz aller gegenteiliger Behauptungen letzten Endes irrelevant. Gegenüber einer solchen Sichtweise gilt es, die Polarität der folgenden beiden Sätze auszuhalten, aufrechtzuerhalten und sie nicht gegeneinander auszuspielen: Unter der Voraussetzung, dass der Mensch Geschöpf bzw. der Glaubende «neue Schöpfung» ist, gilt: 1) Dem Glaubenden ist alles von Gott geschenkt, und 2) Auch als Glaubender bleibt der Mensch für sein Tun verantwortlich. Diese Spannung und Polarität gründet darin, dass das Alte und Neue Testament das Gott-Mensch-Verhältnis als ein (asymmetrisches) Beziehungsgeschehen beschreiben, das zwei handelnde Subjekte voraussetzt. Menschlichem Handeln kommt so als Antwort auf Gottes vorangehendes Handeln eine grosse Würde zu. Es ist dem göttlichen Handeln zwar nach-, aber nicht untergeordnet. Innerhalb des Gott-Mensch-Verhältnisses, so es denn auf Reziprozität angelegt ist, bedarf es menschlicher Aktivität. Sie trägt zum Gelingen der Beziehung bei und realisiert das von Gott geschenkte und intendierte Leben *coram Deo* und *coram hominibus*. Menschliche Aktivität ist dabei mehr als ein «Geschehen- und Sein-Lassen». Der Mensch kommt als Subjekt seines Handelns in den Blick. Darin besteht seine von Gott gegebene Würde.

Die Differenz zwischen Paulus und Luther hinsichtlich ihres Rechtfertigungsverständnisses, insbesondere hinsichtlich der Zuordnung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, stellt weder die Bedeutung der Rechtfertigungslehre als *das* Kriterium protestantischer Theologie noch die Bedeutung Luthers in Frage. Sie ermöglicht vielmehr, auf dem Fundament der Rechtfertigung des Gottlosen, an der der Glaubende keinen Anteil hat, nun auch die Verantwortung des Glaubenden für sein Tun und Handeln stark zu machen. Diese Verantwortung und die damit einhergehende Perspektive auf den Glaubenden als Subjekt seines Tuns werden von Luther und im Anschluss an diesen von lutherischer Theologie nicht bestritten, aber sie werden auf verschiedene Arten unterwandert. Das zeigt sich ebenso an der Hochschätzung des Bildes vom Baum und seinen Früchten, in dem der Glaubende als Subjekt marginali-

siert wird (wenn er denn überhaupt als solches in den Blick kommt), wie an der Charakterisierung der Aktivität der Glaubenden als Passivität (Härle). Auch die hier nicht besprochene Unterscheidung zwischen einem menschlichen Handeln *coram Deo* bzw. *coram hominibus* und die Unterscheidung zwischen Person und Werk untergraben das Subjekt-Sein der Glaubenden und sichern diese gegen die Gefahr erneuter Selbstrechtfertigung bzw. Heilsungewissheit ab. Eine solche Absicherung des Handelns der Glaubenden ist zumindest von Paulus her nicht notwendig: Weil Paulus – wie u.a. Phil 2,12f. zeigt – kein prinzipielles Problem mit einem Zusammenwirken von Gott und Mensch hat, können Glaube und das damit notwendigerweise einhergehende Tun der Glaubenden gleichermassen stark gemacht werden.

Abstract

According to a Lutheran understanding of justification believers have to be safeguarded against self-justification. This leads to a marginalization of the believers as agents of their actions. In this interdisciplinary essay the systematic inconsistencies of a Lutheran perspective on justification will by analyzed. In addition it will be shown that according to Paul divine and human agency are closely related to each other, without one of them annihilating the other: It is the believer who actively realizes his passively received election in Christ and who is responsible for his deeds.

Jens-Christian Maschmeier, Bochum