

Wahrheit oder Einheit

Zur ökumenischen Hermeneutik der Rechtfertigungslehre

Ausgangspunkt für dieses Referat ist die Frage, welche Dringlichkeit und welche exakte Zielsetzung sich mit dem Gedanken einer ökumenischen Verständigung über die Rechtfertigungslehre verbinden können und sollen. Ist es wirklich so, dass nur ein gemeinsames, sachlich übereinstimmendes Zeugnis unserem Auftrag gerecht wird und eine Chance hat, heute noch gehört und aufgenommen zu werden; oder zeigt nicht die empirische Beobachtung, dass gerade die Kirchen und kirchlichen Gruppierungen, die ein klares Eigenprofil haben – oft auch in Abgrenzung zu anderen – am ehesten bei nichtkirchlichen Zeitgenossen Aufmerksamkeit finden?

Entspricht die erkennbare Unterscheidbarkeit unterschiedlicher Denominationen nicht sowohl der Pluralität des biblischen Zeugnisses als auch unserer pluralistischen gesellschaftlichen Situation, in der Menschen sehr unterschiedliche religiöse Bedürfnisse haben?

Ich möchte die Beantwortung dieser Frage weder mit einer weit ausgreifenden missions- oder kirchensoziologischen Untersuchung noch mit einer grundsätzlichen systematischen Besinnung angehen, sondern zunächst einmal das Neue Testament, genauer gesagt die entsprechenden Aussagen der paulinischen Briefe, daraufhin befragen, wie sich dort der Kampf um die Wahrheit der Rechtfertigungslehre zu dem Ringen um die Einheit der Kirche verhält, und dann prüfen, welche Bedeutung das für eine heutige ökumenische Hermeneutik der Rechtfertigungslehre haben kann oder muss.

I.

Ich beginne mit dem Galaterbrief, dessen Zeugnis heute nicht selten hinter dem ausgereifter erscheinenden des Römerbriefs zurücktritt. Es ist aber gerade für unsere Fragestellung wichtig, weil im Galaterbrief ekklesiologische Fragen und ihr Verhältnis zur Rechtfertigungslehre eine wichtige Rolle spielen.¹

Der Anlass für den Galaterbrief und damit für die erste uns bekannte ausführliche Darlegung der Rechtfertigungslehre des Paulus war das Auftreten von christlichen Lehrern in Galatien, die in einer Art „Nachmission“ die dortigen Gemeinden auf die richtige Grundlage des Christseins stellen wollten. Dabei haben sie nicht, wie traditionelle protestantische Exegese annahm, behauptet, man müsse sich das Heil durch das Tun von Werken des Gesetzes verdienen. Vielmehr ging es ihnen darum, das, was durch die Mission des Paulus und mit dem Glauben an Jesus von Nazareth als den Christus Gottes begonnen worden war, durch den Eintritt in den Bund, den Gott mit Abraham geschlossen hatte, zu vollenden.² Dazu aber war es nötig, sich beschneiden zu lassen und das Gesetz, zumindest in den Vorschriften, die konstitutiv für die Identitätssicherung Israels waren, zu halten. Insofern trifft die von J. D. G. Dunn und der „New Perspective“ vertretene Auffassung, mit „Werken des Gesetzes“ seien die „boundary markers“ des Judentums gemeint, durchaus die Meinung der Gegner des Paulus.³ Ob damit auch das paulinische Verständnis erfasst ist, soll zunächst offen bleiben.

¹ Ich verweise auf meine Arbeiten Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis, FRLANT 127, 1982 (bes. 145-153); Rechtfertigung und Kirche. Exegetische Anmerkungen zum aktuellen ökumenischen Gespräch, KuD 42, 1996, 285-317; Gerech vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, BTSP 20, 2000 (bes. 96-105).

² So schon Karl Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus, NTA NF 3, ²1972, 201; Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde 150.

³ Vgl. dazu J.D.G. Dunn, The New Perspective on Paul, BJRL 65, 1983, 95-122; ders., 4 QMMT and Galatians, NTS 43, 1997, 147-153; ders., The Theology of Paul the Apostle, 1998, 334-389; dazu H. Hübner, Was heißt bei Paulus „Werke des Gesetzes“? Biblische Theologie der Hermeneutik, Göttingen 1995, 166-174; und als Überblick: K.-W. Niebuhr, Die paulinische Rechtfertigungslehre

Paulus sieht darin jedenfalls einen grundlegenden Angriff auf das Evangelium als solches. Gleich zu Beginn des Briefes, an der Stelle, an der sonst die Danksagung freundliche briefliche Beziehungen knüpft, spricht er von dem „anderen Evangelium“, zu dem sich die Galater verführen lassen, obwohl es gar kein Evangelium ist, und stellt klar, dass kein anderes Evangelium, von welcher Autorität es immer verkündigt werden würde, das Evangelium, das er in Galatien verkündigt hat, ersetzen kann (Gal 1,6-9). Die Autorität des apostolischen Evangeliums liegt in seinem Inhalt.

Aber zunächst geht Paulus in seiner Argumentation einen merkwürdigen Umweg. Er will im ersten Teil seines Briefes beweisen, dass er dieses Evangelium direkt von Jesus Christus unabhängig von anderen durch eine besondere Offenbarung empfangen hat (1,11-21). Und er will zugleich darlegen, dass er in Übereinstimmung mit den Jerusalemer Autoritäten steht (2,1-10). Was Paulus zu dieser etwas verschlungenen Argumentation veranlasst, ist nicht ganz klar. Offensichtlich hatten seine Gegner gegen ihn ins Feld geführt, er sei kein Apostel im engeren Sinne, der direkt durch Jesus Christus berufen worden war, sondern von anderen Autoritäten abhängig. Aber wahrscheinlich ist die ganze Argumentation nicht nur durch die Vorwürfe der Gegner verursacht, sondern durch die Einsicht, dass die Frage, um die es hier ging, immer wieder auch das Verhältnis des Paulus zu Jerusalem belastet hatte und geklärt werden müsse.

Klar sind jedenfalls zwei Argumentationslinien. Einerseits legt Paulus dar, dass in seiner Begegnung mit dem Auferstandenen und seiner Berufung zum Apostel der Heiden auch das Evangelium, das er verkündigt, - zumindest in nuce – offenbart worden war. Die „Wahrheit“ dieses Evangeliums liegt in seinem Ursprung, der Offenbarung Jesu Christi als Gottes Sohn (Gal 1,15). Andererseits ist Paulus davon überzeugt, dass dies nicht die Offenbarung eines „Privatevangeliums“ war, sondern dass sein Evangelium mit dem übereinstimmt, das die Jerusalemer Apostel verkündigen. Deshalb geht er nach Jerusalem und legt dort das Evangelium, das er unter den Heiden verkündigt, vor, „damit ich nicht etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei“ (2,2).⁴

In den offensichtlich sehr schwierigen Verhandlungen in Jerusalem hat Paulus deshalb ein doppeltes Ziel. Er will die Freiheit, die er für die Mission unter den Heiden hatte, bewahren und dadurch die Wahrheit des Evangeliums, d.h. seine „Identität ... als Konsequenz seines Inhalts“⁵ für die Gemeinden, die er gegründet hatte, uneingeschränkt erhalten sehen.

Warum er überhaupt die Übereinkunft mit den Jerusalemern sucht, begründet Paulus nicht. Offensichtlich sind für ihn Wahrheit und Einheit des Evangeliums sich gegenseitig bedingende Größen, die beide nicht zur Disposition stehen.

Die Übereinkunft, die erreicht wurde, spricht dann allerdings doch von einer zweifachen Ausrichtung dieses Evangeliums. Petrus ist mit dem „Evangelium für die Beschneidung“ betraut, und Paulus mit dem „für die Unbeschnittenheit“. In diesem Verständnis geben sich die Apostel in Jerusalem die rechte Hand der Gemeinschaft (*koinonia*) und begründen zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche „Kirchengemeinschaft“, in der sie die Identität der Botschaft bei unterschiedlicher Ausrichtung auf verschiedene Adressaten anerkennen und

in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion. In: Th. Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? QD 180, 1999, 106-130; Seyoon Kim, Paul and the New Perspective, Grand Rapids/Tübingen 2002.

⁴ H. Schlier hatte aus dieser Wendung geschlossen, dass für Paulus „die entscheidende Autorität durch das *frühere* Evangelium und das *frühere* Apostolat repräsentiert wird“ (Der Brief an die Galater, ¹²1962, 68). Dagegen aus philologischen und exegetischen Gründen F. Mußner, Der Galaterbrief, HThK NT IX, 1974, 102f; R. Rohde, Der Brief des Paulus an die Galater, ThHK NT IX, 1989, 76f; F. Vouga, An die Galater, HNT 10, 1998, 43f.

⁵ D. Lührmann, Der Brief an die Galater, ZBK NT 7, 1978, 38.

diese Gemeinschaft durch die Vereinbarung einer Kollekte für Jerusalem auch sichtbar werden lassen (2,6-10).⁶

Was das für die praktische Arbeit bedeutete, war freilich noch nicht völlig geklärt, und Paulus gibt mit der Schilderung eines Vorfalles in Antiochien sofort ein Beispiel dafür, wie es seiner Meinung nach nicht gehen kann. Petrus hatte offensichtlich aus der Übereinkunft in Jerusalem zunächst den Schluss gezogen, dass sie auch Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen begründe, und in Antiochien an den Mahlzeiten der Heidenchristen teilgenommen. Doch dann trafen Leute in Antiochien ein, die zur Gruppe um Jakobus gehörten, und überzeugten Petrus, die anderen Judenchristen und auch Barnabas, dass dies für sie als Juden nicht möglich sei. Vermutlich sahen sich die Betroffenen in einem tiefen Loyalitätskonflikt. Vor die Wahl gestellt, ihre Wurzeln im Judentum abzuschneiden oder die sichtbare Einheit mit den Heidenchristen aufzugeben, meinten sie, sich für die zweite Option entscheiden zu müssen. Sie waren der Auffassung, dass die Gemeinde Jesu nur in der Kontinuität mit Israel ihre Identität bewahren konnte. Paulus lässt diese Argumentation nicht gelten. Er sieht darin nicht nur einen Bruch der Jerusalemer Vereinbarung, sondern eine durch die Verweigerung der Gemeinschaft erzwungene Neubestimmung christlicher Identität. Nicht mehr der Glaube an Jesus Christus konstituiert diese Identität, sondern die Übernahme jüdischer Lebensweise. Die Frage des Zusammenlebens in der Gemeinde und die Frage nach dem Heil hängen eng miteinander zusammen. Das Wesen der Gemeinde ist ihre Inklusivität. Sie ist das soziale Pendant zur bedingungslosen Annahme des Menschen im Evangelium und darum steht mit der Tischgemeinschaft das Evangelium auf dem Spiel.⁷

Auf diesem Hintergrund entfaltet Paulus in Galater 2,15ff seine Rechtfertigungslehre. Die Auseinandersetzung mit der Situation in Galatien bleibt zunächst immer noch im Hintergrund. Das Thema aber ist klar. Gleich ob bei den Gesprächen in Jerusalem oder bei der Auseinandersetzung in Antiochien oder im Streit in Galatien: Es geht um die grundsätzliche und praktische Bestimmung des Christseins. Denn über die Bedingungen des Christwerdens sind sich Petrus und Paulus ja eigentlich einig. Paulus zitiert seinen Leitsatz zur Rechtfertigung als gemeinsames Glaubensgut:⁸ „Weil wir wissen, dass der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Glauben an Jesus Christus gekommen, damit wir durch den Glauben an Christus und nicht aus Werken des Gesetzes gerecht werden, denn durch Werke des Gesetzes wird niemand gerecht“ (2,16).

In diesem Satz ist ein Dreifaches bemerkenswert:

1. Das Thema der Rechtfertigung taucht hier auf, weil mit diesem Topos in der Urchristenheit nicht nur die Frage des Freispruchs im Jüngsten Gericht thematisiert wurde, sondern auch die gegenwärtige Annahme durch Gott und die Aufnahme in die Heilsgemeinschaft der christlichen Gemeinde. Rechtfertigung wird im Urchristentum nicht nur forensisch verstanden. Wenn es in 1. Kor 6,11 in einer wohl schon

⁶ Dazu P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium I. Die Vorgeschichte FRLANT 95, 1968, 95f; J. Hainz, KOINONIA „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus. BU 16, 1982, 130f.

⁷ Zur Auslegungsgeschichte vgl. A. Wechsler, Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11-14); BZNW 62, 1991. Zur grundsätzlichen Bedeutung vgl. F. Mußner, „Das Wesen des Christentums ist $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\theta\iota\epsilon\iota\upsilon\varsigma$ “, in: H. Roßmann/J. Ratzinger (Hg.), Mysterium der Gnade, FS Johann Auer, Regensburg 1975, 97-107; D. Lührmann, Abendmahlsgemeinschaft? Gal 2,11ff, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 271-286.

⁸ Dazu: M. Theobald, Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28) – Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche? In: Th. Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? QD 180, 1999, 131-192.

vorpaulinischen Formel heißt: „Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden“, wird mit diesen drei Begriffen beschrieben, wie (in der Taufe) durch die Reinigung von der Sünde, die Einfügung in den Bereich der Heiligkeit Gottes und die Annahme durch Gott neue Existenz begründet wird.⁹

2. In diesen Kontext scheint zu passen, dass nach Ansicht der Vertreter der „New Perspective“ die Wendung „Werke des Gesetzes“ nicht die Bemühung beschreibt, möglichst alle Gebote des Gesetzes zu erfüllen, sondern die „Vorschriften des Gesetzes“, mit denen sich das Judentum traditionell von den Heiden abgrenzte, also insbesondere Beschneidung, Beachtung des Sabbats und gewisse Reinheits- und Speisegebote. Setzen wir dieses Verständnis voraus, weist Paulus mit seinem Satz zunächst also auf die missionstheologische Übereinkunft von Jerusalem hin, auf der auch die Existenz der „gemischten“ Gemeinde in Antiochien beruht, dass den Heiden nicht Beschneidung und jüdische Lebensweise aufzuerlegen sei, sondern dass das Bekenntnis zu Christus genügt.¹⁰
3. Dies aber hat dann auch bleibende Folgen für die Frage, was die eigentliche Identität des Christseins ausmacht, die allein über die Gewährung oder Verweigerung von Gemeinschaft entscheiden kann. Es scheint mir wichtig zu sein, dass Paulus in dieser Auseinandersetzung der Beschneidung nicht die Taufe, sondern den Glauben gegenüberstellt. Zwar besteht in der heutigen evangelischen Exegese eine deutliche Tendenz, dies zu tun, da die Taufe stärker die „Externität“ und damit den Geschenkcharakter des Heils ausdrücken kann. Aber Paulus verweist im Zusammenhang mit den Rechtfertigungsaussagen immer auf den Glauben.¹¹ Es geht ihm eben gerade nicht darum, dem jüdischen Initiationsritual nun das christliche gegenüber zu stellen. Das Stichwort „Glaube“ nennt auch nicht eine vom Menschen zu leistende (Ersatz)-Bedingung. Glaube beschreibt die Form der Annahme des in Christus bedingungslos gewährten Heils Gottes. Die präpositionalen Wendungen *dia pistewj Ihsou Xristou* und *ek pistewj* zeigen, dass es in dieser Auseinandersetzung nicht um „identity markers“ geht, sondern um die Frage, wodurch ein Mensch gerechtfertigt wird, wovon er lebt und worin er seine Existenz gründet.¹² Der Glaube an Jesus Christus ist kein Identitätsmerkmal neben anderen, sondern die Lebensform, die das eigene Leben mit Gottes Liebe verbindet. Das Gesetz war für Paulus ein Hindernis geworden, wirklich für Gott zu leben (2,19f). Und in der in Kapitel 3 folgenden heilsgeschichtlich soteriologischen Argumentation scheint Paulus – entgegen der Meinung vieler heutiger Exegeten – den „Glauben an Jesus Christus“ dem „Tun des Gesetzes“ doch als zwei sich ausschließende Existenzweisen einander gegenüber zu stellen (vgl. besonders Gal 3,10ff).¹³ Das bedeutet natürlich nicht, dass der Glaubende untätig ist. In Kapitel 5 wird Paulus dann darlegen, dass es – wie Luther sagt – um den Glauben „ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding“ ist – und die Glaubenden in der Liebe, die Gottes Geist ihnen schenkt, unablässig am Wirken sind und durch sie ihrem Leben Früchte des Geistes erwachsen.

Aber gerade in Galater 3,1-5, wo Paulus sich zum ersten Mal wieder direkt an die galatischen Christen wendet, wird im Blick auf die Geistbegabung der Gemeinde (nicht nur

⁹ U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie*, GTA 24, 1983, 37ff.

¹⁰ Vgl. J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 101.

¹¹ Vgl. F. Hahn, *Taufe und Rechtfertigung*, in: J. Friedrich u.a. (Hg.), *Rechtfertigung*, FS E. Käsemann, Tübingen/Göttingen 1976, 95-124.

¹² Vgl. Vouga, *Galater* 58.

¹³ Dazu Klaiber, *Gerecht vor Gott*, 102f.

der Einzelnen!) hervorgehoben, dass sie nicht „durch die Werke des Gesetzes“, sondern auf Grund der akoh pistewj, die „Botschaft des Glaubens“ erfolgt ist.

Die anthropologische und ekklesiologische Neubestimmung der Existenz sind also ineinander verwoben. Das zeigt am deutlichsten Galater 3,26-29. Die heilsgeschichtliche Argumentation des Paulus führt zu einer Beschreibung der christlichen Existenz, in der die neue Beziehung zu Gott zugleich als neue Beziehung untereinander gestaltet ist:

- Durch den Glauben an Jesus Christus seid ihr Kinder Gottes; ihr gehört ganz zu Gott.
- Alle, die auf Christus getauft sind, haben Christus „angezogen“; er (und was er gelebt und gewirkt hat) ist zur neuen Lebenswirklichkeit der Christen geworden, und das bedeutet:
- Hier ist nicht mehr Jude noch Grieche, Sklave noch Freier, Mann noch Frau (3,28). Die voraussetzungslose Annahme durch Gott, die „aus Glauben“ empfangen wird, findet in dem, was „in Christus“ geschieht, ihre soziale Verwirklichung.¹⁴

Wir wissen, dass Paulus, wo es um die Gleichstellung von Mann und Frau oder von Sklaven und Freien geht, auch zu kulturbedingten Kompromissen bereit war, die er sogar theologisch zu begründen versuchte. Das Jerusalemer Abkommen zeigt, dass er auch die Existenz unterschiedlich ausgerichteter Missionsarbeit unter Juden und Heiden für akzeptabel, vielleicht sogar für nötig hielt. Aber das durfte in keinem dieser Fälle die Wahrheit verdunkeln, dass in Christus alle die Menschen trennenden religiösen oder sozialen Rangunterschiede aufgehoben sind. Und das sollte nicht nur für die Stellung vor Gott Bedeutung gewinnen, sondern auch für das praktische Miteinander, für die in der Gemeinde gelebte Gemeinschaft in der durch Christus konstituierten Einheit.

II.

Bevor ich aus diesen Beobachtungen die Konsequenzen für eine ökumenische Hermeneutik der Rechtfertigungslehre ziehe, möchte ich unter unserer Fragestellung auch noch einen Blick in den Römerbrief werfen.¹⁵

Der Römerbrief ist aus einem völlig anderen Anlass geschrieben als der Galaterbrief. Paulus meldet sich zu einem Besuch in Rom an und möchte mit der Unterstützung der dortigen Christen nach Spanien weiterreisen, um auch dort Christus zu verkündigen und so das Fundament für den Aufbau christlicher Gemeinden zu legen. Und obwohl es sein Grundsatz ist, nur dort zu missionieren, „wo Christi Name noch nicht genannt ist“ (Röm 15,20), möchte er doch auch an der Missionsarbeit der Christen in Rom teilhaben.

Unter dieser Zielsetzung stellt er im Römerbrief sein Evangelium vor. Dass diese Vorstellung zur umfassendsten Darstellung der paulinischen Theologie gerät und über weite Strecken den Charakter eines Dialogs mit den Juden annimmt, mag verschiedene Gründe haben. Möglicherweise hat Paulus den Eindruck gewonnen, dass in Rom negative Informationen über seine Theologie und seine Arbeit vorliegen. Möglicherweise war es der biographische Ort des Briefes, an dem Paulus seine Mission im Osten beendet sieht, mit einer gewissen Sorge auf seinen bevorstehenden Besuch in Jerusalem blickt (15,30-33) und zugleich voller Erwartung eine neue missionarische Aufgabe in Rom und Spanien aufgreift, der Paulus veranlasst, dieses Vorstellungsschreiben an eine ihm unbekanntes Gemeinde zu einer Art theologischen Rechenschaftsbericht werden zu lassen.

¹⁴ Zu dieser für die paulinische Ekklesiologie zentrale Aussage vgl. Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde, 103; H. Merkley, Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib Christi-Gedenkens, in: Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, 324-327; J. Roloff, Kirche im NT, NTD E 10, 1993, 93-96.

¹⁵ Zu den folgenden Ausführungen vgl. M. Theobald, Der Römerbrief, EdF 294, 2000; W. Klaiber, Gerech vor Gott, 106-155.

In jedem Fall ist deutlich, dass sich Paulus im Römerbrief als Verkündiger eines durch und durch missionarisch ausgerichteten Evangeliums vorstellt. Im Römerbrief ist die Rechtfertigungslehre nicht Kampfeslehre.

Schon im Präskript, das den Rahmen dieser Form völlig sprengt, macht sich der Apostel durch eine kurze Formulierung des Evangeliums bekannt, die dessen Verwurzelung in der Geschichte Gottes mit Israel festhält und zugleich den Auftrag des Apostels, die nichtjüdischen Völker zum Glauben an Christus zu rufen, in der Auferstehung Jesu verankert.

Das wird im Prooemium und in der Grundthese des Briefes entfaltet. Nachdem er seinen Wunsch geäußert hat, seine Arbeit solle wie bei den anderen Heiden auch in Rom Frucht bringen, nennt er als Grund dafür: „Griechen und Nichtgriechen, Gebildeten und Ungebildeten bin ich verpflichtet; so liegt mir alles daran, euch in Rom das Evangelium zu verkündigen“ (1,14f). Das Faszinierende an dieser Feststellung ist, dass jenseits der die sonstige paulinische Argumentation bestimmende Gegenüberstellung von Juden und Heiden neue, mehr kulturell und soziologisch geprägte Dichotomien der Gesellschaft benannt werden, die durch das Evangelium überwunden werden. Entgegen einer weit verbreiteten Meinung unter heutigen Exegeten sah Paulus in der Rechtfertigungsbotschaft nicht nur ein Theologumenon, das die Zulassung der Heiden zum Volk Gottes ermöglichte. Obwohl der Römerbrief dann sehr ausführlich das Verhältnis von Juden und Heiden behandeln wird, bleibt der viel weitere Horizont des „Vorwortes“ wichtig.

Paulus knüpft daran die Grundthese des Briefes an: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen. Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: der aus Glauben Gerechte wird leben“ (Römer 1,16f).

Mit diesem „Grund-Satz“ seiner Theologie nennt Paulus das, was er als die gemeinsame Grundlage dieser Mission sieht, für die er die Christen in Rom gewinnen will und um deren Anerkennung als gemeinsame Basis durch die judenchristliche Gemeinde er weiterhin wirbt. Die paulinische Definition eines missionarischen Evangeliums hat einen doppelten Brennpunkt. Der eine besteht in dem, was Paulus über die Offenbarung Gottes im Evangelium zu sagen hat. Das Evangelium ist Kraft Gottes zur Rettung, weil in ihm Gottes Gerechtigkeit offenbart wird. Paulus knüpft an Psalm 98,2 an: „Der Herr hat sein Heil bekannt gemacht und seine Gerechtigkeit enthüllt vor den Augen aller Völker.“ Das Bekenntnis zu dem *einen* Gott hat einen universalen Horizont.

Aus ihm ergibt sich der zweite Brennpunkt. Die Völker bleiben nicht die Zuschauer, vor denen Gott sein Heil und seine Gerechtigkeit demonstriert. Weil dieses Handeln auf nichts als auf Glauben zielt, werden auch sie von Gottes Gerechtigkeit und dem Heil, das er schenkt, erreicht. Das Heil gilt jedem, der glaubt. Das ist im Kontext keine einschränkende Bedingung, sondern eine befreiende Entschränkung.¹⁶ Es gibt keine Vorbedingung; Gottes Heilshandeln gilt allen, denen die Botschaft das Herz auftut und die es dankbar annehmen. Diese doppelte Brennpunkt zieht sich durch die ganze Erörterung der Rechtfertigungslehre im Römerbrief hindurch. Zunächst legt Paulus dar, dass alle – Heiden wie Juden – unter Gottes Zorn stehen und auf das Wirken seiner Gerechtigkeit zum Heil angewiesen sind (1,18-3,20). Dann nimmt er die wie in einer Doppelhelix ineinander verschlungenen zwei Linien wieder auf: Er beschreibt die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Sühnetod Jesu als souveränen Erweis dieser Gerechtigkeit *extra nos*, und betont zugleich mehrfach –

¹⁶ Vgl. K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer. ThHK NT 6, 1999, 38: „primär einladend und inklusiv gemeint“.

teilweise syntaktisch überladen –, dass Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus wirksam wird und allen gilt, die glauben. Am konzentriertesten finden sich beide Linien in 3,29f miteinander verwoben. Das jüdische Grundbekenntnis zum Herrn als dem einen und einzigen Gott wird in seiner grundsätzlichen Universalität missionstheologisch ausgelegt: Gott ist nicht nur Gott der Juden, sondern auch der Heiden – und zugleich wird festgestellt, dass es dieser eine Gott ist, der die Beschnittenen auf Grund von Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben rechtfertigt.

Kapitel 4 beschreibt dann das Wesen des Glaubens am Beispiel des Glaubens Abrahams, Kapitel 5 (insbesondere 12-21) die alle menschliche Antwort umgreifende und ihr vorausgehende Wirklichkeit einer neuen Menschheit in Christus. Kapitel 6-8 entfalten, wie diese Wirklichkeit sich schon jetzt im Leben der Getauften und von Gottes Geist Erfüllten als Wirklichkeit eines neuen Lebens mit Christus und im Dienst der Gerechtigkeit erweist. Und Kapitel 9-11 zeigen am Kontrastbild des nicht glaubenden Israels, dass die Souveränität des Erbarmens Gottes weiter greift als der Unglaube seines Volkes. 11,20 mahnt eindringlich, nun nicht den (rechten) Glauben zum Besitz und Grund für Selbstruhm werden zu lassen, und 11,29ff machen deutlich, dass zumindest im Blick auf Israel der Christusglaube nicht einfach als neuer „boundary marker“ fungieren kann.

In den Kapiteln 12-15 scheint dann die Rechtfertigungslehre gegenüber dem, was Paulus an praktischen Mahnungen und Hilfestellungen zum Leben der Christen zu sagen hat, zurückzutreten. Eine sorgfältige Exegese lässt aber erkennen, wie auch diese Passagen – und zwar gerade die, die nun plötzlich ganz selbstverständlich vom Miteinander der Christen in einer christlichen Gemeinde sprechen – von der Grundlage der Rechtfertigungsbotschaft getragen sind.

Das gilt für die Schilderung des gedeihlichen Miteinanders der Charismen im Leib Christi, in dem die Treue zum eigenen Charisma und die Konzentrierung auf die eigene Aufgabe als „Maß des Glaubens“ begriffen werden kann, das jedem zugeteilt ist und deshalb nicht in Konkurrenz oder in einen Kampf um größeres Ansehen treten kann.

Das gilt für das Miteinander von „Starken“ und „Schwachen“ in der Gemeinde, wo Paulus für die Rücksichtnahme auf eine in ihrem Gewissen gefährdete Minderheit eintritt, deren Ansichten den Konsequenzen, die Paulus selbst aus der Rechtfertigungslehre zieht, eigentlich eher widersprechen. Aber auch die theologische Wahrheit ist konkret und darf nicht Grund zu egoistischer Selbstgefälligkeit werden, die sich nicht um die Auswirkung auf den anderen kümmert. Auch für sie ist der Maßstab die Liebe! Dass Christus alle bedingungslos angenommen hat, kann nicht ohne Konsequenzen für das Miteinander in der Gemeinde bleiben.

Gerade aber von dem Satz, dass Christus alle angenommen hat, lenkt Paulus noch einmal zum universalen Horizont des Christusgeschehens, dem seine Mission dient (15,8-13). Christus ist um der „Wahrheit Gottes Willen“ Diener der Beschnittenen geworden und ist gekommen, dass die Heiden Gott um seines Erbarmens Willen rühmen! Die Gestaltung einer geschwisterlichen Gemeinschaft und der missionarische Auftrag der Kirche stehen offensichtlich in einem tiefen Zusammenhang miteinander, der von der Rechtfertigungsbotschaft geprägt ist! Und in diesen Kontext gehört dann auch das Bemühen des Paulus, die Verbindung zur Gemeinde in Jerusalem nicht abreißen zu lassen, sondern durch den Dienst seiner Gemeinden für die „Heiligen“ ein Zeichen praktischer Ökumene aufzurichten (15,25-33).¹⁷

III.

¹⁷ Zu diesen Zusammenhängen vgl. Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde, 255f.

Ich komme wieder auf unsere Ausgangsfrage zurück, welche Dringlichkeit und welche exakte Zielsetzung sich mit dem Gedanken einer ökumenischen Verständigung über die Rechtfertigungslehre verbinden, und versuche nun, sie auf Grund unserer Beobachtungen zum Galater- und Römerbrief zu beantworten.

Ich wage diesen Schritt, obwohl mir bewusst ist, dass man eigentlich zunächst auch noch die Breite des gesamtbiblischen Zeugnisses und die hermeneutische Funktion der unterschiedlichen Traditionen unserer Kirchen berücksichtigen müsste.¹⁸ Aber vielleicht hilft es gerade in unserer Gesprächslage, sozusagen ein paar Schritte zurückzutreten und von den paulinischen Kernaussagen her eine neue Perspektive für die hier verhandelten Fragen zu gewinnen.

Ich möchte meine Überlegungen in drei Thesen fassen:

1. *Im Ringen um eine ökumenische Verständigung über die Rechtfertigungslehre geht es um die gemeinsame Sendung der christlichen Kirche und die Übereinstimmung in den Grundaussagen des rettenden Evangeliums.*

Diese These ergibt sich zunächst einmal historisch aus dem Anlass zur Entfaltung der Rechtfertigungslehre innerhalb der paulinischen Korrespondenz: einerseits der Streit mit der konkurrierenden Mission in Galatien um die Frage nach den Bedingungen von Christwerden und Christsein, andererseits das Werben um eine gemeinsam verantwortete Mission bei den Christen in Rom.

Sachlich ergibt sich diese These aus der Verwurzelung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Offenbarung der rettenden Gerechtigkeit Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Der theologische „Ort“ der Rechtfertigungslehre bei Paulus ist nicht zuerst die Anthropologie bzw. die Soteriologie und die Beantwortung der Frage: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, es ist vielmehr zuerst die Theologie bzw. die Christologie, die auf die Frage antwortet: „Wie begegnet Gott in Christus den Menschen?“ Das dürfte für Paulus auch biographisch zutreffen. Er findet zum Glauben an Jesus Christus nicht aus der Verunsicherung heraus, wie er im letzten Gericht vor Gott bestehen könne. In der Begegnung mit dem auferstandenen Christus leuchtet ihm auf, dass im Gekreuzigten und Auferstandenen Gott zum Heil aller gehandelt und damit einen ganz neuen Weg zum Heil eröffnet hat. Die völlige Umwertung seiner persönlichen Lebenswerte, die er in Philipper 3,7f beschreibt, geht Hand in Hand mit der Gewissheit, als Zeuge dieses Evangeliums für die Völkerwelt berufen zu sein. Die missionarisch ausgerichtete Rechtfertigungsbotschaft ist schon mit der Berufung des Paulus zum Heidenapostel vorgegeben. Ausgangspunkt ist nicht eine Analyse der Befindlichkeit und Bedürfnisse der Zeitgenossen, sondern der praktische und theologische Vollzug der Konsequenzen aus der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium von Jesus Christus.

Anlass für die Entfaltung der Rechtfertigungslehre war dann allerdings nach unserer Kenntnis zunächst ein innerchristlicher Streit, nämlich die Auseinandersetzung um die Bedingungen für die Aufnahme in Gottes Bund mit seinem Volk in Galatien. Aber dieser Streit um die „richtige“ christliche Theologie, diente ganz dem Ziel, die Freiheit der missionarischen Evangeliumsverkündigung und ihre Offenheit für alle zu verteidigen. Der Römerbrief geht dann einen Schritt weiter: Er begründet mit der Rechtfertigungsbotschaft grundsätzlich die Verpflichtung zur universalen Mission und zeigt, dass die Offenbarung der rettenden Gerechtigkeit Gottes die Antwort Gottes auf die Gerichtsverfallenheit der ganzen Menschheit ist. Obwohl Paulus sich in Römer 3,21ff dann

¹⁸ Vgl. dazu H. Hübner, Die paulinische Rechtfertigungslehre als ökumenisch-hermeneutisches Problem, in: Th. Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? QD 180, 1999, 76-105; Th. Söding, Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre, aaO. 193-246.

vor allem auf das Gespräch mit dem Judentum beschränkt, so ist grundsätzlich die Entfaltung der Rechtfertigungslehre nicht nur die Antwort auf den verfehlten Versuch, das Heil und die Gemeinschaft mit Gott auf den Weg des Tuns des Gesetzes zu suchen, wie er in Römer 2,1-3,20 geschildert wird, sondern auch die Antwort auf die Situation der Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit, die in Römer 1,18-31 als Heillosigkeit der Völkerwelt beschrieben wird.

Sich auf „Werke des Gesetzes“ zu verlassen, ist also nur eine – wenn auch ganz besondere - Spielart der Gefährdung der Menschen, die ihr Leben vor Gott und vor sich durch das Vertrauen auf eigenes Tun oder Können zu sichern suchen.¹⁹ Paulus nennt in 1. Korinther 1,17-31 auch das Streben nach erlösender Weisheit als einen solchen Weg, auf dem Menschen wahres Leben suchen und sich damit an sich selbst verlieren, statt Gott zu finden. Diese Stelle gibt drei wichtige Hinweise für unser Thema:

- Die Sache der Rechtfertigungslehre kann bei Paulus und auch sonst innerhalb der biblischen Botschaft auch unter anderen begrifflichen Kategorien auftauchen. Das mag auch für heutige „Übersetzungen“ der Rechtfertigungsbotschaft gelten.
- Die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre richtet sich immer nach innen und nach außen. Sowohl im Galaterbrief als auch im 1. Korintherbrief führt Paulus zunächst eine innerchristliche Auseinandersetzung über Weg und Bedingung des Heils. Diese Ausführungen haben dann auch ihre Bedeutung für eine kritische Auseinandersetzung mit den Heilsangeboten von außen, wie sie Paulus typisierend an den Fragen von „Juden“ oder „Griechen“ exemplifiziert.
- Die kritische Auseinandersetzung mit dem verfehlten Versuch, Heil und Existenzsicherung im eigenen Tun, Können, Rang oder Besitzstand zu suchen, hat nicht nur die Aufgabe, diese Anmaßung und Selbsttäuschung zu hinterfragen und zu zerstören; sie hat vor allem auch die positive Funktion, den Raum für die Verkündigung der frohen Botschaft an all die frei zu halten, die gar nicht in dieser Versuchung stehen, weil sie nichts haben, worauf sie stolz sein und ihr Vertrauen bauen könnten, also die Armen, die Geringen, die Ungebildeten und die an den Anforderungen des Gesetzes und des Lebens gescheiterten. Hier gibt es eine verborgene, aber zugleich doch ganz eindeutige Verbindung zwischen der Verkündigung Jesu und der Mitte der Rechtfertigungsbotschaft!

Von hier aus erschließt sich die Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsgeschehen. Glaube ist nicht Werk des Menschen und auch nicht eine Art Ersatzleistung für die nicht zu erbringende Erfüllung des Gesetzes. Aber Glaube ist auch nicht einfach „Nicht-Werk“. Mit „Glauben“ wird positiv beschrieben, wie Gottes rettende Gerechtigkeit im Leben von Menschen wirksam wird. Glaube ist Ausdruck der neuen Beziehung zu Gott, die Gott schafft und die wir zugleich im Vertrauen auf ihn leben. Glaube ist das Tor für die kreative Kraft des Geistes und der Liebe Gottes, die ein Leben von innen heraus neu gestalten.

Eine Aktualisierung der Rechtfertigungsbotschaft wird es also immer mit drei Ebenen zu tun haben:

- das kritische Gegenüber zu einem menschlichen Heilsweg, der nicht zum Leben führt – gleich, ob er als Deformation der christlichen Heilsbotschaft oder als Heilsangebot von außen auftritt –

¹⁹ Ich halte nach wie vor das Stichwort des „Sich Rühmens“ für einen wichtigen Schlüsselbegriff für die Bedeutung der „Selbstrechtfertigung“ als Ausdruck menschlicher Gottesverfehlung und als Schnittpunkt von Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Vgl. 1. Kor 1,26-31 mit Röm 3,27 und dazu R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, UTB 630, 71977, 242f; dagegen Dunn, Theology, 363.

- die Antwort auf brennende Lebensfragen, in denen sich – offen oder verborgen – das Problem der verfehlten Beziehung zu Gott ausdrückt,
- die Eröffnung der neuen Beziehung mit Gott durch eine Verkündigung des Glaubens, die diesen nicht als Bedingung, sondern als Ermöglichung von Gemeinschaft mit Gott artikuliert.

Es wäre reizvoll, nun durchzudeklinieren, wie dies in der Zeit der Reformation oder auch in der Zeit der pietistischen und methodistischen Erweckungsbewegung bzw. in römisch-katholischen Auslegungen der Rechtfertigungsbotschaft geschehen ist.

In jedem Fall sehe ich als erste Aufgabe einer ökumenischen Verständigung über die Rechtfertigungslehre den Versuch, gemeinsam das Anliegen der Rechtfertigungsbotschaft für heute zu formulieren. Die Aufarbeitung der historischen Differenzen muss im Dienst der heutigen Verkündigung und Lehre stehen. Nicht wer recht hatte oder hat, kann die primäre Fragestellung sein, sondern wie wir die Botschaft heute so erfassen, dass sie die Menschen zu Gott und damit zum Leben und in die Freiheit führen. Das wird eine kritische Auseinandersetzung mit säkularen und religiösen Heilsversprechungen unserer Tage einschließen. Für mich ist dabei nach wie vor das Phänomen der „Leistungsreligion“ in unserer Gesellschaft bedeutsam, für die sich der Wert von Menschen daran misst, was sie leisten oder verdienen. Damit muss aber auch eine kritische Überprüfung der Frage verbunden sein, wo wir als Kirchen Anlass dafür bieten, dass sich Menschen auf religiöse Leistungen oder Besitzstände verlassen, anstatt Raum der Gnade zu sein, in dem Menschen lernen, sich ganz Gott und seinem Handeln in Jesus Christus anzuvertrauen und aus dieser Freiheit zu leben.

Aber neben diesen *negativen* Abgrenzungen wird dann die *Position* stehen müssen, der Zuspruch der Treue Gottes, seiner erbarmenden und neuschaffenden Zuwendung in Jesus Christus, die heilvoll auch in unsere Zeit hinein spricht.

Um das an einem Einzelbeispiel, vielleicht etwas provokativ, zu verdeutlichen: Auch die *particula exclusiva* sind dann nicht Identitätsmarker für den exklusiven Anspruch des Protestantismus (oder eines seiner Teile) auf die Wahrheit des Evangeliums, sondern Signale der Befreiung, die die Tür öffnen für eine Begegnung mit Gott, die nicht durch unsere Vorbedingungen behindert und begrenzt wird. Die Exklusivität steht im Dienst der Inklusivität.²⁰

2. *Bei der ökumenischen Verständigung über die Rechtfertigungslehre geht es um die theologische Begründung einer Praxis gegenseitiger Annahme in der Einheit des Leibes Christi.*

Die Botschaft der Rechtfertigung drängt auf Inklusivität. Das macht Paulus auf verschiedenen Ebenen deutlich.

Am grundsätzlichsten kommt diese Inklusivität in Gal 3,26-28 zum Ausdruck, wo Paulus deutlich macht, wie in Christus die herkömmlichen Gegensätze und Werturteile auf Grund von Religion, Geschlecht oder sozialem Status überwunden sind. Das neue Verhältnis zu Gott begründet ein neues Verhältnis zwischen Menschen. Die Gemeinde ist als Leib Christi die Sozialgestalt des Evangeliums. Das gilt dann auch für die Überwindung von Diskriminierung innerhalb der Kirche. Wo die Gefahr besteht, dass sich in der Gemeinde auf Grund unterschiedlicher Charismen oder Funktionen neue wertende oder gar ausgrenzende Rangordnungen etablieren, greift Paulus das Bild von der Gemeinschaft als Organismus auf und zeichnet so auf der Basis der Rechtfertigungsbotschaft die soziale Gestalt der Christuswirklichkeit, den Leib Christi und das Zusammenwirken seiner Glieder.

²⁰ Vgl. den Beitrag von Chr. Schwöbel zu diesem Symposium und E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung der Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen, 1998, 126-219.

Und in Römer 14,1-15,7 ist uns ein weiteres Beispiel für die ekklesiologische und soziale Konsequenz der Rechtfertigungsbotschaft begegnet, nämlich die Akzeptanz unterschiedlicher traditioneller Prägungen, selbst wenn sie nicht der eigenen Überzeugung im Blick auf die adäquate Gestaltung christlichen Lebens aus der Freiheit Christi heraus entsprechen. Die Grundaussage, dass Christus uns angenommen hat zu Gottes Ehre, begründet eine Verpflichtung zu Gemeinschaft und gegenseitiger Achtung, die auch theologische und praktische Differenzen im Detail übergreift. Die Frage nach der Wahrheit des Evangeliums im konkreten Vollzug christlichen Lebens und die Sorge um die Einheit der Gemeinde als Voraussetzung für das Dazugehören der anderen bedingen sich gegenseitig. Welche Konsequenzen das in der Praxis hat, hängt dann für Paulus offensichtlich auch davon ab, wer im Einzelfall die Definitionsmacht hat. In der Situation, die der Römerbrief anspricht, sind diejenigen die „Starken“, die die Freiheit des Evangeliums auch in der praktischen Lebensweise umsetzen wollen, während die „Schwachen“, die sich noch stark an traditionelle Regeln gebunden wissen, in Gefahr sind, ausgegrenzt oder in ihrem Gewissen vergewaltigt zu werden. Bei dem Zwischenfall in Antiochien bleiben die Heidenchristen als ausgegrenzter Rest zurück und die Verweigerung der Tischgemeinschaft wird zur Verweigerung der Kirchengemeinschaft und damit zur Infragestellung des Evangeliums und der Gnade Gottes.

Diese Einsichten haben für mich unmittelbare Konsequenzen auch für die heutige Situation. Die eine heißt: Es gibt keine wirkliche Verständigung in der Rechtfertigungslehre, die nicht auch zumindest gegenseitige Einladung zum Mahl des Herrn einschließt.²¹ Ich habe mir lange überlegt, ob ich diesen Satz formulieren soll. Ich schätze die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre sehr, und ich möchte auch die Bindung der Katholischen Kirche an ihre Tradition und Ordnung respektieren. Aber der biblische Befund zwingt zu der Feststellung: Der Konsens in der Rechtfertigungslehre schließt zumindest im Grundsatz Kirchengemeinschaft ein.

Aber damit ist unmittelbar eine zweite Feststellung verbunden: Es gibt keine Verständigung in der Rechtfertigungslehre, in der nicht auch die Frage der konkreten Gestalt des Miteinanders und der Annahme des anderen – auch in seinem unterschiedlichen Verständnis wichtiger Themen – eine Rolle spielt. Ich glaube, biblisch gesehen ist die entscheidende Anfrage der katholischen Position, ja der Existenz der Katholischen Kirche überhaupt, an den Protestantismus nicht die Frage der Anerkennung deren Auffassung vom apostolischen Amt als Institut göttlichen Rechts, sondern ob es uns nicht in Frage stellt, dass die protestantische Auslegung des Evangeliums diesen Teil der Christenheit in eine unübersehbare Zersplitterung geführt hat. Warum haben wir von Paulus nur den Eifer für die Wahrheit und die Freiheit des Evangeliums und nicht die Hingabe an die Gemeinschaft und die Einheit der Kirche übernommen?

Gerade auf der Grundlage der Rechtfertigungslehre wird es uns als Protestanten wohl immer verwehrt sein, anzuerkennen, dass eine bestimmte (amtliche) Struktur der Kirche Kraft göttlichen Rechts zu ihrem „esse“, also zu ihrem Wesen und Sein als christliche Kirche gehört, zu dem, was ihre „Christlichkeit“ ausmacht. Aber vielleicht können und müssen wir sehr viel bereitwilliger anerkennen, dass es Ämter und Strukturen gibt, die hilfreich sind, die Einheit der Kirche auszudrücken und zu bewahren.

Von katholischer Seite wird uns immer wieder deutlich gemacht, dass deswegen der Ansatz der Leuenberger Konkordie für sie nicht genügen kann. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft arbeitet ihrerseits intensiv an der Frage, ob über das *satis est* von CA

²¹ Vgl. die beiden in Anm. 7 genannten Arbeiten von Mußner und Lührmann.

VII hinaus, nicht doch verbindlichere Strukturen der Kirchengemeinschaft nötig sind.²² Dabei ist zu beachten, dass das Ringen um Wahrheit und Einheit nicht Selbstzweck und Anlass zur permanenten Selbstbeschäftigung der Kirchen sein darf. Die Wahrheit des Evangeliums ist Wahrheit für andere und die *koinonia* der Kirche ist Gemeinschaft in der Welt, in der die Kirchen ihrem Sein, ihrem Wort und ihrem Handeln Zeugnis für Gottes Gerechtigkeit und Frieden ist.

3. *In der Verständigung über die Rechtfertigungslehre geht es darum, sich gegenseitig Wege zu grenzüberschreitenden Mission freizugeben und dabei doch an der gemeinsamen Mitte des Evangeliums festzuhalten.*

Wie wir sahen, gab es in der Urchristenheit gerade unter missionarischen Gesichtspunkten so etwas wie einen „differenzierten Konsens“. Die Vereinbarung in Jerusalem stellte eine Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit unter dem Aspekt unterschiedlicher Zielgruppen für die gemeinsame Mission dar. Paulus selbst beansprucht für sich, dass er „den Juden ein Jude“ und „den Gesetzlosen ein Gesetzloser“ geworden sei, um „auf jeden Fall einige zu retten“ (1. Kor 9,20-22). Und er tut dies, „um des Evangeliums Willen, um an ihm teilzuhaben“ (V. 23), d.h. er sieht das Evangelium als Ausdruck dessen, dass Gott in Christus auf die Menschen zugeht. An ihm teilzuhaben ist nicht als gesicherter theologischer Besitz, sondern nur in der missionarischen Bewegung möglich. Damit macht Paulus auch klar, dass für ihn in diesem Prozess nicht das Evangelium die Variable ist, sondern die Lebensform des Evangelisten und somit auch der vielfältige Ausdruck missionarischer Offenheit im Leben der christlichen Gemeinde.²³

Nun sind unsere bestehenden christlichen Konfessionen nicht einfach Ausdrucksformen von an unterschiedlichen Zielgruppen orientierten Missionen, sondern das Ergebnis einer langen und komplexen Entwicklung. Aber es kann keine Frage sein, dass sie in ihrer Prägung durchaus Menschen mit unterschiedlicher religiöser Sozialisation oder Aufnahmebereitschaft ansprechen. Es mag unter religionspsychologischen und –soziologischen Gesichtspunkten kurz- oder mittelfristig sogar effektiv sein, diese Unterschiede als unaufgebbare und andere ausschließende Manifestationen der Wahrheit des Evangeliums auszugeben. Vom Grundansatz christlicher Theologie (und möglicherweise auch unter dem Gesichtspunkt langfristiger Effektivität) ist es aber geboten, zumindest zu versuchen, diese Unterschiede als gleichberechtigte Darstellung des *einen* Evangeliums auf Grund unterschiedlicher Erfahrungshintergründe und für unterschiedliche „Kulturen“ menschlicher und religiöser Gemeinschaft zu erkennen und zu leben.

Alle gemeinsam aber stehen wir vor der großen Herausforderung, die Botschaft des Evangeliums gerade den Menschen zu öffnen, die überhaupt keinen Zugang zu religiösen Sprach- und Lebensformen haben oder in völlig anders geprägten religiösen Kulturen eingebettet sind. Die Missionsgeschichte weist für alle größeren kirchlichen Traditionen missionarischen Wirkens Spuren dieses schwierigen Ringens um die Art und Weise der

²² Vgl. Die Studie: „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“. In: Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, hg. v. W. Hüffmeier und Ch.-R. Müller, Frankfurt/Main, 1995, 16-62. Zzt. ist eine Leuenberger Lehrgesprächsgruppe mit dem Thema „Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in Europa“ an der Arbeit. In diese Richtung weist auch die Vereinbarung von Porvoo – trotz erheblicher Bedenken, ich selbst zum Text habe.

²³ Vgl. dazu G. Eichholz, Der missionarische Kanon des Paulus (1. Kor 9,19-23), in: ders., Tradition und Interpretation, ThB 29, 1965, 114-120; G. Bornkamm, Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1. Kor 9,19-23 und in der Apostelgeschichte, in: ders., Geschichte und Glaube, 2. Teil (Gesammelte Aufsätze IV), BEv Th 53, 1971, 149-161; W. Klaiber, Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation. Stuttgart/Neunkirchen-Vluyn, 1990, 95-98.

Inkulturation des Evangeliums auf. Welche Grundelemente und Grundaussagen müssen erhalten bleiben, um die Identität des Evangeliums zu wahren, und wo beginnt die gesetzliche Überfremdung des Evangeliums durch Elemente, die nicht dem Evangelium selbst entstammen, sondern der kirchlichen oder zivilen Herkunftskultur der Missionare? Kann es sein, dass auch Glaube und Taufe so etwas wie „boundary markers“ werden, die nicht mehr Signal der Einladung an alle, sondern Ausgrenzung vieler darstellen?

Es scheint, dass diese Frage zumindest für die Taufe im Neuen Testament schon bewusst oder unbewusst gestellt wurde. Es ist wohl nicht zufällig, dass Paulus die Taufe immer nur im Rückblick auf das, was in ihr geschehen ist, erwähnt. Und am Rande des Neuen Testaments macht der sogenannte „unechte“ Markusschluss in Markus 16,16 die sicher nicht zufällige Unterscheidung, dass „wer glaubt und sich taufen lässt, gerettet wird, wer aber nicht glaubt, verdammt wird“.

Wir hören heute mehr und mehr von Menschen, insbesondere aus islamischen Ländern, aber auch von Hindus und Buddhisten, die sich zwar als gläubige Christen betrachten, aber sich nicht zur Taufe entschließen, weil dies automatisch den Ausschluss aus Familie und heimatlicher Kultur – wenn nicht Schlimmeres – bedeuten würde. Wäre in diesem Kontext ein Bestehen auf der Forderung, sich taufen zu lassen, ein „Werk“ des christlichen Gesetzes?

Noch schwieriger scheint mir die Frage zu beantworten zu sein, inwieweit der Ruf zum Glauben an Jesus Christus, wie wir ihn heute in den Kirchen verstehen, nicht Elemente einer geforderten Bedingung aufweist. Das Verhältnis von *fides quae* und *fides qua* wird gerade im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre zur dringenden Frage. Es ist deutlich, dass Glaube nicht die Leistung eines *sacrificium intellectus* bedeuten kann, sondern nichts anderes als die dankbare Annahme dessen ist, was Gott in Christus getan hat.

Zugleich aber kann die vertrauensvolle Hinwendung zu Gott nicht losgelöst werden von den inhaltlichen Aussagen über das Christusergebnis, an die sich der Glaube hält.

Rudolf Bultmann hat dieses Dilemma durch seine existentielle Interpretation zu lösen versucht. Sie hatte einen ausgesprochen apologetisch-missionarischen Ansatz. Bultmann versuchte, die Rechtfertigungslehre für den Bereich des neuzeitlichen Denkens anzuwenden und den „Anstoß“ der Glaubensentscheidung von der Auseinandersetzung mit mythischen Vorstellungen auf die eigentliche existentielle Entscheidung zu lenken.²⁴ Karl Barth hat ihm hier zeitlebens widersprochen und die Bekenntnisbewegung sah darin im Sinne von Galater 1 ein „anderes Evangelium“. Dieser Streit war besonders aufschlussreich, weil sich die einen – teilweise zurecht – auf den „Inhalt“ des Evangeliums berufen konnten und die anderen – mit ähnlichem Recht – auf dessen Intention. Ich denke, die weitere Diskussion hat gezeigt, dass das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Gerade weil der Glaube Geschenk und Eröffnung von Freiheit ist, darf und muss die Glaubensbotschaft nicht auf ein *punctum mathematicum* des Rufs zur Entscheidung beschränkt werden, sondern kann ihren Inhalt einladend und gewinnend entfalten.

Ich möchte das an einem letzten Beispiel deutlich machen. Wenn Paulus sagt, Gott sei nicht nur der Gott der Juden, sondern auch der Heiden (Röm 3,29), so scheint dies heute fast

²⁴ Programmatisch in: Neues Testament und Mythologie, in: H.-W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos (I), ThF 1, 41960, 15-48. Die Verbindung zur Rechtfertigungslehre sieht Bultmann in seiner „abschließenden Stellungnahme“ zur Diskussion: Zum Problem der Entmythologisierung, in: H.W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos II, ThF 2, 1952, 179-208: „Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Ober vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens“ (207). Ähnlich ist der Versuch Paul Tillichs begründet, in unserer Zeit statt von der Rechtfertigung des Sünders von der Rechtfertigung des Zweiflers zu reden (Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 261f).

unausweichlich zur Aussage zu führen, dass Gott nicht nur der Gott der Christen, sondern auch der Nichtchristen ist.²⁵ Paulus hat aber damals aus seiner Feststellung *nicht* den Schluss gezogen, dass der Gott der Bibel und die Götter der Griechen die gleiche göttliche Wirklichkeit darstellen.²⁶ Die Konsequenz der paulinischen Rechtfertigungslehre für den Dialog mit Nichtchristen ist nicht ein religiöser Pluralismus, sondern der Versuch, in diesem Gespräch deutlich zu machen, wie der Gott, der sich in Jesus Christus als Heil schaffender Gott offenbart hat, auch das Leben der Nichtchristen berührt hat, bevor sie dessen inne werden konnten, und sie einzuladen, sich diesem Gott anzuvertrauen. Lassen sich ein Glaubensgespräch und eine Glaubensverkündigung gestalten, in der der Glaube seine Identität als Christusglaube behält und zugleich auch jenseits der abendländischen Denktradition neue Relevanz für Menschen anderer kultureller und religiöser Traditionen gewinnt?²⁷ Eine Verständigung über diese Konsequenz der Rechtfertigungslehre – und zwar nicht nur zwischen den Kirchen, sondern auch in der allgemeinen theologischen Diskussion – könnte für diese Aufgabe eine grundlegende Hilfe bedeuten.

Die Wahrheit des Evangeliums ist befreiende, rettende, heilende Wahrheit. Insofern sie sich gegen all das wendet, was Menschen gefangen hält und von Gott trennt – gerade auch wenn es sich im frommen Gewande zeigt – hat sie auch kritische Funktion. Aber sie ist immer auf Menschen bezogen und ist darum einladende und Beziehungen begründende Wahrheit. Daher ist die Einheit, die dieser Wahrheit entspricht, eine Einheit, die auch Unterschiedliches und selbst Gegensätzliches zusammenführen kann, sofern es sich in seiner Verwurzelung im Evangelium von Gottes Gnade trifft. Dieser Wahrheit und dieser Einheit näher zu kommen, ist das Ziel echter Verständigung über die Rechtfertigungslehre.

²⁵ U. Wilckens (Der Brief an die Römer, 1. Teilband, EKK VI/1, 1978, 251) zieht daraus folgende Schlussfolgerung: „Für die Kirche bedeutet das zugleich grundsätzlich, dass sie sich nicht als an die Stelle Israels den ‚Heiden‘ gegenübergestellt und also als Gemeinde den (sic!) Erwählten gegenüber der nichtchristlichen ‚Welt‘ verstehen darf, sondern als den Ort in der Welt, an dem aus allen Völkern eine Gemeinschaft von *Menschen* sich sammelt, die als gerechtfertigte Sünder gleichberechtigt und solidarisch sind, ohne sich darin in (pseudo-)christlichem ‚Rühmen‘ von ‚denen draußen‘ abgrenzen zu dürfen; der Glaube an Gott, der den Gottlosen rechtfertigt, ist jedermann möglich, weil er nicht in irgend etwas Menschlichem, sondern in Gottes Tat begründet ist. Kirche ist darum die Voraus-Erscheinung der eschatologischen Gemeinde freier, befreiter Menschen aus allen Völkern, die das Kreuzesgeschehen als Tat der *Liebe* des einen Gottes konstituiert hat und universal realisiert wird.“ Er übergeht dabei freilich die Frage, ob Glaube bzw. Nicht-Glaube nicht unvermeidlich (vgl. Röm 10,9) doch wieder eine neue Grenze ziehen.

²⁶ Wir wissen nicht einmal, ob er so weit gegangen wäre wie sein Biograph Lukas, der ihn in Apg 17,28 einen Gedanken aus einem Zeushymnus des Arat als zutreffende Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit zitieren lässt.

²⁷ Das spannungsvolle Verhältnis von „Identität und Relevanz des Glaubens“ hat Jürgen Moltmann zum Ausgangspunkt seines Buches „Der gekreuzigte Gott“ (München, 1972, 12-33) gemacht. Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Vortrags auf die vielen Versuche einer entsprechenden Inkulturation des Evangeliums einzugehen. Eine Orientierung bietet der weit gespannte Reader von R. Pechmann/Martin Rappenhagen (Hg.), *Mission im Widerspruch. Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen*. Neukirchen-Vluyn 1999.