

Rechtfertigung und Christusmystik bei Paulus

Ein Beitrag zum Gespräch mit Eugen Biser

Eugen Biser bestreitet in seinem Aufsatz „Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?“¹ nicht nur die grundlegende theologische Relevanz der Rechtfertigungslehre, sondern auch die Rechtmäßigkeit der Berufung Luthers auf Paulus, da dessen Theologie ganz anders zu verstehen sei. Er sieht durch Luther eine verhängnisvolle Entwicklung eingeleitet, die das Christentum in ein Stadium geführt habe, in dem es nur noch eine moralische Relevanz habe und wegen der juristischen Denkweise sich überhaupt nicht mehr vermitteln lasse. Daher wirke auch die heutige Diskussion über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre als ein „Glasperlenspiel“, das „in einem imaginären, realitätsenthobenen Denkraum wie in einem Spiegelkabinett“ angesiedelt sei (378).

Diese weitreichende Kritik betrifft nicht nur das ökumenische Gespräch, für das wegen der seit dem 16. Jahrhundert schwelenden Auseinandersetzungen die Frage des Verständnisses der Rechtfertigungslehre eine zentrale Stellung besitzt; sie betrifft vor allem die Paulus-Interpretation. In diesem Beitrag soll geprüft werden, ob die These Bisers zutrifft, daß die Rechtfertigung bei Paulus nur ein traditionsbedingtes Element seiner Theologie darstellt, während deren entscheidende Ausrichtung in der Christusmystik zu finden ist².

1. Eugen Biser weist mit Recht darauf hin, daß die exegetischen Fragen, die William Wrede 1904 und Albert Schweitzer 1930 aufgeworfen haben, bis heute nicht wirklich beantwortet worden sind (375 f.). Wrede hat die paulinische Rechtfertigungslehre als eine bloße „Kampflehre“ in Auseinandersetzung mit judaisierenden Gegnern verstanden, und Schweitzer hat sie als einen „Nebenkrater“ in der Theologie des Apostels angesehen, weswegen beide die sachliche Zusammengehörigkeit mit den Aussagen über das „Sein in Christus“ bestritten haben³. Biser unterscheidet nun zwischen einer mit der vorpaulinischen Tradition verbundenen Verkündigung, bei der die Rechtfertigung eine Rolle spielt, und den auf den inwendigen Menschen bezogenen Aussagen als dem entscheidenden Element der paulinischen Theologie. Da der Apostel geradezu als „Entdecker des inwendigen Menschen“ bezeichnet werden könne, muß dieser Sachverhalt als „Schlüssel zu seiner ureigenen Denk- und Lehrweise“ angesehen werden, wenngleich Paulus selbst im Einzelfall mehrfach noch in die überkommenen Argumentationsfiguren zurückgefallen sei (376 f.). Daraus resultiert die methodische Forderung: „Prinzip

aller künftigen Paulusinterpretationen müßte demgemäß die Bereitschaft sein, dem Apostel bei seiner Überschreitung der exoterischen Dimension in die esoterische zu folgen und die von ihm dabei gemachten Denkschritte mitzuvollziehen“ (377).

Mit vollem Recht wird von Biser betont, daß die „Gegenwart der Heilserfahrung“ für Paulus entscheidend und bestimmend ist. In diesem Zusammenhang spielen zweifellos die oft unzureichend gewichteten Aussagen über die sogenannte „Christus-Mystik“ eine zentrale Rolle, einmal abgesehen davon, ob der oft unpräzise gebrauchte Begriff der Mystik den Sachverhalt klar genug bezeichnet⁴. Es ist in der Tat auffällig, daß Exegeten, die bei der paulinischen Rechtfertigungslehre einsetzen, wenig mit den Aussagen anfangen können, die unser „Sein in Christus“ oder das Sein Christi bzw. seines Geistes „in uns“ betreffen; umgekehrt ist allerdings auch festzustellen, daß der Ansatz bei der „Christus-Mystik“ allzu leicht dazu führt, daß die Rechtfertigungslehre in den Hintergrund gedrängt wird. Es bleibt aber meines Erachtens zu klären, ob die Aussagen über die Rechtfertigung, die Paulus in Röm 1, 16 f. ausdrücklich als Explikation des Evangeliums versteht, und die Aussagen über die „Christus-Mystik“ nicht gleichrangig sind und sich gegenseitig ergänzen.

2. Luther hatte ein intuitives Gespür für die Intention der paulinischen Rechtfertigungslehre⁵, obwohl er in mancherlei Hinsicht noch den Problemstellungen der mittelalterlichen Theologie verhaftet war. Letzteres zeigt sich an seinem verengten Sündenverständnis und an der Verbindung mit der Satisfaktionslehre, die in ihrer Anselmschen Gestalt zweifellos als eine unbiblische „Verdüsterung des Gottesbilds“ angesehen werden muß (380). Nun ist unbestreitbar, daß sowohl das mittelalterliche, als auch das spätere neuzeitliche Verständnis der Rechtfertigungslehre die entscheidende Intention der biblischen Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes und die Rechtfertigung des Menschen deshalb verfehlte, weil man bei den juristischen Kategorien von anderen Voraussetzungen ausging als Paulus.

3. Paulus setzt das alttestamentliche Gerechtigkeitsverständnis voraus. Wenn im Alten Testament für die Gottesbeziehung Rechtskategorien verwendet werden, dann hat das nichts mit den uns geläufigen Rechtsvorstellungen zu tun, wonach es entweder um ein vorgegebenes Recht (Naturrecht u. ä.) oder um ein gesetztes Recht mit normativer Funktion geht, das von einem menschlichen Gesetzgeber (als Einzelperson oder als Gremium) stammt. Der alttestamentliche Gerechtigkeitsbegriff ist zutreffend als „Gemeinschaftstreue“ (so erstmals von Hermann Cremer) bezeichnet worden, wobei das Recht das wechselseitige Verhalten betrifft und insofern Gemeinschaft stiftet und bewahrt⁶. Gottes Gerechtigkeit ist unter dieser Voraussetzung eine gemeinschaftsstiftende Gerechtigkeit, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen untereinander betrifft. Sie ist grundlegend als „iustitia salutifera“, als heilstiftende Gerechtigkeit, zu verstehen und hat primär eine personale und kommunikative

Funktion. Sie kann natürlich auch gebrochen werden, was dann Unheil nach sich zieht.

Unter dieser Voraussetzung überrascht es nicht, daß Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft gleichzeitig als Botschaft von der heilstiftenden Gerechtigkeit Gottes verstanden worden ist. Das geht aus dem Logion vom „Streben nach Gottes Herrschaft und seiner Gerechtigkeit“ ebenso hervor (Mt 6, 33) wie aus dem Kommentarwort zum Gleichnis von Pharisäer und Zöllner, daß dieser „gerechtfertigt hinabging, jener nicht“ (Lk 18, 14).

Daß Paulus ohne die „religionsgeschichtliche Großtat Jesu“ (381) nicht verstanden werden kann, ist unbestritten. Das zeigt sich nun aber nicht zuletzt darin, daß er die Botschaft Jesu als Evangelium weiterverkündigte und mit Hilfe des Gedankens der „iustitia salutifera“ explizierte. Gegen die pharisäische Verengung des grundlegenden alttestamentlichen Gerechtigkeitsverständnisses hat er die Gerechtigkeit Gottes so verstanden, daß sie jedem ohne irgendeine Bedingung aufgrund rückhaltlosen menschlichen Vertrauens zukommt⁷. Das Wort des Evangeliums ist wirksames Wort, es ist Ausdruck der unbegrenzten Liebe Gottes und es entreißt den Menschen seiner Selbstentfremdung, die in der Gottlosigkeit als der Ur-Sünde besteht. Als Rechtfertigung des Gottlosen wird die Rechtfertigung in Röm 4, 3–5 von Paulus ganz im Sinn Jesu verstanden. Wenn sie im Anschluß an Gen 15, 6, wonach Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden ist, in forensischen Kategorien artikuliert wird, soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß es um Gottes wirksames Urteil und Handeln geht.

Die Rechtfertigung ist nun aber kein isoliertes Geschehen, sie ist erst recht kein bloßer „Zuspruch“. Sie ist als heilstiftender Akt Aufnahme in eine Gemeinschaft und eine fortbestehende lebendige Wechselbeziehung, was Paulus durch den Zusatz zu dem Traditionsstück Röm 3, 24f. in Vers 26 klar zum Ausdruck bringt: Es geht um den „Erweis der Gerechtigkeit Gottes“ in der jeweiligen „Jetztzeit“, in der der Glaubende sich befindet⁸. Weil es um die Gemeinschaft mit Christus geht, in dem Gott sein heilstiftendes Handeln offenbart, sind nun auch die Aussagen über das „Sein in Christus“ keine eigene Konzeption, die weitgehend unverbunden neben den Rechtfertigungsaussagen stehen, sondern sie sind damit sachlich aufs engste verknüpft. Schlüsselstelle für die Verklammerung beider ist der Text in 2 Kor 5, 21, wo im Zusammenhang mit Jesu Tod gesagt wird: „damit wir Gerechtigkeit Gottes *in ihm werden*“, was unmittelbar zurückbezogen ist auf 5, 17: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur.“ Das besagt, Gerechtigkeit Gottes wird dort erfahren, wo wir „in ihm“, nämlich in Christus sind. Die Gerechtigkeit Gottes als Widerfahrnis der Rechtfertigung ist gleichbedeutend mit der Teilhabe an der neuen Kreatur, was wiederum identisch ist mit dem „Sein in Christus“.

Von daher gewinnen die anderen Aussagen über das „Sein in Christus“ ihre Relevanz. Sie haben keineswegs nur eine ekklesiologische Funktion, so wenig diese

Komponente zu bestreiten ist, da das „Sein in Christus“ zugleich ein „Sein im Leibe Christi“ ist (vgl. 1 Kor 12, 12–27). Sie sind zunächst einmal Ausdruck für die Unmittelbarkeit jedes Glaubenden zu Jesus Christus. Darum haben sie ihr Korrelat in den Aussagen, daß „Christus in uns“ ist und sein Geist „in uns wohnt“ (Gal 2, 20 bzw. 1 Kor 3, 16; Röm 8, 9). Sofern Mystik nicht im Sinn eines Aufgehens in einer unbestimmten göttlichen Wirklichkeit verstanden wird, sondern als Bezeichnung für ein lebendiges, kraftspendendes Gegenüber, mag dieser Begriff verwendet werden, da sonst schwer ein geeignetes Wort für diesen Sachverhalt zu finden ist. Entscheidend ist aber, daß die Rechtfertigung des Gottlosen das Sein in Christus einschließt, sofern die voraussetzungslose Annahme des Menschen durch Gott dieses Sein in Christus bleibend bedingt. Nicht zufällig wird der Akt der Rechtfertigung auch mit der Taufe in Verbindung gebracht (vgl. 1 Kor 6, 11), weil mit der Taufe ein Prozeß der Erneuerung in Gang gekommen ist, der die Gegenwart des Heils als Zugehörigkeit zu Jesus Christus kennzeichnet und über sie hinausweist auf die Heilsvollendung⁹.

Eugen Biser hat mit Recht nicht nur auf die für Paulus so entscheidende Dimension der Heilsgegenwart hingewiesen, sondern ebenso auf die hohe und unverzichtbare Bedeutung des Seins in Christus. Was das Sein in Christus konstituiert, wird von dem Apostel nun aber gerade mit seinen Aussagen über die durch das Evangelium wirksam werdende, heilstiftende Gerechtigkeit Gottes und die darin gründende Rechtfertigung des Menschen zum Ausdruck gebracht. Rechtfertigung und Christumystik stehen insofern nicht in Spannung zueinander, sondern bedingen sich gegenseitig und stellen eine Einheit dar. Die „exoterische Dimension“ des Widerfahrnisses und die „esoterische Dimension“ des Geborgenseins lassen sich nicht voneinander trennen (377).

4. Versteht man Paulus in diesem Sinn, dann ergibt sich für die gegenwärtige ökumenische Diskussion eine durchaus hoffnungsvolle Perspektive. Es kann nicht darum gehen, die Rechtfertigungslehre zugunsten einer anderen Sicht der Heilsgegenwart zurückzudrängen oder aufzugeben, sondern es gilt, sie in ihrer genuin biblischen Gestalt wiederzugewinnen. Das bedeutet vor allem, daß Elemente der Rechtfertigungslehre, die im Lauf der Geschichte der Kirche und ihrer Theologie hinzugekommen sind und das Grundanliegen verdunkeln, zu korrigieren sind, um die ursprüngliche Intention dieser für Paulus so zentralen theologischen Konzeption voll zur Geltung zu bringen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?, in dieser Zs. 216 (1998) 375–385 (S. in Klammern).
- ² Im vorliegenden Beitrag beschränke ich mich auf die Aussagen in dem genannten Aufsatz. Zu vergleichen ist natürlich auch die Paulus-Interpretation von E. Biser in den Büchern: *Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung* (Graz 1981); *Paulus, der letzte Zeuge der Auferstehung* (Regensburg 1981); *Paulus für Christen* (Freiburg 1985); *Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker* (München 1992).
- ³ W. Wrede, *Paulus* (1904), in: *Das Paulusbild in der neueren dt. Forschung*, hg. v. K. H. Rengstorff (Darmstadt 1964) 1–97, bes. 67 ff.; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930, Nachdr. 1981), bes. 201 ff. Das gilt umgekehrt auch für Autoren, die mit einer erst schrittweisen Ausbildung der Rechtfertigungslehre rechnen wie G. Strecker, *Befreiung u. Rechtfertigung*, in: *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann, Tübingen 1976) 479–508 oder U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (Stuttgart 1989); vgl. dazu meinen Beitrag: *Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?*, in: *EvTh* 53 (1993) 342–366.
- ⁴ Aus diesem Grund wird in der neueren ev. Paulus-Exegese der Begriff der Mystik häufig vermieden; so z. B. E. Lohse, *Paulus* (München 1996) 211.
- ⁵ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Luthers Paulus-Verständnis*, in: *Martin Luther – Reformator und Vater im Glauben* (Mainz 1985) 134–153.
- ⁶ H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre* (Tübingen 1900); ebenso G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1957, 10 1992) Kap. D/6; ferner P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Göttingen 1965); K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus (Münster 1971).
- ⁷ Mit Recht hat E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum* (Göttingen 1985) darauf hingewiesen, daß auch in der nachalttestamentlichen Zeit Gerechtigkeit weithin im Sinn der Bundestreue zu verstehen ist. Das schließt aber nicht aus, daß in der pharisäischen Überlieferung, wie wir aus den Evangelien, den Paulusbriefen und den späteren rabbinischen Schriften wissen, das Tun der Gesetzeswerke in den Vordergrund trat; heilsrelevant war dabei nicht mehr primär die Zugehörigkeit zum Bund, sondern das eigene Handeln.
- ⁸ E. Käsemann, *An die Römer* (Tübingen 1973, 4 1980) 92.
- ⁹ Insofern hat die umstrittene Formulierung Luthers „simul iustus et peccator“ ihre Bedeutung, als damit nicht ein „Sowohl-Als-auch“ bezeichnet werden soll, sondern die Gewißheit, daß mein Sündersein aufgehoben ist durch das rechtfertigende Handeln Gottes, auf das ich aber stets angewiesen bleibe, wenngleich ich seit der Taufe der Macht der Sünde enthoben bin (zu 380). Zum Aspekt der Heilsvollendung vgl. Röm. 6, 3–5.