

## VI

# Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28) -

## Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?

von Michael Theobald

Gewonnene Erkenntnisse wollen in prägnanten *Sätzen* festgehalten werden. So zerrinnen sie nicht, sondern bleiben abrufbar. Von Bedeutung ist dies auch für religiöse Gemeinschaften, die in entsprechenden Sätzen dem Ausdruck verleihen, was sie als Wahrheit für sich erkannt haben, woran sie sich halten und woraus ihnen Orientierung erwächst. Das heißt: Solche Sätze, mögen sie auch einzelne aufgrund ihrer besonderen Kompetenz geprägt haben, sind doch derart, daß sie von den Mitgliedern der Gemeinschaft insgesamt als ihre *eigenen* und *für sie normgebenden* Sätze anerkannt werden.

Überträgt man das auf den Basissatz<sup>1</sup> der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie er uns in Gal 2,16 und Röm 3,28 überliefert ist, dann kann man sagen: Obwohl Paulus auf der Grundlage dieses Satzes im Galater- und Römerbrief eine Lehre von der Rechtfertigung entwickelt hat, die im Neuen Testament ihresgleichen sucht, darf man nicht - getäuscht durch die Quellenlage, die den Briefen des Apostels eine einzigartige Rolle zuspielt -, meinen, Paulus sei der einsame Denker gewesen, der dies alles aus Eigenem geschöpft habe: aus der Erfahrung seiner Berufung und der Kraft seiner diese verarbeitenden theologischen Denkanstrengung. *Vielmehr setzt der Basissatz - so die These dieses Beitrags - nicht nur Erfahrungen voraus, die Christen vor Paulus gemacht haben und die in diesem Satz gleichsam kondensiert vorliegen, sondern er wurde in den Gemeinden des Apostels (und über sie hinaus) dann auch weitergegeben dergestalt, daß er in neuen Situationen auch neue Einsichten über Paulus hinaus aus sich heraus freizu-*

---

<sup>1</sup> Auch F. Mußner (Petrus und Paulus - Pole der Einheit [QD 76], Freiburg - Basel - Wien 1976, 86-89 u.ä.) spricht in bezug auf Gal 2,14-21 von „Basissätzen“ der paulinischen Rechtfertigungslehre, aber nicht im Sinn form- und überlieferungskritischer Fragestellung, sondern auf dem Hintergrund einer Transformationsgrammatik, die nach „Tiefenstruktursätzen“ fragt.

setzen vermochte<sup>2</sup>. Allerdings ist das nur in Umrissen erkennbar und zudem in dieser Form auch nur für einen relativ kurzen Zeitraum gültig: nämlich solange es eine lebendige paulinische Überlieferung gab, die aber, als sich ein *Corpus Paulinum* herauszubilden und in der frühen Kirche zu verbreiten begann<sup>3</sup>, hinter dem wachsenden Einfluß der literarischen Hinterlassenschaft des Apostels stetig ihre prägende Kraft verlor, bis sie schließlich ganz zum Erliegen kam.

Im Blick auf den Basissatz Gal 2,16/Röm 3,28 stellen sich im einzelnen die folgenden Fragen: Aufgrund welcher Indizien kann man behaupten, es läge hier ein geprägter Satz mündlicher Überlieferung vor (1)? Welcher Gattung gehorcht er (2)? Was ist sein mutmaßlicher „Sitz im Leben“ und wer hat ihn geprägt (3)? Welche Rolle spielt er in den Paulusbriefen (4)? Läßt sich seine mündliche Weitergabe auch über Paulus hinaus wahrscheinlich machen, in den Gemeindegründungen des Apostels selbst wie in deren weiterem Einflußbereich (5)? Um mehr als eine Spurensuche kann es sich dabei nicht handeln, doch genügt es schon, wenn die zugrunde liegende Hypothese einigermaßen befestigt werden kann, zumal sie auch wichtige hermeneutische Einsichten für den Umgang mit der paulinischen Rechtfertigungslehre bereitstellt (6).

### *1. Die ältesten Zeugen des Lehrsatzes: Gal 2,16; Röm 3,28*

Die Rede, die Paulus nach seinen eigenen Worten<sup>4</sup> dem Kephas in Gegenwart aller Anwesenden in Antiochien gehalten hat, nachdem dieser unter dem Eindruck der aus Jerusalem angereisten Jakobusleute „heuchlerisch“, wie Paulus sagt, die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgekündigt hatte, umfaßt in der Konzeption des Galaterbriefs die Verse 2,14d-21<sup>5</sup>. Die Frage ist müßig, wieweit die Wieder-

---

<sup>2</sup> Zutreffend Ch. Buchard, Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus - seit wann?, in: H. Lichtenberger (Hg.), Geschichte - Tradition - Reflexion. FS M. Hengel, Bd. III, Tübingen 1996, 405-415: 405: Der Grundsatz hat „eine Vor- und Nebengeschichte. Die wird unter den gegenwärtigen Verwerfungen in der Paulusforschung wenig beachtet.“

<sup>3</sup> Wann und wie das geschah, ist nach wie vor im Dunkeln. Vgl. zuletzt D. Trobisch, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (NTOA 10), Freiburg 1989.

<sup>4</sup> Gal 2,14a-c: „aber als ich sah, daß sie nicht auf dem geraden Weg auf die Wahrheit des Evangeliums zugehen, da sagte ich zu Kephas vor allen: ...“, so lautet die Redeführung.

<sup>5</sup> Für diese Annahme spricht, daß erst 3,1 mit der Anrede der Briefadressaten („O, ihr unverständigen Galater!“) eine Zäsur setzt, die auch die Fiktion untermauert, daß die

gabe der historischen Rede reicht, die Paulus seiner Erinnerung nach tatsächlich beim antiochenischen Zwischenfall gehalten hat, und wo seine gegenwärtige Reflexion darüber beginnt<sup>6</sup>. Denn die beiden Perspektiven schieben sich in der Rede von Anfang an ineinander: die Erinnerung an den damaligen Auftritt in Antiochien und die gleichgeartete Gefährdung seiner galatischen Gemeinden durch judenchristliche Missionare aus Jerusalem. Letztere hat Paulus auch allererst dazu gebracht, jene Erinnerung an den antiochenischen Zwischenfall zur argumentativen Bewältigung der gegenwärtigen Krise aus seinem Gedächtnis aufzurufen. Näher liegt deshalb eine andere Frage, die nämlich, ob die Rede selbst, so wie Paulus sie gestaltet hat, Spuren einer internen *Schichtung* aufweist, die dann auch Möglichkeiten einer historischen Rückfrage eröffnet. Und in der Tat bietet die Rede einer *überlieferungskritischen* Sicht Ansatzpunkte: V 16b-c stellt eine mündliche Überlieferung dar, wie im folgenden an der kolometrisch strukturierten Rede aufgewiesen werden soll:

- 14d<sup>1</sup> Wenn du,  
 d<sup>2</sup> wo du doch ein Jude bist,  
 d<sup>3</sup> heidnisch und nicht jüdisch lebst,  
 e<sup>1</sup> wie kannst du da die Heidenchristen nötigen,  
 e<sup>2</sup> nach jüdischer Art zu leben?
- 15a *Wir*,  
 b obwohl von Natur (= Geburt) Juden und nicht *Sünder* aus den Heiden,
- 16a wissend aber (εἰδότες δὲ ὅτι):  
 b Nicht wird gerechtfertigt der Mensch (ἄνθρωπος) aus den Werken des Gesetzes (ἐξ ἔργων νόμου),  
 c wenn nicht durch den Glauben an Jesus Christus (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ),  
 d *auch wir* sind zum Glauben an Christus Jesus gelangt,  
 e damit wir gerechtfertigt würden aus dem Glauben an Christus  
 f und nicht aus den Werken des Gesetzes,  
 g *denn* (ὅτι) aus den Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt werden.

---

vorangehenden Verse, von der Redeeinführungsformel 2,14c an, insgesamt eine andere Adresse besitzen, eben die an Kephais.

<sup>6</sup> Zutreffend J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 101: „kein Protokoll der antiochenischen Versammlung, sondern ein Argumentationsgang für die Galater“. Vgl. auch F. Mußner, Der Galaterbrief (HTk 9), Freiburg 1974, 145f.

- 17a<sup>1</sup> Wenn aber (δέ) wir in unserem Bestreben (ζητοῦντες),  
 a<sup>2</sup> gerechtfertigt zu werden in Christus,  
 a<sup>3</sup> *auch selbst* (καὶ αὐτοὶ) als *Sünder* entdeckt wurden,  
 b ist dann etwa Christus ein Diener der Sünde?  
 c Das sei ausgeschlossen!
- 18a<sup>1</sup> Wenn ich nämlich (γὰρ), was ich zerstört habe,  
 a<sup>2</sup> das wieder aufbaue,  
 b dann erweise *ich* mich (ἐμαυτὸν)<sup>7</sup> als Übertreter.
- 19a Ich (ἐγὼ) bin nämlich (γὰρ) durch das Gesetz dem Gesetz ge-  
 storben,  
 b damit ich für Gott lebe.  
 c Mit Christus bin ich gekreuzigt worden.
- 20a Es lebt nicht mehr ich (ἐγὼ),  
 b es lebt vielmehr in mir Christus.  
 c<sup>1</sup> Was ich aber jetzt im Fleisch lebe,  
 c<sup>2</sup> lebe ich in dem Glauben an den Sohn Gottes,  
 c<sup>3</sup> der mich geliebt und sich für mich hingegen hat.
- 21a Nicht setze ich die Gnade Gottes (τὴν χάριν τοῦ θεοῦ) außer  
 Kraft.  
 b<sup>1</sup> Wenn nämlich (γὰρ) durch das Gesetz Gerechtigkeit (kommt),  
 b<sup>2</sup> ist folglich (ἄρα) Christus umsonst gestorben.

Vier Absätze umfaßt die Rede: (1) die eröffnende *Frage* V 14d.e, die die Anklage gegen Petrus, sein in sich widersprüchliches Verhalten, auf den Punkt bringt; (2) die *Bekräftigung*, daß doch auch die Juden in der Gemeinde zum Glauben an Jesus Christus gelangt seien, um durch *ihn*, nicht aber durch „Werke des Gesetzes“ gerechtfertigt zu werden (V 15f); (3) die *argumentative Zurückweisung* des judenchristlichen Vorwurfs, dadurch werde „das Halten des Gesetzes vergleichgültigt“<sup>8</sup>, eines Vorwurfs, der in V 17 in die rhetorische Figur einer *reductio in absurdum* gekleidet ist und lautet: Wenn es denn gelten soll - wie Paulus behauptet<sup>9</sup> -, daß wir, die Judenchristen, „bei unserem

<sup>7</sup> M.a.W.: *Ich* bin Sünder, nicht aber ist „*Christus* Diener der Sünde“ (17b).

<sup>8</sup> J. Becker, *Der Brief an die Galater* (NTD 8/1), Göttingen <sup>18</sup>1998, 43. „Wird dann nicht Christus zum Diener der Sünder, weil nach dem Willen Gottes die mit dem Gesetz gegebene Verbindlichkeit der Lebensführung entfällt, so wie das Gesetz in der dargelegten Weise für das Heil bedeutungslos ist?“

<sup>9</sup> εἰ ... ἐυρέθημεν ist kein Irrealis, sondern formuliert eine tatsächliche Implikation des ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ im Sinne des Paulus: H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK 7.Abt.), Göttingen <sup>4</sup>1965, 95; J. Becker, *Gal 37*; H. D. Betz, *Der*

Christwerden auch selbst - wie die Heiden - als 'Sünder' 'erfunden', wurden, „hat dann nicht Christus die Sünde gefördert?“<sup>10</sup> Die Zurückweisung dieser für Paulus haltlosen Schlußfolgerung geschieht in zwei Begründungsgängen, die jeweils mit γάρ angeschlossen sind (V 18/V 19-20). Und schließlich (4): die *Beteuerung*, Paulus werde die Gnade Gottes nicht außer Kraft setzen, was in V 21b nochmals mit Blick auf das Gegenüber von Gesetz und Christus begründet wird (V 21).

Gerichtet ist die Rede an *Petrus* (V 14), doch schließt Paulus sich mit ihm (und auch den übrigen Judenchristen: vgl. V 13) in dem „wir, Juden von Geburt“, von V 15a, das bis V 17 maßgebend bleibt, zusammen. Also geht es in dieser Rede um die Relevanz des Rechtfertigungsgrundsatzes von V 16b.c *auch für die Judenchristen*<sup>11</sup>, wiewohl ihre Pragmatik natürlich auf die heidenchristlichen Adressaten des Galaterbriefs abgestellt ist: Ihnen will sie zwischen den Zeilen verdeutlichen, wie unvereinbar es mit ihrem Christusglauben wäre, sich jetzt von den Jerusalemer Missionaren zum jüdischen Lebensstil, zum ἰουδαίειν, „nötigen“ zu lassen; diese pragmatische Ausrichtung der Rede tritt übrigens auch im πάλιν οἰκοδομεῖν von V 18b zu Tage. Doch auf der Oberfläche des Text zielt die Rede entsprechend ihrer Einführung V 14a.b in eine andere Richtung, was für die *überlieferungskritische* Sicht ihres zweiten Absatzes, V 15-16, nicht unwichtig ist.

Für die Annahme, daß wir es bei V 16b.c mit einem *Grundsatz* zu tun haben, den Paulus nicht erst *ad hoc* formuliert, sondern als relativ fest gefügte, ursprünglich in sich selbst stehende mündliche Überlieferung in den vorliegenden Zusammenhang eingebaut hat, sprechen folgende Beobachtungen:

1. Eingeleitet wird der Satz mit εἰδότες δὲ ὅτι = „wir wissen nun, daß ....“. Bevor man hier gleich über das Verhältnis von Glauben und

---

Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Übers. von S. Ann, München 1988, 212; anders z.B. F. Mußner, Gal 176f.

<sup>10</sup> H. Schlier, Gal 95. „Denn er hat uns doch gerechtfertigt. Ist er dann nicht ein 'Diener der Sünde', statt der Gerechtigkeit? Der Einwand enthält also der Substanz nach den in der synoptischen Überlieferung Jesus von seiten der Pharisäer gemachten Vorwurf, daß er sich der Sünder annehme und auf diese Weise das Gesetz entmächtige“ (95f). Darüber hinaus darf man annehmen, daß der Vorwurf (ἄρα Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος) tatsächlich einen judenchristlichen Einwurf wiedergibt (vgl. auch Röm 6,1.15), der in dieser Form spätestens beim antiochenischen Konflikt laut wurde: so J. Becker, Paulus (s. Anm. 6) 101f.

<sup>11</sup> Vgl. V 16: „auch wir“; V 17b: „auch (wir) selbst“!

Wissen nachdenkt<sup>12</sup>, sollte man diese Einführungs- (oder auch Zitat-) Formel<sup>13</sup> als kommunikatives Signal deuten, mit dem Paulus anzeigt, daß der Satz, auf den er sich im folgenden beruft, *anerkanntes* Wissen enthält, das sowohl von ihm also auch von Petrus und den Judenchristen Antiochiens geteilt wurde.

2. V 16b.c ist als *generelle* Aussage gefaßt, die in sich selbst steht und nicht von einer bestimmten Situation abhängig ist. Sie gilt grundsätzlich: *Der Mensch* (ἄνθρωπος = τις<sup>14</sup>) *wird gerechtfertigt* (δικαιοῦται) - wie es im zeitlosen Präsens heißt<sup>15</sup> - *nicht aus den Gesetzeswerken, sondern durch den Glauben an Jesus Christus*. Zum grundsätzlichen Charakter des Satzes paßt *stilistisch* seine Artikellosgigkeit, *semantisch* die Wahl des umfassenden Terminus „Werke des Gesetzes“, der offen läßt, was konkret gemeint sein könnte: im Kontext von Gal 2,14-21 zum Beispiel das ἰουδαίειν mit der Übernahme der Beschneidung oder gewisser Speiseregeln der Tora. Wenn der Satz im *passivum divinum* formuliert ist, dann deshalb, weil es ihm nicht vorrangig um den eigentlich Handelnden, Gott, zu tun ist, sondern um den *Modus* des Gerechtfertigt-Werdens: ob dieses an die „Werke des Gesetzes“ gebunden ist oder nicht<sup>16</sup>.

3. Zwischen dem zitierten Satz und seiner neuen Umgebung im zweiten Segment der Rede (V 15f) lassen sich *perspektivisch* eine Stufung oder Schichtung, *semantisch* sogar eine gewisse Gegenläufigkeit beobachten, was den Eindruck unterstützt, daß V 16b.c Zitat ist<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> H. Schlier, Gal 89 Anm. 4: εἰδότες ὅτι ist „Ausdruck der Glaubensgewißheit“; F. Mußner, Gal 168 Anm. 6: „Jedenfalls impliziert der Glaube für den Apostel ein (neues) Wissen. Glauben bedeutet für ihn auch Glaubenserkenntnis!“

<sup>13</sup> Vgl. Röm 6,9 (εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει); 2Kor 4,14 (εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ). J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (Acta Jutlandica 26,1), Kopenhagen 1954, 119 Anm. 103: Vieler dieser Stellen wirken „wie ein fest formulierter Traditionstoff“.

<sup>14</sup> H. Schlier, Gal 89 Anm. 5, mit Verweis auf Röm 3,28; 1Kor 4,11; 11,28.

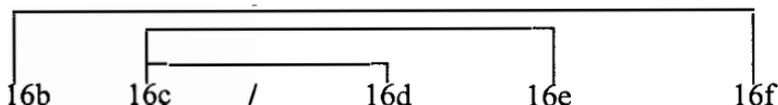
<sup>15</sup> Der Satz gibt also selbst nicht zu erkennen, ob das Gerechtfertigt-Werden des Menschen ein *gegenwärtig* sich vollziehendes Geschehen meint, gebunden etwa an seine Taufe oder den Eintritt in die Heilsgemeinde, oder aber das *eschatologische* Urteil über ihn im zukünftigen Gericht Gottes.

<sup>16</sup> Zum möglichen Sinn des Passivs vgl. M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23), Münster 1990, 255-261 (Exkurs: Das sog. „Passivum divinum“ oder „Passivum theologicum“ und die eschatologischen Passiva).

<sup>17</sup> J. Becker, Gal 42: „Die Annahme, damit sei ein alter Konsens Antiochens zitiert, hilft dabei gerade auch, das griechische Satzmonstrum in 2,15f besser zu verstehen“ (Hervorh. v. mir).

(a) *Syntaktisch* wirkt V 16b.c mitsamt der Einleitung V 16a parenthetisch<sup>18</sup>. Der Hauptsatz wird in V 16d weitergeführt; auf seiner Aussage ruht der Akzent der Sequenz.

(b) *Formal* erweist sich der Hauptsatz als *Anwendung* des generell formulierten Grundsatzes V 16b.c auf eine bestimmte Gruppe: die *Judenchristen*<sup>19</sup>. Der Charakter der Anwendung wird dadurch anschaulich, daß die Fortführung des Hauptsatzes die Glieder des Grundsatzes *chiastisch* aufgreift, bevor V 16g dann das abschließende Schriftzitat bietet:



Zunächst löst Paulus in V 16d die Nominalphrase von V 16c πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ verbal auf: καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν<sup>20</sup>. Sodann geht er nach der Konstatierung dieses Faktums im anschließenden Finalsatz zur Rechtfertigungsaussage des Grundsatzes über, wobei er dessen Glieder derart umstellt, daß jetzt die Wendung οὐκ ἐξ ἔργων νόμου an das Ende rückt. So kann er zur Begründung seiner Anwendung des Grundsatzes auch auf die Judenchristen das (unmarkierte) Schriftzitat aus Ps 143,2 in V 16g an das

<sup>18</sup> Um eine eigentliche Parenthese, also „einen grammatisch selbständigen Einschub“ (*Hoffmann-Sieenthal* § 292d), handelt es sich bei V 16a-c aber nicht, weil das εἰδότες (durch δέ von V 15 abgehoben) syntaktisch auf das ἐπιστεύσαμεν V 16d bezogen ist. Andererseits wird das Subjekt ἡμεῖς aus V 15a nach V 16a-c in 16d noch einmal *wiederholt*, jetzt mit dem adverbialen καὶ verbunden.

<sup>19</sup> Zutreffend *Ch. Burchard*, *Nicht* (s. Anm. 2) 406: „Heidenchristen kommen bis V 21 einschließlich nicht vor. Gal 2,15-21 sagt vielmehr, daß 'wir Judenchristen' uns (und Christus) ins Unrecht setzen und unsere eigene Rechtfertigung ans Glauben verspielen, falls wir heidnische judaisierend nachbessern.“ Andererseits übersieht *Burchard* die innere Gegenläufigkeit des Absatzes, die daraus resultiert, daß V 15/16d-g auf die *Judenchristen* bezieht, was im Lehrsatz V 16b.c ursprünglich von den Konvertiten aus der *Heidenwelt* festgestellt wird. Erkenntlich wird dieser Übertragungsvorgang (von den Heiden auf die Juden) an dem zweimaligen adverbialen καὶ in V 16d.17a' („*auch* wir“). Die Reihe lautet: „wir - nicht Sünder aus den Heiden“ (15a.b) - „*auch* wir“ (16d) - „wir *auch* selbst Sünder“ (17a'). In seiner deutenden Paraphrase von V 16d-g übergeht aber *Ch. Burchard*, *Nicht* (s. Anm. 2) 407, das καὶ, das auch ihm (wie J.D.G. Dunn) laut Anm. 16 bezeichnenderweise „Schwierigkeiten macht“.

<sup>20</sup> Auch hier ergibt sich ein Chiasmus, der, wenn man an den von *Nestle*<sup>26</sup> (diff. *Nestle*<sup>25</sup>) gewählten Lesarten festhält, bis in die Wortstellung des Namens reicht: Ἰησοῦ Χριστοῦ - Χριστὸν Ἰησοῦν.

vorangehende Kolon nahtlos anschließen: „denn aufgrund von Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt werden“.

(c) Spricht der Grundsatz von der Rechtfertigung grundsätzlich und zeitlos, so gewinnt er in seiner Anwendung in V 16e-g temporale Konturen: Blickt das abschließende Schriftzitat „auf das eschatologische Gericht“<sup>21</sup>, vor dem alle Rechtfertigung aufgrund von Werken des Gesetzes scheitern wird, so dürfte auf dem Hintergrund dieser negativen Erwartung das Gerechtfertigtwerden „aufgrund des Glaubens an Christus“ bzw. „in Christus“ (V 17a) - dem Kontext gemäß (V 19!) - sich auf die jetzt schon im Glauben geschenkte Rechtfertigung beziehen.

(d) Wie schon ausgeführt, hebt die Anwendung des Grundsatzes darauf ab, daß dieser samt seinen Implikationen *auch* für die *Judenchristen* gilt, also *alle*. Das will der abschließende Schriftbeweis mit seinem universalen Fokus (πᾶσα σάρξ) unterstreichen. Wenn damit nicht einfach nur eine Doppelung zum Grundsatz selbst gegeben sein soll, dann kann man für diesen folgern: Obwohl er eine generelle Form besitzt, hat Paulus ihn als Aussage über *heidnische* Konvertiten verstanden, der ursprünglich ihnen galt: Ihnen muß man nicht ἔργα νόμου abverlangen, der Glaube an Jesus Christus ist für ihre Aufnahme in die ἐκκλησία das einzige Kriterium. Sollte diese Schlußfolgerung stimmen (vgl. unter 3.), dann würde die Anwendung des Grundsatzes in Gal 2,15f sich von diesem selbst auch durch den *Adressatenwechsel* abheben, den Paulus vorgenommen hat, als er den Satz jetzt in eine an *Petrus* und die *Judenchristen* Antiochiens gerichteten Rede aufgenommen hat.

Röm 3,28 bietet den zweitältesten Beleg für den Lehrsatz von der Rechtfertigung. Obwohl der Römerbrief über weite Strecken den Galaterbrief wieder aufgreift und neu schreibt<sup>22</sup>, ist Röm 3,28 nicht einfach als überarbeitete Fassung von Gal 2,16b.c. zu beurteilen, sondern darf als eigenständiger Zeuge für die Überlieferung des Lehrsatzes gelten. Das deshalb, weil sich auch hier wieder überlieferungskritische Signale finden, die wir schon von Gal 2,15f her kennen: eine Einführungs- (oder Zitat-) Formel (λογιζόμεθα<sup>23</sup> + AcI), stilistische Merkmale wie die Artikellosigkeit sowie überhaupt der grundsätzliche Charakter des zitierten Satzes (ἄνθρωπον), der das Verb auch wieder im

---

<sup>21</sup> H. D. Betz, Gal 222.

<sup>22</sup> Vgl. die synoptische Übersichtstabelle bei J. Becker, Paulus (s. Anm. 6) 364.

<sup>23</sup> = wir urteilen (vgl. ThWNT IV, 290; E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1974, 95; anders W. Bauer, WbNT<sup>6</sup> 966f.

Präsens bietet (Inf. Praes.: δικαιούσθαι)<sup>24</sup>. Allerdings zeigt Röm 3,28 auch, daß der Lehrsatz, trotz Stabilität seiner wichtigsten Elemente, flexibel genug war, um verschiedenen Kontexten angepaßt werden zu können. Röm 3,28 lautet:

28a λογίζόμεθα γὰρ<sup>25</sup>

28b δικαιούσθαι πίστει ἄνθρωπον<sup>26</sup> χωρὶς ἔργων νόμου.

Abgesehen von der Variation in der Wortstellung fallen im Vergleich zu Gal 2,16b.c zwei Abänderungen ins Auge: (a) bei πίστει verzichtet Paulus auf den definierenden Genitiv Ἰησοῦ Χριστοῦ, (b) bei ἔργων verwendet er die Präposition χωρὶς.

ad (a): Die schlechthin entscheidende Definition des Glaubens durch seinen Bezug auf das Christusgeschehen hatte Paulus bereits in 3,21-26 expliziert<sup>27</sup>, weshalb er hier, in V 28, auf den Genitiv verzichten kann. Das tut er im übrigen im Abschnitt V 27-31 durchweg, wohl auch deshalb, weil dieser zu Kap. 4 überleitet, in dem vom Glauben Abrahams die Rede ist - natürlich ohne christologische Gegenstandsbestimmung von dessen Glauben, die erst am Ende des Kapitels, angesichts des Handelns des totenerweckenden Gottes an *Jesus*, wieder zur Sprache kommt (4,24f).

ad (b): Die Formulierung χωρὶς ἔργων νόμου<sup>28</sup> entspricht dem Kontext: vgl. 3,21 (χωρὶς νόμου); 4,6 (χωρὶς ἔργων<sup>29</sup>). Offenkundig

---

<sup>24</sup> Vgl. auch *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer (Röm 1-5) (EKK VI/1), Zürich 1978, 247: V 28 hat die „Gestalt eines Lehrsatzes“. Ähnlich *O. Michel*, Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen 1978, 155: ein „Lehrsatz“, „der durch das vorangestellte λογίζόμεθα als solcher erkennbar ist (vgl. Röm 8,18). Der Plural könnte schriftstellerische Form sein, könnte aber auch die Norm und die Gültigkeit dieses Lehrsatzes unterstreichen.“ Ebd. 156: „Das unbetonte, artikellose ἄνθρωπον (= 'man') ist das Kennzeichen eines Lehrsatzes (vgl. 1Kor 4,1; 7,1).“ Deshalb zutreffend *E. Käsemann*, Röm 96: „das artikellose ἄνθρωπος spricht nicht kategorisch, den Unterschied von Juden und Heiden aufhebend, vom Menschen.“

<sup>25</sup> So die besser bezeugte Lesart; B C D<sup>c</sup> Mehrheitstext lesen: οὖν. Nach dem bevorzugten Text *begründet* V 28 die voranstehende Aussage von V 27, was möglicherweise für die Deutung des schwierigen διὰ νόμου πίστεως nicht ganz unwichtig ist (vgl. unten!).

<sup>26</sup> F G *lat* lesen ἄνθρωπον διὰ πίστεως. Letzteres könnte Angleichung an V 27 (διὰ νόμου πίστεως). 30 (διὰ τῆς πίστεως). 31 (διὰ τῆς πίστεως) sein, aber auch Gal 2,16c hat die Präposition διὰ.

<sup>27</sup> Die aus Gal 2,16c bekannte Wendung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ erscheint programmatisch in V 22a und wird dann von Paulus in 3,25f mit Hilfe der von ihm dort rezipierten und interpretierten christologischen Sühneformel (in der er in V 25a διὰ[τῆς] πίστεως einfügt; vgl. auch V 26 fin.: ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) entfaltet.

<sup>28</sup> *W. Bauer*, WbNT<sup>6</sup> 1776: „ohne Rücksicht auf Gesetzeswerke“.

hat Paulus sie also mit Bedacht gewählt. Deshalb scheint es auch nicht sicher zu sein, daß sie semantisch einem οὐκ ἐξ ἔργων νόμου äquivalent ist<sup>30</sup> oder nicht doch eine eigene Nuance besitzt. Worin aber könnte diese bestehen? χωρὶς ἔργων νόμου meint: „Gesetzeswerke“ (wenn sie vorliegen) finden im Rechtfertigungsvorgang *keine Berücksichtigung*; οὐκ ἐξ ἔργων νόμου: „Gesetzeswerke“ *begründen* nicht die Rechtfertigung. Beides läuft insofern auf dasselbe hinaus, als „Gesetzeswerke“ in jedem Fall aus dem Rechtfertigungsvorgang *ausgeschlossen* sind, da dieser seinen einzigen *Grund* im Glauben an Jesus Christus besitzt.

Wenn Paulus in 3,28 aber formuliert: „der Mensch wird durch Glauben gerechtfertigt *ohne Berücksichtigung von Gesetzeswerken*“, dann könnte er schon Abraham (und mit ihm alle beschnittenen *Judenchristen*: 4,11b) im Blick haben, deren Beschneidung als ἔργον νόμου im Rechtfertigungsvorgang „bei Gott“ eben *keine Berücksichtigung* findet<sup>31</sup>, vielmehr nur „Siegel auf ihre im *Glauben* erworbene Gerechtigkeit“ (4,11a) ist. Mit anderen Worten: Der Lehrsatz 3,28 ist möglicherweise gezielt auf die *Judenchristen* hin gesprochen, die eben aus ihrem toragemäßen Leben<sup>32</sup> keinen Grund ableiten können, sich über die Heidenchristen rühmend zu erheben (V 27: „Wo also ist das Sich-Rühmen? Es ist ausgeschlossen...“).

Wenn demgegenüber der Lehrsatz ursprünglich formuliert haben sollte: „der Mensch wird nicht gerechtfertigt *aufgrund von Gesetzeswerken*...“<sup>33</sup>, dann könnte diese Fassung die Konvertiten aus den *Heiden* im Blick gehabt haben: Wenn der Mensch nicht *aufgrund von Gesetzeswerken* seine Rechtfertigung vor Gott erlangt, dann braucht man sie ihm auch nicht in Gestalt der Beschneidung aufzuerlegen, will er in die Heilsgemeinde aufgenommen werden.

<sup>29</sup> „David spricht die Seligpreisung des Menschen, dem Gott die Gerechtigkeit anrechnet *ohne Werke* (= ohne daß er Werke des Gesetzes hätte): 'Selig', deren *Gesetzlosigkeiten* vergeben sind .... (Ps 31,1f<sup>LXX</sup>).“

<sup>30</sup> Das aus Gal 2,16b bekannte ἐξ ἔργων νόμου begegnet schon in Röm 3,20a.

<sup>31</sup> Vgl. 4,2: „wenn nämlich Abraham aufgrund von Werken gerechtfertigt wurde, hat er Ruhm, aber *nicht bei Gott*“.

<sup>32</sup> Vgl. K. Haacker, Der Brief an die Römer (ThHKNT 6), Leipzig 1999, 94: „Daß mit χωρὶς ἔργων νόμου nicht die Bedeutung der Ethik bestritten werden soll, sondern an die spezifischen Merkmale des Lebens nach der Torah gedacht ist, beweist die Fortsetzung in 29f., Vgl. auch unten Punkt 3.3!“

<sup>33</sup> Dafür spricht, daß die Formulierung mit der Präposition ἐκ (ἐξ ἔργων), zumindest bei Paulus, einen *stabilen* Eindruck macht: vgl. Röm 3,20; 4,2; 9,12.32; 11,6; Gal 2,16; Phil 3,9 (ἐκ νόμου); aber auch noch Eph 2,9 ... Mit anderer Begründung auch Ch. Burchard, Nicht (s. Anm. 2) 405 Anm. 5: „Die Formulierungen als Kontrast Gal 2,16 sind ... wohl älter“.

## 2. Woran man sich halten kann. Zur Gattung des Lehrsatzes

Die Annahme, Gal 2,16b.c (Röm 3,28) sei ein (von wem auch immer geprägter) *Lehrsatz* aus *mündlicher* Überlieferung, würde an Überzeugungskraft gewinnen, wenn man erstens weitere solche Lehrsätze in der frühchristlichen Literatur, speziell in den paulinischen Briefen, ausfindig machen könnte und es zweitens gelänge, die Bildung von solchen Lehrsätzen auch *gattungsgeschichtlich* einzuordnen.

Hinsichtlich der ersten Frage wird man durchaus fündig, und es genügt hier, auf zwei oder drei von der Forschung bereits identifizierte Beispiele für solche Sätze hinzuweisen<sup>34</sup>. Gattungskritisch kann es sich dabei durchaus um noch einmal zu differenzierendes Material handeln.

- (1a) Die *Beschneidung* ist nichts (οὐδέν ἐστιν) und die *Unbeschnittenheit* ist nichts, sondern die Bewahrung der Gebote Gottes (τήρησις ἐντολῶν θεοῦ) (1Kor 7,19)<sup>35</sup>
- (1b) In Christus Jesus nämlich weder *Beschneidung* (περιτομή) vermag etwas (τι ἰσχύει) noch *Unbeschnittenheit* (ἀκροβυστία), sondern (der) Glaube, der durch die Liebe wirksam wird (Gal 5,6)
- (1c) Weder nämlich *Beschneidung* (περιτομή) ist etwas (τί ἐστιν) noch *Unbeschnittenheit* (ἀκροβυστία), sondern neue Schöpfung (Gal 6,15)<sup>36</sup>
- (2) Nicht nämlich ist (οὐ γάρ ἐστιν) das Reich Gottes Speise und Trank,

---

<sup>34</sup> H. D. Betz, Gal 496 Anm. 3, dürfte aber nach wie vor Recht haben mit seiner Einschätzung: „Die Erforschung der paulinischen gnomischen Sentenzen bleibt ein *desideratum* neutestamentlicher Exegese.“

<sup>35</sup> Ein Echo auf diesen Satz findet sich auch noch in Röm 2,25: „Die Beschneidung nutzt (ὄφελει) nur, wenn du das Gesetz tust“. Vgl. auch E. Rau, Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart 1994, 91f. 112, der von einer „breite(n) Entfaltung“ der Parole 1Kor 7,19 in Röm 2 spricht.

<sup>36</sup> Zu 1a-c vgl. E. Rau, Jesus (s. Anm. 35) 86-96. U. Mell, Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie (BZNW 56), Berlin 1989, 298-303.

sondern Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Friede (εἰρήνη) und Freude (χαρά) im heiligen Geist (Röm 14,17)<sup>37</sup>

- (3) *Da gibt es nicht* (οὐκ ἔνι) *Jude* noch *Griechen*,  
*da gibt es nicht Sklave* noch *Freier*,  
da gibt es nicht Mann und Weib;  
*alle* nämlich seid ihr *einer* in *Christus* Jesus (Gal 3,28)<sup>38</sup>
- (3b) (... in einen Leib sind wir alle getauft worden) (vgl. Gal 3,27a)  
sei es *Juden* sei es *Griechen*,  
sei es *Sklaven* sei es *Freie*,  
und *alle* sind wir mit *einem* Geist getränkt worden (1Kor 12,13)
- (3c) *wo es nicht gibt* (ἔπου οὐκ ἔνι) *Griechen* und *Jude*,  
*Beschneidung* und *Unbeschnittenheit*,  
Barbare, Skythe,  
*Sklave*, *Freier*,  
sondern das *alles* (τὰ πάντα) und in allem *Christus*....  
(Kol 3,11)<sup>39</sup>

Mehrfachüberlieferung<sup>40</sup>, Kontextunabhängigkeit der jeweiligen Überlieferung als Voraussetzung ihrer gesonderten Weitergabe, Grundsätzlichkeit ihrer Aussage, entsprechende stilistische Merkmale (wie Artikellosigkeit, Formelsprache [οὐδὲν ἔστιν: Nr. 1a.c.2], Übergewicht der Nomina über die Verben), Neuakzentuierung der jeweiligen Überlieferung durch den Kontext und anderes mehr: das sind die Kriterien, die zur Isolation dieser Sätze geführt haben.

Bemerkenswert ist die Reihe 1a-c, weil sie schön zeigt, wie Paulus einen ihm vorgegebenen Satz seinen pragmatischen und theologischen

---

<sup>37</sup> Zur überlieferungskritischen Isolation dieses Satzes vgl. *J. Becker*, Paulus (s. Anm. 6) 302f, sowie *M. Theobald*, Römerbrief. Bd. 2 (SKK.NT 6/2), Stuttgart 1993, 152f.

<sup>38</sup> Ein Echo auf diesen Satz bietet noch Röm 10,12: „Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen (Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλληνος)“.

<sup>39</sup> Eine Synopse der Fassungen 3a-c bietet *A. Standhartinger*, Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs (NT.S 94), Leiden 1999, 233. Dort auch (Anm. 218f) bedenkenswerte textkritische Überlegungen zu den überlieferten Varianten von Kol 3,11. Zu Gal 3,28 vgl. insbesondere *H. D. Betz*, Gal 333ff (Lit.); *U. Mell*, Schöpfung (s. Anm. 36) 306-315; *E. Rau*, Jesus (s. Anm. 35) 86f.

<sup>40</sup> Für Kol 3,11 möchte ich mit *A. Standhartinger*, Studien (s. Anm. 39), die eine Kenntnis der Paulusbriefe durch den Kol-Autor auf Phlm beschränkt, annehmen, daß jenem der Gal nicht bekannt war; sollte das zutreffen, dann wäre Kol 3,11 neben Gal 3,28 ein eigenständiger Zeuge für die Taufparole.

Absichten jeweils anpassen konnte. Wahrscheinlich ist die ursprüngliche Gestalt des Satzes in 1Kor 7,19<sup>41</sup> zu greifen, wohingegen Gal 5,6 und 6,15 kontextuelle Adaptionen bieten, die sehr deutlich die paulinische Einfärbung des Satzes verraten. E. Rau nennt für diese Annahme die folgenden drei Gründe: „Erstens gibt die rhetorisch-geschliffene, gleichgewichtige Negierung von Beschneidung und Vorhaut dem Satz [sc. 1Kor 7,19] einen sehr viel programmatischeren Charakter, als es bei der Hervorhebung der Beschneidung möglich ist<sup>42</sup>. Diese ist vielmehr auf das Konto der galatischen Situation zu buchen. Zweitens lesen sich die Ausdrücke, die im Galaterbrief auf ἄλλὰ folgen, wie der paulinische Versuch, τήρησις ἐντολῶν θεοῦ vor einem gerade in Galatien allzu naheliegenden jüdisch/judaistisch-nomistischen Mißverständnis zu schützen. Und drittens läßt sich so auch am ehesten verständlich machen, warum im Galaterbrief nicht auf das christliche Sein als solches abgehoben wird, sondern auf den Wandel, der daraus folgt. Das gilt weniger für Gal 6,15, um so mehr aber für Gal 5,6, wo die Beziehung, die das Gebot der Nächstenliebe zum νόμος hat, ja auch als Beziehung zu den ἐντολαὶ θεοῦ umschrieben werden könnte“<sup>43</sup>. Vergleichbar ist die Reihe 1Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15 mit der von Gal 2,16b.c und Röm 3,28, insofern der in Gal 2,16b.c. am ehesten zu greifende alte Satz im Römerbrief stärker kontextuell eingebunden scheint. Das gilt im übrigen auch für 1Kor 12,13 im Gegenüber zu Gal 3,28, wo die ursprüngliche Gestalt des Satzes am deutlichsten zu erkennen ist<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> J. Weiss, Der erste Korintherbrief (KEK 5. Abt.), Göttingen 1910, Neudruck 1970, 186: „dies angeblich paulinische Kernwort in Wahrheit ein Zitat“!

<sup>42</sup> Sowohl in Gal 5,6 als auch in Gal 6,15 fehlt beim zweiten Glied (ἀκροβυστία) das entsprechende Verb. Auch die Wahl von ἰσχύειν („hat [soteriologische] Kraft“) dürfte auf Paulus zurückgehen.

<sup>43</sup> E. Rau, Jesus (s. Anm. 35) 91.

<sup>44</sup> E. Rau, Jesus (s. Anm. 35) 86: „Gal 3,26-28 formuliert in schlagwortartiger Kürze eine Art Magna Charta der paulinischen Gemeinden, die, wenn auch nicht in allen Einzelheiten des Wortlauts, zweifellos vorpaulinisch, wahrscheinlich speziell antiochenischer Provenienz ist“. Doch gilt das nach form- und überlieferungs-kritischen Gesichtspunkten wohl nur für die in sich geschlossene und gut strukturierte Parole V 28. In diesem Sinn auch H. Paulsen (Einheit und Freiheit der Söhne Gottes - Gal 3,26-29 [1980], in: ders., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. U.E. Eisen [WUNT 99], Tübingen 1997, 21-42: 26), obwohl er nicht von einer geprägten Überlieferung, sondern einem vorgegebenen „Motivzusammenhang“ spricht, den er „in der christologisch fundierten Aufhebung grundlegender, anthropologischer Gegensätze“ sieht, „deren Aufzählung im Einzelnen unterschiedlich gehandhabt werden kann“ (ebd. 24-36 ein Überblick über die verschiedenen traditions- und überlieferungskritischen Hypothesen zum Text [Lit.]).

Vergleicht man Gal 2,16a.b (Röm 3,28) mit den drei genannten Überlieferungen, dann lassen sich zwei *strukturelle Übereinstimmungen* feststellen: a) Die Sätze artikulieren jeweils einen *Gegensatz*, der sich auf die Geltung bzw. Nicht-Geltung zweier Urteile bezieht. - b) Gerade weil diese Sätze auf einem derartigen Gegensatz fußen, *thematisieren* sie nicht nur einen *Sachverhalt*, sondern enthalten gleichzeitig auch eine *Handlungsoption*. Indem sie sagen, was entscheidend ist und was nicht - die Bewahrung der Gebote Gottes, nicht aber das Faktum des Beschnitten- oder Unbeschnitten-Seins etc. - fordern sie auch indirekt dazu auf, das kirchliche Handeln entsprechend einzurichten. Das trifft auch auf Gal 2,16b.c (Röm 3,28) zu.<sup>45</sup> Wenn die Rechtfertigung nicht an die Werke des Gesetzes, sondern den Glauben an Jesus Christus gebunden ist, wie der Satz sagt, dann heißt das auf der Handlungsebene: Man muß heidnischen Konvertiten nicht die Beschneidung als *conditio sine qua non* ihrer Aufnahme in die Heilsgemeinde auferlegen, ihr Bekenntnis zu Jesus Christus genügt.

Für eine *Gattungsbestimmung* der ins Auge gefaßten Sätze sind die zuletzt angestellten Überlegungen nicht belanglos. Oft nennt man 1Kor 7,19 und Gal 3,28 „Parolen“ oder „Maximen“, Gal 2,16b.c. (Röm 3,28) einen „Glaubenssatz“ oder „Lehrsatz“<sup>46</sup>. Will man diese Überlieferungen im Kontext griechisch-hellenistischer Gattungsgeschichte begreifen, dann legt es sich zunächst nahe, von „*Gnomen*“ (γνώμαι) oder „*Sentenzen*“ (sententiae) zu sprechen.

Auch wenn diese im Lauf der Zeit dem Wandel des Verständnisses unterworfen waren und auch die antiken Rhetoriker sehr verschieden über sie sprachen<sup>47</sup>, bleibt doch folgendes in ihrer Geschichte konstant: Die Gnome „bietet im persönlichen und polit(isch)-ges(ellschaftlichen) Bereich Orientierung zur Lebensdeutung und -führung, indem sie *einen Sachverhalt feststellt* und *ihm entsprechend Pflichten normiert*“.

---

<sup>45</sup> Ch. Buchard, Nicht (s. Anm. 2) 410, stellt zu Gal 2,16b.c fest: „Der Grund-Satz ist ... nicht biographisch zu lesen. Er stellt Nichtrechtfertigung und Rechtfertigung nicht als zwei Phasen hintereinander, sondern als das Falsche und das Richtige nebeneinander“. Dazu merkt er (Anm. 30) an: „Ein protreptischer Satz, trotz Indikativ? Formgeschichtliche Untersuchung fehlt wohl“. Das Fragezeichen sei hier in ein Ausrufezeichen verwandelt, hinsichtlich der Fehlanzeige sei im folgenden wenigstens anfänglich Abhilfe geschaffen.

<sup>46</sup> H. D. Betz, Gal, spricht von „dogmatischen 'Kurzformeln', aus denen s.M.n. der ganze, von ihm als *propositio* deklarierte Abschnitt 2,15-21 besteht (216), bzw. von „Lehrsätzen“ oder „Lehrgrundsätzen“ (217). In seiner einleitenden Übersicht über „Tradition und dogmatische Voraussetzungen“ im Gal reiht er 2,15f unter die „Definitionen“ ein.

<sup>47</sup> H. A.Gärtner, Art. Gnome: Der neue Pauly Bd. 4 (1998), 1108-1116: 1108-1114; K. Horna, Gnome: RE. S 6 (1935) 74-90.

„Formal besteht die lit(erarische) bzw. rhet(orische) Gnome in ihrer einfachen Form nur aus einem Satz: einer *Behauptung*, seltener einer Aufforderung oder rhet(orischen) Frage; es kann aber auch (weshalb sie Aristoteles als Enthymem behandelt hat) eine Begründung hinzutreten“<sup>48</sup>. Der Unterschied zum *Spruchwort* (παροιμία/ proverbium) läßt sich folgendermaßen bestimmen: Dieses „ist infolge der Anonymität seines Ursprungs in seinem Anspruch, eine all(emeine) menschliche Erfahrung zu vermitteln, weiter als die G(nome), die ihrerseits nicht selten einem bestimmten Autor zugewiesen sein und als Ansprechpartner eine bestimmte Person oder Gruppe haben kann; auch tritt im Sprichwort die für die G(nome) typische Anleitung zur Handlung zurück“<sup>49</sup>. Bei den Gnomen unterscheidet man zwischen ursprünglich in größere literarische Zusammenhänge integrierten allgemeinen Sätzen, die formal und inhaltlich hervorgehoben sind und deshalb auch später zum selbständigen Zitieren einladen, und der „als eigenständige lit(erarische) Form bewußt gestaltete(n) Einzelgnome“, die am Ende der Entwicklung steht<sup>50</sup>. Hier kann man auch die Sammlungen von Lehrsätzen *Epikurs* aus seiner wie der Feder seiner Schüler nennen.<sup>51</sup>

Kennzeichnend für die von Paulus rezipierten Sätze ist, daß sie „als Ansprechpartner eine bestimmte ... *Gruppe* haben“, daß sie einen „*Sachverhalt* feststellen“ und gleichzeitig „ihm entsprechend *Pflichten* normieren“; dabei besitzen die angeführten Beispiele durchweg die Form von „Behauptungen“ oder Urteilen und enthalten Handlungsan-

<sup>48</sup> H. A. Gärtner, a.a.O. 1109 (Hervorh. v. mir).

<sup>49</sup> Ebd. 1110. „Freilich verschwindet der sowieso fließende Unterschied zwischen Sprichwort und G(nome) seit dem Hell(enismus) immer mehr (Aristot. rhet. 2,21, 1395a 19)“. Andere Begriffsbestimmungen bei K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984: 62-67.

<sup>50</sup> H. A. Gärtner, a.a.O. 1110. Beispiel: die wohl im 2. Jh. v.Chr. begonnene und bis in die byzantinische Zeit erweiterte Sammlung der „*Gnomen Menanders*“.

<sup>51</sup> a) Der Katechismus mit dem Titel Κυρίαι Δόξαι (ratae sententiae); b) Das Gnomologium Vaticanum Epicureum. - Diese Sammlungen enthalten durchweg formal geschliffene und logisch durchstrukturierte Lehrsätze zur Philosophie Epikurs, wofür hier zwei Beispiele stehen sollen:

- (1) Ὁ θάνατος οὐδέν πρὸς ἡμᾶς·  
τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ·  
τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδέν πρὸς ἡμᾶς (= Nr. 2 Gnomologium).
- (2) Οὐκ ἔστιν ἠδέως ζῆν  
ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως·  
ἔπου δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει,  
οὐκ ἔστιν ἠδέως ζῆν (= Nr. 5 Gnomologium)

Vgl. P. von der Muehli, Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae. Accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum (BiTeu), Stuttgart 1982, 60f.

weisungen also nur implizit<sup>52</sup>. Insofern ist es legitim, von ihnen als „Gnomen“ oder „Sentenzen“ zu sprechen<sup>53</sup>. Weiter führt uns *Gal 6,16* und möglicherweise *Röm 3,27*, weil Paulus an diesen Stellen die rezipierten „Sentenzen“ selbst mit einem Begriff qualifiziert, der im Fall von *Gal 6,16* sogar als Gattungsbezeichnung dienen könnte.

Im unmittelbaren Anschluß an den Lehrsatz 6,15 heißt es in 6,16:

Und so viele (ὅσοι) *nach dieser Regel* (τῷ κανόνι τούτῳ) wandeln werden,  
Friede über sie und Barmherzigkeit  
und über das Israel Gottes!

Das mit dem Eigenhändigkeitsvermerk V 11 eröffnete und vom christologischen Gruß V 18 abgeschlossene *Postskript* des Galaterbriefs<sup>54</sup> faßt dessen Grundlinien in einem knappen „Summarium“<sup>55</sup> zusammen, wobei die Regel V 15 den „Spitzensatz“<sup>56</sup> nicht nur dieses Summaries, sondern des Schreibens insgesamt stellt, auf den „die ganze Beweisführung im Brief“ zuläuft<sup>57</sup>. Das mag man auch daran erkennen, daß der das Briefkorpus eröffnende Konditionalfluch 1,8f<sup>58</sup> und der Konditionalsegen an seinem Ende 6,16 sich entsprechen. „Dieser bedingte Segen impliziert eine Drohung gegenüber denen, die sich, nachdem sie den Brief gelesen haben, nicht entsprechend der Regel des Paulus verhalten wollen und folglich unter den Fluch (1,8-9) fallen“<sup>59</sup>. „Kondi-

---

<sup>52</sup> Deshalb vermitteln sie den Eindruck von Lehrsätzen.

<sup>53</sup> Zweifel bleiben aber, insoweit die Gattungsgrenzen nicht klar bestimmt sind. Spricht H. D. Betz, *Gal 72*, bei *Gal 6,7a* (θεὸς οὐ μωκτηρίζεται) und *6,7b* (ὁ ... ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος τοῦτο καὶ θερίσει) von „Sprichwörtern“ (auf S. 496 seines Kommentars rangieren sie unter „Sentenzen“), so verzichtet er bei *Gal 2,16; 5,6* u.a. auf eine gattungsgeschichtliche Einordnung, um stattdessen von „dogmatischen 'Kurzformeln' zu sprechen (vgl. oben Anm. 46).

<sup>54</sup> Zur Analyse vgl. F. Schnider - W. Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11), Leiden 1987, 145-151. Laut 6,11 („Seht, mit welcher großen Buchstaben ich euch schreibe mit meiner Hand“) hat Paulus den ganzen Absatz 6,11-18 eigenhändig an das Diktat seines Briefes angefügt.

<sup>55</sup> F. Mußner, *Gal 410*.

<sup>56</sup> H. Ohme, *Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (AKG 67), Berlin 1998, 39.

<sup>57</sup> H. D. Betz, *Gal 544*.

<sup>58</sup> „Selbst wenn wir oder (gar) ein Bote vom Himmel ein Evangelium verkündigte im Gegensatz zu dem, was wir euch verkündigt haben, verflucht soll er sein (ἀνάθεμα ἔστω). Wie wir schon früher gesagt haben, so sage ich auch jetzt wieder: Wenn euch jemand ein Evangelium verkündet im Gegensatz zu dem, das ihr empfangen habt, Fluch über ihn (ἀνάθεμα ἔστω)“.

<sup>59</sup> H. D. Betz, *Gal 544*.

tionalfluch und Konditionalsegen rahmen mithin den ganzen Brief. Sie sind Ebal und Garizim des Galaterbriefs<sup>60</sup>. Dabei haben *Franz Schnider und Werner Stenger* insbesondere den *juridischen* Charakter des Postskripts 6,11-18 hervorgehoben, was auch für die Erfassung des *κανών*-Begriffs an dieser Stelle nicht unwichtig sein dürfte: „Konditionalsegen und Konditionalanathema ... sind Sprachformen, die dem Bereich sakralen Rechts entnommen sind. Weil sie den Gal rahmen, erhält der Brief als ganzer den Charakter sakralen Rechts, das durch den Eigenhändigkeitsvermerk mit Summarium von Paulus ratifiziert und in Geltung gesetzt wird“<sup>61</sup>.

Diesen Zusammenhang vorausgesetzt, wird man sagen können: *κανών* = Richtschnur/Regel/Maßstab in 6,16(15) meint mehr als nur eine „Merkregel für christliche Lebensführung“, es bezeichnet vielmehr die „*grundlegende Norm*, durch die eine *Grenze* gezogen wird gegenüber jeder *Verfälschung* der Wahrheit des Evangeliums (2,5.14) im Kern“<sup>62</sup>. *κανών* als Qualifikation des Lehrsatzes 6,15 hat also *rechtlichen* Charakter<sup>63</sup>; dessen Beachtung oder Nicht-Beachtung besitzt Folgen für die Zugehörigkeit zum „Israel Gottes“<sup>64</sup>. Damit greift Paulus den *κανών*-Begriff in einer Bedeutung auf, die in seiner Geschichte bereitgestellt und ihm wohl durch das hellenistische Judentum vermittelt worden war<sup>65</sup>. Zeuge dafür ist Philo von Alexandria<sup>66</sup>, der

---

<sup>60</sup> *F. Schnider - W. Stenger*, Studien (s. Anm. 54) 150.

<sup>61</sup> Ebd. „Paulus macht um der Ausschließlichkeit des Evangeliums willen in paradoxer Weise das Evangelium zum Gesetz.“ Vgl. ebd. 147: „Hat der epistolar eigenhändig geschriebene Schlußgruß u.a. die Funktion, die Authentizität des Briefes zu erweisen, so hat der Eigenhändigkeitsvermerk mit Summarium die Aufgabe, das im Brief geschriebene mit einem Siegel zu versehen, um es (quasi) juristisch in Geltung zu setzen.“

<sup>62</sup> *H. Ohme*, Kanon (s. Anm. 56) 39.

<sup>63</sup> Vgl. *J. Becker*, Gal 102: „Der Kanon nimmt ... exakt die Stellung ein, die in 1,6-9 das Evangelium hat. Wie dieses dort verbindlicher Maßstab war, um die Judaisten verfluchen zu können, so hat V 15 hier entsprechend die Funktion, den Kreis derer, die gesegnet sein sollen, *abzugrenzen*“ (Hervorh. v. mir).

<sup>64</sup> *Inhaltlich* weist die Richtschnur eine Definition der Zugehörigkeit zur *ἐκκλησία* ab, die diese an die Beschneidung als Bundeszeichen binden will.

<sup>65</sup> *H. D. Betz*, Gal 544 Anm. 86: „Der Begriff ist wahrscheinlich durch das hellenistische Judentum auf Paulus gekommen.“ Grundlegend zur Begriffsgeschichte: *H. Oppel*, ΚΑΝΩΝ. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula-Norma), in: *Philologus*, Suppl. XXX/4, Leipzig 1937; vgl. zuletzt auch *H. Ohme*, Kanon (s. Anm. 56) 21-58.

<sup>66</sup> In der LXX ist lediglich eine Stelle von Belang, nämlich 4Makk 7,21: „Wer immer aber unter Berücksichtigung des gesamten Regelwerks der Philosophie (πρὸς ὅλον

den Begriff gerne in der Nachbarschaft von νόμος benutzt, ohne daß man behaupten könnte, er würde bei ihm „zum austauschbaren Synonym für Nomos“ bzw. zur „Eigenbezeichnung für die Rechtssätze der Tora“<sup>67</sup>. Immerhin spricht er von den Weisungen des Dekalogs als den grundlegenden Normen der Tora (κάνονες), auf die sich alle späteren Einzelgesetze zu beziehen hätten<sup>68</sup> und die dem Volk in der Wüste bereits vor der Staatengründung gegeben worden seien<sup>69</sup>. Andernorts bestimmt er als „Rechtsnorm für das göttliche Gesetz“ den stoischen Grundsatz von der „Übereinstimmung mit der Natur“, in dessen Licht man die Einzelgesetze zu interpretieren hätte<sup>70</sup>. Kurzum: Hier zeigen sich die Hintergründe, die auch die Verwendung von κανών als Maßstab und Richtschnur in einem rechtlichen Sinn in Gal 6,16 verständlich machen. Ein Analogieschluß auf Gal 2,16; Röm 3,28 scheint mir erlaubt: *Im Sinne des Paulus haben wir hier gleichfalls einen κανών, eine Regel vor uns, die eine grundlegende Norm für das Zusammenleben der Christen in der einen ἐκκλησία formuliert, wobei sie sich von einem enger gezogenen Standpunkt polemisch abgrenzt.* Vielleicht sind wir damit einer Gattungsbestimmung unseres Satzes etwas nähergekommen.

Neues Licht fällt von hier aus möglicherweise auch auf Röm 3,27(28). Umstritten ist nach wie vor, was der νόμος πίστεως meint, der dem νόμος ἔργων entgegengesetzt ist: die Tora des Glaubens, also das Gesetz, insofern es an den Glauben allein gebunden ist<sup>71</sup> bzw. als Schrift den Glauben bezeugt<sup>72</sup>, oder steht νόμος hier in allgemeiner

---

τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα) sich philosophisch betätigt ...“ (JSHRZ III/6,721). Bei Philo ist κανών dagegen 27mal belegt, wobei der Begriff bei ihm freilich im Vergleich zu der „wesentlich umfangreichere(n) Verwendung der Termini νόμος, νομοθετεῖν, νομοθέτης u.ä.“ „keine hervorgehobene Rolle“ spielt (*H. Ohme*, Kanon [s. Anm. 56] 31).

<sup>67</sup> So überzeugend *H. Ohme*, Kanon (s. Anm. 56) 33, gegen *H. Oppel*, ΚΑΝΩΝ (s. Anm. 65) 59, und *H. W. Beyer*, Art κανών: ThWNT 3 (1938) 600-606: 600. Das Folgende nach *H. Ohme*, Kanon (s.o.) 32f („Kanon“ in rechtsrelevantem Kontext“).

<sup>68</sup> Rer. Div. Her. 173: „Die anderen fünf [der Zehn Worte] verbieten Ehebruch, Mord, Diebstahl, falsches Zeugnis und Lüsterheit. Das sind die *allgemeinen Normen* im Blick auf fast alle Verfehlungen (γενικοὶ σχεδὸν πάντων ἀμαρτημάτων ... κανόνες), auf die jede einzelne zurückgeführt werden kann“.

<sup>69</sup> Decal. 14: „Zuvor sollten sie die *Grundlinien der Verfassung* (τοὺς τῆς πολιτείας κανόνας) erhalten, und dann erst, völlig vertraut mit den Grundsätzen, durch die ein Volk regiert wird, sollten sie feste Wohnsitze nehmen“.

<sup>70</sup> Spec. Leg. III 137: „Für das göttliche Gesetz aber gilt als *Rechtsnorm* (κανὼν τῶν δικαίων) nicht der vom Zufall, sondern der von der Natur geschaffene harmonische Zustand“.

<sup>71</sup> So *U. Wilckens*, Röm 245.

<sup>72</sup> So *G. Friedrich*, Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27: ThZ 10 (1954) 401-417.

Bedeutung für Ordnung, bestimmende Norm, Regel? Sprachlich ist letzteres möglich.<sup>73</sup> Will man sich hierfür entscheiden - und es bleibt keine andere Wahl<sup>74</sup> -, dann wäre im nächsten Schritt zu überlegen, ob mit dem νόμος πίστεως nicht konkret der an V 27 mit γάρ<sup>75</sup> angefügte *Lehrsatz* von der Rechtfertigung durch den *Glauben*, ohne Werke des Gesetzes, gemeint ist; νόμος πίστεως (= Regel des Glaubens) entspräche dann terminologisch dem κανών von Gal 6,16.<sup>76</sup> Daß Paulus nicht diesen Begriff, sondern νόμος (πίστεως) gewählt hat, hinge damit zusammen, daß er dem Werke fordernden νόμος pointiert den νόμος des Glaubens gegenüberstellen wollte. Wenn *Wilckens* für seine Deutung des νόμος πίστεως als Argument in die Waagschale wirft, „nur so fällt V 31 nicht aus dem Duktus des paulinischen Gedankens heraus: Als νόμος πίστεως wird die Tora als Gesetz Gottes nicht abgeschafft, sondern im Gegenteil 'aufgerichtet'“<sup>77</sup>, so wird man einwenden, daß dies nicht an seiner vorgelegten Deutung von νόμος πίστεως hängt. Denn unmittelbar vor V 31 beruft Paulus sich auf das εἶς ὁ θεός von Dtn 6,4, das angesichts des *einen* Heilswegs für alle in Christus jetzt erst eigentlich zum Zuge kommt. Insofern kann Paulus dann in V 31 *begründet* sagen, daß er „durch den Glauben“ das Gesetz (= die Tora) nicht einreißt, sondern im Gegenteil aufrichtet.

### 3. Hat Paulus die alleinigen Urheberrechte auf den *Lehrsatz*?

So zu fragen dürfte für manchen ein Sakrileg sein. Wie sollte der Basissatz der Rechtfertigungslehre *nicht* alleiniges Eigentum des Apostels

<sup>73</sup> Vgl. den Nachweis bei *H. Räisänen*, Sprachliches zum Spiel des Paulus mit ΝΟΜΟΣ (1983), in: ders., *The Torah and Christ. Essays in German and English on the problem of the law in early Christianity*, Helsinki 1986, 119-147: 124ff. Er selbst plädiert für ein Verständnis im Sinne von „Ordnung“: „Man kann die Wendung mit 'die den Glauben setzende und in ihm erscheinende neue Ordnung' (Käsemann) paraphrasieren oder in ihr gar eine 'rhetorische Umschreibung' (Gyllenberg) für Glauben sehen...“ (143).

<sup>74</sup> *K. Haacker*, Röm 93: Die Frage διὰ ποίου νόμου (V 27) setzt „ein generisches Verständnis von νόμος“ voraus. „Die allgemeingriechische Bedeutung 'Norm', 'Maßstab' (Hofius) ist also die einzige, die dem unmittelbaren Satzzusammenhang gerecht wird.“

<sup>75</sup> Vgl. oben Anm. 25.

<sup>76</sup> Dazu vgl. man die Belege bei *H. Räisänen*, Sprachliches (s. Anm. 73) 126-128, die er zu der Gruppe zusammengefaßt hat: „Eine Regel, die auf einem bestimmten Gebiet gilt und zu beachten ist. Jenes Gebiet wird oft mit einem Genitiv oder mit einem Adjektiv wiedergegeben.“

<sup>77</sup> *U. Wilckens*, Röm 245.

sein? Doch was die Forschung im Fall von 1 Kor 7,19 par. und Gal 3,28 par. mit guten Gründen behauptet, sollte bei Gal 2,16 par. nicht von vornherein ausgeschlossen sein. Auch wenn die Frage kaum gestellt wird, so gibt es aus jüngerer Zeit doch immerhin mindestens zwei ernsthafte Versuche, dem Basissatz eine Vorgeschichte zu attestieren.

a) *Der Lehrsatz - Niederschlag „antiochenischer Entscheide“?*

Der erste hier vorzustellende Versuch ist der von *Jürgen Becker*, der den Lehrsatz Gal 2,16b.c par. Röm 3,28 als „Gemeindegrundsatz“ oder „Konsensaussage antiochenischer Theologie“ interpretiert<sup>78</sup>. Dabei ist für ihn aufgrund der engen biographischen Verbindung des Apostels mit der antiochenischen Gemeinde<sup>79</sup> klar, daß deren Konsens „einst unter Mitwirkung des Paulus entstanden“ war<sup>80</sup>. Im einzelnen argumentiert Becker folgendermaßen:

Er setzt ein mit der Einsicht in den *Zitat-Charakter* von Gal 2,16b.c: „Die These wird als Gemeindegewissen eingeführt ('Wir wissen, daß ...)'“<sup>81</sup>. Mit anderen Worten: Paulus beruft sich in Gal 2,15f nicht lediglich auf eine persönliche Übereinkunft mit Petrus, vielmehr erinnert er daran, daß er damals „vor allen“ gesprochen hatte, also in der Vollversammlung der Gemeinde<sup>82</sup>, die er damit indirekt zum Zeugen

---

<sup>78</sup> *J. Becker*, Paulus (s. Anm. 6) 101.303f. Vgl. *ders.*, Gal 42: V 16 „reflektiert alte antiochenische Entscheide“. Vgl. dazu *A. Dauer*, Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochien (BBB 106), Bonn 1996, 111ff.

<sup>79</sup> *J. Becker*, Paulus (s. Anm. 6) 92, nimmt „rund zwölf Jahre antiochenischer Tätigkeit“ des Paulus an (ab 36/37 [?] bis 49: vgl. die Tabelle „Lebensdaten des Paulus“, ebd. 32) (kritisch dazu *M. Hengel - A. Schwemer*, Paulus und das antike Judentum [WUNT 58], Tübingen 1991, 424); in diese Zeitspanne fielen die erste Missionsreise mit Barnabas (Apg 13f; vgl. 2Tim 3,11; außerdem vgl. 2Kor 11,25 mit Apg 14,19), die nicht allzu lang vor dem „Apostelkonzil“ stattgefunden hat, sowie dieses selbst (48/49 n.Chr). Der Antiochenische Konflikt (Gal 2,11ff) hat dann den Bruch zwischen Paulus und Antiochien verursacht. - Barnabas, der „am Kopf des Kreises der Fünf“ gestanden hat, „die nach Apg 13,1 als Propheten und Lehrer Antiochiens galten und denen - neben der Vollversammlung (Gal 2,14) - die Gemeindeführung oblag“, war es, der Paulus aus Tarsus an den Orontes geholt hat (89: Apg 11,25f). Zur seiner Person vgl. zuletzt *B. Kollmann*, Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte (SBS 175), Stuttgart 1998; *M. Hengel - A. Schwemer*, Paulus (s.o.) 314ff.

<sup>80</sup> Gal 42.

<sup>81</sup> *Ders.*, Paulus (s. Anm. 6) 303. Ebenso *Ch. Burchard*, Nein (s. Anm. 2) 407: „Wir sind nicht nur Petrus und Paulus, sondern auch (die) andere(n) antiochenische(n) Judenchristen. Der Grund-Satz muß also in Antiochia gegolten haben.“

<sup>82</sup> Ebd. 101. 1Tim 5,20: „Die sich verfehlt haben, weise vor allen (ἐνώπιον πάντων) zurecht, damit auch die übrigen sich fürchten“. Dazu vgl. *A. Schenk-Ziegler*, Correctio fraterna im Neuen Testament (FzB 84), Würzburg 1997, 340-345.

für den Verstoß gegen den von ihr mitverantworteten *Gemeindekonsens* aufgerufen hatte.

Im zweiten Schritt seiner Argumentation bietet Becker sodann eine Deutung des überlieferten Satzes im Kontext der Missionsfrage<sup>83</sup>, was zu der folgenden Paraphrase des Satzes führt: „Gott nimmt Menschen durch die Taufe aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus an, nicht aber aufgrund der Beschneidung und Gesetzesobservanz“<sup>84</sup>.

Im dritten Schritt stellt Becker schließlich die Übereinstimmung des so gedeuteten Satzes mit dem missionarischen Weg der antiochenischen Gemeinde fest, so wie er ihn sieht: „Das aber [s.c. Gal 2,16b.c] ist präzis der Grundentscheid in der antiochenischen Gemeinde gewesen!“<sup>85</sup>

Deren Weg sieht Becker dadurch bestimmt, daß in Antiochien - laut Apg 11,20f - zum erstenmal solche Menschen „mit dem christlichen Glauben vertraut“ gemacht wurden, „die bisher auch nicht einmal ein lockeres Verhältnis zum Judentum“ besessen hatten, die griechisch-heidnische Bevölkerung. Die Mission unter ihr betrieb die Gemeinde gezielt, was zur Folge hatte: Sie „beschloß, aus dem Synagogenverband auszuziehen. So war sie die Probleme mit dem Gesetz und der Synagoge los. Nun konnte sie ungehindert dort weiter missionieren, wo sich für sie Erfolg eingestellt hatte“<sup>86</sup>. Ausdruck solcher „gesetzesfreien“ Heidenmission sei die Reise des Paulus und Barnabas nach Zypern und Pisidien gewesen.

Von solcher Sicht des antiochenischen Missionsprogramms her erklärt sich zuletzt viertens nach Becker auch die spezifische Ausdrucksweise des Lehrsatzes, insofern die Wendung „Werke des Gesetzes“ bisher ausschließlich „in der antiochenischen Tradition“ Gal 2,16b.c; Röm 3,28 und in von ihr abhängigen paulinischen Texten belegt ist<sup>87</sup>. Der exzeptionellen Formulierung entspreche die besondere Situation Antiochiens: Hier habe „die christliche Gemeinde erstmals entscheiden“ müssen, „daß und warum man ohne 'Werke des Gesetzes' leben wollte“. „Erst hier war es darum möglich, daß die frühjüdische

---

<sup>83</sup> Paulus (s. Anm. 6) 101: „Man muß sich nur erinnern, daß Gerechtigkeitsaussagen in traditionellen frühen Texten z.B. im Zusammenhang mit der *Taufe* begegnen“ (1Kor 6,9-11; vgl. auch 1Kor 1,30; sodann Röm 6,13.16.18-20.19.22 [Gerechtigkeit - Heiligung]). Auch meint die πίστις „die Annahme der *Missionsbotschaft* von Christus“ (304; Hervorheb. v.mir).

<sup>84</sup> Ebd. 101.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Ebd. 90f.

<sup>87</sup> *Ders.*, Gal 42f. „Die zwei hier und da diskutierten Analogien aus Qumram entfallen“.

Einheit von Gesetzesbefolgung und Glaube (als Treue) zu Gott“ zerbrochen ist<sup>88</sup>.

So überzeugend das Ergebnis der Analyse von Gal 2,16b.c durch Becker ist, wir hätten es bei dieser These mit dem „Gemeindegrundsatz“ von Antiochien zu tun, so problematisch erscheint der hergestellte Bezug des Satzes zur postulierten antiochenischen Einstellung zum Gesetz. Daß sich die dortige Gemeinde dazu entschlossen hätte, „ohne Werke des Gesetzes“ (= Gesetzesobservanz) zu leben, ist jedenfalls vom Wortlaut des Grundsatzes her *nicht* gedeckt<sup>89</sup>. Dieser erteilt der Toratreue unter den Judenchristen keineswegs eine Absage<sup>90</sup>, vielmehr schließt er den Versuch aus, „Werke des Gesetzes“ (Beschneidung) Heiden als *conditio sine qua non* ihres Christwerdens aufzuoktroieren<sup>91</sup>; das deshalb, weil der Glaube an *Jesus Christus*<sup>92</sup> nach dem Grundsatz der Gemeinde allein heilsrelevant ist. Gerade die *Grundsätzlichkeit*, mit der dies der Kanon von Gal 2,16b.c proklamiert, läßt den toratreuen Christen Raum, an ihrer Lebensform festzuhalten, sofern sie diese nicht zum konkurrierenden Heilsprinzip neben dem Glauben an Christus hochstilisieren.

---

<sup>88</sup> Ebd. 42.

<sup>89</sup> So auch *H. D. Betz*, Gal 220, nach dem „die Zurückweisung [s.c. 'der Werke des Gesetzes'] nicht impliziert, daß die 'Werke des Gesetzes' nicht getan zu werden brauchen. Zurückgewiesen wird lediglich, daß sie den Menschen vor Gott gerecht machen“.

<sup>90</sup> Vgl. *Ch. Burchard*, Nicht (s. Anm. 2) 407: Wenn der Grund-Satz auch beim jüdischen Teil der antiochenischen Gemeinde gegolten hat, „dann heißt das, 'nicht aus Werken' bedeutete für ihn nicht Absage an die Tora als Lebensweisung. Die hatte in Antiochia wohl auch nicht stattgefunden; kaum zufällig wirft Paulus Petrus nicht vor, er zwingt auch die Judenchristen (wieder) zum *ἰουδαΐζειν*“.

<sup>91</sup> Vgl. *E. Rau*, Jesus (s. Anm. 35) 94: „Antiochia verzichtete auf die Beschneidung, ohne darin eine Kritik am Gesetz zu sehen“. Daß das möglich sein konnte, zeigt ihm (S. 96ff) die Position der radikalen Allegoristen, gegen die Philo polemisiert (Migr 89-93), denen er mit seiner allegorischen Deutung der Beschneidung (Spec leg I 4-11; Quaest Gen III 47f) dennoch nahesteht: *προσίλυτός ἐστίν, οὐχ ὁ περιτμηθεὶς τὴν ἀκροβυστίαν ἀλλ' ὁ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰ ἄλλα πάθη τῆς ψυχῆς* (Quaest Ex II 2 zu Ex 22,21); *Ch. Burchard*, Nicht (s. Anm. 2) 407 Anm. 13: „In Antiochia muß nicht mehr passiert sein als die halachische Entscheidung, christgläubige Heiden (nicht die anderen) seien keine Heiden im Sinn der gebotenen Absonderung, man dürfe also mit ihnen verkehren (vgl. Apg 10,28) und essen (aber gewiß kein Schwein, Krabben, Götzenopfer oder gar Blut...)“.

<sup>92</sup> Nach Apg 11,26 erhielten die Jünger Jesu zum erstenmal in Antiochien den Namen „Christianer“ (*Χριστιανοί*).

## b) Der Lehrsatz - „christliches Urgestein“?

Über Jürgen Beckers Konzept hinaus sucht *Christoph Burchard* sich in die Vorgeschichte des Lehrsatzes zurückzutasten. Dabei geht auch er davon aus, daß dieser „in Antiochia gegolten haben“ muß<sup>93</sup>. Doch ist er dort nicht entstanden, weshalb seine ursprüngliche Matrix auch „nicht die Heidenmission, gewiß keine 'gesetzesfreie',“ gewesen sein kann<sup>94</sup>. Vielmehr hat „Paulus den Grund-Satz von den Christgläubigen, die er verfolgte“, übernommen, also von den Hellenisten in Jerusalem<sup>95</sup>. Ob diese ihn auch geprägt haben, läßt Burchard offen, da nach ihm „auch Petrus, der christgläubig war, bevor es christgläubige Hellenisten gab, den Grund-Satz kannte“; damit bleibt aber die Möglichkeit, daß dieser „bis zu den allerersten Gläubigen in Jerusalem (und damit einer aramäischen oder hebräischen Vorstufe) zurückzuverfolgen ist“<sup>96</sup>. Feststeht für Burchard jedoch, daß „der Grund-Satz nicht vorösterlich“ ist<sup>97</sup>. „Aber die Erinnerung an bestimmte Züge des Wirkens Jesu könnte sehr wohl zu seinem Erfahrungshintergrund gehören, im verneinenden Teil wie im bejahenden“<sup>98</sup>. „Der Grund-Satz also christliches Urgestein wie 1Kor 11,23-25 par.; 15,3-5 (und theologisch vielleicht nicht weit weg)?“<sup>99</sup> Sehen wir zunächst zu, wie die Argumentation des Autors im einzelnen verläuft.

Sie setzt ein bei der Frage, ob der im Galaterbrief formulierte Grundsatz Gal 2,16b.c die *gegenwärtige* Sicht der Dinge durch Paulus wiedergibt, dieser das Wissen um jenen Satz also in die Zeit des antiochenischen Konflikts bzw. noch davor *zurückdatiert hat* (so die Mehrheitsmeinung der Exegeten), oder ob der Grund-Satz tatsächlich einen älteren Bewußtseinsstand markiert<sup>100</sup>. Letzteres sei deswegen anzu-

---

<sup>93</sup> Nicht (s. Anm. 2) 407.

<sup>94</sup> Ebd. 409.

<sup>95</sup> Ebd. 408. Die Alternative: „Paulus erfuhr den Grund-Satz im Damaskuserlebnis“ hält Burchard zwar für „interessant genug“, weil das die Versuche stützte, „seine Theologie dort wurzeln zu lassen“, doch weist er sie mit Hinweis darauf zurück, daß ihm „Gal 2,15f gerade nicht so (klingt), als ob Paulus etwas benennt, dessen 'wir' beim Gläubigwerden *innewurden*. Weder εἰδοτες noch die Voranstellung [des Grund-Satzes] sprechen m.E. dafür“ (Hervorh. v. mir).

<sup>96</sup> Ebd. 408.

<sup>97</sup> Ebd. 412; „sein Vokabular kommt in der Jesusüberlieferung kaum oder nur in anderer Bedeutung vor“.

<sup>98</sup> Ebd. 412.

<sup>99</sup> Ebd. 409.

<sup>100</sup> Ebd. 407: „Gerechtfertigt freilich waren sie wie alle allein dadurch, daß sie zum Glauben an Jesus Christus gekommen waren, wissend, was sie taten. Weil es nach späterer Einsicht so gewesen sein muß oder weil es so war?“

nehmen, weil das auf ἐπιστεύσαμεν V 16d bezogene εἰδότες V 16a „kaum anders als präterial“ aufzufassen sei mit der Konsequenz, daß Paulus tatsächlich der Überzeugung ist, „daß ‘wir’ bei unserer Bekehrung wußten, was der Grund-Satz von der Rechtfertigung sagt“<sup>101</sup>. Ist dieses „wir“ in der antiochenischen Auseinandersetzung „vor allem“ auf Paulus und Petrus zu beziehen<sup>102</sup>, dann kann man Gal 2,15f folgendes entnehmen: Die beiden wußten „bei ihrer Bekehrung, was der Grund-Satz der Rechtfertigung besagt, Paulus vor Damaskus und Petrus wohl bei seiner Osterversion“<sup>103</sup>. Trifft eine Bekehrung „meist keine Ahnungslosen“<sup>104</sup>, so dürfte das Wissen, das Paulus zunächst bekämpfte und auch in sich selbst niederzuringen suchte, ihm in den Überzeugungen der von ihm verfolgten Jerusalemer Hellenisten entgegengetreten sein.

Daraus ergibt sich im zweiten Schritt die Bestimmung der *Matrix* des Lehrsatzes, zunächst in negativ-abgrenzender Hinsicht: „Die Jerusalemer Hellenisten waren Juden, mit wieviel Kritik an Toraauslegung, Tempel, Einzäunung des Gottesvolkes auch immer, und von Heidenmission wird man so früh nicht reden können. 'Nicht aus Werken des Gesetzes' hat dann ursprünglich weder 'nicht durch (den vollen Anschluß ans Judentum kraft Beschneidung und) Erfüllung der Tora' bedeutet noch 'nicht durch Erfüllung der (in Christus überholten, ungültigen oder schädlichen) Tora'. Der Grundsatz berührt die Geltung der Tora nicht (wohl aber ihre Auslegung als Quelle für Theologie und Ethik ...)“<sup>105</sup>.

In positiver Hinsicht führt nach Burchard eine genauere Analyse der Wendung „aufgrund von Werken des Gesetzes“ weiter. Gemeint seien „(die) Taten, die die Tora verlangt“. Das klinge zwar sehr allgemein und grundsätzlich, doch zeige neben den spärlichen, kaum aussagekräftigen jüdischen Parallelen, die bislang bekannt sind, vor allem 4QMMT C27<sup>106</sup>, daß mit dem entsprechenden Ausdruck die „Erfül-

---

<sup>101</sup> Ebd. 407.

<sup>102</sup> Ebd. 408. Vgl. aber andererseits oben Anm. 81.

<sup>103</sup> Ebd. 408.

<sup>104</sup> Ebd. 408 Anm. 22. „Bekehrte können schon *wissen*, was sie erst durch das Geschenk des Glaubens als wahr erfahren“ (Hervorheb. v. mir).

<sup>105</sup> Ebd. 409.

<sup>106</sup> = 4Q398 Frg. Kol. II (dt. Übersetzung bei *J. Maier*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Roten Meer. Bd. 2, München 1995, 375f). Der Ausdruck מעשי התורה in Z. 3 („Tora-Praktiken, die wir als gut für dich und dein Volk befunden haben...“) steht hier wohl für kultische Weisungen, zu denen der Verfasser des Briefs an den Hohenpriester in Jerusalem (der „Lehrer der Gerechtigkeit“) die Sondermeinung

lung einer besonderen Halacha“ gemeint sei, „und zwar mit Ton auf bestimmtem Tun, nicht nur der Meidung von Bösem“. „Das könnte ein breiterer Sprachgebrauch bei Gruppen gewesen sein, die einen energischen Toragehorsam mit spezifischen Akzenten propagierten“ (Essener, Pharisäismus). Darf man einen solchen Sprachgebrauch auch für Gal 2,16b.c voraussetzen, „dann macht 'nicht aus Werken des Gesetzes' klar und nicht unklar, daß der Grund-Satz von der Rechtfertigung (eine) bestimmte Art(en) von intensiviertem Toragehorsam ablehnt“<sup>107</sup>.

Daraus folgt nun in einem letzten Schritt eine Bestimmung dessen, was ursprünglich als Interesse hinter dem Grundsatz stehen dürfte. Lehnt dieser eine bestimmte Art von intensiviertem Toragehorsam ab, wie er von jüdischen Erneuerungsbewegungen der Zeit - sei es vonseiten der Essener, sei es vonseiten der Pharisäer - eingefordert wurde, und setzt er allein auf die „Treue“ zu Jesus Christus, so bedeutet das nach Burchard eine Absage an eine „Rechtfertigung in programmatischer Aussonderung aus den verlorenen Schafen des Hauses Israel“; stattdessen soll der Satz im Namen Jesu eine Rechtfertigung proklamieren, „die ganz Israel erneuern will“<sup>108</sup>. Mit anderen Worten: „Die Matrix des Grund-Satzes ist eine (die?) frühe Anhängerschaft Jesu in Jerusalem (Judäa?), insofern sie sich gegen die ablehnende Konkurrenz anderer Erneuerungsbewegungen durchsetzen mußte“<sup>109</sup>. Dabei wissen die Träger dieses Satzes sich im Anspruch auf *ganz* Israel der ureigensten Intention Jesu verpflichtet.

Gegen alle Versuche, der Rechtfertigungslehre des Paulus ihre zentrale Rolle im Neuen Testament streitig zu machen, besticht der Beitrag Burchards dadurch, daß er im Gegenteil den Grundsatz von der Rechtfertigung allein durch Glauben an Jesus Christus in der *Mitte des Neuen Testaments* verankert, nämlich in der frühen nachösterlichen Deutung der Person Jesu, die überdies in Kontinuität zu dessen vorösterlicher Reich-Gottes-Verkündigung stehen soll. Gleichzeitig verliert der Satz in seiner „ekklesiologischen“ Beleuchtung alles Anti-Jüdische, das ihm traditionellerweise anhaftet. Gerade dadurch, daß Burchard den Grundsatz Paulus nimmt und ihn Jesus nahestehenden Kreisen zuweist, gibt er Paulus als dem maßgeblichen Zeugen des Sat-

---

seiner Gemeinde vertritt. In Z. 7 heißt es: „damit es dir zur Gerechtigkeit angerechnet wird.“

<sup>107</sup> Ebd. 410f. Dabei passe „Werke“ „besser auf Aktivitäten ... als auf Meidungen, die im Akt oft nicht erkennbar werden, sondern eher als Haltung“.

<sup>108</sup> Ebd. 413.

<sup>109</sup> Ebd. 410.

zes<sup>110</sup> seine herausragende Rolle paradoxerweise wieder zurück. Ohne Zweifel eine neue Perspektive für die alte Frage nach dem Verhältnis von Paulus und Jesus.

Dennoch bleiben Fragen. Die eine betrifft *Petrus*. Wo und wie hat dieser den Grundsatz kennengelernt?<sup>111</sup> Doch nicht so wie Paulus, der ihn nach seiner Konversion von denen übernommen haben soll, die er zuerst verfolgt hatte. Läßt sich Gal 2,15f wirklich entnehmen, daß *beide*, Paulus und Petrus, „bei ihrer Bekehrung (wußten), was der Grundsatz der Rechtfertigung besagt, Paulus vor Damaskus und Petrus wohl bei seiner Ostervision“?<sup>112</sup> Ist der Grundsatz also doch vorösterlich? Aber das schließt Burchard andernorts ja ausdrücklich aus.

Der zweite, entscheidende Punkt betrifft die Frage, ob die innere Gegenläufigkeit der Verse Gal 2,15f in der Konzeption Burchards nicht übersehen ist, also die Beobachtung, daß Paulus hier ausdrücklich auf *Judenchristen* bezieht, was der Grundsatz von sich aus im Blick auf die *Heidenchristen* sagt. Versteht Paulus selbst aber den Grundsatz als Konsens darüber, wie in der Heidenmission zu verfahren sei, dann dürfte es schwerfallen, dessen Entstehung über die antiochenische Situation hinaus in die Anfänge der Jerusalemer Jesus-Gemeinde zurückzuverlegen, wie Burchard das versucht. Anders steht es mit der Annahme, Paulus selbst habe den Satz als Ausdruck dessen gebildet, was ihm vor Damaskus als Erkenntnis aufgegangen war.<sup>113</sup> Doch spricht die Art und Weise, wie er den *Kanon* in Gal 2,15f behandelt - nämlich als einen in der antiochenischen Gemeinde gültigen und auch von Petrus anerkannten Grundsatz -, nicht unbedingt für diese Annahme.

### c) Die ursprüngliche Matrix des „Lehrsatzes“

Am besten beläßt man es also bei der Hypothese, unser „Lehrsatz“ sei der in der antiochenischen Gemeinde anerkannte missionstheologische Kanon gewesen. Wenn man will, kann man ihn paulinisch nennen, da

---

<sup>110</sup> Nach *Ch. Burchard* bietet Paulus in Gal 2,15f „eine unvorhergesehene, aber keine unsachliche Anwendung“ des Grundsatzes, wenn er ihn jetzt „gegen Judenchristen“ in Stellung bringt, „die Heidenchristen zum *ιουδαίειν* bringen wollen“ (413). Wie in der anfänglichen Konstellation gehe es auch beim antiochenischen Konflikt um den von Paulus zurückgewiesenen Anspruch „ausgrenzender Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes, gegen die sich der Grundsatz ursprünglich gewandt hat“ (414).

<sup>111</sup> Vgl. ebd. 408 mit Anm. 24.

<sup>112</sup> Ebd. 408.

<sup>113</sup> In diesem Sinne *M. Hengel - A. Schwemer*, Paulus (s. Anm. 79) 162-167, die aber betonen, daß die Terminologie der Rechtfertigung „dem pharisäischen Schriftgelehrten schon von Jerusalem her vertraut gewesen sein“ könnte (197).

Paulus an der Konsensbildung in der Gemeinde, die ja längere Zeit seine Heimat war, beteiligt gewesen sein dürfte<sup>114</sup>; doch sollte man dabei nicht übersehen, daß es sich eben um den Grundsatz einer *Ortskirche*, nicht den eines *einzelnen* Theologen gehandelt hat, was schon seine Gattungsbestimmung als *Kanon* festhalten wollte.

Was sein Verständnis betrifft, so dürfte es nach dem bisher Gesagten klar sein, daß er *aus sich selbst heraus* zu deuten ist, seine spezifisch paulinische Deutung, wie sie die Briefe an die Galater und Römer bieten, also zunächst von ihm fernzuhalten ist. Dabei wird er mit der Situation, in der und für die er aufgestellt wurde, als seinem „Sitz im Leben“ zu korrelieren sein. Methodisch ist das der einzige Weg, sein Verständnis zu kontrollieren.

Der sprachliche Befund bleibt ambivalent. Bekanntlich gibt es zu der Wendung *ἔργα νόμου* im hebräischen und griechischen Alten Testament keine Parallelen und in der frühjüdischen Literatur nur sehr wenige<sup>115</sup>. Keinesfalls kann das mit Grässer, der den Befund dramatisch überzeichnet, als Signal für „ein(en) radikale(n) Dissens in der Sache“ mit dem Judentum gedeutet werden<sup>116</sup>. Vielmehr steht der Sprachgebrauch in Kontinuität zum jüdischen<sup>117</sup>, wobei die ausdrückliche Bezeichnung der „Werke“ als „Werke des *Gesetzes*“ durch die Opposition zu der parallelen Wendung „Glaube *Jesu Christi*“ bedingt

---

<sup>114</sup> So auch *E. Rau*, *Jesus* (s. Anm. 35) 112, zum vorpaulinisch-antiochenischen Gut bei Paulus; gleichfalls *J. Becker*, *Paulus* (s. Anm. 6) 110, nach dem „vorpaulinisch“ zum Teil auch als ‚frühpaulinisch‘ zu bestimmen“ sei.

<sup>115</sup> Vgl. syrBar 57,2 (*opera praeceptorum*) (= rabbinisch מעשי מצוה bzw. nur מעשים [Werke]); 1QS 5,21; 6,18: Die um Einlaß in die Gemeinde bitten, sind auf ihre „Werke (= Taten) im Gesetz „(מעשי בתורה) hin zu überprüfen; 4Q398 Frg. 14 Kol II (vgl. oben Anm. 106).

<sup>116</sup> *E. Grässer*, *Der ruhmlose Abraham* (Röm 4,2). Nachdenkliches zu Gesetz und Sünde bei Paulus, in: *Paulus. Apostel Jesu Christi*. FS G. Klein, Tübingen 1998, 3-22: 13. Nach ihm verrät bereits die singuläre Begriffswahl die pejorative Einschätzung des Gesetzes, und zwar in dem Sinn, daß „Werke des Gesetzes“ umfassend verkehrte „Gesetzesleistungen“ meinen.

<sup>117</sup> Dieser versteht unter den „Werken“ das von der *Tora* Gebotene, ohne daß dies ausdrücklich gesagt werden müßte; vgl. zuletzt die Arbeiten von *J. D. G. Dunn* (4QMMT and Galatians: NTS 43 [1997] 147-153), *P. Grelot* (*Les oeuvres de la loi* [a propos de 4Q394-398]: RdQ 16 [1994] 441-448) und *M. Bachmann* (4QMMT und Galaterbrief, מעשי התורה und ΕΡΓΑ ΝΟΜΟΥ: ZNW 89 [1998] 91-113). Außerdem *M. Hengel - A. Schwemer*, *Paulus* (s. Anm. 79) 167 Anm. 675; *K. Haacker*, *Röm* (s. Anm. 23) 83f. *Ch. Heil* (*Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz* [BBB 96], Bonn 1994) 165-168 bietet einen kurzen Forschungsaufsatz.

sein dürfte. Im übrigen besitzt auch diese Opposition in frühjüdischen Texten strukturelle Präformationen<sup>118</sup>.

Nach *Klaus Haacker* ist der Begriff der ἔργα νόμου dem Problemkreis der Ethik „nicht ohne weiteres zuzuordnen“. Der „auch bei Paulus seltene Ausdruck (nur Röm 3,20.28; 9,32; vgl. Gal 2,16; 3,2.5.10) hat seinen Ort ausschließlich in der Auseinandersetzung mit den Judaisten, die von den Heidenchristen die Beschneidung und die Erfüllung weiterer kultisch-ritueller Forderungen des Gesetzes verlangten“<sup>119</sup>.

Bedenkenswert ist der Vorschlag von *Christoph Burchard*, mit ἔργα νόμου könnte eine gruppenspezifische Toraauslegung ins Auge gefaßt sein, von der sich der Lehrsatz absetzen wollte<sup>120</sup>. Man könnte nämlich in diesem Zusammenhang auf die in Apg 15,1.5 überlieferte Tradition verweisen, nach der Christen aus Judäa in der antiochenischen Gemeinde die Beschneidung der Heidenchristen durchsetzen wollten (vgl. auch Gal 2,4f), was schließlich zum „Apostelkonzil“ in Jerusalem führte. Auch wenn die Forschung heute dahin tendiert, Apg 15,5 als lukanische Dublette zu 15,1 zu bestimmen<sup>121</sup>, so scheint es doch keineswegs sicher zu sein, daß es erst Lukas war, der die in V 1 noch nicht näher bestimmten Christen („einige aus Judäa“) mit Leuten aus der „Partei der Pharisäer“ identifiziert hat<sup>122</sup>. Sollte diese Nachricht aber Bestandteil der von Lukas übernommenen Tradition gewesen sein<sup>123</sup>, dann könnte das Licht auf den antiochenischen Kanon werfen: Die Antiochener - so ließe sich vermuten - hatten ihre Option einer beschneidungsfreien Heidenmission gegen eine pharisäisch bestimmte

---

<sup>118</sup> Vgl. IQM 11,4: „um deines Erbarmens willen und nicht nach unseren Werken (כַּמְוֵנֵינוּ) die wir übel getan haben, und unseren Freveltaten“. Diese Opposition durchzieht in mannigfachen Varianten den Kontext: V 2: „Er (sc. David) vertraute auf deinen großen Namen und nicht auf Schwert und Speiß“. V 5: „Und nicht unsere Kraft und die Stärke unserer Hände haben Macht bewiesen, sondern durch deine Kraft und die Stärke deiner großen Macht“ etc. Vgl. auch IQH 13,16: „nur durch deine Güte wird der Mensch gerecht.“

<sup>119</sup> *K. Haacker*, Röm (s. Anm. 23) 83f., mit weiteren beachtlichen sprachlichen Beobachtungen.

<sup>120</sup> Vgl. oben unter 3.2!

<sup>121</sup> Vgl. *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte. Bd. 2 (ÖTK 5/2), Gütersloh 1985, 369f. 378f; *M. Klinghardt*, Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT 2/32), Tübingen 1988, 207f.

<sup>122</sup> So *A. Weiser*, Apg 370.

<sup>123</sup> *M. Dömer*, Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB 51), Köln 1978, 174f.180; *J. Jervell*, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998, 405f. Daß die Formulierung lukanisch ist, besagt noch nicht viel.

Überzeugung durchzusetzen, was seinen Niederschlag in der *oppositionellen* Struktur des Lehrsatzes fand. Wie dem auch sei: Wahrscheinlich stammt der Kanon aus der Zeit schon vor dem „Apostelkonzil“, wohl aus den Jahren, in denen die antiochenische Gemeinde „zu einer programmatischen 'offenen Heidenmission', übergegangen ist.<sup>124</sup> Wenn im übrigen der Kanon, um seinen ekklesiologischen „Sitz im Leben“ kenntlich zu machen, weder vom „Getauftwerden“ noch vom „Eingehen in das Reich Gottes“ (vgl. Joh 3,5) spricht, sich vielmehr der theologischen Rechtfertigungsterminologie bedient, dann besagt das: Ihm liegt ausschließlich am *soteriologischen* Gesichtspunkt, also daran, was über das Heil des Menschen *vor Gott* entscheidet. Eine Ab-sage an die Tora als Lebensweisung enthält er nicht, wohl aber an das Oktroy der Beschneidung, weil dieses mit der Behauptung von deren Heilsrelevanz einhergehen würde.

#### 4. Der „Lehrsatz“ als Basissatz der paulinischen Rechtfertigungslehre

Zweimal greift Paulus den Kanon von der Rechtfertigung in seinen Briefen auf, in Gal 2,16 und Röm 3,28, und jeweils dient er als Basis-satz für die nachfolgende Argumentation. Das ersieht man schon daran, daß dort seine Bausteine, ἐξ ἔργων (νόμου)<sup>125</sup> und ἐκ πίστεως bzw. διὰ πίστεως<sup>126</sup>, wie festgeprägte, auf ihren Sinn zu befragende *Formeln* behandelt werden. Aufschlußreich ist der dreizeilige Textzyklus Röm 9-11, in dem die Grundelemente des Kanons ebenfalls dreimal aufgegriffen werden<sup>127</sup>, und zwar in einer Form, die verrät, daß Paulus ihn als autoritative Größe betrachtet. Von besonderem hermeneutischem Interesse dabei ist, daß er den Satz über seinen ursprünglichen Sinn und seine Anwendung in Gal 2f und Röm 3f hinaus zur Deutung auch anders gelagerter und neuer Probleme verwendet: nämlich der Frage, wie der „Anstoß“, den Israel am Evangelium genommen hat, zu verstehen sei (9,30-33), bzw. was es bedeute, daß dennoch ein „Rest“ aus Israel zum Glauben an Jesus gelangt ist (11,5f; vgl. 9,12). Hier

<sup>124</sup> W. Kraus, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999, 65: „Diese Entwicklung vollzog sich schrittweise, aber folgerichtig.“

<sup>125</sup> Vgl. Gal 3,2.5.10; in 3,18.21 wird daraus ἐκ νόμου; außerdem Röm 4,2.6; in 4,14.16 wird daraus ἐκ νόμου.

<sup>126</sup> Vgl. Gal 3,7.8.9.12.22.24 = ἐκ πίστεως; 3,14.26 = διὰ τῆς πίστεως.

<sup>127</sup> 9,12: οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος; 9,32: οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων; 11,6: χάριτι - οὐκέτι ἐξ ἔργων.

findet die Opposition eine Auslegung auf ihre gnaden- bzw. erwählungstheologische Tiefendimension hin: „wenn durch Gnade (χάριτι), (dann) nicht mehr ἐξ ἔργων, denn (andernfalls) wäre die Gnade nicht mehr Gnade“ (11,6; vgl. auch 9,12)<sup>128</sup>.

Die *theologische Entfaltung* des Basissatzes im Galater- und Römerbrief verläuft vielschichtig, was hier im einzelnen nicht dargestellt werden kann<sup>129</sup>. Wichtig ist, daß Paulus die ursprüngliche Matrix des Satzes, die ja an Bekehrung und Taufe, also am *Beginn* des Glaubensweges haftet<sup>130</sup>, grundsätzlich beibehalten hat. Bemerkenswert ist zudem, daß er die Formel ἔργα νόμου, die ursprünglich ihren Fokus in der Forderung der Beschneidung und anderer rituell-kultischer Verpflichtungen besessen hat, jetzt auch in ein ethisches Licht taucht: Daß „kein Fleisch aufgrund von Werken des Gesetzes vor ihm gerechtfertigt werden wird“, wie es in Röm 3,20a heißt, ist das Urteil, das aus der voranstehenden prophetischen Gerichtsrede gegen Juden und Heiden erwächst, die am Maßstab der zweiten Dekalogtafel deren Schuldverfallenheit aufdeckt (Röm 1,18-3,20).

Drei Kennzeichen der paulinischen Rezeption des Basissatzes seien genannt. Ein *erstes* - eher formales - betrifft die Begründung des Satzes aus der Schrift. So mündet seine Rezeption in Gal 2,16 bezeichnenderweise in ein Zitat von Ps 143,2<sup>131</sup> ein. Daß alle in diesem Zusammenhang von Paulus herangezogenen Schrifttexte<sup>132</sup> sich seiner eigenen Schriftgelehrsamkeit verdanken, ist keineswegs ausgemacht; wie die Beschäftigung mit Abraham (Gal 3/Röm 4) ihm von den judaisierenden Gegnern in Galatien aufgedrängt zu sein scheint<sup>133</sup>, so wird man sich auch schon in der antiochenischen Gemeinde Gedanken über die Schriftgemäßheit des Kanon gemacht haben.

*Zweitens* ist für die Argumentation des Paulus die Stringenz charakteristisch, mit der er den Basissatz von seinem *christologischen Grund* her aufschlüsselt. Rechtfertigung gibt es nur deswegen im

---

<sup>128</sup> Vgl. auch Röm 4,4.16 (ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριτι); 6,14b.15b.

<sup>129</sup> Vgl. die jüngsten lexikographischen Skizzen von K. Kertelge (Art. Rechtfertigung. II. NT: TRE 28 [1997] 286-307), Th. Söding (Art. Rechtfertigung: NBL 3 [1998], 288-298) und M. Theobald (Art. Rechtfertigung. III. Frühjudentum und Neues Testament: LThK 8 [1999] 884-889).

<sup>130</sup> Vgl. Gal 3,2; Röm 4,3.9ff; 5,1.

<sup>131</sup> Vgl. auch Röm 3,20.

<sup>132</sup> Die herausragenden Zitate sind: Gen 15,6 (Gal 3,6; Röm 4,2); Hab 2,4 (Gal 3,11; Röm 1,17); Ps 143,2 (Gal 2,16; Röm 3,20).

<sup>133</sup> F. Mußner, Gal 26 u.ö., geht davon aus, daß der Satz „wir sind als Beschnittene der 'Same Abrahams',“ (vgl. Gal 3,16) ein Schlagwort der Gegner war, auf das Paulus mit *seiner* Abraham-Exegese antworten mußte.

Glauben an Jesus, weil „Gott in Christus“ (2 Kor 5,19) gehandelt hat. Im Tod Jesu hat *er* den Menschen Sühne für ihre Sünden erwirkt (Röm 3,25; 5,9) und in seiner Auferweckung ihnen die Gewißheit eines Lebens jenseits von Sünde und Tod geschenkt (Röm 4,25; 6,9f)<sup>134</sup>.

Damit geht eine radikale Vertiefung dessen einher, was unter „gerechtfertigt werden“ zu verstehen ist. Dürfte der Kanon dabei ursprünglich an die *Sündenvergebung durch Gott* gedacht haben<sup>135</sup>, so begreift Paulus den Vorgang der Rechtfertigung als *Neuschöpfung* des Menschen (2Kor 5,17), als Teilhabe an *Tod* und *Auferweckung Christi* (Gal 2,19f; Röm 6,7). Radikalisiert er die traditionelle Sicht des Menschen als Sünder zur Einsicht in sein auswegloses Versklavt-Sein unter die Herrschaft der *Sündenmacht* (im Singular), so vertieft er dementsprechend auch die Vorstellung der Sündenvergebung zu dem Gedanken, daß die Befreiung des Menschen von den Sünden seiner Neuschöpfung gleichkommt.

Damit sind wir bereits beim *dritten* Kennzeichen der paulinischen Rezeption des Basissatzes, nämlich seiner *grundsätzlichen* Deutung im Sinne einer christologisch fundierten Anthropologie. Hatte man den Kanon ursprünglich als ekklesiologischen Entscheid zur *Heidenmission* gedacht, so zeigt Paulus in Gal 2,15-21, daß er *grundsätzlich*, also als Aussage über den Menschen, Juden wie Heiden, zu verstehen ist. Auch die Juden sehen sich angesichts des alleinrettenden Glaubens an Jesus „als Sünder entlarvt“ (Gal 2,17), können sich aus der „Solidarität“ der grundsätzlich auf Gottes Gnade angewiesenen Menschen also nicht hinwegschleichen. Die Leistung des Paulus, auf der Basis des christologischen Bekenntnisses eine theologische Anthropologie in nuce entwickelt zu haben, die in Röm 7f ohne Zweifel ihren Höhepunkt erreicht, kann für die spätere Theologiegeschichte nicht hoch genug veranschlagt werden.

Die *lebenspraktischen Konsequenzen*, die sich nach Paulus aus dem Basissatz ergeben, sind, wie zu erwarten, ambivalent. Das Etikett „gesetzesfrei“, das man gewöhnlich der Verkündigung der Paulus anhängt, führt in die Irre. Zum einen enthält auch die Paränese noch „To-

---

<sup>134</sup> An dieser Stelle bedürfte die *theozentrische* Struktur der paulinischen Christologie der Würdigung, da das *theozentrische* Sprachspiel der Gerechtigkeit *Gottes* im Römerbrief genau auf jene Struktur abgestimmt ist. Für Paulus hängt alles daran, daß *Gott* in seinem *Sohn* gehandelt hat, ohne daß deshalb dieser zu einer Marionette *Gottes* herabgewürdigt wird. Vielmehr nimmt das „Gott in Christus“ im *Gehorsam* des Gottessohnes *personale* Gestalt an.

<sup>135</sup> Diese Bedeutung gibt auch noch Lukas dem Satz, vgl. unten 5,1!

ra für die Heiden“<sup>136</sup>, was sich auch an bestimmten ethischen Standards, z.B. bei der vom „Heiligkeitsgesetz“ her beurteilten Homosexualitäts-Problematik, zeigen ließe; andererseits führt die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus nicht dahin, diejenigen aus der Gemeinde herauszudrängen, die sich im Rahmen ihrer Hausgemeinde noch an sie hielten: Grenze der Freiheit in Christus ist die ἀγάπη<sup>137</sup>. Dennoch vertrat Paulus hier für sich einen eindeutigen Standpunkt. Voraussetzung von allem war, daß niemand kultisch-rituelle Halachot für den Glauben verpflichtend machte.

### 5. Frühe Transformationen des Lehrsatzes

Schon Paulus belegt, daß der Kanon von der Rechtfertigung in neue Verstehenshorizonte übersetzt werden kann, dann aber auch formalen und inhaltlichen „Transformationen“ unterliegt. Diese dürfen ein gewisses Maß jedoch nicht überschreiten, soll der Kanon als Kanon noch erkennbar bleiben. Exegetisch ist deshalb zu prüfen, ob in einem bestimmten Text der Bezug zum Kanon noch gegeben ist oder nicht. Bei der Frage, ob auch dessen ursprüngliche Intention bewahrt wurde, einer Frage, deren Beantwortung nicht unwesentlich von theologischen Vorentscheidungen abhängt, die in der Vergangenheit oft genug zu abschätzigen und ungerechten Urteilen über die „Paulusschüler“ geführt haben<sup>138</sup>, ist in jedem Fall Zurückhaltung angebracht; wichtiger ist es, die Faktoren zu klären, die zu den Transformationen geführt haben.

Obwohl sich für den folgenden Abriß auch eine andere Anordnung nahelegen könnte, empfiehlt es sich, mit der Apostelgeschichte zu beginnen; trotz ihres historischen Abstands von der Zeit des Paulus und ihres spezifischen Verständnisses des Basissatzes enthält sie nämlich auch Informationen zur Geschichte des Satzes, die unsere bisherige Analyse stützen.

---

<sup>136</sup> Ch. Burchard, Nicht (s. Anm. 2) 413, mit Verweis auf K. Finsterbusch, Die Thora als Lebensweisung für die Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik (StUNT 20), Göttingen 1996.

<sup>137</sup> Ch. Heil, Ablehnung (s. Anm. 117).

<sup>138</sup> Über Lukas etwa reichen die Urteile „von 'frühkatholischer Verräter des paulinischen Kampfes gegen die Gesetzesfrömmigkeit' bis hin zu 'kongenialer Paulusschüler'“ (M. Klinghardt, Gesetz [s. Anm. 121] 97).

## a) Die Apostelgeschichte<sup>139</sup>

Apg 13,38f im Mund des *Paulus* und Apg 15,11 im Mund des *Petrus* lassen sich als Neufassungen des Lehrsatzes von der Rechtfertigung verstehen, wobei 13,38f seiner ursprünglichen Sprachgestalt näherkommt als 15,11. *Beidesmal* wird (ähnlich wie in Gal 2,16; Röm 3,28) der Satz mit einer metareflexiven Wendung eingeleitet („es sei euch also kundgetan, Brüder, daß ...“ / „wir glauben [πιστεύομεν]“ + AcI), was das kerygmatische Gewicht des so eingeführten Satzes unterstreicht. *Beidesmal* bildet der Satz den abschließenden Höhepunkt der jeweiligen Rede. *Beidesmal* sind die Grundelemente des alten Lehrsatzes bewahrt (vgl. die beiliegende Übersichtstafel).

Zudem ist in 13,39 der *grundsätzliche* Charakter des Satzes beibehalten<sup>140</sup>, wohingegen der Satz in 15,11 auf die Sprechersituation appliziert ist. Zumindest in 13,39 dürfte Lukas den bewußten Anschluß an die mit dem Namen des Paulus verbundene *Überlieferung* gesucht haben, wobei es zu vage scheint, nur von paulinischen *Motiven* oder *Themen* zu sprechen; vielmehr verrät 13,39 aufgrund der genannten Beobachtungen spezifische Kenntnis des Kanon aus mündlicher Überlieferung. Daß Lukas in 15,11 Petrus nicht dasselbe wie Paulus sagen, ihn aber doch in der Substanz der Aussage mit ihm übereinstimmen läßt<sup>141</sup>, macht es trotz der stärker transformierten Gestalt des Satzes in 15,11 möglich, in ihm eine Variante des *einen* überlieferten Lehrsatzes zu sehen; das auch deshalb, weil sich dieselben Transformationen des Satzes auch in einer von der Apostelgeschichte unabhängigen Schrift finden, nämlich dem Epheserbrief, und hier (2,5.8) in einem Rekurs auf eine offenkundig mit Paulus verbundene Überlieferung (siehe unten 5.2).

---

<sup>139</sup> Zu den in der Apg verarbeiteten Paulustraditionen vgl. die Übersicht von E. Plümacher, Art. Apostelgeschichte: TRE 3 (1978) 483-528: 498-500. Auf Apg 13,38f geht er merkwürdigerweise nicht ein.

<sup>140</sup> „Jeder, der glaubt, wird in diesem (s.c. Christus) gerechtfertigt“. Diese *generelle* Formulierung fällt auf, da der Vordersatz V 38c in die Redesituation („ihr“) eingebunden ist. Die dadurch entstehende syntaktische Inkohärenz der Periode lenkt alle Aufmerksamkeit auf die universale Aussage von V 39.

<sup>141</sup> K. Löning, Paulinismus in der Apostelgeschichte, in: K. Kertelge (Hg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89), Freiburg 1981, 202-232: 224ff mit Anm. 59. Zu beiden Texten vgl. auch Ph. Menoud, Le salut par la foi selon le livre des Actes, in: Foi et salut selon S. Paul (Rom 1,16) (AnBib 42), Rom 1970, 255-276.

Apg	Glaube	Christus	Rechtfertigung	Werke/ Gesetz
3,12			(Heilung)	ὡς ἰδίᾳ δυνάμει ἢ εὐσεβείᾳ (vgl. 1 Clem 32,4)
3,16a	ἐπὶ τῇ πίστει	τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ		
3,16b	ἢ πίστις	ἢ δι' αὐτοῦ		
13,38			ᾧν οὐκ ἠδυνήθητε δικαιωθῆναι	ἀπὸ πάντων  ἐν νόμῳ Μωυσέως
13,39		ἐν τούτῳ	δικαιοῦνται	
	πᾶς ὁ πιστεύων			
15,11	πιστεύομεν καθ' ὃν τρόπον κακεῖνοι (= τῇ πίστει [10])	διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (vgl. Eph 2,5.8)	σωθῆναι (vgl. Eph 2,5.8)	(τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπι- θεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τρά- χηλον τῶν μαθητῶν .. [10])

### (1) Der Kanon von der Rechtfertigung im Mund des Paulus (Apg 13,38f)

Der Text lautet:

38a *Also sei euch kundgetan, Brüder*<sup>142</sup>:

38b Durch diesen wird euch *Vergebung der Sünden* verkündigt,

38c<sup>1</sup> das heißt (καὶ) von allem,

38c<sup>2</sup> wovon ihr im (ἐν) Gesetz des Mose nicht gerechtfertigt werden konntet,

39 wird in diesem (ἐν τούτῳ) jeder Glaubende *gerechtfertigt*.<sup>143</sup>

<sup>142</sup> Beim ὅτι handelt es sich um ein ὅτι-recitativum; die Proklamation umfaßt V 38b-39.

Grundlegend für das Verständnis von V 38f ist die *Verhältnisbestimmung der beiden Hälften der Heilsproklamation*<sup>144</sup>, also von V 38b und V 38c.39. Nach unserem Verständnis formuliert Lukas in V 38b sein Heilsverständnis zunächst in der ihm eigenen Diktion als „Vergebung der Sünden“ (ἄφεσις ἁμαρτιῶν)<sup>145</sup>, um sodann in V 38c.39 - dem Kolorit der Rede gemäß: es ist die *erste* Missionsrede des *Paulus* - das Sprachspiel der „Rechtfertigung“ anzuschließen.<sup>146</sup> Beides meint für ihn dasselbe, sagt es nur auf verschiedene Weise. Das V 38b und V 38c.39 verbindende καὶ ist danach exegetisch aufzulösen.

Für unsere überlieferungskritische Frage ergibt sich daraus eine erste Folgerung: Lukas versteht hier das Sprachspiel der „Rechtfertigung“ nicht in dem spezifischen, ihm von Paulus verliehenen tieferen Sinn der *Neuschöpfung* des Menschen<sup>147</sup>, sondern bewegt sich noch auf den Bahnen der traditionellen Konzeption des „Lehrsatzes“: „Rechtfertigung“ gleich „Sündenvergebung“<sup>148</sup>. Die missionstheologische Matrix des Satzes hat er beibehalten.

In der Forschung umstritten ist die *Verhältnisbestimmung* von V 38c und 39, oder anders gesagt: Ist ἀπὸ πάντων ... quantitativ oder qualitativ zu deuten? Im ersten Fall würde Lukas eine teilweise Rechtfertigung aus dem Gesetz voraussetzen, zu der die christliche Rechtfertigung „in Jesus“ hinzuträte<sup>149</sup>, im zweiten Fall ginge er vom Un-

---

<sup>143</sup> So grenzen die Kommentatoren durchweg den Text ab; anders nur *M. Klinghardt*, *Gesetz* (s. Anm. 121) 100, der 38b und c zusammenzieht: „Durch diesen wird auch Vergebung der Sünden verkündigt, und zwar von allen Sünden, von denen ihr im Mosegesetz (ja) nicht gerecht werden konntet.“ V 39 wäre dann ein asyndetisch angeschlossener Hauptsatz.

<sup>144</sup> Zur Einleitungsformel „kundgetan sei euch also (γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν)“ vgl. auch noch Apg 2,14; 4,10 und 28,28. Implizit enthält die Proklamation die Aufforderung zur Bekehrung, zum πιστεύειν (V 39), was der Drohung von V 40f entspricht.

<sup>145</sup> Vgl. Apg 2,38; 3,19; 5,31; 10,43.

<sup>146</sup> *K. Haacker*, *Wege des Wortes. Apostelgeschichte* (BiAuPr 20), Stuttgart 1984, 89f (mit weiteren Hinweisen zu spezifisch paulinischen Motiven in Apg 13): „Die Rechtfertigungsbotschaft von V 38f steht hier im Kontext einer Judenpredigt, fehlt aber in den Heidenpredigten des Paulus in Apg 14 und 17. Dem entspricht, daß auch die Paulusbriefe nur dort die Rechtfertigungslehre entfalten, wo jüdische Gesprächspartner im Blick sind (darum z.B. nicht in 1Thess, sondern in Röm, Gal und Phil).“

<sup>147</sup> Zutreffend *J. Jervell*, Apg 360: Rechtfertigung = „Beseitigung der Sünden“; „nicht paulinisch als Gabe des Heils“ zu verstehen, sie „umfaßt also nicht das neue Leben“.

<sup>148</sup> Terminologisch wird die Angleichung von beidem möglich durch die Verbindung des δικαιῶσθαι mit partitivem ἀπό (= freierwerden von allen [Sünden]); partitiver Gebrauch von δικαιῶσθαι mit ἀπό einmal auch bei Paulus: Röm 6,7 (δεδικαιώται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας); vgl. auch Herm Vis III 9,1.

<sup>149</sup> So vor allem *Ph. Vielhauer*, *Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte*, in: ders., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 9-27 (s. dort Anm. 18f).

vermögen des Gesetzes zur Rechtfertigung aus, um die Rechtfertigung an die Bekehrung zu Jesus zu knüpfen<sup>150</sup>.

Problematisch ist die erste Lösung aus zwei Gründen: Zum einen schreibt sie dem Text eine Aussage zu, die dieser gar nicht macht; denn nicht davon spricht er, wovon man im Gesetz des Mose tatsächlich gerechtfertigt werden kann, sondern „von allem“, wo dies nicht ging<sup>151</sup>; die positive Aussage müßte man dem Text erst auf dem Weg einer Schlußfolgerung unterstellen - vorausgesetzt, man deutet das ἀπὸ πάντων quantitativ.<sup>152</sup> Doch würde diese Schlußfolgerung - und das ist das zweite Bedenken - mit der Einsicht kollidieren, daß Rechtfertigung und Sündenvergebung für Lukas dasselbe meinen, die Sündenvergebung (als Gabe des pfingstlichen Gottesgeistes) aber an die Vermittlung durch den auferweckten Jesus gebunden ist<sup>153</sup>. Von daher ist es ausgeschlossen, daß nach Lukas „Rechtfertigung“ = Sündenvergebung im Gesetz geschieht.<sup>154</sup> Allerdings bleibt die Frage, warum Lukas das in V 38c nicht direkt sagt, sondern eine Formulierung gewählt hat, die noch offenkundig Raum läßt für eine positive Sicht des Gesetzes? In welchem Sinn?

Die stilistisch betonte Gegenüberstellung von „im Gesetz des Mose“ und „in diesem (sc. dem Auferweckten)“<sup>155</sup> erinnert rein formal an

---

<sup>150</sup> So E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1968, 396 Anm. 4; J. Jervell, Apg 360 (Lit.).

<sup>151</sup> Man beachte, daß V 38c<sup>2</sup> im Aorist formuliert ist, also keinesfalls eine jetzt noch gegebene Möglichkeit der Rechtfertigung aus dem Gesetz gemeint sein kann.

<sup>152</sup> M.E. ist es emphatisch gebraucht; es korrespondiert dem entgrenzten πᾶς in V 39 und könnte mit diesem zusammen noch eine Spur des Kanon sein, für den ja die Grundsätzlichkeit seiner Aussage typisch ist. Man vgl. im übrigen Apg 10,34-43, wo Formen von πᾶς etc 7mal Verwendung finden bis hin zum πάντα τὸν πιστεύοντα im letzten Vers.

<sup>153</sup> „Durch diesen“ (38b) bezieht sich zurück auf V 37 („den aber Gott auferweckt hat, er sah die Verwesung nicht“). Zur Sache vgl. bes. Apg 2,33.38. Anders M. Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 121) 106f, nach dem die Sündenvergebung „nicht das Neue sein (kann), das sich (erst) aus der Auferstehung Jesu ergibt.“

<sup>154</sup> Ganz „abgesehen davon, daß Befolgung des Gesetzes nie Sündenvergebung bewirken kann“ (M. Klinghardt, Gesetz [s. Anm. 121] 108). Beachtlich ist auch, daß bei Lukas der Tempel nur als Ort der Lehre und des Gebets vor Augen tritt. Von dem (in der Tora vorgesehenen) Sühnekult im Tempel ist nirgends die Rede.

<sup>155</sup> ἐν τούτῳ = διὰ τούτου (V 37); vgl. Apg 2,22; 3,16; 4,30; 10,36.43; 15,11; 20,28. Daß Lukas statt des ihm geläufigen διὰ in V 39 die Präposition ἐν wählt, läßt sich nur durch seine Absicht erklären, die Wendung bewußt mit ἐν νόμῳ zu parallelisieren (die Annahme einer Anspielung auf das paulinische ἐν Χριστῷ ist also abwegig). διὰ νόμου hätte er nicht sagen können, da Rechtfertigung = Sündenvergebung nicht *vermittels* des Gesetzes, sondern nur durch *Gott* geschieht - nach jüdischem Verständnis „im“ Lebensbereich des Gesetzes (zur Formulierung vgl. auch Gal 3,11: ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ).

das entsprechende Gegenüber der Formeln „aufgrund von Werken des Gesetzes“ und „kraft des Glaubens an *Jesus Christus*“ im Kanon von der Rechtfertigung. Doch erscheint dieser hier stark transformiert, was mit der gewandelten Situation bei Lukas zusammenhängt.

*Erstens* fehlt in Apg 13,38f die *oppositionelle* Struktur, die Gal 2,16 auszeichnet: Ist die Öffnung des Evangeliums in die Heidenwelt hinein erkämpft und selbstverständlich geworden, dann bedarf es nicht mehr der Zurückweisung eines *soteriologischen* Anspruchs des Gesetzes. *Zweitens* ist für Lukas in der so geklärten missionsgeschichtlichen Situation andererseits aber auch klar, daß das Gesetz als Lebensweisung Gottes im Kontext christlichen Glaubens weiterhin Bestand hat (Lk 16,17f.31), auch wenn es in der Nachfolge Jesu vielfach überboten wird (Lk 18,18-22) und über sich selbst hinausweist. Daß Jesus sich den *Sündern* zuwendet und *ihre* Rechtfertigung verkündet<sup>156</sup>, ist für den dritten Evangelisten kein Grund, Gesetzesfrömmigkeit als solche zu diskreditieren. Daß er die Gerechten nicht *per se* negativ sieht, „zeigen ... die drei Stellen der Kindheitsgeschichte, wo er Zacharias (1,6), Elisabeth (1,17) und Simeon (2,25) als Gerechte kennzeichnet, die in Gottes Heilswirken eine wichtige Funktion übernehmen. Auch Kornelius erscheint Apg 10,22 als Gerechter, der als solcher die Hilfe Gottes erfährt und zum Glauben finden kann“<sup>157</sup>. Andererseits gilt: „Die Bekehrung zu Jesus, dem messianischen König, ist die Voraussetzung zur Teilhabe an der Basileia. Sie ist auch für Juden notwendig; die Bewahrung des Gesetzes dagegen ist zwar notwendig, aber nicht hinreichend“<sup>158</sup>.

Vergegenwärtigt man sich das lkn. Gesetzesverständnis als Horizont auch von Apg 13,38f, dann begreift man, warum die Formulierung von V 38c Raum läßt für ein positives Verständnis des Gesetzes: Es *gibt* für Lukas Gerechtigkeit „im Gesetz des Mose“, wenn auch ein „Mehr“ an Nächstenliebe und Barmherzigkeit zu den Armen in der *Nachfolge Jesu* gefordert ist; es *gibt* sie, wenn auch diejenigen, die in

---

<sup>156</sup> Vgl. Lk 18,14(9); außerdem 10,29; 16,15; 20,20. „Will Lk mit Hilfe der Rechtfertigungsterminologie die Kontinuität zwischen Jesus und der Verkündigung der pln. Kirche betonen?“ (U. Luz, Rechtfertigung (s. Anm. 199) 366 Anm. 6).

<sup>157</sup> G. Klein, Rechtfertigung aus Glauben als Ergänzung der Rechtfertigung durch das Gesetz, in: K. Wengst/G. Saß (Hg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 155-164: 158f.

<sup>158</sup> M. Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 121) 108. Zu den Schwierigkeiten, beiden Aussagen über das Gesetz bei Lukas, der positiven wie der kritischen, gerecht zu werden, vgl. H. Merkel, Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk, in: Schrift und Tradition (FS J. Ernst), Paderborn 1996, 119-133.

ihr leben, der Barmherzigkeit Gottes bedürftig bleiben<sup>159</sup>. „Sündenvergebung“ aber schenkt allein die Hinwendung zu Jesus; „auch der 'Gerechteste' erhält beim Eintritt in das Christentum Sündenvergebung“<sup>160</sup>.

Will man das Verhältnis von V 38c und 39 zusammenfassend bestimmen, dann kann man festhalten: Aufgrund des spezifischen Gesetzesverständnisses des Lukas sind die beiden Hälften der Periode nicht von der Denkfigur des *Gegensatzes*, sondern der der *Überbietung* bestimmt; die soteriologische Gabe - die „Vergebung der Sünden“ - ist freilich ungeteilt: „in keinem anderen (als im Namen Jesu) ist das Heil zu finden“ (Apg 4,12)!

Wenn Sündenvergebung und Rechtfertigung für *jeden*, der glaubt, in Apg 13,37.38f im Bekenntnis zum *Auferweckten* festgemacht werden (und nicht im Sühntod Jesu wie bei Paulus), dann entspricht das alter (antiochenischer?) Tradition: Im österlichen Herr-Sein Jesu gründet die Weiterung des Gottesvolks „bis an das Ende der Erde“ (Apg 1,8)<sup>161</sup>.

Natürlich darf man in Apg 13,38f nicht die „komplexe pln. Bedeutung“ von πιστεύειν = glauben eintragen<sup>162</sup> und auch δικαιοῦσθαι nicht im vollen paulinischen Sinn als „Gabe des Heils“ deuten<sup>163</sup>. Maßgebend für die Proklamation V 38f ist die unterlegte paränetische Pragmatik, derzufolge die Bekehrung zu Jesus, zu der implizit aufgefordert wird, die Sündenvergebung bzw. Rechtfertigung zugesprochen erhält. Mit dieser Konzeption steht Apg 13,38f aber dem Kanon in seiner ursprünglichen Bedeutung näher als seiner Explikation durch Paulus<sup>164</sup>.

Lukas dürfte die Proklamation der Rechtfertigung nicht zufällig in die programmatische Rede des Paulus anlässlich seiner ersten Missionsreise aufgenommen haben, die dieser und Barnabas als „Apostel“ (14,4.14) der antiochenischen Gemeinde unternahmen. Auch wenn man der Hypothese einer umfangreicheren antiochenischen Quelle des

---

<sup>159</sup> Lk 17,10: „So auch ihr: Wenn ihr alles getan, was euch angeordnet, so sagt: Armselige Knechte sind wir. Nur was zu tun wir geschuldet, haben wir getan“ (F. Stier).

<sup>160</sup> G. Klein, Rechtfertigung (s. Anm. 157) 162.

<sup>161</sup> Vgl. v.a. 10,36: οὗτός ἐστιν πάντων κύριος; 10,40-43. Vgl. E. Rau, Jesus (s. Anm. 35) 83ff.

<sup>162</sup> So zu Recht M. Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 121) 97 Anm. 2 u.δ. πιστεύειν ist hier „in erster Linie als Ausdruck der Bekehrung zu verstehen: 'jeder, der sich bekehrt'“ (ebd. 101 Anm. 16).

<sup>163</sup> Ebd. 100.

<sup>164</sup> Vgl. auch Ch. Burchard, Nicht (s. Anm. 2) 412f, nach dem der Grundsatz ursprünglich „nicht einfach Rechtfertigung aus eigener Kraft gegen von Gott geschenkte und in der Kraft des Geistes gelebte“ gestellt habe.

Lukas gegenüber skeptisch bleibt, so hat die Annahme, Apg 13,38c.39 enthalte eine einzelne antiochenische Überlieferung, wegen ihrer Berührung mit Gal 2,16 doch einiges für sich. *Rudolf Pesch* dürfte das Richtige gesehen haben, wenn er schreibt: „Die paulinische Rechtfertigungslehre wird (hier) freilich im ganzen in einer Fassung vorgetragen, die als gemein-urchristlich gelten darf (vgl. 15,11; Gal 2,15-21) und der spezifischen Akzentuierungen, die Paulus in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern ausgearbeitet hat, (noch) entbehrt... Die Predigt überliefert somit am ehesten die von Barnabas und Paulus und der antiochenischen Gemeinde, dann auch von Petrus und Jakobus geteilte Rechtfertigungslehre. Insofern kann sie auch kaum direkt für die Frage, inwieweit Lukas Paulus und seine Theologie aufgrund persönlicher Beziehungen oder Kenntnis seiner Briefe gekannt hat, ausgewertet werden; denn sie spiegelt nur die antiochenische Paulusüberlieferung, die sich auf den Paulus vor der Zeit seiner selbständigen Mission bezieht“<sup>165</sup>.

## (2) Petrus auf dem Apostelkonzil (Apg 15,10f)

In Apg 15,11 ist es Petrus, der „in lauter uns aus Paulus bekannten Wendungen“ spricht<sup>166</sup>. Dabei gehören V 10 und 11 zusammen; sie bieten die „Schlußfolgerung“<sup>167</sup>, die Petrus aus dem Bericht (= narratio) über Gottes Geschichtshandeln im ersten Teil seiner Rede (V 7d-9) zieht:

- 10a Jetzt also (νῦν οὖν),
- 10b was versucht ihr Gott,
- 10c ein Joch zu legen auf den Nacken der Jünger,
- 10d das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten?
- 11a Vielmehr (ἀλλὰ) glauben wir<sup>168</sup>,
- 11b durch die Gnade des Herrn Jesus gerettet zu werden,
- 11c auf welche Weise auch jene (gerettet werden)<sup>169</sup>.

<sup>165</sup> R. Pesch, Die Apostelgeschichte (EKK V/2), Zürich 1986, 42. Vgl. auch J. Zmijewski, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 513.

<sup>166</sup> E. Haenchen, Apg 387.

<sup>167</sup> J. Jervell, Apg 392; vgl. E. Haenchen, Apg 386; A. Weiser, Apg 381.

<sup>168</sup> Oft wird πιστεύομεν mit „meinen, daß“ oder ähnlichen Formulierungen wiedergegeben. Doch liegt eine „theologisch qualifizierte Verwendung“ des Worts (M. Klinghardt, Gesetz [s. Anm. 121] 111 Anm. 39) näher (vgl. Apg 15,9!).

<sup>169</sup> Nämlich „aufgrund des Glaubens“: vgl. 15,9 („und in nichts machte er [Gott] einen Unterschied zwischen uns und ihnen, als er durch den Glauben ihre Herzen reinigte [τῆ πίστει καθάριας τὰς καρδίας αὐτῶν])!

Im Unterschied zu Apg 13,38f ist es bei 15,10f nicht sicher, ob auch hier konkret der Kanon von der Rechtfertigung im Hintergrund der lukanischen Formulierung steht. Immerhin sind seine entscheidenden Elemente anwesend, wenn auch transformiert. V 11 enthält in Gestalt eines Glaubenssatzes die affirmative Seite des Kanon, V 10 in Gestalt einer an pharisäische Christen gerichteten Frage seine negative. Über diese strukturelle Übereinstimmung hinaus ist auch die missionsgeschichtliche Matrix des ursprünglichen Kanon in Apg 15,10f erhalten geblieben<sup>170</sup>.

Transformiert wurden die entscheidenden Begriffe: Anstatt *Glauben und Rechtfertigung* lautet die Verbindung jetzt: *Glauben und Rettung* bzw. *Gnade und Rettung*; anstatt „*Werke des Gesetzes*“ und „*Glaube Jesu Christi*“ heißt die Opposition jetzt: *Joch (= Gesetz) und Gnade des Herrn Jesus*. Die neuen Begriffskonstellationen sind aber traditionell und keineswegs von Lukas für seine Petrus-Rede *ad hoc* gebildet. Schon bei Paulus heißt es in einer Parole: „wir stehen nicht unter dem *Gesetz*, sondern unter der *Gnade*“ (Röm 6,15c; vgl. 6,14)<sup>171</sup>. Daß Petrus von der Gnade des „*Herrn Jesus*“ spricht, also den traditionell mit dem universalen Anspruch der Christusverkündigung verbundenen Titel benutzt, paßt zum verhandelten Gegenstand. Daß statt von der Rechtfertigung vom Gerettetwerden (σωθῆναι) die Rede ist, nimmt Rücksicht auf hellenistische Sprachkonventionen<sup>172</sup>. Für Lukas ist die Verbindung von Glauben und Rettung (Heil) schon „Gegebenheit“<sup>173</sup>. Auch bei Paulus begegnet sie, einmal in unmittelbarer Nachbarschaft zur alternativen Verbindung von „Glauben“ und „Gerechtigkeit“<sup>174</sup>. Möglicherweise haben wir hier also eine Lukas bereits vorge-

---

<sup>170</sup> „Die Metapher 'Joch' (bezeichnet) in der Regel einen initialen Akt ... (Übernahme des Jochs; vgl. Mt 11,29; Sir 51,26: Annahme der Weisheit = Übernahme des Jochs)“ (M. Klinghardt, *Gesetz* [s. Anm. 121] 112 Anm. 41). Das trifft auch hier zu.

<sup>171</sup> Vgl. auch Gal 2,21; 5,4.18; aus dem johanneischen Schrifttum: „*Das Gesetz* wurde durch Mose gegeben, *die Gnade* und die Wahrheit wurden durch Jesus Christus“ (Joh 1,17).

<sup>172</sup> Der gleiche Transformationsvorgang auch in Eph 2,5.8; Tit 3,5; Jak 2,14; Pol Phil 1,3.

<sup>173</sup> G. Klein, *Rechtfertigung* (s. Anm. 157) 161. Darum spricht Lukas in „8,12 vom rettenden Glauben, darum gebraucht er die Mk 5,34 begegnende Wendung: 'Dein Glaube hat dich gerettet' in 8,48 nicht nur im Sinne des Mk, nämlich als Zusage der Heilung, sondern darüber hinaus als Verheißung der Rettung (17,19) und ebenso als Versicherung der Sündenvergebung (7,50). Glaube bewirkt nach Lk Rettung und hat in mancher Hinsicht die gleiche Funktion wie bei Paulus die Verbindung von Rechtfertigung und Rettung.“

<sup>174</sup> Röm 10,9f: „wenn ... du *glaubst* (πιστεύῃς) in deinem Herzen: Gott hat ihn von den Toten auferweckt, wirst du *gerettet* werden (σωθῆσῃ); mit dem Herzen nämlich

gebene Variante des aus der gebräuchlichen Form des Kanon bekannten Sprachspiels der Rechtfertigung vor uns<sup>175</sup>.

Eine *crux interpretum* stellt V 10 dar, insofern das hier nach Meinung vieler Exegeten zum Ausdruck kommende negative Bild vom Gesetz, das (mit seinen vielen Geboten) *unhaltbar* und deshalb für die Heidenchristen *unzumutbar* sei, mit dem sonstigen Bild, das das lkn. Doppelwerk vom Gesetz vermittelt, kollidiert. Nun haben Nolland und Klinghardt darauf hingewiesen, daß die Metapher vom „Joch“ „nicht *in malo sensu* zu verstehen“ sei<sup>176</sup>; Klinghardt hat überdies zu zeigen versucht, daß „das Ziel der Aussage“ in V 10d zu suchen sei, also im „Eingeständnis der Schuld“<sup>177</sup>, weshalb hier „nicht von einer prinzipiellen Unerfüllbarkeit des Gesetzes, sondern von seiner faktischen Nichterfüllung die Rede (sei), die die Geltung und Erfüllbarkeit voraussetzt“<sup>178</sup>. Richtig ist, daß V 10 streng von seinem Kontext her zu verstehen ist, das heißt zunächst im Licht der ersten Hälfte der Petrusrede, aus der V 10f ja die Konsequenz zieht. Dann aber ergibt sich der folgende Zusammenhang:

Nachdem Gott selbst das Evangelium bei den Heiden schon längst hat ankommen lassen (15,7c-9), wäre es jetzt ein Akt menschlicher *Eigenmächtigkeit* (15,10b), wollten die Judenchristen den Heidenchristen nachträglich das Gesetzesjoch aufbürden, das sie selbst im übrigen nicht zu tragen vermocht haben. Zur Diskussion steht also nicht die Gültigkeit des Gesetzes für die *Judenchristen*, sondern allein die Frage, ob es den Heidenchristen als *conditio sine qua non* ihrer eschatologischen Rettung auferlegt werden darf, was Petrus strikt verneint. Damit wird aber nun keineswegs der Weg zum Heil geteilt: für die Heidenchristen über den Glauben an Jesus Christus, für die Judenchristen auch schon über das Gesetz. Vielmehr stellt Petrus in V 11 unmißverständlich klar, daß *beide auf dieselbe Weise* gerettet werden, nämlich durch den Glauben (an Jesus Christus). Daraus folgt, daß auch für Judenchristen das Gesetz nicht Heilsfaktor sein kann, wohl aber nach wie vor die Lebensordnung Gottes enthält, an die sie sich weiterhin gebunden sehen dürfen.

---

*glaubt* man (πιστεύεται) zur *Gerechtigkeit* (δικαιοσύνην), mit dem Mund aber bekennt man zum Heil (σωτηρίαν)“. Vgl. Röm 1,16 (εἰς σωτηρίαν πάντα τῶ πιστεύοντι).

<sup>175</sup> Vgl. G. Klein, Rechtfertigung (s. Anm. 157) 161.

<sup>176</sup> M. Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 121) 112 Anm. 41; J. Nolland, A Fresh Look at Acts 15.10: NTS 27 (1981) 105-115: 109ff (mit zahlreichen Belegen); vgl. aber Gal 5,1.

<sup>177</sup> Ebd. 112.

<sup>178</sup> Ebd. 113.

Für das Verständnis von V 10 ist natürlich auch der Rahmen der Szene von Bedeutung, also der Auftritt der pharisäischen Christen von Apg 15,5, deren Ansinnen an die Heidenchristen Beratungsgegenstand in der Jerusalemer Gemeindeversammlung ist. Wenn der zuerst das Wort ergreifende Petrus davon spricht, daß Gott „die Herzen der Heidenchristen (schon) durch den Glauben gereinigt hat (καθαρίσας)“, dann nimmt er damit offenkundig Bezug auf jene „Forderung der christlichen Pharisäer“, „die notwendige Reinigung der Heiden durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung herzustellen“<sup>179</sup>. Vielleicht enthält auf diesem Hintergrund V 10d auch den Hinweis darauf, daß die spezifische Toraauslegung der Pharisäer mit ihrer Reinheitshalacha keineswegs jüdisches Allgemeingut darstellt und auch schon von daher Heidenchristen nicht aufgebürdet werden kann<sup>180</sup>.

Apg 15,10f entspricht damit in auffallender Weise dem Kanon von der Rechtfertigung und seinem mutmaßlichen Verständnis in der antiochenischen Gemeinde.<sup>181</sup> Lukas, der über gute Überlieferungen von dorthier verfügt haben dürfte, stellt jedenfalls an diesem entscheidenden Punkt den Verlauf des „Apostelkonzils“ zutreffend dar: Der Position der Antiochener wurde in Jerusalem Anerkennung zuteil (vgl. auch Gal 2,6).

(3) Nicht „aus eigener Kraft oder Frömmigkeit“, sondern „aufgrund von Glauben“ (Apg 3,12.16)

Zumindest ein Hinweis auf Apg 3,12.16 darf an dieser Stelle nicht fehlen. Auch wenn der Kanon selbst hier nicht begegnet, so spielt doch die ihn prägende Opposition - diesmal von der Gesetzesthematik gelöst und gnadentheologisch transformiert - für die formale und gedankliche Struktur der ersten Hälfte der Rede des Petrus auf dem Tempelplatz (Apg 3,12b-17) eine gewichtige Rolle. Anlaß der Rede ist die Heilung des Gelähmten an der „Schönen Pforte“ durch Petrus - „im Namen Jesu Christi“ (Apg 3,6). Diese Heilung - Lukas kann bei der Schilderung ihres wunderbaren Erfolgs nicht genug Worte finden, deren letzte lauten: „(...) er sprang umher und lobte Gott“ (3,8)! - löst beim Volk ein solches Erstaunen aus, daß Petrus zu der folgenden Rede ausholt:

---

<sup>179</sup> J. Jervell, Apg (s. Anm. 123) 392, im Anschluß an M. Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 121) 110f.

<sup>180</sup> In jedem Fall ist V 10d nur ein Zusatzargument; das entscheidende Argument ist der Hinweis des Petrus auf das faktische Heilshandeln Gottes an den Heiden.

<sup>181</sup> Vgl. oben unter 3.3!

- 12b Männer, Israeliten,
- c<sup>1</sup> was wundert ihr euch über diesen  
 c<sup>2</sup> beziehungsweise (ἢ) was starrt ihr uns an,  
 c<sup>3</sup> als hätten wir *aus eigener Kraft* oder *Frömmigkeit* bewirkt,  
 c<sup>4</sup> daß er umhergeht?
- 13a<sup>1</sup> Der *Gott* Abrahams und der *Gott* Israels und der *Gott* Jakobs,  
 a<sup>2</sup> der *Gott* unserer Väter hat seinen Knecht verherrlicht,  
 a<sup>3</sup> Jesus,  
 b<sup>1</sup> (1) den *ihr* (ὁμοῖς μὲν) dahingegeben  
 b<sup>2</sup> und verleugnet habt vor dem Angesicht des Pilatus,  
 b<sup>3</sup> obwohl jener beschlossen hatte, (ihn) freizugeben;  
 14a (2) *ihr* aber (ὁμοῖς δὲ) habt den Heiligen und Gerechten  
 verneint  
 b<sup>1</sup> und habt darum gebeten,  
 b<sup>2</sup> daß ein Mörder euch geschenkt würde;  
 15a (3) den Fürsten des Lebens aber (δέ) habt ihr getötet,  
 b den *Gott* von den Toten auferweckt hat,  
 c wofür wir (ἡμεῖς) Zeugen sind.
- 16a<sup>1</sup> Und *aufgrund des Glaubens* an seinen Namen hat diesen,  
 a<sup>2</sup> den ihr seht und kennt,  
 a<sup>3</sup> sein Name gekräftigt,  
 b<sup>1</sup> und *der Glaube*,  
 b<sup>2</sup> der durch ihn (gewirkt ist),  
 b<sup>3</sup> hat ihm diese Gesundheit gegeben vor euch allen.

Dieser Eröffnungsteil der Petrus-Rede ist äußerst sorgfältig gestaltet<sup>182</sup>. Wie V 13a und 15b.c - zwei Aussagen zum österlichen Handeln Gottes an Jesus - sich entsprechen (sie umklammern die drei Angaben zum gegensätzlichen Handeln der Juden an Jesus in V 13-15a), so legen V 12c und V 16 um das Ganze noch einen *Rahmen*, der auf das Wunder der Heilung Bezugnimmt und es - im Anschluß an Apg 3,6 - mit der rettenden Kraft des „Namens“ Jesu, des von Gott Auferweckten, in Verbindung bringt. Umstritten ist, ob der Glaube, von dem V 16 zweimal spricht, vom geheilten Gelähmten oder von Petrus als dem Wundertäter ausgesagt ist. Beides ist möglich. Doch erlaubt die Einsicht in die Struktur des Textes eine Entscheidung: „*Nicht aus eigener*

<sup>182</sup> Dazu vgl. v.a. G. Schneider, Die Apostelgeschichte. Bd. 1 (HThK.NT 5/1), Freiburg 1980, 318f.320.

*Kraft oder Frömmigkeit*“ (12c<sup>3</sup>) haben wir seine Heilung bewirkt, sondern „*aufgrund des Glaubens* an den Namen Jesu“ (16a<sup>1</sup>; vgl. 3,6) - so die Überzeugung des Petrus, die er in den sich entsprechenden Rahmenstücken zum Ausdruck bringt. Dabei legt Lukas in V 16 allen Nachdruck darauf, daß auch dieser Glaube des Wundertäters nicht dessen eigenem Vermögen entspringt, sondern es der „Name“ Jesu war, der den Gelähmten „gekräftigt“ hat bzw. „der Glaube, der durch ihn“, d.h. den von den Toten Auferweckten, gewirkt wurde<sup>183</sup>. Das sprachlich unzweideutig zum Ausdruck bringen zu wollen, ist auch die Ursache dafür, daß der V 16 so komplex geraten ist.

Auch wenn man bedenkt, daß Lukas die Gesundung des Mannes als Symbol seiner „Rettung“ und seines „Heils“ (σωτηρία) begreift<sup>184</sup>, ist die Vermutung nicht abwegig, der Gegensatz „nicht aus eigener Kraft oder Frömmigkeit“, vielmehr „aufgrund des Glaubens“ könnte ein Echo des später von Lukas ausdrücklich aufgegriffenen Kanon von der Rechtfertigung sein. Es ist beachtlich, wie hier der „Glaube“ (πίστις) gerade nicht als Ausdruck menschlicher „Frömmigkeit“ (εὐσέβεια) bestimmt wird (vgl. auch 1Clem 32,4), sondern als „*durch Christus*“ gewirkt.

## b) Die deuteropaulinischen Zeugnisse

In beide Zweige der paulinischen „Schule“ hat der Kanon von der Rechtfertigung Eingang gefunden: in den Epheserbrief und in das Corpus Pastorale. Das zeigt, daß auch die „Nachfolger“ des Paulus seine überragende Bedeutung erkannt und anerkannt haben.

(1) „... Damit sich keiner rühme!“ Gegen heidenchristlichen Antijudaismus (Eph 2,5.8f)

Auf das Formelgut des Basissatzes der paulinischen Rechtfertigungslehre rekurriert der Epheserbrief im Kontext seiner Darstellung dessen, was die Taufe für die Adressaten - mehrheitlich heidenchristliche Gemeinden paulinischer Prägung - bedeutet: von Gott geschenktes *neues Leben*, das den *Tod* einer von Verfehlungen und Sünden gezeichneten

---

<sup>183</sup> „Dabei ist πίστις V 16b deutlich 'als Gabe und Wirkung des Auferstandenen gekennzeichnet' (Roloff)“ (G. Schneider, Apg 321).

<sup>184</sup> Schon in V 16 wird „die Vorstellung von einer 'Festigung' der gelähmten Füße und Knöchel überschritten und die 'Stärkung' auf den ganzen Menschen bezogen“ (G. Schneider, Apg 320 Anm. 57); vollends ist das in 4,9.12 klar, wo die Heilung des Gelähmten als „Rettung“ verstanden wird (σέσωται-σωτηρία-σωθῆναι).

heidnischen Existenz ein für allemal hinter sich läßt (Eph 2,1-10). Dabei greift der Autor in V 5b das Formelgut zunächst in Form einer Parenthese auf („durch Gnade [χάριτι] seid ihr gerettet“) <sup>185</sup>, um diese dann im Anschluß an die in V 7 zu Ende geführte übergeordnete Periode noch einmal zu wiederholen und durch weitere Formeln zu ergänzen:

- 8a denn kraft der Gnade (χάριτι) seid ihr gerettet (σεσωσμένοι)  
durch Glauben (διὰ πίστεως);
- b und das nicht aus euch (ἐξ ὑμῶν),
- c Gottes Gabe,
- 9a nicht aufgrund von Werken (ἐξ ἔργων),
- b damit sich keiner rühme.

Kennen wir das Sprachspiel *Gnade und Rettung* schon aus Apg 15,11, so ist es hier mit den aus dem Kanon stammenden Formeln „durch Glauben“ <sup>186</sup> - „nicht aufgrund von Werken“ kombiniert. Auch wenn der Autor des Epheserbriefs bei seiner Relecture des Kolosserbriefs, den er über weite Strecken hin als Vorlage für sein eigenes Schreiben benutzt, über diesen hinaus auch auf Paulusbriefe rekurriert, die ihm womöglich in Form einer ersten kleinen Briefsammlung vorlagen <sup>187</sup>, ist es an unserer Stelle nicht eindeutig entscheidbar, ob *literarischer* Bezug oder Rekurs auf *lebendige* Überlieferung vorliegt, d.h. den Kanon von der Rechtfertigung in einer schon weiterentwickelten Form <sup>188</sup>. Für letzteres könnte der stark formelhafte Charakter der Parolen sprechen <sup>189</sup>.

Mit dem ursprünglichen Kanon sowie Paulus verbindet Eph 2,5.8f die Orientierung am Eintritt in die Heilsgemeinde, die aber hier - viel stärker als bei Paulus - *tauftheologisch* reflektiert ist. Der mit V 8f verbundene Topos der Neuschöpfung (Eph 2,10) erinnert daran, daß auch

---

<sup>185</sup> Der parenthetische Charakter des Einsprengsels wird noch dadurch verstärkt, daß der Autor hier in die Anredeform („ihr“) übergeht, wohingegen der übergeordnete Satz V 4-7 von „uns“ spricht.

<sup>186</sup> Vgl. auch Eph 3,17: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

<sup>187</sup> In Frage kommen 1Kor, 2Kor, Gal und Röm.

<sup>188</sup> U. Luz, Der Brief an die Epheser (NTD 8/2), Göttingen 1998, 131: Mit einem unmittelbaren Paulusbezug muß man „vorsichtig“ sein. „Es gibt keine Stelle, auf die er (s.c. der Autor) sich direkt bezieht. Rechtfertigungsaussagen sind auch unabhängig von Paulus zur Interpretation der Taufe verwendet worden (vgl. 1Kor 6,9-11; Tit 3,3-7).“

<sup>189</sup> Abgesehen von V 8a und dem Zielsatz V 9b fehlen verbale Aussagen; διὰ πίστεως und ἐξ ἔργων (ohne Artikel!) stimmen mit Gal 2,16 überein.

Paulus über den traditionellen Gedanken der Sündenvergebung hinaus die Rechtfertigung als Gabe *neuen* Lebens begriffen hat.

Allerdings ergeben sich in Eph 2,5.8f auch einige bemerkenswerte Transformationen. Abgesehen vom Austausch der Rechtfertigungsterminologie durch die Sprache der Rettung<sup>190</sup> und der damit verbundenen Verlagerung des Gewichts auf die Gegenwartigkeit des „Heils“ („ihr *seid* gerettet) sind vor allem die Adressaten des rezipierten Formelguts andere geworden: Diese sind jetzt nicht mehr *Judenchristen*, denen bedeutet werden müßte, daß heidnischen Konvertiten keine „Gesetzeswerke“ aufzuerlegen seien, sondern *Heidenchristen*, die der Erinnerung daran bedürfen<sup>191</sup>, welche *Gnade* ihnen ohne eigenes Hinzutun („nicht aufgrund von Werken“) bei ihrer Konversion zuteilgeworden ist. Dementsprechend kann jetzt auch gar nicht mehr von „Werken des *Gesetzes*“ die Rede sein, sondern nur noch allgemein-ethisch von „Werken“<sup>192</sup>.

Fragt man, *warum* der Autor seine heidenchristlichen Adressaten so nachdrücklich an den in Formeln geronnenen alten Kanon erinnert, dann erteilt der Zielsatz V 9b der kleinen „rechtfertigungstheologischen“ Einlage V 8f darauf die Antwort: „damit sich *keiner* rühme“. Richtete sich die Polemik gegen das Sich-Rühmen im Römerbrief gegen falschen *jüdischen* Erwählungsstolz (Röm 2,17; 3,27), so hat der Autor des Epheserbriefs in 2,9b offensichtlich *heidenchristlichen* Dünkel gegenüber der judenchristlichen Minorität in der Kirche seiner Zeit im Blick<sup>193</sup>. Mit 2,9b bereitet er nämlich 2,11-21 vor, wo er (übrigens

---

<sup>190</sup> In 1,13 apostrophiert der Autor das Evangelium als εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν. Demgegenüber bezeichnet δικαιοσύνη bei ihm (4,24 [damit vgl. *Platon*, *Theait.* 176a-b]; 5,9; 6,14) die Gerechtigkeit als ein mitmenschliches Verhalten, was griechisch-hellenistischem Sprachgebrauch entspricht, dessen Einfluß wohl auch der Grund dafür war, daß der Autor die jüdisch-paulinische Sprachtradition von der Rechtfertigung abgebrochen hat.

<sup>191</sup> Vgl. auch 2,11: „deshalb erinnert euch!“

<sup>192</sup> Von daher ergibt sich dann auch die vom Autor in V 9.10 mit Absicht formulierte Spannung: „nicht *aufgrund* (ἐξ) von Werken“ - aber doch „geschaffen in Christus Jesus zu (ἐπι) guten Werken“. Wie strikt der Autor auch bei diesen seinen gnadentheologischen Ansatz durchhält, zeigt die unmittelbar daran angefügte paradoxe Rede: „welche *Gott* vorbereitet hat, damit wir *in ihnen* wandeln“.

<sup>193</sup> Insofern könnte Eph 2,9b an Röm 11,18 anschließen, wo zu den *Heidenchristen* Roms gesagt ist: μή κατακαυθῶ τῶν κλάδων... Diese Stoßrichtung von Eph 2,9b hat *U. Luz*, Rechtfertigung bei den Paulusschülern, in: J. Friedrich - W. Pöhlmann - P. Stuhlmacher (Hg.), *Rechtfertigung*. FS E. Käsemann, Tübingen 1976, 365-383: 375, übersehen, wenn er *kritisch* gegen Eph einwendet: „Im Epheserbrief ist zwar das *sola gratia* aufrechterhalten, aber seine polemische Funktion als Krisis aller menschlicher Selbstansprüche ist verkürzt und in den Antithesen der V 8f nur noch rudimentär sichtbar.“

im Rückgriff auf Röm 9,3-5 [vgl. Eph 2,11f]!) des näheren ausführen wird, wie abwegig heidenchristlicher *Antijudaismus* ist, angesichts der Tatsache, daß die Kirche dem Erbe Israels Entscheidendes zu verdanken hat.

Eph 2,5.8f ist also ein beeindruckendes Beispiel dafür, daß eine neue Adressatenschaft, eine neue Situation<sup>194</sup> und neue daraus entstehende Probleme die Umschichtung eines mit Autorität versehenen traditionellen Sprachspiels unweigerlich nach sich ziehen.

c) *Der Kanon - Teil des überkommenen „Glaubensguts“ (Tit 3,4-7; 2Tim 1,8f)*

Wie beim Epheserbrief ist auch beim Corpus Pastorale mit *beidem* zu rechnen: daß sein Autor Kenntnis von Paulus und seiner Theologie über dessen *literarische* Hinterlassenschaft erhalten hat, andererseits das vielfältige Paulusgut, das er verwertet, ihm auf dem Weg einer *lebendigen* Überlieferung zugeflossen ist<sup>195</sup>. Zu dieser rechnet Lohfink u.a. eine Reihe von „Kurzformeln, die offensichtlich die damals bevorzugte Art der Weitergabe vulgarisierter paulinischer Theologie darstellen“<sup>196</sup>, so das οὐκ ἐξ ἔργων aus Tit 3,5. Beachtlich ist aber, daß sich nicht nur diese Negation zweimal im Corpus Pastorale findet, sie vielmehr beidesmal mit der entsprechenden Position verbunden ist. Das führt zur Frage, ob unserem Autor nicht die Antithese als ganze - in einer weiterentwickelten Form -, also der Lehrsatz selbst als Überlieferungsgut bekannt gewesen ist.

*Tit 3,4-7*

4 Als aber die Güte und die Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters, erschien

5a<sup>1</sup> - nicht aufgrund von Werken (ἐξ ἔργων),

a<sup>2</sup> solchen in Gerechtigkeit,

a<sup>3</sup> die wir getan haben,

5b sondern nach seinem Erbarmen -

<sup>194</sup> Zu dieser gehört ganz wesentlich der in Kleinasien in den Jahren nach 70 n. Chr. verstärkt aufkommende *Antijudaismus*, der offenkundig (vgl. auch Tit 1,10; Apk 2,9; 3,9) auch die christlichen Gemeinden nicht verschont hat: vgl. E. Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), Göttingen - Freiburg 1993, 325-430.

<sup>195</sup> So G. Lohfink, *Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen*, in: ders., *Studien zum Neuen Testament* (SBAB 5), Stuttgart 1989, 267-289: 286f.

<sup>196</sup> Ebd. 287.

- 5c hat er uns *gerettet* (ἔσωσεν) durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist,  
 6 den er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesus Christus, unseren Retter,  
 7a damit, *gerechtfertigt* (δικαιωθέντες) *durch seine Gnade* (τῆ ἐκείνου χάριτι),  
 7b wir Erben würden gemäß der Hoffnung auf ewiges Leben.

2Tim 1,8f

- 8b ... gemäß der Kraft Gottes,  
 9a der uns *gerettet* (σώσαντος)  
 b und berufen hat mit heiligem Ruf,  
 c *nicht nach unseren Werken* (κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν),  
 d *sondern nach seiner Entschliebung und Gnade* (κατὰ ... χάριν),  
 e die uns gegeben wurde in Christus Jesus vor ewigen Zeiten ....

In Tit 3,5 ist die Antithese nach Art einer Parenthese in den Hauptsatz eingefügt<sup>197</sup>; in 2Tim 1,9 erscheint sie im Rahmen „eines geprägten hymnischen Textes“ (V 9f), der aber „in der vorliegenden Form als vom Verfasser gestaltet anzusehen ist“<sup>198</sup>. Daß beide Texte sich wie Eph 2,5.8f im „Horizont traditioneller Taufverkündigung“<sup>199</sup> bewegen und auch dieselben Transformationen aufweisen wie jener Text<sup>200</sup>, bestärkt die Vermutung vorgegebener Überlieferung.

Bei rein *formaler* Übereinstimmung mit den Grundelementen des Kanon hat dieser hier doch in *inhaltlicher* Hinsicht eine erhebliche Neuinterpretation erfahren, die nicht an der paulinischen Konzeption zu messen, sondern aus sich selbst heraus zu erheben ist.<sup>201</sup> Dabei

<sup>197</sup> So L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe: Titusbrief (HThK 11/3), Freiburg - Basel - Wien 1996, 160 Anm. 2.

<sup>198</sup> L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheus (HThK 11/2.2), Freiburg - Basel - Wien 1995, 37. Vgl. auch N. Brox, Die Pastoralbriefe [RNT 7,2], Regensburg 1969, 230: „Rückgriff auf vorgeformtes Gut“.

<sup>199</sup> U. Luz, Rechtfertigung (s. Anm. 193) 376.

<sup>200</sup> Tilgung des Genitivs νόμου bei der Rede von den ἔργα; σώζειν statt δικαιῶν: auch in den Past werden δίκαιος und δικαιοσύνη zumeist in rein ethischem Sinn verwendet, anders scheinbar Tit 3,7 (doch meint hier δικαιωθέντες τῆ ἐκείνου χάριτι wohl die sich in „guten Werken“ [3,8] zeigende „Erneuerung“ der Getauften durch Gottes Geist [3,5c]. Ein Unterschied zu Eph 2,8 ist der, daß hier die πίστις nicht auf der positiven Seite erscheint. Zu ihr vgl. noch 2Tim 3,15.

<sup>201</sup> Zu Tit 3,4-7 vgl. jetzt K. Löning, „Gerechtfertigt durch seine Gnade“ (Tit 3,7). Zum Problem der Paulusrezeption in der Soteriologie der Pastoralbriefe, in: Th. Sö-

spielen verschiedene Faktoren eine Rolle, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden können; sie betreffen z.B. die Funktion, die jene Formeln als Teil des zu bewahrenden Glaubensgutes im Streit um die Wahrheit mit den „Irrlehrern“ der Pastoralbriefe besitzen, aber auch die vielfältigen Gründe, die zur inneren Umschichtung des christologischen Sprachspiels geführt haben. Nur eine Beobachtung sei hier genannt.<sup>202</sup>

Nicht „Werke“ und „Glaube“ stehen in 2Tim 1,9 und Tit 3,5 gegenüber, sondern „*unsere* Werke“ - getan „in Rechtschaffenheit“ (ἐν δικαιοσύνη) - und der „Heilsratschluß“ Gottes: *seine* „Gnade“ und *sein* „Erbarmen“. Das Gegenüber ist also das von Gott und Mensch<sup>203</sup>. Dabei herrscht zwischen den „Werken“ des Menschen und der „Gnade“ Gottes nicht das Verhältnis gegenseitigen Ausschlusses - die ἔργα werden zugunsten der χάρις nicht einfach „negiert“ -, vielmehr geht es jeweils darum, „daß die durchaus anerkannte Bedeutung der 'Werke' und der in ihnen zutage tretenden 'Gerechtigkeit' für das Retterhandeln Gottes nicht der Anlaß sein konnten, besser: nicht dessen Anlaß zu sein brauchten“<sup>204</sup>. Denn Gott hatte schon „vor ewigen Zeiten“ (2Tim 1,9) den Ratschluß gefaßt, in Christus dem Menschen sein Heil zu schenken - unabhängig von dessen „Werken“.

Dieses Sprachspiel, das die Begegnung von Gott und Mensch an die „Epiphanie“ Gottes, seine Offenbarung in Christus, bindet, bringt es nun mit sich, daß die Einstufung der „Werke“ in die Ordnung der „Gnade“ sich potentiell auch auf die „guten Werke“ des Christen bezieht. An sich sprechen ja beide Texte aus der Perspektive der Taufverkündigung nur von den Werken der Rechtschaffenheit, „die wir getan hatten“ (ἐποιήσαμεν ἡμεῖς), also vor der Taufe, und die in Gottes Heilsratschluß kein Grund für seine von Ewigkeit her beschlossene χάρις gewesen sein konnten. Dennoch sind beide Texte von der ihnen zugrunde liegenden Kategorie der „Offenbarung“

---

ding, Der lebendige Gott. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 241-257; anders noch U. Luz, Rechtfertigung (s. Anm. 193), 376-382, der kräftig Zensuren verteilt.

<sup>202</sup> Im Anschluß an L. Oberlinner, 2Tim. Tit, zu den Stellen.

<sup>203</sup> L. Oberlinner, 2Tim 39: Die ἔργα sind in 2Tim 1,9 „und in den Past im allgemeinen die in ihrer Bedeutung für den Glauben anerkannten Kennzeichen des Menschen im Unterschied zu Gott, zu seiner Entschließung und zu seiner Gnade“ (Hervorh. v. mir).

<sup>204</sup> Ders., Tit 172.

(ἐπιφάνεια)<sup>205</sup> her dafür offen, nun auch das Handeln des Christen, seine ἔργα, miteinzubegreifen. Oder wie *Lorenz Oberlinner* zu Tit 3,4f formuliert: „Da also auch die Gegenwart der Past als Zeit der Epiphanie der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes zu gelten hat, deshalb gilt die angeschlossene Aussage zu den ἔργα und zu ihrem Stellenwert im Leben der Christen auch heute noch - positiv als (notwendiges!) Zeichen unserer 'Gerechtigkeit'; 'negativ', insofern sie dem 'Erbarmen' Gottes als Grund unseres Heils immer nachgeordnet bleiben. Der Ort der Werke ... liegt nicht im Bereich der Ermöglichung der ἐπιφάνεια Gottes und seines Heilswillens; sie sind ein - allerdings bedeutsames - Zeichen des Glaubens und eines dem Heilshandeln Gottes entsprechenden frommen Lebens“<sup>206</sup>. Dazu fügt sich, daß der Glaube „in der theologischen Konzeption der Past mit den 'Werken' auf einer Seite (steht). Glaube und Werke sind *Resultate* der Heilsoffenbarung Gottes ... Glaube und Werke kennzeichnen das Christsein; und dieses ist nur möglich als Geschenk von Gott“<sup>207</sup>.

Damit ergibt sich als beachtenswertes *Resultat*: Besaß der Kanon von der Rechtfertigung ursprünglich eine *missionsgeschichtliche* Matrix und war er dementsprechend auch noch bei Paulus perspektivisch am *Beginn* christlicher Existenz bzw. an deren *Begründung* festgemacht, was in den Deuteropaulinen *tauftheologisch* vertieft wird, so bewegt sich die Rezeption seiner Überlieferung speziell in den Pastoralbriefen in eine neue Richtung: Jetzt findet der Satz seine Anwendung auch auf die christliche Existenz als solche, das heißt auch die „guten Werke“ werden in die von ihm proklamierte Ordnung der „Gnade“ einbezogen. Eine analoge, wenn auch im Rahmen eines nochmals anders gelagerten Sprachspiels erfolgende Ablösung des Kanon von seiner ursprünglichen Matrix läßt sich am Jakobusbrief beobachten, der gleichfalls Glaube und Werke, diesmal explizit und mit Nachdruck, zusammenschaut.

#### d) Ein Einspruch gegen den Kanon: Jak 2,14-26

„Ohne Werke ist der Glaube tot“ (2,26b); „aufgrund der Werke kommt der Glaube zur Vollendung“ (vgl. 2,22c). - Diese seine These unter-

---

<sup>205</sup> Mit ihr ist „das Ereigniswerden eines für alle Menschen entscheidenden Handelns Gottes“ gemeint, „dessen Bedeutung bis in die Gegenwart der christlichen Gemeinden andauert“ (*L. Oberlinner*, Tit 172).

<sup>206</sup> Ebd. 172.

<sup>207</sup> *Ders.*, 2Tim 39; *U. Luz*, Rechtfertigung (s. Anm. 193) 377: „Glaube und Werke sind für den Verfasser keine Gegensätze“.

mauert der Autor des Jakobusbriefs<sup>208</sup> in seiner Abhandlung 2,14-26 in drei Schritten. Der *erste* (V 14-17) geht aus von der Behauptung eines Menschen, „er habe Glauben“, dem aber nach Meinung des Autors die „Werke“ fehlen. Kann ein solcher Glaube ihn im eschatologischen Gericht (vgl. 2,12f) „retten“ (σωσαί)? Die Antwort erfolgt über ein Beispiel aus der alltäglichen Erfahrung: Wie es „nutzlos“ ist, notleidende Menschen mit Worten abzuspeisen, so ist auch ein Glaube kraftlos und „tot“, der „keine Werke hat“. Der *zweite* Schritt (V 18-20) knüpft an bei einem Einwand, der gegen die emphatische Betonung der Werke erhoben werden könnte und der sinngemäß lautet: Verschwindet der Glaube bei einer solchen Einstellung nicht hinter den Werken, bleibt er als Glaube noch identifizierbar?<sup>209</sup> Ja, lautet die doppelte Antwort des Gesprächspartners: Zum einen läßt sich der Glaube „aus den Werken“ erweisen, zum anderen wäre ein reines Glaubensbekenntnis ein Lippenbekenntnis, das auch die Dämonen ablegen könnten, weshalb ein „Glaube ohne Werke nutzlos ist“ (2,18-20). Damit kommt der Autor zu seinem *dritten* Schritt (V 21-26), der die Entscheidung im Streitfall zu seinen Gunsten durch Rekurs auf die Autorität der heiligen Schrift herbeiführen soll:

- 21a<sup>1</sup> Abraham, unser Vater:  
 a<sup>2</sup> Wurde er nicht aus Werken (ἐξ ἔργων) gerechtfertigt,  
 b als er Isaak, seinen Sohn, hinauftrug auf den Altar (Gen 22,2.9)?  
 22a *Du siehst* (βλέπεις ὅτι):  
 b Der Glaube wirkte mit seinen Werken zusammen  
 c und aus den Werken wurde der Glaube vollendet,  
 23a<sup>1</sup> und erfüllt wurde die Schrift,

<sup>208</sup> Ihn kann ich, auch aufgrund der folgenden Ausführungen, nicht mit dem „Herrenbruder“ identifizieren. Vgl. zuletzt den umfassenden Literaturbericht von F. Hahn - P. Müller in der ThRu 1998 mit ihren sorgfältigen Abwägungen auch zur Verfasserfrage (59-64; 64: „am wahrscheinlichsten“ „ein pseudonymes Schreiben“). Nachzutragen zur dort umfassend verzeichneten Lit. ist M. Konradt, Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief (StUNT 22), Göttingen 1998.

<sup>209</sup> Oder anders gesagt: Löst er sich nicht in Nächstenliebe auf, bleibt er als Glaube noch ausweisbar? Damit schließe ich mich der folgenden Abgrenzung der Redeteile im fiktiven Dialog von V 20 an: „Aber es wird jemand sagen: Du hast Glauben? (= Ist das denn noch ein Glaube?) - Ich aber (werde sagen) (καὶ γὰρ): Ich habe Werke. Zeig mir deinen Glauben ohne Werke, und ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen ...“. Zur Begründung vgl. H. Neitzel, Eine alte crux interpretum im Jakobusbrief 2,18: ZNW 73 (1982) 286-293; H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus (ÖTK 17/1.2), Gütersloh-Würzburg 1994, 438-441; F. Hahn - P. Müller, Der Jakobusbrief: ThRu 63 (1998) 1-73: 39f.

- a<sup>2</sup> die da sagt:  
 b Es glaubte aber Abraham Gott,  
 c und angerechnet wurde es ihm zur Gerechtigkeit (Gen 15,6),  
 d und 'Freund Gottes' wurde er genannt.
- 24a *Ihr seht* (ὁρᾶτε ὅτι):  
 b<sup>1</sup> *Aus Werken* (ἐξ ἔργων) *wird gerechtfertigt der Mensch*  
 b<sup>2</sup> *und nicht aus Glauben* (ἐκ πίστεως) *allein.*
- 25a<sup>1</sup> Ebenso nun auch Rahab, die Dirne:  
 a<sup>2</sup> Wurde sie nicht aus Werken (ἐξ ἔργων) gerechtfertigt,  
 b<sup>1</sup> als sie die Boten aufnahm  
 b<sup>2</sup> und auf einem anderen Weg herausließ?
- 26a Denn wie der Leib ohne Geist tot ist,  
 b so ist auch der Glaube ohne Werke tot.

Auf den ersten Blick erinnert das einleitende ὁρᾶτε ὅτι in V 24a samt nachfolgender Deklaration in V 24b an die entsprechenden Zitationsformeln, mit denen in Gal 2,16a und Röm 3,28a jeweils der Kanon von der Rechtfertigung eingeführt wird. Doch während Paulus an diesen beiden Stellen mit „wir wissen aber“ bzw. „wir sind nämlich der Überzeugung, daß ...“ an anerkanntes Wissen appelliert, das er mit seinen Adressaten zu teilen meint, leitet Jakobus in V 24a (wie in V 22a) eine Schlußfolgerung aus einem voranstehenden Argumentationsgang ein, die als solche erst noch um ihre Anerkennung werben muß. Hinzu kommt, daß die Schlußfolgerung mit V 24b<sup>1</sup> nicht nur eine positive Feststellung bietet, die seit Beginn des Schriftbeweises, nämlich in V 21a, bekannt ist, sondern mit dieser auch noch die Negation einer anderslautenden These verbindet (V 24b<sup>2</sup>), die in dieser Form bislang noch nicht ins Spiel gebracht worden war<sup>210</sup>, aber möglicherweise aus dem voranstehenden Schriftzitat Gen 15,6 abgeleitet werden könnte. Deshalb dürfte der Autor sie auch mit seiner Negation ausdrücklich ausschließen wollen. So gesehen ist klar, daß die Schlußfolgerung V 24 zwar für den Autor selbstverständlich ist, sich aber andererseits nicht allseitiger Anerkennung erfreuen kann, weil eine Gegenthese im Raum steht, die sich auch auf Gen 15,6 berufen könnte, obwohl das hier aus verständlichen Gründen nicht eigens markiert ist. Die Gegenthese kann nur lauten:

Der Mensch wird *nicht* aus Werken (des Gesetzes) gerechtfertigt,

<sup>210</sup> Vgl. aber Jak 2,14c: μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;

*sondern* aus Glauben (an Jesus Christus).

Zweifellos ist das der Kanon von der Rechtfertigung, wie wir ihn seit Gal 2,16 kennen! Der Autor „zitiert“ ihn, indem er ihn negiert<sup>211</sup>. Daß er sich dabei auf Überlieferung bezieht (vgl. auch V 21a<sup>2</sup>.25.a<sup>2</sup>), wird auch daran ersichtlich, daß er selbst statt von „Gerechtfertigt-Werden“<sup>212</sup> lieber von „retten“ (σώζειν) spricht<sup>213</sup>, was ihn mit etlichen der schon besprochenen Zeugen des Kanon verbindet.

Wenn wir in Klammern die aus Paulus bekannten Definitionen der „Werke“ bzw. des „Glaubens“ hinzugesetzt haben, dann deshalb, weil sich nicht sicher sagen läßt, in welcher Gestalt der Kanon unserem Autor bekannt geworden ist. Ausschließen läßt sich die Form ἔργα νόμου nicht, denn die „Werke“ sind für ihn in *dem* Sinne „Werke des Gesetzes“, als sie in Erfüllung des „königlichen“ Liebesgebots von Lev 19,18 in Verbindung mit der zweiten Tafel des Dekalogs Werke der *Nächstenliebe* sind (Jak 2,8-13). Andererseits ist zu bedenken, daß die Überlieferung des Kanon schon bald nach Paulus den ausdrücklichen Bezug auf die Tora eingebüßt hat, weil dieser als Ausdruck der Grenze zwischen Juden und Heiden nicht mehr aktuell war. Insofern könnte dem Autor der Kanon auch gut ohne die Definition zugeflossen sein, was vielleicht auch deshalb näherliegt, weil diese Form eher der Deutung des Satzes durch den Autor Vorschub leisten konnte als die definierte<sup>214</sup>. Damit sind wir bei der Frage, *wie* der Autor den von ihm negierten Kanon aufgenommen bzw. dieser sich ihm präsentiert hat.

An Transformationen des negierten Kanon ist zweierlei bemerkenswert. Zum einen hat sich offenkundig seine Matrix geändert, zumindest zeigt das sein Verständnis durch den Autor. Unter dem „Gerechtfertigt-Werden“ versteht dieser einseitig die End-Rechtfertigung im Gericht Gottes, die eschatologische Rettung, wie man 2,14c entnehmen kann, nicht aber ein Geschehen, das sich jetzt schon - als Sün-

---

<sup>211</sup> Also ist für ihn der Satz alles andere als ein „Kanon“, vielmehr ein höchst dubioses Schlagwort, von dem es sich zu distanzieren gilt.

<sup>212</sup> δικαιοῦν kommt sonst im Schreiben nicht mehr vor; die beiden Belege für δικαιοσύνη (neben 2,23) in 1,20 und 3,18 sind traditionell (1,20 basiert auf Spr 15,1; καρπὸς δικαιοσύνης ist Topos: vgl. Spr 3,9; 11,30; Am 6,12; Phil 1,11; Hebr 12,11). Ihr futurisch-eschatologischer Sinn ist kaum zu sichern (vgl. *F. Mußner*, *Der Jakobusbrief* [HThK 13/1], Freiburg - Basel - Wien 1981, z.St.).

<sup>213</sup> Vgl. v.a. 2,14; ansonsten 1,21; 4,12; 5,15.20.

<sup>214</sup> Ein analoger Vorgang liegt m.E. in Eph 2,9f vor, insofern hier das οὐκ ἐξ ἔργων durch das ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς (vgl. oben Anm. 192) gegen ein mögliches Mißverständnis abgesichert wird.

denvergebung - in der Taufe des Christen (Jak 1,18.21; 2,7) vollzogen hat. Insofern weicht er hier signifikant von den Deuteropaulinen ab. Mit anderen Worten: Er erkennt in dem Schlagwort keinen Satz mehr, der von seiner Pragmatik her zu den Zulassungsbedingungen zur Heilsgemeinde Stellung nimmt - ein solches Verständnis scheint ihm völlig unbekannt zu sein! -, vielmehr richtet der Satz sich nach ihm an *getaufte Christen*, über deren Erwartung hinsichtlich des zukünftigen Gerichts er eine (freilich mehr als fragwürdige) Aussage macht.

Die zweite Transformation des Kanon (gemessen an seiner in Gal 2,16 greifbaren ursprünglichen Gestalt) betrifft das Verständnis der „Werke“. Obwohl es eine gemeinsame Schnittmenge im Verständnis der „Werke“ als „Werke des Gesetzes“ zwischen Jakobus und Paulus gibt (vgl. oben!), dürfte sich dennoch am entscheidenden Punkt eine gravierende Verschiebung ergeben haben: „Die ‚Werke‘ sind nun nicht mehr Zeichen *jüdischen* Lebensstils im Unterschied zum *heidnischen* - die damit verbundene vielschichtige Problematik taucht im ekklesiologischen Horizont des Jak überhaupt nicht mehr auf! -, sondern stehen für die „Werke“ der Barmherzigkeit und Nächstenliebe, die vom *Christen* gefordert sind und die Authentizität seines Glaubens belegen. Glaube und Werke! Damit befindet sich unser Autor in der geistigen Nachbarschaft der Pastoralbriefe<sup>215</sup> mit dem Unterschied, daß *er* die innere Einheit von beiden nicht durch den Kanon von der Rechtfertigung, so wie er ihm begegnete, abgedeckt sehen konnte. Da stellt sich die Frage, warum er das nicht konnte.

Um das einer möglichen Antwort näherzuführen, bleibt zu überlegen, ob die beiden genannten innerlich zusammenhängenden Transformationen auf den *Autor* des Jakobusbriefs zurückgehen oder bereits dem Satz inhärent waren, wie er sich ihm präsentierte. Letzteres scheint mir wahrscheinlicher zu sein. Denn nur in der Perspektive dieser Transformationen konnte er für unseren Autor *anstößig* werden, *nicht* aber als Satz, der im Sinne von Rom 3,28f proklamierte, daß Gott nicht „ein Gott der Juden *allein* (μόνον)“, sondern „auch der Heiden“ ist. Andernfalls hätte er den Satz eigenhändig umgemodelt und rein theoretisch einen Standpunkt konstruiert, um ihn dann selbst zurückzuweisen. Doch paßt ein solcher Schaukampf mit einem „Strohmann“ nicht zu der Widerborstigkeit des im Hintergrund stehenden Satzes, der doch allem Anschein nach tatsächlich von Leuten als „Schlagwort“ kolportiert worden war.

Welche Bedeutung der Satz für diejenigen besaß, die sich - in welcher Situation? - auf ihn beriefen und was das für Leute waren, darüber

---

<sup>215</sup> Auch ein Hinweis auf 4Esr 13,23 liegt nahe.

lassen sich nur Vermutungen anstellen. Hilfreich scheint mir der Blick auf einen verwandten Text, Mt 7,15-23, zu sein, der manche Gemeinsamkeiten mit dem Jakobusbrief aufweist, darüber hinaus aber konkreter von einer Gruppe von Menschen spricht, gegen die sich nach Matthäus die Jesusworte richten. Nicht, daß hier die Identität der Gegnerschaft für Jakobus und Matthäus behauptet würde, aber die zu beobachtende *Analogie* der Situationen vermittelt Gewißheit, daß wir auch im Visier von Jak 2,14-26 tatsächlich eine konkrete Strömung oder Gruppe vermuten dürfen, gegen die der Autor sich wendet.

Abgesehen davon, daß insgesamt eine beträchtliche Nähe zwischen Jak und der Jesusüberlieferung insbesondere in der Form der mt. Bergpredigt besteht<sup>216</sup>, sind speziell für Mt 7,15-23 die folgenden Berührungen bemerkenswert: (a) V 18, ein Bildwort (vgl. Mt 3,10), nennt im Blick auf das eschatologische Gericht als ausschlaggebendes Kriterium das der Werke. (b) Nach V 21f wird es nicht genügen, dann den Menschensohn-Richter mit „Herr, Herr“ (κύριε, κύριε) anzurufen, d.h. das Glaubensbekenntnis allein wird den, der keine Werke aufzuweisen hat, nicht retten<sup>217</sup>. Ähnlich bezieht sich auch nach Jak 2,1 der Glaube auf „unseren Herrn Jesus Christus“<sup>218</sup>. (c) Wem hält Matthäus das Kriterium der Werke als Spiegel vor? Das bleibt unklar. Er selbst belegt sie mit dem Etikett „Falschpropheten“ (7,15), was aber nicht viel besagt<sup>219</sup>. V 22 deutet auf Charismatiker. Eine von verschiedenen Vermutungen erkennt in ihnen - wegen des gegen sie anhängigen Vorwurfs der ἀνομία - „Pauliner“<sup>220</sup>. Luz meint immerhin: Daraus, daß Mt den Falschpropheten keine bestimmte *Irrlehre* vorwirft, obwohl es eine solche gegeben haben mag, sondern lediglich schlechte Früchte und V 23 ἀνομία, „kann man schließen, daß sie libertinistische oder

---

<sup>216</sup> Vgl. W. Popkes, Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes (SBS 125/126), Stuttgart 1986, 156-176.

<sup>217</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (EKK 1/1), Einsiedeln 1989, 405: „'Herr' ist bei Matthäus die Anrede der Jünger, nicht der Außenstehenden an Jesus, vor allem aber die Anrede an den Weltrichter-Menschensohn“.

<sup>218</sup> Dabei ist auch in Jak 2 der Motivationshorizont durch den Gerichtsgedanken bestimmt.

<sup>219</sup> „Designating someone as a false prophet was a standard feature of ancient polemics. The person thus designated did not even have to be a prophet“ (H. D. Betz, The Sermon on the Mount (Hermeneia), Minneapolis 1995, 528).

<sup>220</sup> So H. D. Betz, a.a.O 528f: „The persons who fit this description best are the leaders of law-free Christianity of the Pauline variety. The objection that Paul is not mentioned by name does not have much validity ...“. Dagegen U. Luz, Mt I 403 Anm. 13.: „Eine besondere antipln. Spitze wird in unserem Text aber nicht sichtbar“.

antinomistische Parolen, also vielleicht irgendeine Form von Vulgärpaulinismus, vertraten“<sup>221</sup>.

Da in Jak 3,1.2a, im unmittelbaren Anschluß an Jak 2,14-26, der Autor des Jakobusbriefs vor dem „Berufsrisiko“ der Lehrer warnt<sup>222</sup>, könnte es sein, daß in ihrem Kreis auch die Vertreter der mit dem hinter V 24 stehenden „Schlagwort“ verbundenen Überzeugungen zu suchen sind<sup>223</sup>. Doch mehr, als daß sie die Emphase auf die Gewißheit zukünftiger Errettung kraft des Glaubens verlagert und dabei die Sozialverantwortung für die Armen (vgl. Jak 2,1-7), kurz die Rolle der „Werke“, in der Werteskala ihrer Glaubenswelt gemindert haben, läßt sich wohl nicht behaupten<sup>224</sup>. Beachtlich ist das allemal: Wir beobachten, wie der hinter Jak 2,24 stehende „Kanon“ im Kontext eines sozialen Gefälles in der Gemeinde - gewollt oder ungewollt - eine ideologische Funktion bekommt, die - zumindest aus der Sicht des Autors des Jakobusbriefs - zur theologischen Vergleichsgültigung der Sozialverantwortung als Implikation des Glaubens führt.

Waren die Propagandisten des Kanon Jak 2,24\* nun Vertreter eines „Vulgärpaulinismus“? Nach unserer Rahmenhypothese, derzufolge der Kanon von der Rechtfertigung von der antiochenischen Gemeinde, also nicht allein von Paulus, verantwortet worden ist, könnte es theoretisch auch so gewesen sein, daß der Jakobusbrief ein vom Apostel *unabhängiges* Stück der Rezeptionsgeschichte des Kanon vor Augen hatte<sup>225</sup>. Feststeht jedenfalls, daß sich eine Kenntnis der Paulusbriefe durch den Autor *nicht* erweisen läßt; sehr wahrscheinlich lag ihm ein Corpus Paulinum *nicht* vor<sup>226</sup>. Dennoch gewinnt man den Eindruck,

---

<sup>221</sup> Ebd. 403.

<sup>222</sup> 1b: „Ihr wißt doch, daß wir ein strengeres Gericht empfangen werden ...“. Vgl. *H. Frankemölle*, Jak 488.

<sup>223</sup> So *J. Wanke*, Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes, in: *Die Kirche des Anfangs*. FS H. Schürmann, Freiburg - Basel - Wien 1978, 489-511: 492.

<sup>224</sup> Überzogen dürfte ihre Identifikation mit „Gnostikern“ sein, die immer wieder behauptet wird.

<sup>225</sup> So offenbar *H. Frankemölle*, Jak 469: Jakobus „geht seinen eigenen Weg, auch wenn er dabei mit Paulus auf gemeinsame Traditionen (etwa die Abrahamsgestalt und auf Gen 15,6) zurückgreift“; vgl. auch *M. Konradt*, Existenz (s. Anm. 208) 241-246, der einen Traditionszusammenhang mit Paulus freilich völlig in Abrede stellt.

<sup>226</sup> *H. Frankemölle*, Jak 468f: „Jakobus ist demnach als selbständiger Theologe neben Paulus und Paulus als selbständiger Theologe neben Jakobus zu werten, da niemand von einer literarischen Abhängigkeit des einen vom anderen ausgeht“. Doch! Vgl. zuletzt *M. Tsuji*, Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung (WUNT II/93), Tübingen 1997, 189: „eine literarische Abhängigkeit von den Paulusbriefen. vor allem vom Römerbrief und eventuell vom Galaterbrief“, ist „wahrscheinlich“.

daß die spezifische Kontur des Kanon nachpaulinisch ist, weil sie paulinische Lehrtradition, nämlich die Verknüpfung des Kanon mit Gen 15,6, voraussetzt. Insofern hat die Hypothese eines im Hintergrund stehenden „Vulgärpaulinismus“ immer noch die besten Karten für sich.

Bei einer theologischen Beurteilung des Jakobusbriefs am Maßstab des Paulus ist allerdings größte Zurückhaltung geboten. Jak gehört zu der Generation neutestamentlicher Schriftsteller, die in der Phase der Konsolidierung der Kirche in der Zeit nach 70 n. Chr. auf die ethische Gestaltungskraft des Glaubens im Alltag der Gemeinden in höchstem Maße bedacht waren, Jak 2,14-26 argumentiert deshalb auch viel eher aus einem starken *paränetischen* Impuls heraus, als daß hier in einer grundsätzlichen Weise mit dem Interesse an einer Klärung der soteriologischen Problematik gesprochen würde.<sup>227</sup> Diese Perspektive scheint von Paulus her an den Text herangetragen. Dem Autor liegt demgegenüber insgesamt an der Mahnung zu einem vollkommenen Lebenswandel, zu ungeteiltem ganzen Gehorsam Gott gegenüber (Jak 1,4,22ff), wozu auch die innere Einheit von Glaube und Werke gehört.<sup>228</sup> Stammt gemäß seiner Weisheitstheologie „jede gute Gabe und jedes *vollkommene* Geschenk von oben“ (Jak 1,17), dann trifft das auch auf den im Schreiben paränetisch angemahnten *vollkommenen* Lebenswandel zu. Von einer gnadenlosen Werkgerechtigkeit kann deshalb überhaupt nicht die Rede sein.<sup>229</sup>

### e) *Von der Überlieferung des Kanon zum kanonischen Text. Ein Ausblick*

Was das Neue Testament betrifft, so beschränkt sich die Überlieferung des Kanon auf das Corpus Paulinum sowie auf das dem Wirken des Apostels besonders verbundene lukanische Doppelwerk, besitzt aber auch ein Echo im Jakobusbrief. Nicht ausgeschlossen scheint es, daß auch das Johannesevangelium Kunde von der grundlegenden Opposition von Glaube und Werke erhalten hat (vgl. Joh 6,28/29), doch be-

---

<sup>227</sup> So auch *F. Hahn - P. Müller*, Jakobusbrief (s. Anm. 209) 36: 2,14-26 sind insgesamt „Ermahnung“, keine „theoretische Erörterung“. Ebd. 38f.

<sup>228</sup> Kardinalfehler der Exegese war es, Jak 2,14-26 immer wieder aus dem Kontext zu lösen und dem Abschnitt eine Sonderstellung zuzuweisen: *F. Hahn - P. Müller*, Jakobusbrief (s. Anm 209) 41 u.ö.

<sup>229</sup> Ebd. 58: Das Glaubensverständnis des Jak „ist grundlegend theologisch geprägt, auch da, wo es christologische Aussagen mit einbezieht: Der Mensch verdankt sich mit allem, was er ist und was er tut, mit aller Weisheit und allem Guten, am Ende Gott (1,17.18; 3,17f). Das göttliche Handeln und Sein ist Bedingung und Leitlinie für das menschliche Sein und Handeln.“

dürfte das einer gesonderten Untersuchung<sup>230</sup>; immerhin hat das Sprachspiel von Gesetz und Gnade auch in der Sentenz Joh 1,17 seine Spuren hinterlassen, wobei dies nach unserer Rahmenhypothese nicht durch Paulus selbst vermittelt sein muß. Umso größer die zeitliche Distanz zum Apostel ausfällt, umso wahrscheinlicher dürften spätere Rezeptionen des Kanon auf der Kenntnis der Paulusbrieve selbst beruhen. Der kanonische Text des Corpus Paulinum ist es jetzt, der seine Wirkung entfaltet. Immerhin ragt der Kanon Gal 2,16/Röm 3,28 derart prägnant aus seiner Textumgebung hervor, daß spätere Leser ihn bis zum heutigen Tag als Kurzformel paulinischen Glaubens begreifen und ihn entsprechend zitieren. Das kommt seiner ursprünglichen Funktion nahe.

Ein frühes Zeugnis für die „Aushebung“ des Kanon aus dem kanonischen Text scheint 1Clem 32,4 zu sein<sup>231</sup>. Mit der Kenntnis und Hochschätzung des an die eigene Gemeinde gerichteten Paulusbrieves darf man bei dem römischen Autor ohne weiteres rechnen, auch wenn er von dieser Kenntnis „keinen expliziten Gebrauch“ macht<sup>232</sup>. Ihm liegt keinesfalls an einer genauen Reproduktion des Satzes, sondern an dessen kreativer Neufassung, bei der er eine umfangreichere Kenntnis des Paulus, gewiß auch die seines 1. Korintherbrieves sowie sonstiger Paulusüberlieferungen<sup>233</sup>, mit ins Spiel bringen kann:

Auch wir also,  
die wir durch seinen Willen in Christus Jesus berufen worden sind,  
werden *nicht durch uns selbst* (δι' ἑαυτῶν) *gerechtfertigt*  
(δικαιούμεθα)<sup>234</sup>,  
auch nicht durch unsere Weisheit (σοφίας) oder Einsicht (συνέ-  
σεως)<sup>235</sup> oder Frömmigkeit (εὐσεβείας) oder Werke (ἔργων),

---

<sup>230</sup> Zum Problemfeld Paulus und Johannes vgl. zuletzt U. Schnelle, Paulus und Johannes: EvTh 47 (1987) 212-228.

<sup>231</sup> Vgl. auch Pol Phil 1,3: εἰδότες, ὅτι χάριτι ἐστε σεσωμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματα θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>232</sup> H. Lona, Der erste Clemensbrief (KAV 2), Göttingen 1998, 49. Vgl. auch A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHTh 58), Tübingen 1979, 177-199, bes. 185-187.

<sup>233</sup> H. Lona, 1Clem (s. Anm. 232) 49f. Die Möglichkeit, daß der Kanon dem Autor von 1Clem auch als mündliche Überlieferung bekannt gewesen ist, läßt sich also nicht völlig ausschließen.

<sup>234</sup> Mit dem Präsens δικαιούμεθα vgl. Gal 2,16; Röm 3,28. Zum ἤμεϊς vgl. H. Lona, 1Clem 346: „es geht aus einem allgemein gültigen christlichen Selbstverständnis hervor“.

die wir gewirkt haben (κατεργασάμεθα) in der Heiligkeit des Herzens<sup>236</sup>,

sondern *durch den Glauben* (διὰ τῆς πίστεως),

durch den der allmächtige Gott alle von Ewigkeit her gerechtfertigt hat.

Ihm sei die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Amen.<sup>237</sup>

Wie in Eph 2,9.10 steuert sodann der Autor im unmittelbaren Anschluß an diesen Text, in 1Clem 33,1-34,8, einem möglichen Mißverständnis des Kanon von der Rechtfertigung entgegen<sup>238</sup>, indem er seinen Adressaten einschärft, sich zu „beeilen, mit Beharrlichkeit und Bereitwilligkeit *jedes gute Werk* (πᾶν ἔργον ἀγαθόν)<sup>239</sup> zu vollbringen“ (1Clem 33,1)<sup>240</sup>. Diese Mahnung ist jetzt als *Kommentar zum Kanon* auch insofern dringend nötig, als sich dieser mit dem Ausschluß alles dessen, was nicht die Rechtfertigung erwirken kann, auch hier nicht mehr auf Faktoren der vorchristlichen Existenz, sondern auf das Leben *nach* der Taufe bezieht<sup>241</sup>. Das bedingt das Einerseits-Andererseits in der Beurteilung der „Werke“<sup>242</sup>, das aber nicht mit dem Verdikt einer „Werkgerechtigkeit“ belegt werden darf<sup>243</sup>. Beeindruck-

---

<sup>235</sup> Das Begriffspaar ist topisch (vgl. die Belege bei *H. Lona*, 1Clem, dürfte sich hier aber an das Zitat von Jes 29,14 in 1Kor 1,19: ἀπολωὲν τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω anlehnen (ebd. 347).

<sup>236</sup> Vgl. Tit 3,5a!

<sup>237</sup> Auf die betont feierliche Formulierung mit dem bekräftigenden „Amen“ macht *E. Dassmann* (Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, 87) aufmerksam. Sie unterstreicht die Bedeutung des paulinischen Kanons, der hier als Prinzip des Handelns Gottes „seit Ewigkeit“ gesehen wird.

<sup>238</sup> 1Clem 33,1: „Was sollen wir nun *tun* (τί οὖν ποιήσωμεν), Brüder? Sollen wir aufhören, das Gute zu tun, und von der Liebe ablassen?“ Vgl. dazu Röm 6,1!

<sup>239</sup> Vgl. 2Kor 9,8; Kol 1,10; 1Tim 5,10; 2Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 3,1.

<sup>240</sup> Der gleiche Reflex gegenüber dem Kanon von der Rechtfertigung stellt sich später immer wieder ein: vgl. *Origenes*, Com. in ep. ad Rom. III, 9 (zu Röm 3,28) (FC 2/2, S. 137); *Pelagius* (zu Röm 3,28) (bei *K. H. Schelkle*, Paulus, Lehrer der Völker. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1-11, Düsseldorf 1956, 113) u.ö.

<sup>241</sup> „Paulus spricht zu Neubekehrten, noch dazu unter dem Eindruck der Naherwartung, Klemens zu Gläubigen, die sich als solche in der Gemeinde zu bewähren haben, in der sie zum Teil schon als Christen aufgewachsen sind“ (*E. Dassmann*, Stachel [s. Anm. 237] 88).

<sup>242</sup> Unfähig, das Heil zu erwirken, sind sie andererseits doch der notwendige „Schmuck“ des Gerechten (1Clem 33,7).

<sup>243</sup> So zutreffend *H. Räisänen*, „Werkgerechtigkeit“ - eine „frühkatholische“ Lehre? Überlegungen zum 1. Klemensbrief, in: ders., Torah (s. Anm. 73) 307-333; vgl. auch den Exkurs „Werkgerechtigkeit“ in 1 Clem?“ bei *H. Lona*, 1Clem, 363-366: Problematisch ist aber der Zusammenhang des Kanon von der Rechtfertigung mit der Chri-

kend ist, wie die Neufassung des Kanon durch Anspielung auf 1Kor 1,19<sup>244</sup> die Horizonte von Röm und 1Kor 1-3 ineinander projiziert: Auch Weisheit und Einsicht können den Menschen unmöglich retten!

Aufnahmen des Kanon oder Anspielungen auf ihn in der patristischen Literatur der Zeit vor dem ersten Römerbrief-Kommentar, dem des Origenes, sind offenkundig spärlich<sup>245</sup>. Die gnostischen Schriften von Nag Hammadi nehmen keine Kenntnis von ihm<sup>246</sup>. Wenn man an den späteren Streit zwischen Augustinus und Pelagius denkt, dann möchte man meinen: Der Kanon hat Zeit und kann warten auf die Stunde der Kirche, in der er seine kritische Potenz entfalten kann.<sup>247</sup>

---

stologie, der zugunsten der Theozentrik zurücktritt: dazu *H. Räisänen* a.a.O. 321-323; *H. Lona*, 1Clem 403, im Blick auf das ganze Schreiben: „Daß zwischen der argumentativen Theozentrik und der Vermittlungsfunktion der Christologie eine Spannung besteht, die nicht ganz beseitigt werden kann, soll ... nicht verschleiert werden.“

<sup>244</sup> Vgl. oben Anm. 235.

<sup>245</sup> Neben den genannten Zeugnissen vgl. noch *Irenäus*, adv. Haer. 4,5,5 („denn nur der Glaube an Gott macht den Menschen gerecht“); *Tertullian*, De monogamia 14,1; adv. Marc. 5,3,8. - Die Ausbeute auf der Basis der *Biblia patristica* bleibt mager. Aus der Zeit nach Origenes verzeichnet sie mehr Belege für Zitate von Gal 2,16 und Röm 3,28: *Ambrosius*, *Epiphanius*, *Gregor von Nazianz*, *Hilarius*, *Methodius*, *Olympius*. Vgl. auch *G. Bray* (Hg.), *Ancient Christian Commentary on Scripture*, NT VI: Romans, Illinois 1998, 104f sowie *K. H. Schelkle*, Paulus (s. Anm. 240) 108-121.

<sup>246</sup> Mögliche Ausnahme: NHC II,6 („Die Exegese der Seele“). *U. Luz*, Rechtfertigung (s. Anm. 199) 370, meint, hier sei die „Antithese Werke-Gnade“ nachzuweisen (in 134, 30ff). Doch beruht diese These auf einer sehr unsicheren Übersetzung, wie schon die Version von *W.C. Robinson* (in: Nag Hammadi Codex II,2-7. Vol. 2 [NHS XXI] Leiden 1989, 144-169, hier 161) zeigt. Wörtlich lautet der Text: „Dies (d.h. die zuvor geschilderte Rettung der Seele durch Neugeburt) aber kommt *nicht* aus Worten (Sache) der ἄσκησις, *nicht* aus τέχνη, *nicht* aus Lehre des Schreibens, sondern (ἄλλὰ) die χάρις [...], sondern (ἄλλὰ) die δωρεά [...].“ Die sprachliche Struktur ist mit der des Kanon vergleichbar. Tatsächlich erhält die Seele Rettung „von oben“, d.h. vom himmlischen Vater. Diese wird (unter Verweis auf Joh 6,44) als „himmlisches Ding“ (134,34) bezeichnet. Dies schließt ἄσκησις, τέχνη und (Buch-) Gelehrsamkeit aus. Die Alternative lautet also: gewisse (asketische?) Praktiken versus (göttliche) Gnade und Geschenk.

<sup>247</sup> Aber auch ein Marcion konnte sich von ihm zu seinen „Antithesen“ inspirieren lassen - ein dunkler Schatten, der dem Satz in seiner Wirkungsgeschichte seitdem als Signal eines schlimmen Antijudaismus anhaftet: vgl. *A. Harnack*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1985 (Nachdruck der 2. Aufl. Leipzig 1924), 89.

## 6. Ein Satz macht Geschichte! Hermeneutische Anmerkungen

Weder Eigentum des Paulus noch Gemeingut der Kirche kann der Kanon von der Rechtfertigung genannt werden. Jenes nicht, weil Paulus als ältester Zeuge des Satzes mit ihm auf dem Rücken der antiochenischen Gemeinde stand, dieses nicht, weil er in der frühen Kirche nur partiell rezipiert wurde.<sup>248</sup> Das hängt auch damit zusammen, daß er als Kanon oder theologische Richtschnur nie den Autoritätsrang besaß, der den anderen wichtigen Sätzen der frühen Kirche zukam, den Glaubens- oder Bekenntnissätzen (1Kor 15,3b-5; Röm 10,9), deren Geschichte in das Credo der Kirche einmündet. Eignete diesen Sätzen ein liturgischer „Sitz im Leben“, was ihrer Würde nur entsprach, so formulierten die Kanones theologische Prinzipien, die Handlungsanweisungen enthielten, trugen also verstärkt das Merkmal der Zeitgebundenheit an sich. Das gilt auch für den Kanon von der Rechtfertigung, der ursprünglich zu den Zulassungsbedingungen zur Heilsgemeinde an der Grenze zwischen Israel und den Völkern Stellung bezog. Bei Paulus, der den Satz zur Basis seiner theologischen Anthropologie erhoben hat, erscheint er dann im Kontakt mit Sätzen der christologischen Bekenntnis-tradition, exemplarisch in Röm 3,21-31,<sup>249</sup> wobei die christologischen Aussagen durch ihn ihre situationsgemäße Eindeutigkeit erlangen („Gott ist nicht nur ein Gott der Juden, nein auch der Heiden“). Hermeneutisch bedeutet diese von Paulus vorgenommene Zuordnung von Kanon und Credo-Sätzen (vgl. auch Gal 2,16 / 20c), daß seine Rechtfertigungslehre angewandte Christologie ist.

Besitzt der Kanon auch bei Paulus, trotz der Tiefe der theologischen Reflexion, die er ihm hat zuteil werden lassen, einen konkreten Situationsindex, so konnte er - das zeigen die Pastoralbriefe - im Prozeß seiner Herauslösung aus jener Konstellation auch zum „Glaubensgut“ verfestigt werden, das heißt: er verlor seine ursprüngliche Vitalität. Entscheidend für die Analyse der Prozesse seiner Weitergabe ist die Beobachtung, daß Matrix und „Sitz im Leben“ des Kanon variabel blieben und sich entsprechend geändert haben. Damit zusammenhängend konnten sich Verständnisschwierigkeiten an ihn heften, zu denen er ursprünglich keinen Anlaß

---

<sup>248</sup> Vgl. auch *U. Luz*, Rechtfertigung (s. Anm. 193) 366f. Das macht übrigens auch Ch. Burchards Hypothese vom „christlichen Urgestein“ schwierig.

<sup>249</sup> Vgl. einerseits Röm 3,25f, andererseits Röm 3,28! Die beiden Hälften 3,21-26 und 3,27-31 interpretieren sich gegenseitig!

gab. Einerseits zeugt das für die Widerstandskraft des Kanon und seine Sinntiefe, wenn er sich auch in neuen, unvorhergesehenen Konstellationen zu bewähren mußte, andererseits war damit, wie im Fall der hinter dem Jakobusbrief stehenden Gegner deutlich wird, auch das Risiko verquickt, ideologisch mißbraucht zu werden. Maßstab der Weitergabe war nicht Paulus selbst. Nie ging es um archivarische Treue, sondern stets um situationsgemäße Fortschreibung. Insofern wäre es auch verfehlt, alle späteren Neufassungen des Kanon einlinig an Paulus messen zu wollen. Jene besitzen ihr eigenes, begrenztes Recht, das auch späteren kreativen Deutungen der paulinischen Rechtfertigungslehre mit Zeitindex zuzubilligen ist.

Zum Beispiel denen von *Martin Luther* oder *Karl Barth*, bei denen der Kanon gleichfalls - infolge seiner prophetischen Applikation auf die Kirche (Ablaßwesen etc.) bzw. gegen den Kulturprotestantismus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg - eine einschneidende, aber fruchtbare Veränderung seiner Matrix erfahren hat. Im Grunde wiederholen sich dabei, wenn auch in anderen Konstellationen, die schon bekannten Adaptionprobleme des Kanon, was etwa die Kritik von *Dietrich Bonhoeffer* an einer zur Orthodoxie erstarrten Rechtfertigungslehre zeigen kann.<sup>250</sup> Daß „eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist“<sup>251</sup>, das hat er der Kirche bleibend in ihr Stammbuch geschrieben.

Andererseits stehen aber nun, was die kanonischen Zeugnisse des Lehrsatzes von der Rechtfertigung betrifft, diese auch nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern Paulus, der als einziger Theologe des Neuen Testaments auf seiner Basis eine kontextuelle „Rechtfertigungslehre“ entworfen hat, gebührt in einer Theologie des Neuen Testaments zweifellos der Vorrang. Dies hermeneutisch zu entfalten ist hier nicht der Ort. Worauf es ankäme, wäre einerseits die in hohem Maße situationsbedingte Pluralität der Theologien im Neuen Testament ernst zu nehmen, andererseits die Stringenz der paulinischen Rechtfertigungslehre als konsequenter Explikation des *solus Christus* durchzuhalten. Überall da, wo dieses *solus Christus* ekklesiologisch oder wie sonst auch immer droht verdunkelt zu werden, da tritt Paulus auf den Plan.

---

<sup>250</sup> *D. Bonhoeffer*, Nachfolge, München <sup>11</sup>1976, 13-27 („Die teure Gnade“).

<sup>251</sup> Ebd. 22. „Nur wer in der Nachfolge Jesu im Verzicht auf alles, was er hatte, steht, darf sagen, daß er allein aus Gnaden gerettet werde. Er erkennt den Ruf in die Nachfolge selbst als Gnade und die Gnade als diesen Ruf. Wer sich aber mit dieser Gnade von der Nachfolge dispensieren will, betrügt sich selbst.“