

Thomas Söding

Glaube, der durch Liebe wirkt

Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief

Der Galaterbrief ist nicht nur das älteste Zeugnis der Rechtfertigungslehre, sondern auch eine programmatische Schrift christlicher Ethik im Zeichen der Freiheit. Mit beidem hat Paulus Furore gemacht und Widerspruch provoziert. Spätestens seit der Kontroverse zwischen Pelagius und Augustinus flammt bis heute immer wieder der Streit auf, was die Rechtfertigung aus Gnade mit der Erfüllung des Gesetzes zu tun hat, wie sich der Glaube zur Liebe verhält und welche Beziehung zwischen den Werken des Gesetzes und den Früchten des Geistes besteht. Im 20. Jahrhundert war die Diskussion zuerst von evangelisch-katholischen Gegensätzen und ökumenischen Hoffnungen ihrer Überwindung bestimmt, dann vom jüdisch-christlichen Dialog über christliche Stimulationen des Antijudaismus und jüdische Wurzeln des Christentums. Die großen Erwartungen erhöhen das theologische Gewicht exegetischer Forschungen, können aber nur zu desto größerer methodischer Vorsicht und Texttreue Anlass geben. Dazu gehört freilich, die Interessen typischer Deutungen anzusprechen und so ein hermeneutisches Problembewusstsein zu entwickeln.

1. Problemhorizonte

Der Galaterbrief führt – ähnlich wie später der Römerbrief – zu Fragen von erheblicher theologischer und einiger praktischer, ja politischer Bedeutung. Gibt es so etwas wie eine spezifisch christliche, unverkennbar paulinische Ethik? Wenn es sie gibt – leitet sie sich aus der Botschaft der Rechtfertigung ab? Bricht sie aus dem Lebenskreis des Judentums aus? Hebt sie das Gesetz auf? Hat die Verkündigung der Rechtfertigung überhaupt praktische Konse-

quenzen? Oder relativiert sie nicht gerade das gelebte Ethos als Ort christlicher Identität?

a) Diskussionen der Ethik

Im 20. Jahrhundert gibt es eine weit verbreitete Tendenz evangelischer Exegese, die theologische Bedeutung der paulinischen Ethik zu relativieren. Das war im 19. Jahrhundert anders, als im Bannkreis aufgeklärter Offenbarungskritik und unter dem Einfluss Kants nur noch die Moral die Gottesfrage ins Spiel zu bringen schien. Aber unter dem Einfluss der dialektischen und der existentialen Theologie wird von Rudolf Bultmann¹ wie von Martin Dibelius², auch noch von Günter Bornkamm³ und Werner Georg Kümmel⁴, das *extra nos* des Heils in einer Weise pointiert, dass der Glaube nur noch als Gnade, geradezu als Setzung Gottes erscheint, die sich in der Sternstunde der Bekehrung realisiert, aber kaum in den menschlichen Anstrengungen erscheint, die Mühen der Ebene zu bestehen. Martin Dibelius gelangt – in seinem Jakobuskommentar – zu dem Urteil, die paulinischen Paränesen besäßen „nicht den Reiz und die Eigenart der übrigen Briefabschnitte“⁵; aus den parakletischen Passagen lasse sich „schwerlich ... überhaupt eine ‚Theologie‘ und ganz gewiß nicht die des Paulus erheben.“⁶ Diese Einschätzung hat sich freilich in der heutigen evangelischen Exegese erheblich geändert – aus unterschiedlichen, teils widersprüchlichen Gründen. Wo man sich wieder an Daniel Friedrich Schleiermacher⁷ und seinem Pathos der Glaubensgewissheit orientiert, die das ganze Christenleben beherrsche, kommt das christliche

¹ RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk, Tübingen ⁹1984 (¹1958), § 38.

² MARTIN DIBELIUS, *Paulus*, hg. und zu Ende geführt v. W.G. Kümmel, Berlin ⁴1970 (¹1951), 84.

³ GÜNTER BORNKAMM, *Paulus*, Stuttgart ⁷1993 (¹1969), 207-211.

⁴ WERNER GEORG KÜMMEL, *Theologie des Neuen Testaments* (NTD.E 3), Göttingen ⁵1987 (¹1969), 199-203.

⁵ MARTIN DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus* (KEK 15), Göttingen ¹²1984 (¹1921), 16.

⁶ A.a.O. 36.

⁷ DANIEL FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow (RUB 8313), Stuttgart 2003.

Ethos stärker ins Licht⁸; und wo man, ganz im Gegensatz dazu, mit Wolfhart Pannenberg die Offenbarung geschichtlich erdet⁹, taucht die Frage nach dem gelebten Christsein als genuin theologische Frage auf¹⁰. Freilich stellt sich in beiden Fällen das Problem, ob die christliche – die paulinische – Ethik eine christliche Sondermoral entwickelt oder doch genuiner Menschlichkeit dient – und worin dies begründet sein könnte, wenn sie doch den Glauben voraussetzt.

Die katholische Exegese zeigt komplementäre Probleme und Lösungsansätze. In der Neuscholastik muss Paulus als Stichwortgeber herhalten, um die naturrechtliche These zu begründen, dass die christliche Ethik keine andere als die allgemeine sei, von der alle Menschen guten Willens eigentlich überzeugt sein müssten. Das traditionell starke Interesse katholischer Theologie an sozialem Orientierung scheint ausgerechnet bei Paulus wenig Anhalt zu suchen oder zu finden. Die „autonome“ Moral bemüht den Apostel als Anwalt der Gedankenfreiheit, aber nicht als Autorität in Fragen der materialen Ethik¹¹. Nach teleologischen Moraltheologien liefert Paulus nicht ethische Argumentationen, sondern nur ethische Motivationen¹²; deontologische Theorien hingegen paktieren eher mit dem scholastischen Naturrecht als mit der paulinischen Theologie¹³. In der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hingegen wird – den modernen Moralismus der katholischen Lebensform im Nacken – die lutherisch geprägte Deutung der Gesetzeskritik als Attacke gegen das Verdienstlichkeitsden-

⁸ Vgl. MICHAEL WOLTER, Ethos und Identität in Paulinischen Gemeinden, in: NTS 43 (1997) 430-444.

⁹ WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie I-III, Göttingen 1988-1993.

¹⁰ So bei ULRICH WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments I/3, Neukirchen-Vluyn 2003.

¹¹ ALFONS AUER, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf² 1989 (¹1971).

¹² Vgl. BRUNO SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf² 1980 (¹1973); WERNER WOLBERT, Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7, Düsseldorf 1981.

¹³ So ROBERT SPAEMANN, Glück und Wohlwollen. Versuch über die Ethik, Stuttgart⁵ 2009 (¹1989).

ken forciert und kirchenpolitisch zugespitzt¹⁴; die konkrete Ethik findet jedoch weniger Beachtung. Das Blatt wendet sich erst in den achtziger Jahren, als mitten in den gesellschaftlichen Wertekonflikten das Interesse erwacht, die Konturen katholischer Ethik nachzuzeichnen (was zu einem ethischen Teilband des katholischen Erwachsenenkatechismus führt¹⁵), während die Exegese das starke Interesse entwickelt, nicht auf die Bestätigung von Katechismuswahrheiten reduziert zu werden, sondern selbst deren Wahrheit zu erkunden¹⁶. Neuere katholische Studien zur Tugendethik schlagen wieder öfter bei Paulus nach¹⁷. Offen bleibt dann aber das spezifische Verhältnis zur Rechtfertigungstheologie.

b) Diskussionen der Rechtfertigung

Die ökumenische Brisanz der paulinischen Rechtfertigungstheologie ist groß. Ein Fall für sich ist der Galater-Kommentar von Heinrich Schlier¹⁸, dessen Einfluss auf die katholische Theologie, besonders die Systematik, schwer zu überschätzen ist, dessen Auslegung aber herausfordert, nach *Krypto-Catholica* mitten in Bultmanniana zu suchen¹⁹. Seit dem ersten Band des Römerbriefkommentars von Otto Kuss²⁰, Ende der 50er Jahre, beginnt die katholische Exegese als ernsthafter Partner anerkannt zu werden,

¹⁴ So JOSEF BLANK, Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht“? (1969), in: ders., Paulus. Von Jesus zum Urchristentum, München 1982, 42-68.

¹⁵ Katholischer Erwachsenenkatechismus II: Leben aus dem Glauben, Kevelaer 1989.

¹⁶ Vgl. RUDOLF SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. I: Von Jesus zur Urkirche (HThKNT.S 1), Freiburg – Basel – Wien 1986. Der Grad an ökumenischer Übereinstimmung zeigt sich im Vergleich mit EDUARD LOHSE, Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5/1), Göttingen 1988; WOLFGANG SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E 4), Göttingen ²1989 (¹1982).

¹⁷ Vgl. EBERHARD SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik, Freiburg – Basel – Wien 2007; DERS., Ethik des Lebens, Mainz 1998.

¹⁸ Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen ¹⁵1989.

¹⁹ Vgl. REINHARD VON BENDEMAN, Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie (BEvTh 115), Gütersloh 1995.

²⁰ OTTO KUSS, Der Brief an die Römer I, Regensburg 1957.

weil sie den Begriff des Glaubens nicht mehr im Banne des Thomismus bestimmt und deshalb näher beim Apostel ist – während auch der evangelischen Exegese die gravierenden Unterschiede zwischen Paulus und Luther stärker einleuchten²¹. Die zeitliche und sachliche Nähe der Qualifikationsarbeiten von Peter Stuhlmacher²² und Karl Kertelge²³ in den frühen 70ern bahnte von der Exegese her eine ökumenische Verständigung in der Rechtfertigungslehre an, die 1999 zur „Gemeinsamen Erklärung“ geführt, aber damit, besonders in Deutschland, nicht nur Zustimmung geerntet, sondern neue Kontroversen ausgelöst hat²⁴. Die „Gemein-

²¹ Vgl. PAUL ALTHAUS, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen ¹¹1970 (¹1935); vgl. DERS., *Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich*, Gütersloh ³1958 (¹1938).

²² PETER STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1965.

²³ KARL KERTELGE, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA 3), Münster ²1971 (¹1966),

²⁴ Frankfurt – Paderborn 1999, besorgt vom Adam-Möhler-Institut in Paderborn; dazu: Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotenschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Diskussion (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), Bonn 1998; epd-Dokumentation 36 (1999); vgl. auch die Beiträge von WOLFHART PANNENBERG, EBERHARD JÜNGEL, WALTER KASPER und KARL LEHMANN, in: *Stimmen der Zeit* 127 (1999) 723-746. Wichtig sind aber auch eine Reihe weiterer Studien: HUGH G. ANDERSON u.a. (Hg.), *Justification by Faith* (Lutherans and Catholics in Dialogue 7), Minneapolis 1985 (dt.: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, hg. v. Harding Meyer und Günther Gassmann [Ökumenische Perspektiven 12], Frankfurt/Main 1987, 107-200); KARL LEHMANN – WOLFHART PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (DiKi 4), Freiburg – Göttingen 1986; dazu KARL LEHMANN (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung* (DiKi 5), Freiburg – Göttingen 1989; *Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“* vom 15. 12. 1992; *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, Göttingen 1993; *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“* (21. Juni 1994) (*Die deutschen Bischöfe* 52), Bonn 1994; *Gemeinsame Römisch-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn – Frankfurt/M. 1994; *Bilaterale Arbeitsgruppe*

same Erklärung“ bedenkt zwar das klassische Thema „Rechtfertigung und Heiligung“, hat aber die Ethik kaum im Blick. Zur exegetischen Basis gehört ein gemeinsames Verständnis des rechtfertigenden Glaubens als Vertrauen auf Gott und Bekenntnis zu Christus. Der entscheidende Fortschritt aus katholischer Sicht besteht darin, dass die griffige Formel *fides caritate formata* von Gal 5,6 – „Glaube, der durch Liebe wirkt“ – unterschieden wird. Denn sie setzt voraus, dass mit Augustinus und Thomas von Aquin *fides* als *cum assensione cogitare*²⁵ gesehen, *caritas* aber nicht nur als Nächstenliebe, sondern zuerst als Gottesliebe bestimmt wird²⁶. Dann ist zwar stimmig, dass der Glaube allein nicht rechtfertigen kann, sondern nur, wenn er durch die Liebe geformt wird; insofern zielt die reformatorische Kritik ins Leere. Aber gegenüber Paulus ist das Bedeutungsspektrum der Leitbegriffe erheblich verschoben. Das aufgedeckt, geradegerückt und festgeschrieben zu haben, ist eine große Leistung der Konsens-Ökumene, die von den evangelischen Kritikern allerdings kaum gewürdigt wird. Umgekehrt hat die „Gemeinsame Erklärung“ unmissverständlich ausgeführt, dass die lutherische Deutung nicht einfach schon die paulinische Theologie abdeckt, auch wenn sie nicht mit dem traditionellen Vorwurf attackiert werden kann, sie würde den Anspruch des Evangeliums nicht zur Geltung bringen.

Freilich hat die „Gemeinsame Erklärung“ noch nicht die (damals) „neuen Perspektiven“ der Paulusdeutung²⁷ ge-

der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn – Frankfurt/Main 2000, 53-63 (dazu: Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „*Communio Sanctorum*“ 11. März 2003 [Die deutschen Bischöfe], Bonn 2003, 23ff). Eine substantielle Weiterführung geschieht auf einem sensiblen Problemfeld bei THEODOR SCHNEIDER – GUNTHER WENZ (HG.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (DiKi11)*, Freiburg – Göttingen 2001.

²⁵ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 2,5 (PL II 5); Thomas von Aquin, *S.Th. II-II 2,1*.

²⁶ Vgl. OTTO HERMANN PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg – Basel – Wien 1983, 225-231.

²⁷ Vgl. ED P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 17-64; DERS., *Paul*, Oxford 1991 (dt. 1995),

nutzt²⁸, die den jüdischen Kontext der paulinischen Rechtfertigungslehre erschließen²⁹, seine Theologie Israels³⁰ und die Patrozentriz der paulinischen Christologie³¹.

Der Galaterbrief ist in dieser Hinsicht freilich ein sehr sensibles Dokument, weil die polemische Schärfe, mit der Paulus eine innerchristliche Klärung zuspitzt, die Kritik am Judentum anstachelt, ohne dass es wie im Römerbrief die versöhnliche Aussicht auf die künftige Rettung Israels gäbe. Schon Franz Mußner hatte in seinem Kommentar auf diese Problematik hingewiesen, allerdings gesagt, Paulus sei in seiner Rechtfertigungslehre nicht antijüdisch, sondern unjüdisch zu lesen³². Das stößt jedoch sowohl auf den Widerspruch derer, die im Galaterbrief einen Antijudaismus des Paulus ausmachen und deshalb sogar eine „Entmythologisierung“ der Rechtfertigungslehre fordern³³, als auch derer, die ganz im Gegensatz dazu das Jüdische der paulinischen Theologie dadurch betonen wollen, dass die Christologie zur Nebensache wird, weil für Paulus angeblich „nicht Tod und Auferweckung Jesu das grundlegende

JAMES D. F. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 334-389.

²⁸ Eine Weiterführung, die diese Impulse aufnimmt, ist die multilaterale Studie des DÖSTA: U. SWARAT – J. OELDEMANN – D. HELLER (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/Main 2006, 299-330.

²⁹ Vgl. MICHAEL BACHMANN (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

³⁰ Vgl. DIETER SÄNGER, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994.

³¹ Grundlegend: WILHELM THÜSING, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentriz zur Theozentriz* (NTA 1), Münster ³1992 (¹1969).

³² *Der Galaterbrief* (HThKNT 9), Freiburg – Basel – Wien 2002.

³³ Vgl. GERHARD DAUTZENBERG, *Alter und Neuer Bund nach 2Kor 3*, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium“. *Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus*, Paderborn 1999, 229-249; PETER FIEDLER, *Antijudaismus als Argumentationsfigur. Gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief*, ebd. 251-279.

soteriologische Geschehen“ sei und „folglich die Rechtfertigung aller Menschen nicht im Kreuz begründet“ werde³⁴. Die von der reformierten Theologie inspirierte Idee des „Bundesnomismus“ führt zwischen Skylla und Charybdis hindurch, auch wenn sie mit ihrer Betonung der Bundesgnade eine christliche Projektion des Judentums darstellt³⁵. Denn sie zeichnet den gesamtbiblischen, sozusagen kanonischen Horizont der paulinischen Rechtfertigungslehre nach und markiert in ihm den Ort des Christusglaubens. Am Galaterbrief scheitert allerdings die These, die Rechtfertigungslehre kläre nur für die Völker, wie sie in den Bund hineinkämen, in dem Israel unerschütterlich immer schon sei³⁶. Denn die Rechtfertigungsthese formuliert Paulus ja – ob historisch zutreffend oder nicht – als gemeinsames Glaubenswissen, das Petrus und er gerade als Juden haben. Die Einheitsübersetzung konstruiert zwar einen Gegensatz, wenn sie – gegen den griechischen Text – Paulus zu Petrus sagen lässt:

„15 Wir sind zwar von Geburt Juden und nicht Sünder wie die Heiden. 16 Weil wir aber erkannt haben, daß der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir dazu gekommen, an Christus Jesus zu glauben.“

Doch in Wahrheit begründet Paulus die Glaubensgerechtigkeit als christlich gewordener Jude mit der Schrift:

5 Wir, von Geburt Juden und nicht Sünder wie die Heiden, 16 weil wir wissen, dass der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Christusglauben gelangt.

Wo der jüdische Kontext der paulinischen Theologie in den Blick kommt, gerät die traditionelle (ebenso antikatholi-

³⁴ HUBERT FRANKEMÖLLE, „Wie geschrieben steht“. Ist die paulinische Christologie schriftgemäß? (PUR 91), Paderborn 2004, 37.

³⁵ Vgl. HANS-M. RIEGER, Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E.P. Sanders, in: F. Avemarie – H. Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92), Tübingen 1996, 129-161.

³⁶ So LLOYD GASTON, Paul and the Torah, Vancouver ²1990 (1987).

sche wie antijüdische) Deutung der Rechtfertigungstheologie als Kritik der Werkerei, des Leistungsstolzes und des Anspruchsdenkens, auch der Kasuistik und Gesetzeshärte in die Krise, um einer neuen Sicht auf die Bedeutung des Gesetzes im Horizont des Evangeliums Platz zu machen. Freilich bleibt dann immer noch die theologische Frage nach dem rechtfertigenden Glauben und seiner ethischen Prägekraft in Christus.

Sanders hat die Unterscheidung von Rechtfertigung und Ethik am Unterschied zwischen „getting in“ und „staying in“ festgemacht. Die Rechtfertigungslehre beschreibe, wie der Weg hinein in das Volk Gottes verlaufe: nicht durch „Werke“, sondern durch Glaube und Taufe; die Ethik hingegen erhellte, wie der Weg in der Kirche verlaufe: durch die Liebe, die das Gesetz erfüllt³⁷. Diese Differenzierung ist insofern erhellend, als der Glaube wesentlich mit der Bekehrung und der Eingliederung in die Kirche zu tun hat, also ein Grenz-Phänomen ist³⁸. Allerdings geht er darin nicht auf. Er prägt das ganze Leben, also auch das „staying in“, das ja eigentlich ein „living in“ ist. Die Gesetzeswerke – Beschneidung und Reinheitsgebote zuerst – sind zwar „identity markers“, wie Michael Bachmann betont³⁹. Aber dass die Trennmauer zwischen Juden und Heiden niedergeworfen würde, ist die Pointe des Epheserbriefes. Im Galaterbrief hingegen steht die Ekklesiologie im Schatten der Soteriologie; die Gesetzeswerke werden ausgeschlossen, weil sie nichts zur Rechtfertigung beitragen können.

Mithin kann die – inzwischen nicht mehr ganz so – neue Paulusperspektive zwar entscheidend dazu beitragen, sowohl eine individualistische Engführung der Rechtfertigungstheologie zu überwinden als auch den Kontakt zur frühjüdischen Gesetzestheologie herzustellen. Aber die Frage bleibt, inwiefern der Glaube nicht nur die Zugangs-

³⁷ ED P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977 (dt. 1985).

³⁸ Vgl. CHRISTIAN STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.

³⁹ M. BACHMANN, *Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg/Schw. – Göttingen 1999.

berechtigung zur Kirche ist, sondern dem gesamten Christenleben einen Stempel aufdrückt – und umgekehrt: inwiefern der Ethik abgelesen werden kann, dass sie aus dem Glauben stammt.

c) Methodische Weiterungen der Exegese

Im Einflussbereich dieser theologischen Erwartungen und Einflüsse, aber stärker noch im wissenschaftlichen Austausch mit den Nachbardisziplinen haben sich in den letzten Jahren die methodischen Möglichkeiten der Exegese verbessert, den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Ethik zu erkennen.

Die Analysen zur Rhetorik des Briefes⁴⁰ lassen seine literarische Form genauer erkennen und helfen, die Strategie und Taktik der paulinischen Argumentation zu verstehen. In den Schwierigkeiten, das Genus des Briefes zu bestimmen, spiegelt sich aber das Problem, den Ort der Paraklese zu definieren⁴¹. Wird der Brief dem *genus iudiciale* zugeordnet, bleibt rätselhaft, weshalb der Apostel den Adressaten, die er angeblich nur zur Verurteilung der Gegner und zum eigenen Freispruch, also zur Einsicht in die Richtigkeit der Rechtfertigungsthese und die Legitimität der paulinischen Mission führen will, abschließend so lange und eindringlich ins Gewissen redet⁴². Wer das *genus deliberativum* vorzieht, sieht sich in der schier unlösbaren Schwierigkeit, die polemische Schärfe des Briefes zu verstehen, die sich nicht an den Rändern, sondern im Zentrum des Briefes zeigt: in der Rechtfertigungsthese selbst. Sie ist eine Unterscheidungslehre; ihre Struktur ist antithetisch: „nicht ..., sondern“. Diese Antithese erklärt sich erstens nur im Horizont des biblischen Monotheismus mit seiner Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in religiösen

⁴⁰ Kritische Bestandsaufnahme bei CARL JOACHIM CLAUBEN, Kann die rhetorische Theorie helfen, das Neue Testament, vor allem die Briefe des Paulus, besser zu verstehen?, in: ZNW 100 (2009) 145-172.

⁴¹ INGO BROER hat dieser Diskussion in seiner „Einleitung“ nachdenkliche Zeilen gewidmet: Einleitung in das Neue Testament II (NEB), Würzburg 2001 (Studienausgabe Darmstadt 2006), 447-450.

⁴² HANS DIETER BETZ hat das im Vorwort zur deutschen Übersetzung seines großen Kommentars freimütig eingeräumt (Der Galaterbrief [engl. 1979], München 1988).

Fragen und zweitens nur im Horizont der Kreuzestheologie mit ihrer Unterscheidung zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit von Menschen. Von dieser Kritik sind die Briefe des Paulus, auch die rechtfertigungstheologisch wichtigen an die Philipper, Galater und Römer, tief geprägt. Vielleicht muss man die theologische Kritik der Rhetorik, die Paulus im Ersten Korintherbrief – auf hohem rhetorischen Niveau – vornimmt, doch gattungskritisch ernster nehmen und nicht nur nach Strategien der Überzeugungsarbeit, sondern nach der Logik der Sache, besser: nach dem Duktus des Evangeliums fragen, in dessen Dienst sich Paulus auch mit seinen Briefen stellt.

Wo der Blick für die Soziologie⁴³, auch für die Psychologie⁴⁴ des Urchristentums geöffnet wird, wo kulturanthropologische⁴⁵ und sozialpolitische⁴⁶ Aspekte vor Augen treten, kommt der „Sitz im Leben“ der Rechtfertigungslehre mit den lebensgeschichtlichen Konkretionen der Konflikte genauer vor Augen, in denen sie ihr Profil gewonnen hat. Freilich liegt der Fokus dann stärker auf den Interessen der Parteien als auf den Gründen der Kontrahenten und der Konsistenz der Argumentation. Dem Wahrheitsanspruch, den Paulus im Galaterbrief geradezu überdeutlich erhebt und mit der Freiheit des Glaubens verknüpft (Gal 2,5.14), wird man aber exegetisch nur gerecht, wenn man fragt, wie die Rechtfertigungstheose und die Ethik als angewandte Christologie und in diesem Sinn als konkrete Theologie gedeutet werden können.

Diesen theologischen Horizonten schenkt die kanonische Paulusexegese Aufmerksamkeit⁴⁷. Sie tritt an, mit exegeti-

⁴³ Vgl. GERD THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.

⁴⁴ Vgl. GERD THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

⁴⁵ Vgl. BRUCE MALINA, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten* (1981), Stuttgart – Berlin – Köln 1993.

⁴⁶ Vgl. JOHN DOMINIC CROSSAN – JONATHAN L. REED, *In Search of Paul. How Jesus' Apostle opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A New Vision of Paul's Word and World*, London 2005.

⁴⁷ Besonders weit führt der Vorstoß von GIUSEPPE SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio* (Logos. Corso di Studi Biblici 8/2), Torino 2006.

schen Mitteln die ganze Theologie an der Bibel zu orientieren, und zwar dadurch, dass die Exegese sich als theologische Schriftauslegung auf der Basis des Kanons etabliert. Dann scheint der theologische Status nicht nur der Christologie und Soteriologie, sondern auch der Ethik gesichert. Allerdings haben viele Konzepte kanonischer Exegese einen ahistorischen Zug und leiden an Harmoniesucht. Das widerspricht jedoch nicht nur dem wissenschaftlichen Eros historischer Kritik, sondern auch der Idee des biblischen Kanons⁴⁸. In der Bibel werden ja Ross und Reiter genannt: Autoren und Adressaten. Deshalb muss eine kanonische Exegese, die den Kanon ernstnimmt, Paulusbrieve als Paulusbrieve und den Galaterbrief als Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien lesen, klar von anderen neutestamentlicher Büchern unterschieden und genau auf die Situation, den Anlass, die intendierte Wirkung abgestimmt. Das aber kann nur geschehen, wenn sowohl die eigenwillige Handschrift des Paulus – im Galaterbrief augenscheinlich besonders wichtig (vgl. Gal 6,11) – nachgezeichnet als auch die Geschichte des Apostels wie seiner Gemeinde hermeneutisch fruchtbar gemacht wird. Theologisch wird eine solche historische und deshalb kritische Exegese, wenn sie den hermeneutischen Leitstern methodisch anvisiert, an dem Paulus selbst sich orientiert: den einen Gott, der in der Fülle der Zeit seinen Sohn sendet, „geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt“, um in der Kraft des Geistes die Glaubenden an der Gottessohnschaft Jesu selbst teilhaben zu lassen (Gal 4,4f.). Damit verbindet sich die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift Israels für die Begründung der Rechtfertigungsbotschaft und die Erschließung ihres ethischen Potentials. Das geht weit über die Schriftzitate hinaus; es berührt das zentrale Zeugnis der Bibel Israels: das Bekenntnis des einen Gottes, die Gültigkeit seines Gesetzes und die Verheißung des Erlösers.

⁴⁸ Vgl. THOMAS SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005.

2. Die theologische Herausforderung des Apostels

Der Galaterbrief ist geschrieben worden, weil es in den Gemeinden Streit um Paulus und das Evangelium gab, den Konkurrenten des Apostels entfacht haben. Paulus antwortet, indem er das Evangelium Jesu Christi neu als schriftgemäß erweist.

a) Der Streit mit den Gegnern

Die Schwierigkeiten, methodisch exakt das Profil der Gegner zu bestimmen, hat Ingo Broer in seiner „Einleitung“ gewissenhaft notiert⁴⁹. Ganz ohne Risiko geht es bei der Rekonstruktion nicht ab⁵⁰. Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben die Gegner zu bezweifeln versucht, dass Paulus mit Recht den Titel eines Apostels führt. Paulus übt sich nicht nur in der Kunst der Selbstverteidigung; indem er auf der Unabhängigkeit und dem spezifischen Charisma seines Apostolats für die Völker beharrt, schafft er den Freiraum für die vom Kanon ratifizierte Pluralität apostolischer Sendungen und Kirchen in der einen Sendung und Kirche Jesu Christi. Er, den Erik Peterson mit gutem Grund den „Apostel der Ausnahme“ genannt hat⁵¹, dringt vom Rand in das Zentrum des Urchristentums vor und verschafft sich dort, nicht zuletzt mit dem kanonisierten Galaterbrief, die gehörige Anerkennung, auf die vor allem die Heidenchristen angewiesen waren.

Sehr wahrscheinlich ist, dass die Gegner den paulinischen Verzicht auf die Beschneidung und die paulinische Relativierung der Reinheitsgebote kritisiert (Gal 2) haben; beides

⁴⁹ INGO BROER, Einleitung II 437-441.

⁵⁰ Vgl. THOMAS SÖDING, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 132-152; danach, über neuere „Einleitungen“ hinaus, LORENZ OBERLINNER, „Kein anderes Evangelium!“ Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen „Gegnern“ im Galaterbrief, in: C. Mayer – K. Müller – G. Schmalenberg (Hg.), Nach den Anfängen fragen, Gießen 1994, 461-499; JOHN C. HURD, Reflections concerning Paul's „Opponents“ in Galatia, in: Stanley E. Porter (Hg.), Paul and his Opponents (Pauline Studies 2), Leiden 2005, 129-148.

⁵¹ ERIK PETERSON, Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien, hg. v. Hans-Ulrich Weidemann (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 3.

wollten sie augenscheinlich neu in Galatien einführen (Gal 6,12f), verbunden mit synkretistischen Formen einer Verehrung von „Elementarmächten“ (Gal 4,8-20).

Beim letzten Punkt hat Paulus leichtes Spiel, nicht jedoch beim Gesetzesgehorsam: Hat Abraham nicht sich und sein ganzes Haus beschneiden lassen (Gen 17)? Stehen die Reinheitsvorschriften und Speisegebote etwa nicht im Gesetz des Mose? Beides hat auch erhebliche ekklesiologische und soziologische Konsequenzen. Löst die paulinische Mission nicht den Zusammenhang zwischen Kirche und Israel auf? Würden die Gesetzeswerke, vordringlich Beschneidung und Reinheitsgebote, konstitutiv sein, würde es trotz mancher Konflikte gelingen, das Christentum unter dem Dach des Judentums einzurichten und ihm jene Rechtssicherheit zu gewähren, die es ein halbes Jahrhundert später schmerzlich zu vermissen begann⁵². Das politische Risiko seiner Missionsstrategie hat Paulus jedenfalls klar vor Augen, wenn er beteuert, nicht mehr die Beschneidung zu predigen, werde er doch nach wie vor verfolgt (Gal 5,11). Auch die ekklesialen Konsequenzen hat Paulus klar vor Augen, wie sich seiner Darstellung des antiochenischen Konfliktes entnehmen lässt (Gal 2,11-14): Vielleicht waren auch seine Gegner an der Einheit im Herrenmahl interessiert – aber eben unter der Bedingung, dass nicht nur die noachitischen Gebote eingehalten werden (Apg 15,28f; 21,25), sondern alle Heidenchristen zu Judenchristen – mit Beschneidung – werden. Paulus hingegen will keine anderen Bedingungen als Glaube, Taufe und Liebe anerkennen, weil allein sie dem eucharistischen Geheimnis, der Auferstehung des Gekreuzigten, angemessen sind.

Nicht ganz so sicher ist, dass die Gegner Paulus auch vorgeworfen haben, seine Gnadentheologie entriete einer ethischen Orientierung, weil sie die Grenzen zwischen Gut und Böse verwische. Deutlicher ist ein solcher Einwand dem wenig später verfassten Römerbrief zu entnehmen. Dessen

⁵² Schon im Ersten Petrusbrief deutet sich ein Problem an, das in den Pliniusbriefen unmittelbar greifbar wird; vgl. PAUL MIKAT, Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

Diatriben haben einen Sitz im Leben der paulinischen Mission und ihrer zahlreichen Konflikte, die der Galaterbrief besonders scharf erkennen lässt. Die Fragen, „ob man etwa in der Sünde bleiben solle, damit die Gnade überfließe“ (Röm 6,1), und „ob wir etwa sündigen dürfen, weil wir nicht unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade“ (Röm 6,15), kann man in gut katholischen Kreisen bis heute hören: „Lasst uns Böses tun, damit das Gute kommt“ (Röm 3,8).

Der Galaterbrief referiert keine derart kritische Frage, die dem Apostel zur Profilierung seiner These diene. Dennoch könnte die erste argumentative Entfaltung der Rechtfertigungsthese in Gal 2,11-21 einen Hinweis enthalten. Das entscheidet sich an Gal 2,17⁵³:

εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἀμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο.

Luther, der in der Tradition der Vulgata steht, übersetzt (Version 1912):

Sollten wir aber, die da suchen, durch Christum gerecht zu werden, auch selbst als Sünder erfunden werden, so wäre Christus ja ein Sündendiener. Das sei ferne!

Danach verneint Paulus den gesamten Satz: Weil Christus unmöglich ein Diener der Sünde sein könne, sei es auch nicht möglich, dass diejenigen, die in Christus gerechtfertigt sein wollen, (dadurch) ihrerseits als Sünder ausgewiesen würden. Die Protasis wäre ein Irrealis. Paulus könnte den antiochenischen Konflikt im Blick haben, dass Petrus durch sein Umfallen seine frühere Praxis als Sünde angesehen hätte⁵⁴. Freilich hatte er vorher ja auch Petrus selbst in den Zeugenstand gerufen, um die These der Glaubensgerechtigkeit zu verteidigen. Das passt dann nicht ins Bild. Aber es steht wie in den Versen 15 und 16 die 1. Person

⁵³ Umfassend diskutiert von MICHAEL BACHMANN, Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. (WUNT 59), Tübingen 1992.

⁵⁴ So RUDOLF BULTMANN, Zur Auslegung von Gal 2,15-18 (1952), in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 394-399.

Plural. Wie dort bezieht Paulus sich ein. Deshalb kann Vers 17 nicht das Verhalten der anderen Judenchristen in Antiochia besprechen. Schließlich: Wenn Paulus in Diatriben sonst $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ schreibt, dann nach einer (rhetorischen) Frage, um einem realen oder fiktiven Einwand zu entkräften; $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ verneint nicht den Bedingungssatz (der als evident gilt), sondern den Hauptsatz (vgl. Röm 3,3f).

Mithin ist Gal 2,17 mit der Mehrzahl der heutigen Ausleger – und der Nova Vulgata – nicht als Aussage-, sondern als Fragesatz zu lesen und $\epsilon\upsilon\rho\acute{\epsilon}\theta\eta\mu\epsilon\nu$ nicht als Irrealis, sondern als Realis zu verstehen⁵⁵. Dann wäre der Vers – an die Einheitsübersetzung angelehnt – wiederzugeben:

Wenn aber wir, die wir in Christus gerechtfertigt zu werden suchen, als Sünder erfunden werden, ist dann Christus etwa Diener der Sünder? Keineswegs.

Das Problem dieser Deutung besteht darin, dass die Sünde in der Alten Kirche⁵⁶ oft als Rückfall ins Judentum – so Ambrosiaster (in Gal. 2,17, CSEL 81/3, 28) – oder als Abfall vom paulinischen Evangelium – so Augustinus (exp. Gal. 16,4, CSEL 84, 72.) – gedeutet worden ist. Doch das passt gleichfalls nicht zur 1. Person Plural in Verbindung mit dem unterstellten Realis. Sinn macht der Vers, wenn er nicht nur als Kommentar zu den antiochenischen Vorgängen gelesen wird⁵⁷, sondern als grundsätzliche Erörterung zur Rechtfertigung der Glaubenden, die in Antiochia konkret geworden ist. Das einleitende $\delta\acute{\epsilon}$ zeigt ein Argument an, das aus einem Widerspruch entwickelt wird. Wenn die These von Gal 2,16 stimmt, ist die Rechtfertigung der Glaubenden immer eine Rechtfertigung der Sünder – wie nach Röm 4 das Beispiel Abrahams zeigt. Denn zur Recht-

⁵⁵ Vgl. JAN LAMBRECHT, The Line of Thought in Gal 2,14b-21, in: NTS 24 (1978) 484-495.

⁵⁶ Die Texte und Deutungen sind hervorragend aufgearbeitet von MARTIN MEISER, Galater (NTP 9), Göttingen 2007.

⁵⁷ Wie das allerdings JAMES D.G. DUNN vorschlägt (The Epistle to the Galatians [BNTC], London 1993, 141f.), der gleichwohl von einem Fragesatz ausgeht. Aber Paulus würde den Jakobusleuten nie konzedierte haben, durch die Tischgemeinschaft mit Heiden zum Sünder geworden zu sein.

fertigung gehört die Vergebung der Sünden, die sakramental in der Taufe vollzogen wird. Die Einsicht, unter die Macht der Sünde verkauft zu sein, ist eine bittere Wahrheit des Glaubens, die Paulus zwar erst im Römerbrief argumentativ entfaltet, aber schon im Galaterbrief pointiert formuliert. Wer auch nur eines der Gebote übertritt, steht nach Dtn 27,26 unter dem Fluch des Gesetzes (Gal 3,10). Wer aber die Rechtfertigung „in Christus“ sucht, will sie nach Gal 2,16 nicht „aus Werken“. Insofern könnte ein Einwand gelautet haben, Sünde würde durch Glaubensgerechtigkeit prämiert, Christus sei Diener der Sünde⁵⁸.

Der Bezug zum antiochenischen Konflikt bleibt gewahrt, weil Paulus ja anscheinend nach wie vor Petrus ins Gewissen redet. Paulus setzt nicht voraus, dass die Jakobusleute ähnlich gedacht haben wie die galatischen Gegner. Denn in Gal 2,12 schreibt er ja, dass sich die Judenchristen „aus Angst vor der Beschneidung“ hätten fortreißen lassen. Demnach scheint es ihnen nach paulinischer Auffassung weniger um theologische Grundsätze als um eine kluge Taktik gegenüber den Synagogengemeinden gegangen zu sein; so erklärt sich auch der Vorwurf der Heuchelei besser, den Paulus nicht nur gegen Petrus, sondern auch gegen Barnabas und alle anderen Judenchristen Antiochiens erhebt (Gal 2,13). Aber wie so oft wendet Paulus das Problem ins Prinzipielle. Deshalb die fundamentale Begründung in den Versen 17-21.

Mit Vers 18 wechselt er von der 1. Person Plural in die 1. Person Singular und kehrt den Spieß um: Hätte Paulus nachgegeben, hätte er die Gesetzeswerke wieder als Bedingung der Kirchenzugehörigkeit und Heilsvermittlung angesehen und so den unheilvollen Regelkreis von Gesetz und Sünde in Gang gesetzt, den er später analysieren wird.

Die größere Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, dass Paulus sich – ähnlich wie später im Römerbrief – mit einem Einwand auseinandersetzt, der ein ernsthaftes Problem anzeigt und vermutlich auch von den Gegnern geltend gemacht worden ist: Paulus mache Christus zum „Diener der Sünder“, weil er nicht auf die „Werke des Gesetzes“ drin-

⁵⁸ Theodor von Mopsuestia hat ähnlich interpretiert (in Gal. [Swete 32])

ge⁵⁹. Dazu passen andere Wendungen des Briefes. Nach Gal 1,10 beteuert Paulus auffällig stark, er wolle mit seinem Evangelium nicht Menschen gefallen, und in Gal 1,11, das von ihm verkündete Evangelium sei nicht *κατὰ ἄνθρωπον*. Das bezieht sich zwar direkt auf die Christusoffenbarung, die Paulus unmittelbar danach als Begründung für die Unabhängigkeit und Gleichberechtigung seines Apostolates referiert (Gal 1,13-16), dürfte aber auch den Inhalt des Evangeliums betreffen⁶⁰. Paulus verfehle den Willen Gottes, weil er weder dem Bundesschluss am Sinai noch der Gabe der Tora gerecht werde. So verstanden, hat der Einwand erhebliches Gewicht. Paulus ist herausgefordert, zu zeigen, welche ethische Orientierungskraft gerade die Rechtfertigung aus Glauben hat.

b) Das Zeugnis der Schrift

Paulus muss den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Ethik aber nicht nur aufweisen, um tatsächliche oder mögliche Missverständnisse abzuklären. Er muss auch der Logik der Sache, also des Handelns Gottes entsprechen, von dem er im Glauben an Jesus Christus überzeugt worden ist. Die Theologie der Rechtfertigung ist immer auch eine Theologie der Gerechtigkeit. Dann aber steht nicht nur der Heilswille Gottes in seiner Kraft zur Debatte, das irdische Leben in geordnete Bahnen zu lenken, sodass Menschlichkeit möglich wird, sondern auch die Entspre-

⁵⁹ Vgl. H.D. BETZ, Gal 223-225; auch H. SCHLIER, Gal 58f. – Auch F. MUSSNER, Gal 25, ist der Ansicht, dem Apostel sei von seinen Gegnern vorgehalten worden, seine Gesetzesfreiheit provoziere Libertinismus.

⁶⁰ Vgl. H. SCHLIER, Gal 15; F. MUSSNER, Gal 12.63f. PETER STUHL-MACHER, Das paulinische Evangelium. Bd. I: Vorgeschichte (FRLANT 95), Göttingen 1968, 67 („erweichtes, nach Menschenart umgebogenes Evangelium“); J.D.G. DUNN, Gal 50. Der Gegenwurf des Apostels in Gal 6,13a hat dann eine besondere Spitze. Nach GERD LÜDEMANN (Paulus, der Heidenapostel. Bd. I: Studien zur Chronologie [FRLANT 123], Göttingen 1980, 68-73) ist 1,10f dagegen ein rhetorisches Stilmittel, das den Rekurs auf einen Vorwurf nicht erlaubt. H.D. BETZ (Gal 117. 123) urteilt jedoch vorsichtiger. Zwar weist nicht jede rhetorische Figur auf einen konkreten Situationsbezug; in Gal 1,10f wird er aber doch vom Kontext her greifbar.

chung derer, die auf Gottes Gerechtigkeit setzen, zum Anspruch ihrer Nächsten.

Zwar entwickelt Paulus erst im Römerbrief die Rechtfertigungslehre programmatisch als Theologie der Gerechtigkeit Gottes, wenn er zuerst – in Röm 1-3 – den Kontrast zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Ungerechtigkeit aufbaut, um dann – in Röm 6 – die Konformität der Gerechtfertigten mit der Gerechtigkeit Jesu Christus zu begründen. Aber auch der Galaterbrief zeigt den Anspruch der Gerechtigkeitsthematik.

Nach Gal 3,6 und Gen 15,6 wird Abraham sein Glaube als „Gerechtigkeit“ angerechnet. Paulus entwickelt aber weder im Galaterbrief noch im Römerbrief den Glauben Abrahams anhand der vielfältigen Erweise seiner Gerechtigkeit, gipfelnd in der Bindung Isaaks, auf die der Jakobusbrief referiert, sondern bleibt bei der Verheißung Gottes und dem Glauben des Menschen, den er in Röm 4 als Glaube an den totenerweckenden Gott explizieren wird. Gerechtigkeit ist insofern zuerst ein Begriff der Heilswirklichkeit. So nur erklärt sich auch Gal 5,5, wo Paulus die „Hoffnung der Gerechtigkeit“ als Inbegriff aller Heilshoffnung erscheinen lässt, die der Glaube begründet⁶¹.

Zweimal schließt Paulus ausdrücklich die im Judentum und im christlichen Nomismus naheliegende Vorstellung aus, dass „Gerechtigkeit“ διὰ νόμου (Gal 2,21) oder ἐκ νόμου (Gal 3,21) käme. Auch hier ist „Gerechtigkeit“ Inbegriff des von Gott geschaffenen Heils. Aber mit dem Gesetz nennt Paulus genau jene Instanz, die anscheinend die Frage nach dem Heil als Frage nach der Gerechtigkeit definitiv beantwortet. Deshalb führt Paulus gerade hier die rechtfertigungstheologische Unterscheidung aus, die er in Gal 2,16 grundgelegt hat. Eine Theologie der Gerechtigkeit verlangt eine Theologie des Gesetzes. Insofern aber das Gesetz Gottes Ansprüche an das Leben der Menschen formuliert und so den Weg gelingenden Lebens weist, steht die Ethik – verstanden als Ordnung des Lebens vor Gott und dem Nächsten – von vornherein auf der Agenda der Rechtfertigungslehre.

⁶¹ Vgl. THOMAS SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe. Eine exegetische Studie* (SBS 150), Stuttgart 1992, 145-162.

Paulus weist dem Gesetz nicht erst nach dem Römer-, sondern auch schon nach dem Galaterbrief einen zentralen Ort im Leben der Christenmenschen zu. Die Aufgabe des Gesetzes besteht allerdings – so die Argumentation von Gal 3-5 – nach Gottes Willen nicht darin, die Menschen von der Sünde zu befreien und in die Gemeinschaft mit Gott zu führen; das sei allein die Aufgabe des messianischen Retters, den die Schrift selbst verheiße. Deshalb können „Werke des Gesetzes“ nicht rechtfertigen; sie legen die Menschen auf das fest, was sie mit Gottes Hilfe tun können. Das ist aber niemals genug, die Unheilmacht der Sünde zu brechen und vollendete Gerechtigkeit zu schaffen. Die paulinische Gesetzeskritik zielt auf diesen einen, allerdings alles entscheidenden Punkt.

Wenn er markiert wird, zeigt sich das Gesetz neu in seinem Anspruch. Einerseits bezeugt es die Glaubensgerechtigkeit; andererseits fordert es ein Leben nach dem Liebesgebot (Gal 5,14 – Lev 19,18). Eines Liebesgebotes aber bedarf es, weil der Geist nicht automatisch die Glaubenden den Weg der Gerechtigkeit führt, sondern Paulus nach Gal 5,13 hellichtig weiß, dass die „Freiheit“, zu der Christus die Glaubenden „befreit“, zum „Stützpunkt für das Fleisch“ werden kann, also für die Befriedigung eigener Bedürfnisse auf Kosten anderer.

Die Zusammenhänge begründet Paulus mit der Heiligen Schrift. Der Bibel Israels entnimmt er in Gal 3⁶²:

- mit Gen 15,6 die Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben (Gal 3,6),
- mit Gen 12,3 die Universalität des Heilswillens Gottes, gebunden an die Abrahamsverheißung und damit an die Glaubensgerechtigkeit (Gal 3,8),
- mit Dtn 27,26 die Verfluchung derer, die „unter dem Gesetz“ leben, weil – so die allerdings stillschweigende Voraussetzung – niemand das ganze Gesetz hält (Gal 3,10) und – so die nachträgliche Erklärung des Römerbriefes – in jeder einzelnen Sünde sich der

⁶² Vgl. ausführlich HANS HÜBNER, *Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1993, 70-84.

große Widerspruch Adams gegen Gottes Gottsein wiederholt (Röm 7),

- mit Hab 2,4 und Lev 18,5 die Antithese zwischen der Rechtfertigung durch den Glauben und durch das Tun der Gebote (Gal 3,11),
- mit Dtn 21,23 die Verfluchung des Gekreuzigten (Gal 3,13),
- mit Gen 22,17 die Bindung der Abrahamsverheißung an den Nachkommen Abrahams (Gal 3,16),
- mit der Akolouthie des Pentateuch den Vorrang der Verheißung vor der Verpflichtung auf das ganze Gesetz (Gal 3,17).

Damit hat er in seinem Sinne nicht nur seine Rechtfertigungstheologie als schriftgemäß erwiesen, sondern sich auch der Aufgabe vergewissert, die Ethik zu profilieren.

c) Orientierung an Jesus Christus

So wichtig die Orientierung an der Heiligen Schrift, entscheidend für Paulus ist die Prägung durch Jesus Christus. Für sie steht der Glaube, für sie steht aber auch die Liebe. Die paulinische Christologie ist auf Tod und Auferstehung geeicht; sie bringt darin aber genuin Jesuanisches neu zum Vorschein⁶³. Allerdings braucht der Ehrgeiz nicht darauf gerichtet zu sein, so etwas wie *ipsissima verba* aus den Paulusbriefen und besonders ihrer Rechtfertigungsverkündigung herauszupressen. Das wäre zum Scheitern verurteilt, obgleich sich bei Paulus, dem Apostel Jesu Christi, durchaus Herrenworte finden lassen und das Thema der Rechtfertigung in der Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner sogar einen terminologischen Anknüpfungspunkt in der Evangelienüberlieferung hat, alle Fragen der Datierung des Kommentarverses einmal hinten angestellt (Lk 18,14).

Entscheidend ist aber der theologische Zusammenhang, den Paulus zufolge Jesus Christus herstellt. Nach Gal 4,4f.

⁶³ Vgl. THOMAS SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2008 (¹2006), 77f.

ist er durch seine Sendung „dem Gesetz unterstellt“⁶⁴. Die Aussage ist vieldeutig und deshalb umstritten. Geht es dem Apostel um die Kultur des Judentums, ohne die Jesus nicht zu verstehen ist? Dagegen spricht, dass der Nomos bei Paulus stets eine theologische Größe und nur als solche ein kultureller Faktor ist. Zielt Paulus auf den Fluch des Gesetzes, den Jesus stellvertretend auf sich nimmt, um ihn für die Übertreter in Segen zu verwandeln (Gal 3,13f.)? Dafür spricht neben der Sachparallele Röm 8,2f. auch die Fortführung des Gedankens in Gal 4,5. Dennoch geht die Aussage nicht in der Kreuzestheologie auf. Denn das Gesetz ist auch im Galaterbrief keine negative, sondern eine positive Größe der Heilsgeschichte; es steht in Übereinstimmung mit der Verheißung. Dass der Gekreuzigte den Fluch des Gesetzes auf sich zieht, ist die Kehrseite der Erfüllung des Gesetzes durch Jesus. Der Sohn Gottes hat nach Paulus in Treue zur Tora gelebt. Vor allem aber erfüllt er die messianischen Verheißungen, die das Gesetz enthält, und bringt den Glauben zur Geltung, auf den die Tora ihrerseits verweist. Jesus spendet als Verfluchter, der stellvertretend das Todesurteil des Gesetzes auf sich nimmt, den Segen Abrahams (Gal 3,13f.); in ihm geschieht die Rechtfertigung der Sünder durch ihren Glauben.

3. Der rechtfertigende Glaube

Der Glaube, der rechtfertigt (Gal 2,16), ist der Glaube, der durch Liebe wirksam wird (Gal 5,6). Das wird von Paulus erst in der Rekapitulation seiner Rechtfertigungstheologie (Gal 5,1-11) ausgeführt, ist jedoch bereits in der ersten Begründung der Rechtfertigungsthese (Gal 2,15-21) angelegt.

⁶⁴ Vgl. KLAUS SCHOLTISSEK, „Geboren aus einer Frau, geboren unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus, in: Udo Schnelle/Thomas Söding (Hg.), *Paulinische Christologie*. FS Hans Hübner, Göttingen 2000, 194-219.

a) Das Leben im Glauben als Teilhabe an der Liebe Jesu Christi

Nach Gal 2,19 ist das „Ich“ des Glaubenden „durch das Gesetz dem Gesetz gestorben“. Heißt: Das Gesetz hat das Ich wegen seiner Schuld zum Tode verurteilt; aber insofern es glaubt, hat das Gesetz seine tödliche Wirkung eingebüßt. Neues Leben ist möglich. In Röm 7,1-6 wird Paulus diesen Gedanken breiter ausführen.

Das neue Leben des Glaubens ist das Leitthema in Gal 2,19f. Es wird in zwei Richtungen entfaltet. Nach Gal 2,19b ist es „Leben für Gott“. Das ist, im Lichte der Parallelen beurteilt, die wiederum besonders eng im Römerbrief verlaufen (Röm 6), eine soteriologische Grundbestimmung: Nicht sich selbst, sondern Gott und dem Nächsten zu Gefallen zu leben, ist nach Röm 15,3 die Maxime des Messias, die nicht nur seiner Heilsbedeutung, sondern auch seiner Lebensweise entspricht. Nach Röm 6,10 lebt Christus, ein für alle mal der Sünde gestorben, „für Gott“ (θεῷ). An dieser Theozentrik Christi sollen aber die Christen sich orientieren, sie sollen nach Röm 6,11 „in Christus“ ihrerseits „für Gott“ (τῷ θεῷ) leben; das geschieht nach Röm 6,13 dadurch, dass sie sich – gleichsam als Opfergabe, wie Röm 12,1f. ausführen wird – Gott darbringen, und zwar im Gehorsam gegenüber seinem Wort und Willen (Röm 6,16), im Dienst an der Gerechtigkeit (Röm 6,13.18). Das ist in Gal 2,19b zwar nicht ausgeführt wie später im Römerbrief, aber angelegt, wie die spätere Parallele zeigt. Zum „Leben für Gott“ gehört, wie spätestens Gal 5,13f. zeigen wird, die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe.

Die zweite Spur legt die Christologie. „Ich“, so schreibt Paulus, der nicht nur die eigene Person im Blick hat, sondern jeden glaubenden Menschen, „bin mit Christus gekreuzigt“ und „ich lebe“, aber nicht „ich“, sondern „in mir lebt Christus“, und zwar als der, „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,19f.)⁶⁵. Das ist eine besonders intensive Beschreibung dessen, was Leben aus dem Glauben heißt. Während Gal 2,17 von der Rechtferti-

⁶⁵ Vgl. meinen Artikel: „Ich lebe, aber nicht ich“ (Gal 2,20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in: *Communio* 38 (2009) 119-134.

gung „in Christus“ spricht, redet Gal 2,20 vom Leben Christi „in mir“, dem Glaubenden. Ohne dass Paulus es bereits in Gal 2,15-21 ausführte, ist klar, wie diese Präsenz Jesu Christi sich ausprägt: in einem Leben der Liebe.

b) Glaube in Liebe

Nach Gal 2,20 ist das Leben im Glauben ein Leben in der Liebe Jesu Christi, dessen Lebenshingabe nach Gottes Willen die Erlösung wirkt (Gal 1,4)⁶⁶. Die anthropologische Entsprechung formuliert Paulus in Gal 5,6:

ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.

Der Vers ist keinesfalls so wie in der Einheitsübersetzung zu übertragen:

Denn in Christus Jesus kommt es nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist.

Denn nach Paulus kommt es – auch in Gal 3,26ff. – sehr wohl darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein; sonst hätte er sich den Brief sparen können. Auch die Lutherübersetzung befriedigt nicht:

Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist.

Denn die Beschneidung gilt sehr wohl etwas, auch wenn Paulus sie erst im Römerbrief als Siegel der Glaubensgerechtigkeit (um)interpretiert. Der Apostel redet vom „Können“ oder „Vermögen“. Zu übersetzen ist deshalb (ähnlich wie in der Elberfelder Bibel und der Nova Vulgata):

Denn in Christus Jesus vermag weder die Beschneidung noch die Unbeschnitteneheit etwas, sondern der Glaube, der durch Liebe wirkt.

⁶⁶ Diese Perspektive öffnet EDUARD LOHSE, Das Gesetz Christi. Zur theologischen Begründung christlicher Ethik im Galaterbrief, in: Rainer Kampling – Thomas Söding (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertelge, Freiburg – Basel – Wien 1996, 378-389.

So verstanden, entspricht Gal 5,6 dem tauftheologischen Grundsatz von Gal 3,28 und dem eigenhängigen Epilog Gal 6,15: Es geht um die Rechtfertigung. In Übereinstimmung mit Gal 2,16 klärt Paulus, was etwas bewirkt (nämlich rechtfertigt, oder, in der Sprache von Gal 5,5: die „Hoffnung der Gerechtigkeit“ begründet): der Glaube. Nur dass hier der Glaube durch die Liebe näher bestimmt wird. Dass der Glaube Grundvertrauen auf Gott und Bekenntnis zum einen Gott und zu Jesus Christus ist, seinem Tod und seiner Auferstehung, braucht Paulus an dieser späten Stelle des Briefes nicht zu wiederholen; er ergibt sich klar aus der ersten Formulierung und nachfolgenden Begründung der Rechtfertigungsthese. Aber um die Paraklese vorzubereiten, muss er das Stichwort Agape einführen. Sonst würde er der rechtfertigenden Liebe Jesu Christi nicht gerecht.

Dann aber ist signifikant, wie er die Liebe einführt. Aus dem Folgenden geht hervor, dass Paulus die Nächstenliebe meint. Die präzise Formulierung von Gal 5,6 stellt klar, dass die Liebe keine zusätzliche Bedingung der Rechtfertigung benennt, sondern den Glauben qualifiziert. Der rechtfertigende Glaube ist immer schon der Glaube, der durch Liebe wirkt. Er wirkt dadurch in der Liebe, dass er sich dem Wirken Jesu Christi übereignet, das ganz und gar Liebe ist. Es ist gerade der Glaube, der die Liebe hervorbringt, weil er, im Bekenntnis ausgesprochen, das Grundvertrauen auf Gott ist, der nicht nur allen das Leben geschenkt, sondern alle in sein Reich berufen hat.

1Kor 13,7 ist dazu nur scheinbar ein Widerspruch. Dort ist das regierende Subjekt nicht der Glaube, sondern die Liebe: Die Liebe „glaubt alles“. Doch ist dort die Agape nicht einfach die Nächstenliebe, die zu Werken der Barmherzigkeit führen soll, sondern die Liebe Gottes in den Menschen, die sie zu liebenden Menschen macht, die Gott und den Nächsten lieben.

In Gal 5,6 hingegen ist der Glaube der bestimmende Faktor. Er entfaltet seine Energie durch die Liebe – so wie auch in 1Kor 13,13, wenngleich die Liebe „am größten“ ist, zuerst der Glaube genannt ist. Der Glaube hat Kraft; er entwickelt seine Energie durch die Liebe. Damit ist sicher das ethische Handeln in Gedanken, Worten und Werken gemeint, das Paulus ab Gal 5,13 paradigmatisch konkreti-

siert. Aber auch die Rechtfertigung steht weiter im Blick. Zwar kann man zwischen ἰσχύειν und ἐνεργεῖν noch einmal differenzieren, weil ἰσχύειν soteriologische und ἐνεργεῖν moralische Kraft meint; aber für eine Trennung besteht kein Anlass. Der Glaube, der dank Gottes Gnade zu rechtfertigen vermag, wirkt dank derselben Gnade und in der Kraft des Geistes durch die Liebe. Die Rechtfertigung bestimmt den theologischen Ort der Ethik. Die Ethik zeigt die lebensgeschichtliche Relevanz der Rechtfertigung.

4. Die Erfüllung des Gesetzes

Paulus führt mit den exegetischen Mitteln seiner Zeit von einem christologischen point of view mit der „Schrift“ den Nachweis, dass der Nomos zwar nicht zu rechtfertigen vermag, aber weder gegeben ist, um die Verheißung einzuschränken, noch um sie zu konterkarieren. Erst im Römerbrief wird er sich zu einer radikal positiven Theologie des Gesetzes durchdringen. Aber schon im Galaterbrief weiß er sich herausgefordert, zu zeigen, wie im Horizont des Evangeliums nicht etwa Gesetzlosigkeit grassiert, sondern das Gesetz erfüllt wird. Paulus referiert in Gal 5,18 den soteriologischen Grundsatz, dass die Glaubenden nicht „unter dem Gesetz“ stehen, insofern sie vom „Fluch“ befreit sind, den es über jeden Missetäter verhängt⁶⁷. In der Paraklese fällt er keinen Millimeter hinter die Soteriologie des Galaterbriefes zurück. Aber er zeigt mit dem Gesetz, welchen ethischen Anspruch das Evangelium stellt – so wie er auch die Soteriologie mit dem Ausschluss der Gesetzeswerke nicht gegen die Tora, sondern mit ihr entwickelt hatte.

a) Das Liebesgebot

Der ethische Kernsatz des Apostels lautet (Gal 5,14):

Das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, in diesem: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18).

⁶⁷ Zu dieser Wendung, die noch in Gal 3,23 und 4,4f. sowie in 4,25 begegnet, vgl. TODD A. WILSON, „Under Law“ in Galatians. A Pauline Theological Abbreviation, in: JThSt 56 (2005) 362-392.

Mit dieser Erklärung beginnt die Paraklese⁶⁸. Das Liebesgebot⁶⁹ sichert, dass nach Paulus durch die Rechtfertigung das Gesetz nicht nur qua Schrift erfüllt wird, insofern es auf den Messias und den Glauben verweist, sondern auch als ethische Weisung. Freilich fehlt eine explizite Begründung, auch in Röm 13,8ff. Im Judentum gibt es zwar – was Klaus Berger gezeigt hat⁷⁰ – eine gewisse Tendenz, die Gottes- und Nächstenliebe als Zusammenfassung des Gesetzes zu verstehen; aber es werden so viele Gegenstimmen laut, dass von einer Plausibilität nicht einfach geredet werden kann. Weiter führt die jesuanische Tradition, wie sie sich dem Christentum eingepägt hat. Von Jesus her erklärt sich nicht nur die rettende Kraft des Glaubens, von der nicht selten die Wundergeschichten handeln, sondern auch das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe als Summe des Gesetzes (Mk 12,28-34parr.). Unterschiede bleiben bestehen; ein Zusammenhang wird sich schwerlich leugnen lassen. Die Plausibilität seines Argumentes gewinnt Paulus durch Jesus und die Wirkungsgeschichte seiner ethischen Verkündigung im frühesten Christentum⁷¹. Die Begründung liefert allerdings die Christologie der Agape (Gal 2,19f.). Jesus selbst liebt und setzt dadurch die Schlüsselfunktion des Liebesgebotes in Kraft.

Paulus zitiert das Liebesgebot Lev 19,18 in Gal 5,13f., um die Freiheit, zu der Jesus Christus die Gläubigen geführt hat, vor Willkür zu schützen und zu sich selbst zu führen. Die Freiheit zum Vorwand für Egoismus zu nehmen, ist nach Paulus eine typisch christliche Versuchung. Sie entsteht durch ein Missverständnis der sogenannten Gesetzesfreiheit, die aber nur darin besteht, dass die Verurteilung der Sünder durch das Gesetz, nicht jedoch darin, dass der theologische Anspruch des Gesetzes aufgehoben wird. Die

⁶⁸ Der Einschnitt ist vor Gal 5,13; vgl. INGO BROER, Einleitung II 431.

⁶⁹ Vgl. THOMAS SÖDING, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995, 237-241. 255-258.

⁷⁰ KLAUS BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 258-361. 396-507.

⁷¹ Vgl. J.D.G. DUNN, Gal 291f.

Versuchung wird nicht dadurch besiegt, dass man auf „Werke des Gesetzes“ setzt, sondern dadurch, dass man sich an Jesus Christus orientiert.

Das hat Paulus im Sinn, wenn er einleitend mahnt (Gal 5,13):

In der Liebe dient einander.

„Einander zu dienen“, ist das Wesen der Agape (Gal 5,13), weil es das Wesen der Sendung Jesu ist (vgl. Röm 15,7f.), in der Gottes Liebe sich ereignet (vgl. Röm 8,31-39). Paulus meint mit dem Dienst der Agape die Unterstützung anderer in allen Fragen des Lebens und Sterbens, die Anteilnahme an ihrer Not und Freude, die tatkräftige Hilfe in dem, was ihnen gut tut.

Auf dieser Linie der Gesetzeserfüllung durch die Liebe liegt es auch, wenn Paulus, nachdem er einige Tugenden als „Frucht des Geistes“ aufgezählt hat (Gal 5,22.23a), lakonisch kommentiert: „Dagegen ist das Gesetz nicht“ (Gal 5,23b). Positiv gewendet: Die Laster- und Tugendkataloge sind schriftgemäß; die gesamte Paraklese pointiert den Anspruch des Gesetzes, wie es in Christus neu begegnet, weil sie auf die Liebe abgestimmt ist⁷². Sie entspricht damit dem ethischen Anspruch der Rechtfertigung, der in der Schrift begründet ist.

Für Heidenchristen, wie die Galater es mehrheitlich zu sein scheinen, realisiert sich das Glaubensleben in klarer ethischer Orientierung am „Gesetz des Mose“ (1Kor 9,9). Für Judenchristen wird das Gesetz, das ihr Handeln bislang schon auf Gottes Willen ausrichtet, radikal bestätigt, aber durch Jesus Christus auf das Liebesgebot konzentriert, so dass nicht in Werken des Gesetzes, sondern im Glauben die Rechtfertigung liegt.

b) Das Gesetz Christi

In Gal 6,2 schreibt Paulus:

⁷² Die gegenteilige Pointe, das Gesetz sei „höchst überflüssig“, liest ALFRED SUHL (Die Galater und der Geist. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien, in: D.-A. Koch u.a. [Hg.], Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 267-296: 285) aus dem Vers heraus.

„Einer trage des anderen Last – so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“

Die Freundschaftsmaxime, einander beizustehen in der Not⁷³, wird durch den Nachsatz christologisch vertieft. Er ist allerdings gleichfalls hoch strittig, ganz abgesehen von der langen und erbitterten Kontroverse um ein „Gesetz des Messias“⁷⁴. Ist das „Gesetz Christi“ Nomos im übertragenen oder im eigentlichen Sinn des Wortes, also eine sich auf Christus gründende Verhaltensregel⁷⁵ oder das in Christus neu begegnende Gesetz des Mose⁷⁶? Paulus kann zwar in Röm 7 übertragen vom „Nomos“ reden, aber im Galaterbrief bedeutet Nomos immer das Sinaigesetz, so zuletzt in Gal 5,14 und 5,23. Deshalb ist auch in Gal 6,2 vom Gesetz die Rede, wie es dank Jesus Christus erfüllt wird. „Einer trage des anderen Last“ ist eine Variante des Liebesgebotes. Aus dem Kontext ergibt sich, dass sich Christi Gesetz besonders dort meldet, wo es gilt, mit der Schuld anderer umzugehen; de facto geht es also um Feindesliebe. Die zweite Frage lautet, ob das „Gesetz Christi“ nur unter Berufung auf Jesus Christus und als Forderung Jesu Christi erscheint oder ob es von Jesus Christus selbst, von seinem Leben und Sterben, geprägt ist. Das zweite ist wahrscheinlicher⁷⁷. Denn Paulus hat die Haltung und Praxis Jesu Christi in ein inneres Verhältnis zu seinem Heildienst gesetzt: Es ist die Liebe Jesu Christi, die seiner Proexistenz

⁷³ Vgl. Gal 6,6. Parallelen finden sich in: Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus II/1: Texte zur Briefliteratur, Berlin – New York 1996, 580f: Xenoph., mem. II 7,1: Sokrates ermahnte Freunde, „einander nach Vermögen zu unterstützen“; Menand., sent. 534: „Begreife, dass Freunde alles gemeinsam tragen“.

⁷⁴ Vgl. WILLIAM DAVID DAVIES, Torah in the Messianic Age and/or in the Age of Come (JBL.MS 7), Philadelphia 1952; kritischer hingegen PETER SCHÄFER, Die Thora der messianischen Zeit (1974), in: ders., Studien zur Theologie und Geschichte des rabbinischen Judentums (AGJU 15), Leiden 1978, 198-213.

⁷⁵ So RUDOLF BULTMANN, Theologie 260.

⁷⁶ So ULRICH WILCKENS, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, in: NTS 29 (1982) 154-190: 175f.

⁷⁷ Vgl. HEINZ SCHÜRMANN, Das „Gesetz des Christus“ (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus (1974), in: ders., Studien zur neutestamentlichen Ethik (SBAB 7), Stuttgart 1990, 53-76.

Substanz gibt und Wirkung verleiht. Hier liegt der eigentliche Grund dafür, dass ausgerechnet das Liebesgebot zur Erfüllung des ganzen Gesetzes führt. Alles hängt an der Liebe zum Nächsten, weil Christus selbst aus reiner Liebe die Sünder rechtfertigt und die Toten lebendig macht; es hängt an der Liebe zum Nächsten, weil es darum geht, „allen Menschen Gutes zu tun, besonders aber den Hausgenossen des Glaubens“ (Gal 6,10), und weil der Glaube es ermöglicht, Fremde zu Mitgliedern dieser Hausgemeinschaft werden zu lassen.

5. Ethik in der Kraft des Geistes

Die Ethik der Agape und Diakonie entfaltet Paulus in der Antithese von Fleisch und Geist (Gal 5,16-25)⁷⁸. Dadurch gewinnt der Abschnitt ein scharfes Profil⁷⁹.

Das „Fleisch“ ist der Mensch, wie er jenseits von Eden leibt und lebt: ausgesetzt der Versuchung zum Bösen, aufgerufen zur Verantwortung vor Gott und dem Nächsten, immer wieder scheiternd an sich selbst und der Ungunst der Verhältnisse, voller Sehnsucht jedoch nach Gottes Nähe und nicht fallengelassen von Gottes Barmherzigkeit⁸⁰. In der Polemik der Rechtfertigungsthese wird die Beschneidung der Heidenchristen sarkastisch als Vertrauen auf das „Fleisch“ kritisiert (Gal 3,3), so auch im eigenhändigen Postskriptum Gal 6,12f. In der Paraklese jedoch ist das „Fleisch“ eine anthropologische Dimension, eine ge-

⁷⁸ Eine traditionsgeschichtliche Verbindung zur essenischen Anthropologie verfolgt JÖRG FREY, Die paulinische Antithese von „Fleisch“ und „Geist“ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition, in: ZNW 90 (1999) 45-77. Erhellend ist allerdings auch der Vergleich mit hellenistischen Parallelen.

⁷⁹ Vgl. MOISÉS MARTINEZ PEQUE, Unidad de forma e contenido en Gal 5,16-21, in: Estudios Bíblicos 45 (1987) 105-124.

⁸⁰ Nähere Erklärungen bieten Studien zur paulinischen Anthropologie: UDO SCHNELLE, Anthropologie des Neuen Testaments (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 71-75; ECKHART REINMUTH, Anthropologie im Neuen Testament (UTB 2768), Tübingen – Basel 2006, 205ff.

schichtliche Sphäre und eine von der Sünde beherrschte Macht, die es zu bekämpfen gilt⁸¹.

Der „Geist“ hingegen ist die Schöpferkraft Gottes selbst⁸², die Menschen kreativ werden lässt, indem sie deren Geist erschafft und inspiriert⁸³. Derselbe Geist, den die Galater durch die Taufe wegen ihres Glaubens an das Evangelium empfangen haben (Gal 3,1-5.26ff.), treibt sie auch dazu, ein Leben in der Liebe zu führen. Die Gnade der Rechtfertigung ist *gratia continua*; kraft des Geistes entfaltet sie sich nicht nur im Prozess der Bekehrung, sondern auch im Prozess der Bewährung, der ein ganzes Leben ausmacht.

a) Die anthropologische Klärung

Die Antithese von Fleisch und Geist erläutert Paulus zunächst, indem er eine grundsätzliche Aussage zur Anthropologie trifft (Gal 5,17):

*17 Denn das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist wider das Fleisch; diese liegen nämlich im Streit gegen einander, sodass ihr gerade das, was ihr wollt, nicht tut.*⁸⁴

⁸¹ JOHN BARCLAY (Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians [SNTW], Edinburgh 1988, 209-212) sieht diese Differenz nicht und erkennt deshalb eine „Ironie“ in der paulinischen Antithese, erschließt die Wendung aber für die Ethik als „Herz“ der paulinischen Theologie (215).

⁸² Zur paulinischen Pneumatologie vgl. grundlegend FRIEDRICH WILHELM HORN, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992.

⁸³ Zur anthropologischen Dimension vgl. SAMUEL VOLLENWEIDER, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: ZThK 93 (1996) 163-192.

⁸⁴ Die Einheitsübersetzung führt auf einen theologischen Irrweg, wenn sie Paulus schreiben lässt: „so dass ihr nicht inmunde seid, zu tun, was ihr wollt“. Ebenso problematisch ist die „Gute Nachricht“ (1997): „so dass ihr von euch aus das Gute nicht tun könnt, das ihr doch eigentlich wollt.“ Von einem Verhängnis ist bei Paulus keine Rede, sondern von Verantwortung. Richtig hingegen die Vulgata: „*ut non quaecumque vultis, illa faciatis*“; ebenso die Lutherbibel: „so dass ihr nicht tut, was ihr wollt“ (freilich mit dem ungenauen Querweis auf Röm 7,15.23). Das philologisch naheliegende finale Verständnis präferiert die Zürcher Bibel: „damit ihr nicht das tut, was ihr wollt“; so auch ULRICH WILCKENS, Das Neue Testament, Hamburg – Einsiedeln 1970: „damit ihr nicht tut, was ihr tun wollt“ (mit einer kurzen Anmerkung, die präzisiert den gravierenden Unterschied zu Röm

Die Aussage bezieht sich auf den Christenmenschen. Das Begehren des Fleisches ist auch den Glaubenden, die Paulus ja anspricht („ihr“), nicht fremd. Auch sie kennen die Versuchung, sich gegen Gott zu stellen; aus ihr erklärt sich, dass die Gläubigen nicht das Gute tun, das sie eigentlich wollen, sondern das Böse, das sie eigentlich nicht wollen. Allerdings sind sie dieser Versuchung nicht ausgeliefert, sondern Gottes Geist ist stärker. Der Gegensatz zwischen *Pneuma* und *Sarx*, den Gal 5,17 beschreibt, ist kein metaphysischer, sondern ein heilsdramatischer⁸⁵.

Was die gläubig gewordenen Galater im Grunde ihres Herzens wollen, ist das Gute. In Röm 7 hat Paulus den Zwiespalt Adams⁸⁶ beschrieben, das Gute zwar zu wollen, doch das Böse zu tun (Röm 7,16ff.). Was Paulus aber Adam unterstellt (weil er Gottes Kind ist), setzt er *a fortiori* bei den Gläubigen voraus. Das Hin- und Hergerissensein kennen

7 beschreibt). Stimmig wird der Vers aber nur bei einem konsekutiven Verständnis des *ὄνα*. Solcher Sprachgebrauch ist der Koine (Epict., Diss. II 2,16) vertraut (vgl. Bl.-Debr.-Rehk. § 391,5) und findet sich auch bei Paulus (2Kor 1,17; 1Thess 5,4) sowie sonst im Neuen Testament (Lk 9,45; Joh 9,12; Offb 9,20; 13,13); vgl. BAUER-ALAND, WbNT s.v. II.2. Zur Diskussion vgl. ALFIO MARCELLO BUSCEMI OFM, Lettera ai Galati. Commentario esegetico (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004, 553.

⁸⁵ HANS DIETER BETZ (Gal 476-479) interpretiert den Satz von den hellenistischen Parallelen her, ohne die Differenz zwischen Mythologie und Monotheismus hinreichend zu beachten, und gelangt deshalb zu dem Urteil, Paulus spreche von der Unfähigkeit, das Richtige zu tun. Auch FRANZ MUSSNER, der *ὄνα* final versteht, meint, Paulus sage, dass der Gläubige, was er wolle, nicht tun könne. Beides widerspricht der Verantwortung und Freiheit, zu der Paulus die Gläubigen gerufen weiß. HEINRICH SCHLIER (Gal 180f.) und JAMES D.G. DUNN (Gal 299) spalten das Wollen in das des Fleisches und des Geistes auf; doch Paulus handelt vom guten Willen. JÜRGEN BECKER (Der Brief an die Galater, in: DERS./ULRICH LUZ, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser [NTD 8/1], Göttingen ¹⁸⁽¹⁾1998, 7-103: 88f.) arbeitet genau heraus, dass die Verse 16 und 18 den Christenmenschen als Subjekt ansprechen, während Vers 17 ihn als „Objekt“ sieht, ohne jedoch den Zusammenhang zu erläutern. DIETER LÜHRMANN (Der Brief an die Galater [ZBK.NT 7], Zürich 1978, 89) deutet Gal 5 ohne weiteres wie Röm 7, ohne den Unterschied zu berücksichtigen, dass Röm 7 von Adam, Gal 5 aber vom Christen handelt.

⁸⁶ Zur Deutung auf Adam vgl. HERMANN LICHTENBERGER, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Röm 7 (WUNT 164), Tübingen 2004.

die Galater auch. Der Unterschied zwischen Röm 7, wo typologisch von Adam, und Gal 5, wo parakletisch von den Christen gesprochen wird, besteht darin, dass er nur um die Erlösung seines sterblichen Leibes schreien kann, während die Gläubigen in das Gotteslob der Rettung durch Jesus Christus einfallen dürfen (Röm 7,24f.). Adam erfährt die Übermacht der Sünde; er ist entfremdet und kann nur, insofern er seinen Verstand nicht verloren hat, feststellen, dass er aus Schuld und Schwäche anders handelt, als er will und sollte. Die Galater hingegen erfahren im Glauben die je größere Macht des Geistes. Er entzündet in ihnen seinerseits ein Begehren: Gott zu gefallen und dem Nächsten zu dienen. Dadurch wird das Begehren des Fleisches zwar nicht gestoppt; aber es kann besiegt werden.

Paulus will in Gal 5 diesen Schritt weitergehen, und ein Leben in der Kraft der Geistes anmahnen. So hat er zuvor geschrieben (Gal 5,16):

Wandelt im Geist, und ihr werdet das Begehren des Fleisches nicht erfüllen!

Diese Mahnung variiert er zum Schluss des Abschnitts (Gal 5,25):

Wenn wir im Geiste leben, lasst uns auch im Geiste wandeln!

Beide Imperative zeigen, dass Paulus in Gal 5,17 keineswegs eine tragische Unausweichlichkeit behauptet, sondern den schwierigen Ausgangspunkt ethischen Handelns markieren will, damit sich die Galater keinerlei Illusionen hingeben.

Etwas später kommt Paulus ein weiteres Mal auf den Gegensatz von Fleisch und Geist zurück, um in der Perspektive des kommenden Gerichts aus der Fundamentalunterscheidung so etwas wie eine Fundamentaethik abzuleiten (Gal 6,8):

*Wer auf sein Fleisch sät, wird vom Fleisch ernten,
wer aber auf den Geist sät, wird vom Geist das ewige Leben ernten.*

Die Verheißung ist so wenig wie die Warnung ins Leere gesprochen. Sollen setzt Können voraus. Der Grund für das neue Können liegt in einem neuen Sein. Dieses neue Sein

ist durch den Tod des alten und das Leben des neuen Ich gekennzeichnet, wie Paulus es ad personam in Gal 2,19f. begründet hat (Gal 5,24):

Die in Christus haben das Fleisch gekreuzigt mit den Leidenschaften und Begierden.

Eine Sachparallele zieht die Tauftheologie von Röm 6,1-11, nur dass, was dort sakramental ausgesagt wird, hier anthropologisch und zur Begründung der Ethik expliziert wird. Die Kreuzigung ist kein Masochismus, sondern Teilhabe an Jesu Tod und Auferstehung, durch die alle Schöpfung neu wird (Gal 6,15).

Gal 5,17 begründet die Mahnung von Vers 16, indem die Situation charakterisiert wird, die einen Imperativ notwendig macht. Die Sentenz spricht nicht von einer Tragik der Christen, die nicht anders könnten, als schuldig zu werden, sondern vom Wirken des Geistes nach der Taufe in denen, die nach wie vor schwache Menschen in einer ungerechten Welt sind, aber Kraft gewinnen, das Gute zu tun, und deshalb verantwortlich sind, das Liebesgebot zu erfüllen⁸⁷. Wie Paulus in Röm 8,5-8 ausführen wird, kennen die Gläubigen und Getauften an sich selbst das Fleischliche, können aber als Geistliche erfolgreich Widerstand leisten und eine Gegenoffensive starten⁸⁸. Aus dem Können aber folgt ein Sollen. Paulus fordert die Christen dazu auf (und traut es ihnen zu), dass sie nicht dem Begehren ihres eigenen Fleisches, sondern dem Drängen des Geistes Gottes folgen, der ihnen durch die Rechtfertigungsgnade verliehen worden ist und fortwährend in ihnen seine Kraft entfaltet.

b) Ethische Konkretionen

Bevor Paulus die Ethik ins Zeichen des Geistes stellt, hat er die Gottesbeziehung geklärt. Die Gerechtfertigten sind gerufen und bevollmächtigt, zu Gott als „Abba“ zu beten (Gal

⁸⁷ Ähnlich summiert Paulus in Röm 13,14 die ethische Relevanz der Rechtfertigung: „Zieht den Kyrios Jesus Christus an und verwirklicht nicht die Neigung des Fleisches zu den Begierden.“

⁸⁸ Nach 2Kor 10,3 lebt der Apostel zwar ἐν σαρκί, aber nicht κατὰ σάρκα.

4,5f.; Röm 8,15)⁸⁹; denn sie sind Kinder Gottes, die nicht in Unmündigkeit gehalten werden, sondern zur Freiheit berufen sind. Das Abba-Gebet zeigt bei Heidenchristen, dass sie nicht mehr im Götzendienst, gar der Weltelemente, versklavt sind, sondern die „sogenannten Göttern“ (1Kor 8,6) als solche durchschaut haben, um dem „lebendigen und wahren Gott“ zu dienen (1Thess 1,9f.). Gal 4,8ff. bringt diesen Herrschaftswchsel und Bewusstseinswandel auf den Punkt, indem Gott selbst als Akteur benannt wird, der die Gläubigen „erkennt“ hat, bevor sie ihn bekannt haben. Bei Judenchristen hingegen ist die Abba-Anrede eine Konkretion des Monotheismus, nämlich die Konsequenz aus der Glaubenseinsicht, dass „der eine Gott“ der Vater Jesu Christi ist (1Kor 8,6), der Jesus als seinen Sohn gesandt hat, um allen Gläubigen die Gotteskindschaft zu vermitteln und den Segen Abrahams zu spenden (Gal 4,4f.).

Die Konkretionen der Paraklese nehmen diesen Faden auf. Die paulinische Ethik reduziert sich nicht auf das Liebesgebot⁹⁰, sondern veranschaulicht es an treffenden Beispielen und wegweisenden Richtungsentscheidungen⁹¹. Prägend ist die materiale Kontinuität mit der Ethik Israels, wie sie im Gesetz weit über das Liebesgebot und den Dekalog hinaus ihren Niederschlag gefunden hat, signifikant ist aber auch die große Fähigkeit zur Anverwandlung hellenistischer Werte und Haltungen, wie dies schon zu großen Teilen im Diaspora-Judentum vorgemacht worden ist.

⁸⁹ Die traditionsgeschichtlichen Spuren, die nicht deutlich zu erkennen sind, führen zurück zum Gebet Jesu, besonders zum Vaterunser, verweisen aber auch auf die alttestamentlichen und frühjüdischen Anrufungen Gottes als „Vater“; vgl. ANGELIKA STROTMANN, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FTS 39), Frankfurt/M. 1991.

⁹⁰ Dies anzunehmen, war der Grundfehler der liberalen Paulusexegese auf dem Gebiet der Ethik; die nachteiligen Wirkungen zeigen sich noch deutlich bei RUDOLF BULTMANN, Das christliche Gebot der Nächstenliebe (1930), in: ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1966, 229-244.

⁹¹ Gut herausgearbeitet von WOLFGANG SCHRAGE, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961.

Der lange Lasterkatalog (Gal 5,19ff.), den Paulus auf seinen anthropologischen Fundamentalsatz folgen lässt, dient dazu, Verletzungen des Liebesgebotes zu summieren, die nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Gemeinden passieren⁹². Gattungsgemäß geht es dem Apostel nicht darum, einzelnes Fehlverhalten zu analysieren, sondern eine falsche Grundentscheidung gegen Gott und den Nächsten in ihren verheerenden Auswirkungen zu zeigen.⁹³

Die Laster nennt Paulus „Werke des Fleisches“. Sie sind keineswegs gleichzusetzen mit „Werken des Gesetzes“⁹⁴; sie bilden insofern deren Gegenteil, als diese Gebote beachten, jene aber übertreten. Die „Werke des Fleisches“ sind Verstöße gegen das Liebesgebot, die das „Fleisch“ fordert, sofern es seinem Begehren folgt (Gal 5,16). Das Begehren aber, wird Paulus in Röm 7 ausführen, ist, vom Dekalog mit einem doppelten Schlussakzent versehen, die Grundsünde des Menschen, weil es ein Leben auf Kosten anderer motiviert und darin Gott leugnet. Wie Jesus prophezeit Paulus (Gal 5,21)⁹⁵:

Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben.

So wie man von Christus abgebracht wird, wenn man die Rechtfertigung aus dem Gesetz sucht (Gal 5,4), so auch, wenn man seinem Begehren lebt.

Freilich sind die Galater nicht zur Sünde verdammt, sondern zur Liebe berufen. Deshalb folgt, nach dem Gesetz

⁹² Insofern ist die Kirche kein „sündenfreier Raum“, wie UDO SCHNELLE (Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 661-665) urteilt. Die Kirche ist zur Heiligkeit berufen; die Gemeinde muss – auf Zeit – nicht nur diejenigen ausschließen, die ein anderes Evangelium verkünden (Gal 1,6-9), sondern auch diejenigen, die ihm in ihrer Lebensführung eklatant widersprechen (1Kor 5-6.11; vgl. 2Kor 1-2). Vor allem: In der Taufe ist die Unheilsmacht des Bösen gebrochen. Aber: Nach Gal 5,13-25 gibt es die Schwäche des Fleisches auch bei den Gläubigen und mithin in der Kirche.

⁹³ Grundlegend ist die Studie von ANTON VÖGTLE, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament (NTA 16/4-5), Münster 1936.

⁹⁴ Vgl. A. BUSCEMI, Gal 560.

⁹⁵ Vgl. H.D. BETZ, Gal 486: „Formkritisch betrachtet ist V 21b eine eschatologische Warnung und in diesem Sinn die Feststellung eines eschatologischen Gesetzes.“

der rhetorischen Steigerung, auf den Laster- ein Tugendkatalog (Gal 5,22f.). Er entspricht den Standards der Gattung⁹⁶, hat aber zwei Auffälligkeiten. Zum einen werden die Tugenden als „Frucht des Geistes“ eingeführt (Gal 5,22). Der Singular „Frucht“ zeigt, dass Paulus bei den Tugenden, wie bei den Lastern, eher die gemeinsame Grundausrichtung als die verschiedenen Aspekte im Sinn hat. „Frucht des Geistes“ sind die Tugenden, weil der Geist sie hervorbringt. Die Gläubigen sind aber durch das Wirken des Geistes nicht Objekte, sondern werden zu Subjekten, die endlich verwirklichen können, was sie wollen, und sicher sein können, dass sie das Richtige im Sinn haben. Zum anderen wird als erste Tugend die Agape genannt. Das entspricht nicht dem hellenistischen Wertekanon, weil die Stoa in der *Agapesis* eine zwar anerkannte, aber bescheidene Tugend sieht, die nie und nimmer eine Spitzenposition einnehmen würde⁹⁷. Bei Paulus aber ist der Einsatz der Tugenden mit der Agape kennzeichnend: Er steht in der Tradition der Septuaginta, die den Begriff der Agape prägt, indem sie die Gottesliebe mit der Nächstenliebe verknüpft; und er hat das Liebesgebot als Spitze der Tora markiert (vgl. Röm 13,8ff.). Dass die Liebe in einer Reihe anderer Tugenden steht, zeigt ihre Verknüpfung mit den Konkretionen eines geisterfüllten Glaubenslebens; dass sie die Tugenden unter das Vorzeichen der Agape stellt, erweist deren Prägung durch das Christusgeschehen.

6. Ethik der Freiheit

Wie in Gal 5,1 vorgegeben⁹⁸ und in Gal 5,13f. abgesichert, stellt Paulus seine Ethik ins Zeichen der Freiheit⁹⁹. Das

⁹⁶ Eine Übersicht erstellt J.D.G. DUNN, Gal 309.

⁹⁷ Nachweise in meinem Artikel: Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologische Beobachtungen an der Wurzel *AGAP-*, in: *ETHL* 68 (1992) 284-330.

⁹⁸ Näher ausgeführt in meinem Beitrag: Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008) 92-112.

⁹⁹ Vgl. HANS WEDER, Die Normativität der Freiheit. Eine Überlegung zu Gal 5,1.13-25, in: Michael Trowitzsch (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi*, FS Günter Klein, Tübingen 1998, 129-145.

stimmt zum Thema der Agape. Zusammen mit der Liebe ist die Freiheit ein *Proprium* paulinischer Theologie¹⁰⁰, das deutlichste Zeichen auch für die Bestimmung der Ethik durch die Rechtfertigung. Denn Freiheit versteht Paulus – von der biblischen Theologie des Exodus geprägt, die früh der Tauftheologie eingefärbt worden ist – als Befreiung: von der Unheilmacht der Sünde und des Todes (vgl. Röm 6,18.22). Dazu gehört insofern das, was oft Befreiung vom Gesetz genannt wird, als das Gesetz vor dem Kommen Christi – und wenn es gegen Christus gestellt wird – verurteilt und verflucht. Demgegenüber akzentuiert Paulus die Freiheit des Geistes, die sich am stärksten im Abba-Ruf der Kinder Gottes zeigt (Gal 4), und die Freiheit der Kirche, die sich aus der Verheißung ergibt und in der Verbindung mit dem himmlischen Jerusalem realisiert (Gal 4,21-31). So wird „Freiheit“ auch zum Leitwort der Ethik – deutlich unterschieden vom Pathos der Stoa, das innere Unabhängigkeit und pragmatische Wahlmöglichkeit schätzt, aber doch so verstanden, dass in Christus als realisierbar erscheint, was der Philosophie als Ideal vorschwebt.

Die Christen sind zur Freiheit berufen, wie die Jünger Jesu in die Nachfolge und Abraham zum Aufbruch ins gelobte Land. Freiheit ist das Gegenteil von Libertinismus, vom Leben auf Kosten anderer. Freiheit ist die Wahrnehmung der Erlösung durch Christus und deshalb die Erfüllung des Gesetzes. Zur Freiheit gehört es, sich vom Geist Gottes führen zu lassen. Zur Freiheit gehört die Distanzierung vom Begehren und von den Leidenschaften des Fleisches, die zur Quelle adamitischer Versuchungen werden (Gal 5,24). Zur Freiheit der Gerechtfertigten gehört die Fähigkeit, tun zu können, was der Geist zu wollen eingibt – während zur Entfremdung der Sünde gehört, das Gute nicht zu tun, das doch eigentlich gewollt wird (Gal 5,17). Zur Freiheit gehört, nicht mehr „unter dem Gesetz“ zu sein, d.h. im Herrschaftsbereich seiner Verurteilung der Sünder (Gal 5,18). Die Freiheit von Lastern, die Freiheit zur Tugend –

¹⁰⁰ Vgl. THOMAS SÖDING, Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief, in: Wolfgang Kraus – Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (WUNT 192), Tübingen 2003, 113-134.

darin sieht Paulus das Wirken des Geistes (5,19-23). Die Liebe ist Freiheit, weil sie selbstgewählt ist und selbstverantwortet wird; sie entspricht dem Selbst des Menschen. Diese Bedingung erfüllt aber gerade der Glaube: die Bejahung des eigenen Ich in der Zustimmung zum Ja, das Gott zu Jesus Christus spricht. Die Freiheit zeigt sich bei Heidenchristen in der Lösung von der religiösen Konvention, der Wahrnehmung ihrer Geschöpflichkeit und der Verwirklichung humaner Ethik in der Erfüllung des Gesetzes; bei Judenchristen zeigt sie sich in der Loslösung von der Funktion des Gesetzes, als *identity marker* den Abstand zu den Völkern zu halten, als Einsicht in die mangelnde Fähigkeit des Gesetzes, die Sündenmacht zu besiegen, und als Zustimmung, das ganze Gesetz vom Liebesgebot her zu verstehen, wie Gott es Paulus zufolge von Anfang an gedacht hat.

Die Freiheit, die Paulus meint, ist nicht nur eine Idee¹⁰¹. Sie ist theologisch entwickelt; sie ist nur einsehbar für diejenigen, die sich unter der Vergebung der Sünden, unter dem Empfang des Geistes, unter dem Gebet zum Abba, unter dem Dienst am Nächsten etwas vorstellen können. Sie äußert sich im Bürgerrecht, das Männer wie Frauen, Sklaven wie Freie, Juden wie Griechen in der Kirche durch die Taufe genießen (Gal 3,26ff.). Sie zeigt sich im Verzicht auf die Beschneidung von Heiden und in der vorbehaltlosen Annahme getaufter Heiden in der Gemeinschaft der Kirche; sie führt zur Tischgemeinschaft von Judenchristen und Heidenchristen ohne gesetzliche Einschränkungen. Sie führt vor allem zu einer Hoffnung, die am Tod nicht scheitern wird.

Die Ethik der Freiheit besteht für Paulus nicht im Verzicht auf Normen, sondern in ihrer Begründung durch das Evangelium, mithin im Setzen auf die Energie des Glaubens und das Wirken des Geistes Gottes. Die Vorschriften, die er macht, können sehr strikt im Einzelfall, aber auch sehr weit und offen im Grundsätzlichen sein. Der Galaterbrief, der

¹⁰¹ Auf der Suche nach sozialgeschichtlichen Entsprechungen macht sich BERNARD O. UKWUEGBU, *Paraenesis, identity-defining norms, or both? Galatians 5:13-6:10 in the Light of Social Identity Theory*, in: CBQ 70 (2008) 538-559.

(anders als der Erste Korintherbrief) nicht geschrieben wurde, um Fragen der Gemeindepraxis zu lösen, beschränkt sich auf paradigmatische und prinzipielle Weisungen. Der Römerbrief, der die Ethik gleichfalls im Rahmen einer Rechtfertigungstheologie entwickelt, tut es dem Galaterbrief in der Paraklese zunächst gleich (Röm 12-13), scheut dann aber nicht vor konkreten Imperativen im Streit zwischen Starken und Schwachen zurück (Röm 14).

Für die Relativierung materialer Ethik bietet die Rechtfertigungslehre keinen Platz. Paulus beschreibt nicht nur ein Ethos; er treibt Ethik, insofern er – unter dem Wahrheitsanspruch des Evangeliums (Gal 2,5.14) – christologisch begründet, dass es auf das Tun der Liebe ankommt und wo es sich beispielhaft bewährt. Die theologische Argumentation für die Rechtfertigung ist in der Ethik permanent präsent; suchte man aus der Paraklese des Galaterbriefes eine theologische Begründung, könnte es keine andere sein als die der ausgearbeiteten Rechtfertigungslehre mit den Schlüsselsätzen Gal 2,16 und Gal 5,6.

Dass Paulus in den Tugend- und Lasterkatalogen nicht spezifisch christliche, sondern allgemein menschliche Werte nennt, stört den theologischen Grundzug nicht; denn der rechtfertigende Glaube bejaht ja gerade das Menschsein des Menschen, wie Gott ihn geschaffen und berufen hat. Das Evangelium befreit den Menschen von sich selbst und zu sich selbst. Paulus vertritt in seinem Evangelium nicht eine christliche Sondermoral, sondern Moral überhaupt.

Er argumentiert allerdings im Galaterbrief nicht naturrechtlich, sondern schrifthermeneutisch und christologisch. Im Römerbrief greift er hingegen naturrechtliches Denken auf; denn dort will er begründen, was er im Galaterbrief voraussetzt: dass es Widersinn ist, Dinge dieser Welt als Gott zu verehren (Röm 1,18-32), und Sünde, gegen das eigene Gewissen zu handeln (Röm 2,12-16). Aber wie er theologisch genau unterscheidet, dass die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nur mit moralischer Gewissheit erkennen lassen kann, dass es ihn gibt, nicht jedoch, wie er handelt und dass er der Vater Jesu ist, so beschränkt Paulus seine naturrechtliche Argumentation darauf, dass es den guten Willen gibt und dass er in der Stimme des Gewissens zuhause ist. Den Aufweis, dass der Glaube, der durch Liebe

wirkt, Humanität verwirklicht, führt er nicht von einem neutralen Standpunkt aus, sondern aus dem Herzen der Christologie heraus – in der Erwartung, dasjenige, was sich dann zeigt, erweise sich auch Nicht-Christen und Ungläubigen nicht nur als faszinierend und attraktiv, sondern als überzeugend. Der spezifische Beitrag der Rechtfertigungslehre zur Ethik liegt in der Theologie der Befreiung, die aus der verhängnisvollen Dichotomie von Gott und Mensch herauskommt, um den Dienst Gottes mit der Liebe zum Nächsten, getragen von einer Bejahung der eigenen Subjektivität, zu verknüpfen.

Die stärkere Berücksichtigung der sozialen und ekklesiologischen Dimensionen der Rechtfertigung schlagen auf die Bedeutung der Ethik durch, und zwar gerade dann, wenn man nicht streng zwischen den Bedingungen des Eintretens und den Regeln des Binnenlebens unterscheidet, sondern – pneumatologisch – den Zusammenhang von Glaube und Liebe erkennt: Paulus denkt die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens; die Gemeinschaft ist nicht nur sakramental, sondern personal begründet: Ohne die Agape hinge die Koinonia in der Luft; ohne den Glauben wäre sie nicht jene Liebe, die einen anderen Menschen als Kind Gottes, als Bruder und Schwester Jesu bejaht.

Der Ethik der Agape kann abgelesen werden, dass sie aus dem Glauben an Gott stammt, der sich in Jesus Christus als er selbst offenbart hat; denn sie erfüllt das Gesetz und geht darin der Liebe Jesu Christi konform. Das ist nicht nur eine Motivation, das Gute zu tun, von dem man auch unabhängig vom Glauben überzeugt sein kann, sondern eine tragfähige Begründung der Sittlichkeit überhaupt, sowohl ihrer Substanz als auch ihrer Begrenzung, da sie der Menschlichkeit entsprechen muss, das Menschsein aber nicht begründen kann. Was außerhalb des Glaubens ein Postulat bleibt, wird innerhalb zu einer prägenden Erfahrung, die Rechte wie Pflichten begründet, und zwar nicht nur der Gläubigen, sondern aller Menschen. Das entspricht dem Monotheismus wie der Heilsuniversalität Jesu Christi. Der Glaube, der rechtfertigt, grenzt niemanden vom Heil Gottes aus, sondern ist von der Hoffnung beflügelt, dass alle, denen Gott das Leben geschenkt hat, durch Jesus Christus gerettet und aus dem Tod befreit werden. Um dieser Hoff-

nung willen muss der Glaube klar, die Liebe stark sein. Diesen Gedanken verfolgt der Apostel bis zum Schluss seines Briefes (Gal 6,16):

*Die nach dieser Richtschnur wandeln:
Friede und Erbarmen über sie
und über das Israel Gottes.*