

Das Gesetz der Freiheit

Neutestamentliche Impulse in der Debatte um das *ius divinum*

Thomas Söding

Der Jakobusbrief ist, oft unterschätzt, eine starke Stimme juden-christlicher Theologie im Neuen Testament. Er lässt die Sozialkritik der Propheten aufleben (Jak 2,1–7). Er kritisiert einen Pseudo-Glauben, der sich nur durch Lippenbekenntnisse auszuweisen vermag (Jak 2,14–26). Er sieht in der Befolgung des Liebesgebotes: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18), die Erfüllung des „königlichen Gesetzes“ (Jak 2,8), der Weisung für ein königliches Volk (Ex 19,5), das im Land der Verheißung leben wird. Er konstatiert mit Blick auf das Liebesgebot und den tatkräftigen Glauben: „Redet und handelt als solche, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden“ (Jak 2,12). Dieses Gesetz ist das Gesetz Gottes. Es richtet, indem es zwischen Lüge und Wahrheit (Jak 1,19–27), zwischen Erbarmungslosigkeit und Barmherzigkeit (Jak 2,13) unterscheidet. Es ist „Gesetz der Freiheit“, weil es, auf dem Exodus erlassen, in die Freiheit führt; es ist durch Gott gegeben, dessen freiem Willen jeder Mensch sein Leben und seine Erlösung verdankt (Jak 1,17); es setzt die Freiheit selbst ins Recht, indem es die Verantwortung der Menschen begründet: „Wer sich über das vollkommene Gesetz der Freiheit beugt, wer dabei bleibt und kein vergesslicher Hörer, sondern ein Täter des Werkes ist, wird selig sein in seinem Tun“ (Jak 1,25). Das Beugen verweist auf den geschriebenen Text, der die Grundlage liefert, das Hören auf das laute Lesen, das in der Antike üblich gewesen ist. Der Jakobusbrief bezieht seine Theologie des Gesetzes als Theologie der Freiheit auf den Umgang mit der geschriebenen Tora zurück, die durch das Lesen zu einer bleibenden Orientierung wird und sich im Tun dessen bewahrheitet, was studiert worden ist.¹

¹ Zur Auslegung vgl. Th. Söding, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg i. Br. 2016, 317–321.

Der Jakobusbrief fokussiert durch seine theologisch ambitionierte Kirchenkritik zentrale Themen in der Debatte über das *ius divinum*: Die Heilige Schrift hat für ihn höchste Autorität; sie bezeugt ihm göttliches Recht, das in der Tora kodifiziert worden ist, damit es im Fokus des Liebesgebotes aktualisiert werden kann; dadurch bringe es die Freiheit der Menschen zur Geltung – eine Verantwortung Gott gegenüber, der auf der Seite der Armen steht. Wie sich eine solche pointierte Position biblischer Theologie im Verhältnis zum kirchlichen Rechtsdenken und zu den modernen Freiheitsrechten verhält, bedarf einer genauen Diskussion.

1. Die hermeneutische Herausforderung

Die Debatte über das *ius divinum* ist neu entbrannt. Auf einem eigenen Blatt steht die Diskussion über das, was unter verschiedenen Rücksichten und in verschiedenen Denkformen für Philosophie und Rechtswissenschaften Naturrecht², Völkerrecht³ oder Menschenrecht⁴ heißt. In Auseinandersetzung mit dem Vorwurf eines kolonialistischen Liberalismus, der die nationale Souveränität unterminiere und die Vielfalt der Kulturen dominiere, geht es dort um die Konstruktion von Normen und Verfahren, die national und international Freiheitsrechte gewährleisten und Friedensprozesse sichern sollen.

Von einem „göttlichen Recht“ kann aber genuin nur theologisch gesprochen werden.⁵ Ansätze gibt es auch im Judentum und im Islam⁶, weil beide in Gott nicht nur den Schöpfer, sondern auch den Gesetzgeber sehen. Im Fokus steht jedoch das Christentum, insbesondere die katholische Kirche. Mit dem *ius divinum* zu argumen-

² Vgl. E. Engle, *Lex Naturalis, Ius Naturalis: Law as Positive Reasoning & Natural Rationality*, Melbourne 2010.

³ Vgl. B. Kemper/Chr. Hillgruber, *Völkerrecht* (Schriftenreihe der juristischen Schulung/Studium 182), München 2012; Für einen Paradigmenwechsel plädiert A. Emmerich-Fritsche, *Vom Völkerrecht zum Weltrecht*, Berlin 2017. Doch droht hier das Subsidiaritätsprinzip unter die Räder zu kommen.

⁴ Vgl. J. Griffin, *On human rights*, Oxford 2008.

⁵ Vgl. A. Mermelstein (Hg.), *The divine courtroom in comparative perspective* (BIS 132), Leiden 2015.

⁶ Vgl. aus christlicher Sicht S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna 2002.

tieren, politisch wie kirchlich, ist eine alte Tradition – und eine neue Debatte.⁷ Die Tendenzen sind freilich widersprüchlich.

1.1 Verteidigungen des göttlichen Rechts

Auf unterschiedlichen Feldern wird versucht, das *ius divinum* durch eine Modernisierung zu verteidigen. Im Interesse einer interkulturellen und interreligiösen Verständigung ist von der Internationalen Theologischen Kommission eine Erneuerung des Naturrechts versucht worden, dessen geschichtliche Wandelbarkeit reflektiert wird, weil Natur und Kultur nicht getrennt werden können.⁸ Benedikt XVI. hat vor dem Deutschen Bundestag mit einer schriftgeleiteten Argumentation, die auf Vernunft und Natur als Kriterien setzt, die ethische Bindung des Gesetzgebers zu begründen versucht.⁹ In diesem Sinne arbeiten einige die Bedeutung des christlichen Menschenbildes und Wertesystems für die Stabilisierung der Demokratie heraus.¹⁰

Ebenso kann aus innerkirchlichen Gründen für eine Stärkung des *ius divinum* eingetreten werden, mit durchaus gegensätzlichen Interessen. Manche setzen darauf, den in ihren Augen übertriebenen Reformeifer, den Papst Franziskus an den Tag lege, durch eine Einschärfung irreformabler, weil göttlicher Gesetze auszubremsen.¹¹ Andere setzen hingegen auf ein *ius divinum*, wenn sie christliche Grundrechte einfordern, die nicht dem Willen des kirchlichen Ge-

⁷ Vgl. L. Ladaria, *Ius divinum naturale, la noción de naturaleza desde el punto de vista de la antropología teológica*, in: J. I. Arrieta (Hg.), *Il Ius divinum nella vita della Chiesa*. XIII. Congresso internazionale di Diritto Canonico, Venezia 2010, 115–140.

⁸ *Commission théologique internationale, A la recherche d'une éthique universelle*. Préf. à l'éd. française par Roland Minnerath, Paris 2009.

⁹ Vgl. G. Essen (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag (Theologie kontrovers)* Freiburg i. Br. 2012. Dort ist auch der Text der Rede abgedruckt.

¹⁰ Vgl. H. G. Nissing (Hg.), *Naturrecht und Kirche im säkularen Staat*, Wiesbaden 2016.

¹¹ Vgl. R. Dodaro OSA, *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, Siena 2014 (deutsche Übersetzung: *In der Wahrheit Christi bleiben. Ehe und Kommunion in der katholischen Kirche*, Würzburg 2014).

setzgebers entspringen, sondern ihm vorgegeben und letztlich in Gott begründet, eben darum aber unveräußerlich seien.¹²

Das Problem ist jedoch grundsätzlicher¹³: Kann man mit Verweis auf das Göttliche Recht ohne die Instanz einer kirchlichen Vermittlung operieren?¹⁴ Kann es deshalb auch rückwirkend gelten?¹⁵ Oder ist die menschliche Vermittlung und Anwendung durch die Kirche wesentlich, so dass es auch zu Änderungen in der Auffassung kommen kann, was das *ius divinum* gebietet?¹⁶ Gibt es womöglich Prozesse einer sich entwickelnden Erkenntnis des göttlichen Rechts, die von kulturellen Voraussetzungen beeinflusst wird?¹⁷ Ist also das *ius divinum* überhaupt unveränderlich, oder ist es wandelbar und stößt selbst einen Wandel auf Seiten der Menschen an, die es verstehen, annehmen und anwenden sollen? Ist es nur im Modus der Rezeption zu gewinnen, oder ist es vom Himmel gefallen, so dass es jede Form der Rechtsfindung und Rechtssetzung steuert?

Die Debatte ist kontrovers, ein Ende nicht abzusehen. Sie betrifft auch die Frage, was eigentlich als *ius divinum* zu gelten hat. Es wird zwar lehrbuchmäßig zwischen dem positiven Recht, das auf Offenbarung beruht, und dem natürlichen unterschieden, das sich aus dem Telos der Schöpfung ableite. Es werden auch bestimmte Topoi

¹² Hier engagieren sich diejenigen, die spezifische Christenrechte fordern; vgl. *L. Swidler/P. Connor* (Hg.), „Alle Katholiken haben das Recht ...“ Freiheitsrechte in der Kirche, München 1988; zur Grundsatzdebatte vgl. *A. Loretan*, Religionen im Kontext der Menschenrechte (Religionsrechtliche Studien, Teil 1), Zürich 2010.

¹³ Vgl. *J. Hahn*, „Not in Heaven“. What the Talmudic Tale on the Oven of Akhnai may Contribute to the Recent Debates on the Development of Catholic Canon Law, in: *Oxford Journal of Law and Religion* 6 (2017) 372–398. (Meiner Bochumer Kollegin verdanke ich wesentliche Hinweise zur Problemstellung aus kanonistischer Sicht.)

¹⁴ So die Schule von Navarra; z. B. *J. Hervada/P. Lombardía*, Prolegómenos I, in: *Ángel Marzoa Rodrigues* (Hg.), *Comentario exegetico al código de derecho canónico I: Canones 1–230*, Pamplona 2002, 52f.

¹⁵ So *U. Brosi*, *Recht, Strukturen, Freiräume. Kirchenrecht, überarbeitet und mit einem Beitrag zum deutschen Staatskirchenrecht ergänzt von Irina Kreuzsch* (Studiengang Theologie 9), Zürich 2013, 27.

¹⁶ So *J. Koury*, *Ius Divinum as a Canonical Problem. On the Interaction of Divine and Ecclesiastical Laws*, in: *The Jurist* 53 (1993) 104–131.

¹⁷ So *S. Ferrari*, *Canon Law as a Religious Legal System*, in: *A. Huxley* (Hg.), *Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in Religious Law*, Abingdon 2002, 49–60, bes. 51f.

wie die gleiche Würde aller Getauften (can. 208 CIC), das kirchliche Amt einschließlich des Petrusprimates (can. 330 CIC) und die Unauflöslichkeit der Ehe genannt (can. 1141 CIC). Aber es fehlt an einer distinkten Definition¹⁸, zumal es Änderungen in der Rechtsauffassung gegeben hat und in der Moralthologie, besonders auf dem Gebiet der Sexualethik, vieles als „göttliches Recht“ gilt, was aber im Einzelnen durchaus unterschiedlich gesehen wird und nicht ohne weiteres mit dem rechtlichen Denken korreliert.

1.2 Kritik am Konzept des göttlichen Rechts

Auf der anderen Seite wird das *ius divinum* theologisch kritisiert. Die Begründungen sind allerdings different. Teils wird eingewendet, das kirchliche Lehramt mache in der Moralthologie und im kirchlichen Recht einen zu weitreichenden Gebrauch vom „göttlichen Recht“, besonders auf dem Gebiet der Sexualmoral und der Ekklesiologie, um den theologischen Diskurs abzuschneiden; die geschichtlichen Wandlungen würden zeigen, dass es klüger sei, sich größere Zurückhaltung aufzuerlegen und allenfalls die Menschenrechte als Gottesrecht hochzuhalten. Andere hingegen plädieren dafür, dem Gedanken des göttlichen Rechts ganz den Abschied zu geben, weil es die Freiheit beschränke, die allein theologisch zu ihrem Recht zu kommen habe.¹⁹

Beide Positionen werfen freilich tiefgreifende Probleme auf. Im ersten Fall stellt sich die Frage der Kriterien: Worin bestehen, woher kommen, wie wirken sie? Welche Rolle spielen die Heilige Schrift, die Vernunft und die (wie auch immer verstandene) Natur? Im zweiten Fall steht die Anthropologie auf dem Prüfstand: Wenn Autonomie nicht Autarkie bedeutet, sondern – mit Kant – freiwillige Bindung an das Sittengesetz und wenn die gläubige Beziehung zu Gott nicht Fremdbestimmung, sondern Selbstbestimmung im Glau-

¹⁸ Um eine solche kreist P. Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung. Der Freiraum für eine Reform* (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 9), Berlin 2009; *Ders.*, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung II: Subsidiarität als Reformgebot* (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 11), Berlin 2010; *Ders.*, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung III: Das amtliche und das gemeinsame Priestertum*, Berlin 2012.

¹⁹ Beide Positionen sind vertreten in: S. Goertz/M. Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Katholizismus im Umbruch 2), Freiburg i. Br. 2014.

ben ist: welche Bedeutung hat dann für jenes Wort, das Menschen sich zu eigen machen wollen, das – menschlich überlieferte und im Fall der Bibel schriftlich kodifizierte – Wort Gottes, so der Glaube, das Leben schafft und rettet, aber im Zuge dessen auch Menschen gebietet? Gerade dies ist aber der heiße Kern der Debatte über das *ius divinum* und seines Bezuges zur menschlichen Freiheit.

1.3 Die Rolle des Neuen Testaments

Das Neue Testament spielt in diesen Kontroversen eine ambivalente Rolle. Einerseits gilt es in traditionellen und modernen Affirmationen des Göttlichen Rechts – mit dem Alten Testament zusammen – als Quelle jenes *ius divinum*, das auf Offenbarung beruht.²⁰ Andererseits wird der wissenschaftlichen Exegese kaum eine Bedeutung in der Erschließung dessen beigemessen, was die Schrift rechtlich verbindlich bezeugen soll. Die Spannung offenbart ein Grundsatzproblem. Denn während in der Offenbarungstheologie von *Dei verbum* – wenigstens ansatzweise – die alte katholische Fixierung auf die Suche nach Offenbarungsquellen hermeneutisch überwunden worden ist²¹, bleibt die Kanonistik weitgehend auf die Suche nach Rechtsquellen in Form kodifizierter Normen beschränkt, ohne dass sie die Heilige Schrift als grundlegende Bezeugung jenes Wortes Gottes liest, dem sich die Bibel verdankt und das auch überhaupt nur im Modus menschlicher Vermittlung menschliches Handeln beeinflussen und Recht setzen kann.

In der Exegese selbst ist freilich das Thema unterbelichtet. Dem liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts erschien das Urchristentum vielfach als rechtsfreier Raum, während erst der Frühkatholizismus das Recht eingebracht, damit aber den Geist der Prophetie ausgetrieben habe.²² Ernst Käsemann hat protestiert, indem er „Sätze

²⁰ Es gilt freilich weit darüber hinaus als entscheidende moralische Instanz gerade in den vom Zweiten Vatikanischen Konzil inspirierten Reformprozessen, die das „Studium der Heiligen Schriften als Seele der ganzen Theologie“ (*Dei verbum* 24) betrachten; vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, *Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns*. 11. Mai 2008 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184), Bonn 2008.

²¹ Vgl. *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hg. v. P. Hünermann und Th. Söding, Freiburg i. Br. 2005.

²² Zusammengefasst beim protestantischen Kirchenrechtler *R. Sohm*, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen* (Systematisches Handbuch der Deut-

heiligen Rechts“ ausmachte, die auf die Offenbarung von Propheten und Aposteln zurückgingen und jeder Kasuistik vorauszugehen hätten.²³ Freilich hat er nicht dargelegt, in welchem Sinne es sich bei ihnen überhaupt um Recht handelt, weil er die Konkretisierungsfragen ausgeblendet, ja hermeneutisch diskreditiert hat. Weiter führt Erik Peterson, der im Gespräch mit Karl Barth auf die grundlegende Bedeutung des Rechts von den Anfängen der Kirche an hingewiesen hat, das sie nicht nur auf die himmlische Gerechtigkeit verweisen, sondern, wenigstens in ihren eigenen Reihen, auch auf Erden Recht und Gerechtigkeit garantieren müsse.²⁴ Dieser Ansatz wird – mit den heutigen Mitteln der Exegese – neuerdings wieder offener verfolgt²⁵.

Die Frage nach Existenz und Konstruktion, Gehalt und Grenzen, Identifikation und Applikation des *ius divinum* vom Neuen Testament aus kann deshalb unter neuen Vorzeichen gestellt werden. Die Diskussion kann freilich nicht so geführt werden, dass die Exegese *dicta probantia* zur Legitimation eines Denksystems liefert, das ohne sie entwickelt worden ist. Es muss vielmehr der in der Bibel bezeugte Rechtsbegriff selbst erhoben und mit den Auslegungsprozessen vermittelt werden, die zunächst wiederum in der Bibel selbst manifest werden. Die Basis legt das Alte Testament; durch das Neue Testament wird allerdings wegen seiner Konzentration auf Jesus und wegen seiner Orientierung an der österlichen Völkermission genau das Problempotential aufgebaut, das in der Debatte über das *ius divi-*

schen Rechtswissenschaft VIII/1), München/Leipzig 1892: Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig ²1912. Weit differenzierter urteilt indes A. von Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten 2 Jahrhunderten, Leipzig 1910. Ihm zufolge hat es die Koexistenz einer charismatisch-paulinischen und eine eher judenchristlich-juristischen Kirche gegeben. Auch das ist freilich eine Konstruktion ohne festen Grund im neutestamentlichen Quellgebiet.

²³ E. Käsemann, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament (1954/55), in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 69–82. Als Beispiele dienen ihm 1 Kor 3,17; 5,3ff.; 16,22 (wo es durchweg um Exkommunikation geht) und 1 Kor 14,13.28.30.38f. (wo die Gottesdienstordnung im Blick steht).

²⁴ E. Peterson, Heiliges Recht und Kirchenrecht (1926), in: *Ders.*, Ekklesia. Studien zum altkirchlichen Kirchenbegriff, hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann, Würzburg 2010, 52–86.

²⁵ Vgl. M. Theobald, Vom Werden des Rechts in der Kirche, in: ZNW 106 (2015) 65–95. Er verfolgt den Prozess der Institutionalisierung von den paulinischen Originalschreiben zu den Pastoralbriefen.

num abgerufen werden muss. Deshalb müssen exegetisch die Spannungsbögen derjenigen Erzählprozesse und Begriffsbildungen rekonstruiert werden, in denen sich für die neutestamentlichen Schriften abzeichnet, wie Gottes Gebote von menschlichen Satzungen unterschieden worden sind, wie sie so wahrgenommen worden sind, dass sie im Leben von Menschen, im Leben der Kirche und in der Welt des Urchristentums wirken konnten, und wie sich die Autorität des überlieferten Gottesgebotes zur Freiheit des Glaubens verhält.

2. Die neutestamentliche Perspektivierung

In den neutestamentlichen Schriften herrscht keinerlei Zweifel daran, dass es ein Gebot gibt, das Gott selbst erlassen hat. Es gibt die Gerechtigkeit Gottes, auf die alle hoffen, denen Unrecht widerfährt. Es gibt das Recht, das Gott setzt, „damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt“ (Ex 20,12 par. Dtn 5,16). Die Tora steht im Neuen Testament als Kanon fest.²⁶ Der Dekalog, mehrfach zitiert, hat grundlegende Bedeutung für Jesus und das frühe Christentum.²⁷ Es gab zwar in der Exegese Phasen, die durch einen mehr oder weniger offenen Markionismus gekennzeichnet gewesen sind. Aber im Zeichen des jüdisch-christlichen Dialoges ist auch die Aufmerksamkeit für die Einheit der Heiligen Schrift und die positive Bedeutung des Gesetzes gewachsen.

Von derselben Autorität und Dignität ist im Neuen Testament die Weisung Jesu selbst, also sein Evangelium vom Reich Gottes, das nicht nur die Zusage der Vergebung, der Erneuerung und der Erlösung, sondern auch den Anspruch der Umkehr, des Glaubens und

²⁶ Vgl. *D. Sänger/M. Konradt* (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*. Festschrift für Christoph Burchard (NTOA/SUNT 57), Göttingen 2006. Einen Paradigmenwechsel hat die amerikanische Forschung gebracht, die stark vom Methodismus und vom reformierten Bundesdenken beeinflusst worden ist; vgl. *E. P. Sanders*, *Jesus and Judaism*, Philadelpia 1995; *Ders.*, *Comparing Judaism and Christianity. Common Judaism, Paul, and the inner and outer in the study of religion*, Minneapolis 2016.

²⁷ Vgl. *H. Löhr*, *Das „neue“ und das „alte“ Gebot. Der Dekalog als Traditions- und Innovationstext im frühesten Christentum*, in: *R. Grundmann* (Hg.), *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam*, Berlin 2015, 111–128.

der Liebe zur Sprache bringt.²⁸ Das Wort Jesu verhält sich nicht additiv zum Wort der Tora. Vielmehr agiert Jesus, den Evangelien zufolge, selbst als Ausleger, und zwar als ein solcher, das das Wort Gottes internalisiert, ja personifiziert, so dass er das Gesetz und mit ihm die Propheten erfüllt (Mt 5,13–17). Das aber bedeutet, dass Jesus nicht nur identifiziert und proklamiert, was Gottes Gebot, Gottes Reich und Gottes Gerechtigkeit sind, sondern auch Position bezieht, wenn es gilt, das Wort Gottes von menschlichen Überlieferungen abzugrenzen, für die Gegenwart aufzuschließen und mit der Glaubensentscheidung von Menschen, die er in die Nachfolge ruft, zu vermitteln.

Diese Konstellation hat sich durch seine Auferweckung von den Toten und sein Wirken zur Rechten des Vaters für diejenigen, die an ihn glauben, so verändert, dass zuerst die Apostel in ihrer Lehre den Anspruch Gottes im Wort Jesu und der von ihm gelesenen und gedeuteten Schrift zur Geltung bringen; darin findet ihre eigene Lehre Orientierung und der Glaube, zu dem Menschen durch sie finden sollen, seine entscheidende Beziehung.

Die hermeneutische Herausforderung, die jede Debatte über das *ius divinum* darstellt, ist also nicht nur eine, die über das Neue Testament, sondern immer auch eine, die im Neuen Testament selbst geführt wird. Dadurch werden Maßstäbe für die Schriftauslegung gesetzt, auch für die Rezeption in Moralthologie und Kirchenrecht.

2.1 Gottes Gebot und menschliche Überlieferung

Gottes Wort wird in der Bibel durch das Wort von Menschen laut, die es hören und weitersagen, so gut sie können; es wird aufgeschrieben, damit es neu gehört, verstanden und beherzigt werden kann. Daraus folgen zwei in Spannung zueinander stehende Aufgaben: Einerseits gilt es solche Traditionen vom Gottesrecht zu unterscheiden, die nur den Anschein erwecken, es zu überliefern, es tatsächlich aber verraten: andererseits gilt es Gottes Recht in solchen Traditionen zu finden, die strittig bleiben, weil sie menschlich sind, aber darin auf Gott selbst zurückgehen sollen, wenn man den Jüngern Jesu und ihren Schülern folgt.

²⁸ Vgl. zu einem virulenten Beispiel K. Kertelge, Autorität des Gesetzes und Autorität Jesu bei Paulus (1989), in: *Ders.*, Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg i. Br. 1991, 82–110.

(1) Traditionskritik im Namen Gottes

Das Neue Testament ist das Fanal einer religiösen Revolution, die im Namen Jesu ausgerufen wird, des von den Toten auferstandenen Gekreuzigten. Deshalb werden im Rückblick auf die Verkündigung wie im Ausblick auf die Geschichte der Mission starke traditionskritische Töne angeschlagen, die freilich keinen Ausstieg aus der Geschichte, sondern eine radikale Reform ankündigen wollen.

Jesuanische Traditionskritik

An einer Schlüsselstelle des Markus- und des Matthäusevangeliums – Jesus wird sich im Anschluss erstmals direkt Heiden zuwenden – steht ein Lehrgespräch über Reinheit und Unreinheit, das theologische Grundfragen nach der Geltung, der Überlieferung und dem Verständnis von Gottes Gebot betrifft (Mk 7,1–23 par. Mt 15,1–20). Das Thema ist von grundlegender Bedeutung (nicht nur) für die antike Kultur, weil es Profanität und Heiligkeit, Exklusion und Inklusion, Ritus und Ethos betrifft.²⁹ Jesus agiert als Lehrer, der sowohl seine typischen Gegner, Pharisäer und Schriftgelehrte, anspricht als auch das Volk und seine Jünger. Im Disput entwickelt er den beiden Evangelisten zufolge eine Theologie des göttlichen Gebotes, die grundlegende Bedeutung hat – oder doch haben sollte.

Den Anlass des Gespräches bildet eine Kritik an der Praxis seiner Jünger, die Reinheitsgebote beim Essen nicht so streng zu beachten, wie sich dies gerade in neutestamentlicher Zeit als *identity marker* des Judentums herausgebildet hat.³⁰ Diese Gebote werden den Evangelien zufolge von den Pharisäern und Schriftgelehrten als „Überlieferung der Alten“ (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων) qualifiziert (Mk 7,5 par. Mt 15,2), die von den Jüngern „übertreten“ (Mt 15,2) oder nicht befolgt würden (Mk 7,5). Der Terminus ist eingeführt; er bezeichnet auf Griechisch exakt jene Halacha³¹, die in der Tora wurzelt und sich auf dem Wege der Traditionsbildung in konkreten Anweisungen für den Alltag erweist. In ihr soll die

²⁹ Vgl. Chr. Frevel/Chr. Nihan (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden 2013.

³⁰ Vgl. J. Neusner, *Judaism When Christianity Began. A Survey of Belief and Practice*, Louisville/London 2002.

³¹ Vgl. A. Shemesh, *Halakha in the Making. The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, Berkeley 2009.

Normativität der Tora zum Ausdruck kommen. Dass es sich um die Überlieferung „der Alten“ handelt, erhöht im antiken Denkraum gerade ihre Autorität.³²

Den Evangelien zufolge stellt Jesus sich aber auf den Standpunkt, den das „Gebot Gottes“ (ἐντολή τοῦ θεοῦ) markiert (Mk 7,8 par. Mt 15,3). Er konkretisiert es etwas später mit dem Zitat des Vierten Gebotes (Mk 7,10 par. Mt 15,4). Das „Gebot Gottes“ ist jenes, das nach Matthäus Gott selbst (Mt 15,4), nach Markus vermittelt durch Mose (Mk 7,10) erlassen hat. Es ist, als Teil des Dekaloges (vgl. Mk 10,19 parr.), „Wort Gottes“ (Mk 7,13 par. Mt 15,8).

Dieses Gebot Gottes, so Jesus nach Markus und Matthäus, steht nun aber gerade jener „Überlieferung der Menschen“ (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων) entgegen (Mk 7,8) resp. „eurer Überlieferung“ (Mk 7,13 par. Mt 15,6; Mt 15,3), auf die sich die Pharisäer und Schriftgelehrten berufen, wenn sie die Reinheitsvorschriften geltend machen, die sie aus der Tora ableiten. Die jesuanische Kritik lautet also, dass gerade jene Überlieferung, die nach dem Urteil der Pharisäer und Schriftgelehrten dem Gebot Gottes Geltung verschaffen soll, in Wahrheit nur das zum Ausdruck bringt, was ihre menschlichen Vorstellungen von Gottes Gesetz sind, nicht aber dem Recht Gottes selbst entspricht.

Den Gegensatz gewinnt Jesus dem Markus- und Matthäusevangelium zufolge aus dem Propheten Jesaja (Jes 29,13): „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz hält sich fern von mir. Vergeblich verehren sie mich, lehren sie doch als Lehren Gebote von Menschen“ (Mk 7,6f. par. Mt 15,8f.). Die Propheten gelten im Judentum³³, so auch hier, als authentische Interpreten der Tora. Jesaja wird herangezogen, weil er in seiner Kritik der Heuchelei „Lehren (διδασκαλίαι)“, die autoritativ sein sollen, als „Gebote von Menschen“ (ἐντάλματα ἀνθρώπων) entlarvt, weil sie zwar ein Bekenntnis zu Gott ablegen, aber nur mit den Lippen, während das Herz kalt bleibt.

Als Beispiel, das seinen Vorwurf belegt, führt Jesus in der synoptischen Tradition an, dass eine Korban-Weihe an den Tem-

³² Vgl. P. Pilhofer, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT II/39), Tübingen 1990.

³³ Vgl. H. Najman, *Past renewals. Interpretative authority, renewed revelation, and the quest for perfection in Jewish antiquity* (JSt.S 53), Leiden 2010.

pel³⁴ auch dann zugelassen werde, wenn durch das Opfer die Pflichten erwachsener Kinder gegenüber ihren Eltern, die aus dem Vierten Gebot erwachsen, nicht erfüllt werden (Mk 7,9–13 par. Mt 15,3ff.).

Wie immer es um die paradigmatische Treffsicherheit der Kritik bestellt sein mag: Die Überlieferung hat grundlegende Bedeutung für ein christliches, biblisch fundiertes Konzept des *ius divinum*. Es beruht auf einer Überlieferung, die sich über Jesus, die Prophetie und die Tora mit Mose als überliefertem Autor auf Gott selbst bezieht. Es ist also nicht vom Himmel gefallen, sondern immer menschlich vermittelt. Es ist aber nicht das Ergebnis eines kommunitären Verständigungsprozesses, sondern geht auf Gottes Wort selbst zurück, das Menschen hören und sich zu eigen machen. Es verweist im Kern auf den Dekalog zurück, der weit mehr als nur ein allgemeines Sittengesetz ist, nämlich eine Magna Charta der Befreiung, die monotheistische Gottesverehrung mit einem Ethos verbindet, das die Einheit des Gottesvolkes stärken und darüber die Völker für ein Leben nach Gottes Weisung gewinnen will.³⁵

Dieses Wort Gottes, das im Wort von Menschen als Wort Gottes gehört und gesagt, aufgeschrieben, gelesen und gedeutet, also tradiert und aktualisiert wird, steht einer Tradition gegenüber, die zwar ihrerseits göttliches Recht sein will, sich in den Augen Jesu aber, der sich auf Jesaja beruft, als menschliche Usurpationen göttlichen Rechts erweisen, weil sie nicht dem Herzen des Menschen entsprechen, mit dem Gott geliebt werden will (Mk 12,30.33; Dtn 6,5). So geht das Gespräch Jesu, das Markus und Matthäus überliefern, weiter: Reinheit ist keine Frage der Speisen, sondern des Herzens (Mk 7,14–23 par. Mt 15,10–20).

Das Unterscheidungskriterium ist mithin erstens eines, das sich aus der Tora-Hermeneutik selbst ergibt, weil nach alter jüdischer Deutung die vor dem Tanz um das Goldene Kalb (Ex 32) erlassenen Gebote einen höheren Stellenwert als die späteren haben, die immer schon auf die Schwäche der Israeliten reagieren; die grundlegende

³⁴ Vgl. J. Duncan/M. Derrett, *Studies in the New Testament I: Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors*, Leiden 1977, 112–117.

³⁵ Vgl. D. Markl, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5* (HBS 49), Freiburg i. Br. 2007.

Bedeutung der Zehn Gebote ragt unter ihnen noch einmal hervor, sind die beiden Tafeln ursprünglich doch von Gott selbst geschrieben worden, wie es im Schrifttext heißt. Diese hermeneutische Orientierung an den Zehn Geboten passt genau zu der anthropologischen Konzentration auf das, was das Herz eines Menschen voll sein kann.

Einer ähnlichen Logik folgt das Lehrgespräch über die Ehescheidung, das Jesus nach Markus und Matthäus führt (Mk 10,2–12 parr.).³⁶ Er wird nach der Erlaubnis für einen Mann gefragt, die Ehe zu scheiden. Er selbst weist die Fragesteller, Pharisäer, auf die Vorschrift (ἐνετείλατο) des Mose hin. Zitiert wird korrekt Dtn 24,1, die Stelle mit dem Scheidebrief. Jesus kommentiert: „Wegen eurer Hartherzigkeit hat er euch dieses Gebot (ἐντολή) aufgeschrieben“ (Mk 10,5 par. Mt 19,8). Jesus kritisiert nicht Mose, sondern ordnet das Gesetz so ein, dass es Konzessionen macht, die auf die Widerspenstigkeit des Gottesvolkes eingehen; sie zeigt sich nicht nur in der Ehescheidung, sondern auch in der mangelnden Fürsorge des Mannes, der einen Scheidebrief ausstellen soll, um seine Frau nicht rechtlos dastehen zu lassen. Freilich will Jesus durch seine Verkündigung jene Hartherzigkeit gerade kurieren. Deshalb fährt er nach Markus fort: „Von Anbeginn der Schöpfung aber ...“ (Mk 10,6; vgl. Mt 19,4). Er kombiniert sodann Gen 1,26f. mit Gen 2,24, um die eheliche Vereinigung als gottgewollt und schöpfungsgemäß auszuweisen (Mk 10,6ff.; vgl. Mt 19,4ff.). Daraus folgert er: „Was also Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden“ (Mk 10,9 par. Mt 19,6). Das Argument, das Jesus vorträgt, ist durchaus klassisch, weil es Mose mit Mose auslegt: Konzessionen sind nötig; aber ihr relatives Gewicht bemisst sich an dem, was – der traditionellen Zuschreibung zufolge gleichfalls durch Mose – vor aller Gesetzgebung als eine Einheit angelegt ist, die in der Schöpfung selbst begründet ist. Diese Einheit geht durch die „Hartherzigkeit“ der Menschen verloren, soll aber in der Nachfolge Jesu aufleben. Aus diesem Grund darf kein Scheidebrief mehr ausgestellt werden.

³⁶ Vgl. Th. Söding, In favorem fidei. Die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu, in: M. Graulich/M. Seidnader (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (QD 264), Freiburg i. Br. 2014, 48–81.

Mit seiner überlieferten Ehelehre treibt Jesus Traditionskritik und setzt neue Maßstäbe. Die Hermeneutik ist ähnlich wie im Gespräch über Rein und Unrein. Das Recht wird nicht aufgehoben, sondern neu aufgestellt: so, dass es dem originären Willen Gottes, wie er der Schrift selbst entnommen werden kann, besser entspricht.

Apostolische Traditionskritik

Die Kriterien der jesuanischen Traditionskritik entsprechen im Prinzip den Kriterien der paulinischen Gesetzeskritik. So sehr Jesus auf die Erfüllung des Gesetzes und auf eine menschliche Überlieferung setzt, die gerade diese Erfüllung in der Liebe (Mk 12,28–34 parr.) ins Zentrum rückt, so sehr auch Paulus: Das Gesetz ist Gottes Gebot, auch wenn die „Werke des Gesetzes“ nicht zu rechtfertigen vermögen, sondern der Glaube (Gal 2,16; Röm 3,28), der „durch Liebe wirksam wird“ (Gal 5,6).³⁷ Das Gesetz ist für Paulus insofern Tradition, als es „durch die Hand eines Mittlers“ angeordnet worden ist (Gal 3,19); es ist das „Gesetz des Mose“ (1 Kor 9,9; vgl. Lk 2,22; 24,44; Apg 13,38) – aber nicht im Gegensatz zu seinem Ursprung bei Gott, sondern als Hinweis auf den, dem es der kanonischen Überlieferung zufolge verdankt ist.³⁸ Deshalb ist es für Paulus ebenso das „Gesetz Gottes“ (Röm 7,22.25; 8,7); die Vulgata schreibt: *lex dei*. Als Gottes Gebot hat es höchste Autorität, steht aber nicht außerhalb jeder Debatte, sondern nötigt zu einer intensiven Auslegungsarbeit, damit sein Sinn erfasst werden kann.

Die Kritik an der im Judentum teils vertretenen These, es bedürfe einer Erfüllung des Gesetzes durch die „Werke des Gesetzes“, in erster Linie Beschneidung und Speisegebote, wird von Paulus mit Verweis auf das Gesetz selbst vorgetragen, das nämlich die

³⁷ In diesem Horizont bewegt sich inzwischen auch die internationale exegetisch-ökumenische Debatte; vgl. *Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre*. Eine ökumenische Studie zur gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Auftrag des Lutherischen Weltbundes, des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und des Weltrates Methodistischer Kirchen vorgelegt von einer Arbeitsgruppe alttestamentlicher, neutestamentlicher und systematischer Theologinnen und Theologen, hg. v. W. Klaiber, Leipzig/Paderborn 2012.

³⁸ Analoge Traditions- und Rezeptionsprozesse sind im Alten Testament angebahnt und laufen im Judentum ab; vgl. E. Otto, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2007.

Rechtfertigung, wie Abraham zeige (Röm 4,3.9.22; Gal 3,6: Gen 15,6) und der Prophet Habakuk unterstreiche (Röm 1,16f.; Gal 3,11: Hab 2,4), auf den Glauben gründe, damit die Segensverheißung durch den Nachkommen Abrahams (Gen 12,3) bei allen Völkern verwirklicht werden kann. Gerade dadurch kann, so Paulus, das Gesetz „erfüllt“ werden – nämlich in der Nächstenliebe (Gal 5,13f. Röm 13,8ff.): eine enge Sachparallele zur synoptischen Tradition.³⁹

Auch in der Paulusschule wird mit diesen Kriterien gearbeitet – nicht nur, um die Orientierung am Gesetz zu behalten, das nicht nomistisch, sondern christologisch ausgelegt werden müsse, um seine Geltung zu entfalten, sondern nun, um eine als authentisch angesehene Aposteltraditionen von Überlieferungen abzugrenzen, die auf einen Irrweg führen, weil sie den von Gott gestifteten Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung aufzulösen scheinen (Kol 2,8).⁴⁰

Rechtliche Fragen spielen in der Kriteriologie eine untergeordnete, moralische eine nachgeordnete Rolle. Entscheidend ist die Passung zur Grundbotschaft des Alten wie des Neuen Testaments, die sich in der Konzentration auf das Evangelium Jesu Christi abzeichnet. Dem müssen die Ethik und das Recht entsprechen.

(2) Gotteswort im Menschenwort

So stark die Traditionskritik im Neuen Testament ist, so deutlich ist auch, dass Gottes Wort immer nur in menschlicher Vermittlung begegnet. Entscheidend ist der Bezug zu Jesus selbst, sowohl in der Erinnerung, die in den Evangelien niedergelegt ist, als auch in den Glaubensreflexionen, denen sich die Apostelbriefe verdanken.

Die Jesustraditionen

Jesus muss man sein Evangelium glauben, das er, Mensch unter Menschen, auf menschliche Weise verkündet.⁴¹ Es ist seine Sendung,

³⁹ Vgl. Th. Söding, Das Liebesgebot bei Markus und Paulus. Ein literarischer und theologischer Vergleich, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paul and Mark. Comparative essays. Part 1: Two authors at the beginnings of Christianity, Berlin 2014, 465–503.

⁴⁰ Vgl. A. Dettwiler, La lettre au Colossiens. Une théologie de la mémoire, in: NTS 59 (2013) 109–128.

⁴¹ Vgl. Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2012.

Gottes Heilswillen und das ihm entsprechende Gebot Gottes zu verbreiten. Nach dem Johannesevangelium ist er der Exeget Gottes (Joh 1,18).⁴² Genau in dieser unverwechselbaren und einzigartigen Aufgabe wird er den Evangelien zufolge stark angegriffen: Er würde nicht nur eine Position als Messias, als Gottessohn beanspruchen, die ihm nicht zustehe (vgl. Mk 14,60–64 parr.; Joh 10,33); er würde sich auch Rechte anmaßen, die Gott allein vorbehalten seien: so die Vergebung von Sünden (Mk 2,7 parr.), die Arbeit am Sabbat (Mk 2,23–3,6 parr.; Joh 5,16ff.) und die revolutionäre Transformation des Tempelkultes (Mk 11,15–19 parr.; Joh 2,13–22). Die Tatsache, dass alle Evangelien vielfach diesen Widerspruch festhalten, zeigt, dass die Verkündigung Jesu, werde sie synoptisch oder johanneisch vergegenwärtigt, alles andere als selbstverständlich, vielmehr höchst provokant ist. Im Modus des Widerspruchs wird deutlich, dass Jesus mit einem Anspruch auftritt, den nur Gott selbst erheben darf.

Desto wichtiger ist die Frage, nach welchen Kriterien im Neuen Testament das Wort Jesu das Wort Gottes und infolgedessen das Gebot Jesu das Gebot Gottes sein soll. Zwei Antwortlinien sind miteinander verflochten. Die eine ist die interne Verständigung, die bei den Offenbarungen und den Gebeten Jesu ansetzt, sich über die Jüngerbelehrungen fortsetzt und in der Hermeneutik des Glaubens umsetzt, in der die Evangelien geschrieben worden sind (vgl. Lk 1,1–4; Joh 20,30f.). Sie setzt bei der Gottesliebe Jesu selbst an und verbindet sie über seinen Dienst an den Menschen mit der Christusliebe derjenigen, die in seine Jüngerschaft eintreten, um durch ihn die Nähe Gottes zu erfahren. Die authentische Form, diese Innensicht zur Sprache zu bringen, ist das Zeugnis: das Zeugnis Jesu selbst und das Zeugnis derer, die Jesus bezeugen.⁴³

Die andere Linie ist jene der externen Verständigung, der Apologie gegenüber Kritikern. Sie setzt bei der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie in der Tora an, deren Kriterien gleichfalls zuerst für die interne Verständigung unter den Auspizien mosaischer Gesetzestreue entwickelt worden sind, in den erzählten Konflikten um die Person Jesu aber herangezogen werden können,

⁴² Vgl. Ph. Van den Heede, *Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie* (HBS 86), Freiburg i. Br. 2017.

⁴³ Vgl. R. Vorholt, *Zeugnis und Martyrium. Neutestamentliche Perspektiven*, in: *Communio* 41 (2012) 118–126.

weil die Kritiker sie teilen (müssten). Nach dem Deuteronomium sind drei Kriterien entscheidend:⁴⁴ Erstens ist ein wahrer Prophet nur, wer im Volk Gottes die Liebe zum einen Gott stimuliert, nicht aber die Kinder Israels zur Verehrung fremder Götter verleitet, egal, wie viele Zeichen und Wunder er wirken mag (Dtn 13,2–6). Zweitens muss es sich um einen Propheten „wie“ Mose handeln (Dtn 18,15f.), also einen, der die Tora, sozusagen das originäre *ius divinum*, nicht auflöst, sondern lehrt und erfüllt, was aus neutestamentlicher Sicht messianische Perspektiven öffnet (vgl. Mk 9,7 parr.; Joh 1,21; 6,14; 7,40). Drittens muss er eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erschließende Zeitdiagnose anstellen, die sich bewahrt (Dtn 18,21f.).

Beide Linien sind miteinander verflochten, weil genau das, was den innersten Nerv der Verkündigung Jesu in der Erinnerung seiner Jünger ausmacht, auch die Kriterien wahrer Prophetie sind – weil Jesus selbst sich mit der Tora, mit Gottes Weisung, identifiziert. Diese Kriterien sind genau dieselben wie jene, die bei der von Jesus überlieferten Traditionskritik geltend gemacht werden – und müssen es, wenn die Jesusgeschichten an diesem empfindlichen Punkt kohärent sein sollen.

Die Aposteltraditionen

Nicht anders als in den Evangelien wird die Frage authentischer Verkündigung dort diskutiert, wo die nachösterliche Entwicklung vor Augen geführt wird, einerseits in der Apostelgeschichte, andererseits in den Apostelbriefen und der Johannesapokalypse. Die Problematik wird allerdings noch komplexer. Denn zum einen wird die Kritik von jüdischer Seite weiter überliefert, die Apostel würden Gottes Wort verfälschen, indem sie Jesus folgen, zum anderen gibt es im frühen Christentum selbst Streit darüber, wer der wahren Lehre Jesu und der Apostel folgt, wer aber von ihr abweicht.

Die eine Seite: In der Apostelgeschichte sind Überlieferungen vom Wirken der Urgemeinde in Jerusalem durch den Grundkonflikt geprägt, ob Jesus tatsächlich der Schlüssel zur Verheißungsgeschichte Israels ist oder nicht doch ein Gotteslästerer, der am Kreuz seine verdiente Strafe erhalten hat (Apg 3,1–8,3; 12,1–23; 21,27–23,11). Die Legitimitätsfrage stellt sich also beim Evangelium selbst: Ist es gött-

⁴⁴ Vgl. Eckhart Otto, Deuteronomium 12,1 – 23,15 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2016, 1253–1263. 1494–1502.

lichen Ursprungs, oder ist es ein menschliches Machwerk? Rechtsfragen sind allerdings von Anfang an berührt. Zum einen geht es um die Heilswirksamkeit der Taufe⁴⁵, die Sünden vergibt (Apg 2,38.41); zum anderen geht es um die Redefreiheit, die vom Hohen Rat eingeschränkt werden soll, von den Aposteln aber wahrgenommen wird: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29). Die Berufung auf das Recht, dem Willen Gottes zu folgen, hat also aus Sicht des Lukas nicht nur eine affirmativen Funktion für das Evangelium, sondern auch eine kritische gegenüber einer religiösen Autorität, die niemanden über sich hätte, wenn es Gott nicht gäbe, in dessen Namen sie agiert, aber auch die Apostel ihre Stimme für Jesus erheben. Paulus selbst, der früher als Verfolger selbst der härteste Widersacher der ersten Gemeinden gewesen ist (Apg 8,1; 9,1–9), kennt laut Apostelgeschichte in der Diaspora ähnliche Reaktionen (Apg 13,45.50)⁴⁶. Auch hier werden juristische Fragen berührt, insbesondere das Rederecht, das allerdings vor einem politischen Gericht verhandelt und, je nach dem Korruptionsgrad des römischen Richters, unterschiedlich entschieden wird (Apg 17,1–9; 18,12–17; 24–26)⁴⁷. Im Zentrum steht jedoch die Christusverkündigung unter Juden und Heiden, die alle durch den Glauben in die Kirche aufgenommen werden können. In seinen Briefen geht Paulus nicht direkt auf Kontroversen mit jüdischen Autoritäten ein, weil er sich an Gemeindeglieder wendet; aber in der sog. Narrenrede des Zweiten Korintherbriefes erwähnt er unter einer Fülle von Belastungen, die er hat auf sich nehmen müssen, auch die blutige Synagogenstrafe der 39 Stockhiebe (2 Kor 11,24; vgl. Dtn 25,1ff.); die einzig plausible Erklärung besteht darin, dass man den sanktionieren wollte⁴⁸, den man als Apostaten beurteilt hat, ohne dass Paulus, wie er schreibt, sich hätte verbiegen lassen.

⁴⁵ Vgl. *D. Sänger*, Taufe, in: *L. Bormann* (Hg.), Neues Testament – zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 223–248.

⁴⁶ Vgl. *J. Pichler*, Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisdischen Antiochien (ITHSt 50), Innsbruck 1997. Der Hinweis auf die Eifersucht ist ein narratives Stereotyp, das weder historisiert noch psychologisiert werden darf.

⁴⁷ Vgl. *H. Omerzu*, Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115), Berlin 2002.

⁴⁸ Vgl. *Th. Schmeller*, Der Zweite Brief an die Korinther II: 2 Kor 7,5 – 13,13 (EKK VIII/2), Neukirchen-Vluyn 2015, 256.

Die andere Seite: Von Anfang gibt es in der frühen Kirche selbst Auseinandersetzungen über die richtige Auslegung des Evangeliums Jesu. Das Neue Testament überliefert nicht nur Meinungsverschiedenheiten, sondern auch grundlegende Dissense. Die wichtigste Frage war, ob Heiden erst beschnitten werden müssten, bevor sie als Vollmitglieder der Kirche angehören können, oder ob die Taufe hinreichend ist. Diesem Thema ist das Apostelkonzil gewidmet (Apg 15,1–29; Gal 2,1–10).⁴⁹ Es führt zu einer verbindlichen Entscheidung gegen diejenigen, die der Beschneidung Heilsnotwendigkeit zuerkennen wollen. Nach Paulus ist die Vereinbarung per Handschlag zwischen den Jerusalemer „Säulen“ und Paulus besiegelt worden (Gal 2,9). Nach der Apostelgeschichte wird ein schriftliches Dokument ausgefertigt, damit es an die betroffenen Gemeinden versandt werden kann (Apg 15,22–29)⁵⁰; in diesem Schreiben steht: „Es schien dem Heiligen Geist und uns richtig ...“ (Apg 15,28). Die Entscheidung ist so hochrangig, wie sie unter urchristlichen Bedingungen nur sein kann; sie ist auch ganz und gar zeitbedingt, nämlich auf die jüdisch-christlichen Gemeinden der Anfangszeit zugeschnitten; sie ist aber darin auf paradigmatische Weise verbindlich, weil sie den Frieden zwischen Juden und Christen fördert, der unter verschiedenen historischen Bedingungen je neu gewahrt werden muss. Gegenüber Opponenten beruft Paulus sich in seinen Briefen auf die ihm zuteil gewordene Offenbarung, die seinen Dienst als Apostel begründet (Gal 1,13–16 u. ö.). An dieser Offenbarung macht er seine Auslegung des Gesetzes fest, die ihm die Heilssuffizienz des Glaubens und der Taufe zeigt (Gal 2,15; 4,31).

Inmitten der Auseinandersetzungen zeichnen sich aber auch rechtliche Setzungen ab, die der Wahrheit des Evangeliums und der Zuverlässigkeit des Glaubens dienen sollen. Bei Paulus ist dies die von Gott gewollte Vielfalt der Charismen und Dienste, die zur Zusammenarbeit in der Kirche berufen sind (1 Kor 12,3–31; Röm 12,3–8), darunter auch die direkt von Gott selbst in der Kirche ein-

⁴⁹ Vgl. *Th. Söding*, Das Apostelkonzil als Paradebeispiel kirchlicher Konfliktlösung. Anspruch, Wirklichkeit und Wirkung, in: *J. Wiemeyer* (Hg.), Dialogprozesse in der katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen, Paderborn 2012, 25–34.

⁵⁰ Vgl. *M. Öhler*, Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung (WUNT 280), Tübingen 2011.

gesetzten „Apostel“, „Propheten“ und „Lehrer“ (1 Kor 12,28). In der Paulusschule wird diese Linie weiter ausgezogen. Nach dem Epheserbrief schenkt derselbe Geist, der Apostel und Propheten gegeben hat, der Kirche auch „Evangelisten, Hirten und Lehrer“, die ihr Werk fortsetzen (Eph 4,16). In den Pastoralbriefen ist die Ordination von Bischöfen, Presbytern und Diakonen zwar als kirchliche Handlung, darin aber als göttliche Anordnung gedacht.⁵¹ Auch die Einsetzung von Witwen (1 Tim 5,3–16) und die Anweisungen zur finanziellen Unterstützung der Presbyter (1 Tim 5,17–22) haben diesen Status.

In den Aposteltraditionen des Neuen Testaments zeichnet sich eine ähnliche Hermeneutik wie in den Jesustraditionen ab. Zum einen würde gar nichts verkündet werden, wenn es nicht die Überzeugung einer Offenbarung Gottes gäbe, die den Menschen den Weg zum Heil weist und im Zuge dessen auch Recht setzt, das von den Aposteln und ihren Nachfolgern gegen internen wie externen Widerstand wahrgenommen werden muss. Zum anderen gelten klare inhaltliche Parameter: der konkrete Monotheismus samt seinen ethischen Konkretisierungen, und zwar in christologischer Transformation. Dies wird in der Apostelgeschichte wie in den Apostelbriefen an der Übereinstimmung mit der Verkündigung Jesu ausgewiesen, die ihrerseits das Wort Gottes im geschriebenen Gesetz zu Gehör bringe. Deshalb spielen Schriftreflexionen eine grundlegende Rolle – nicht ornamental, sondern fundamental und nicht lediglich apologetisch, sondern perspektivisch, so dass die eschatologische Bedeutung des Evangeliums mit der Schrift dargelegt werden kann.⁵²

2.2 Höchste Norm und kreative Applikation

Im Neuen Testament entsteht ein hohes hermeneutisches Problem-bewusstsein, weil strittig ist, welche Beziehung zwischen dem Gesetz Gottes und dem Evangelium Jesu Christi herrscht, das für die Evangelisten (Mk 1,15 u. ö.) und Apostel das „Evangelium Gottes“ ist (Röm 1,1; 2 Kor 11,17; 1 Thess 2,12 u. ö.). Die Kriterien der Verhält-

⁵¹ Vgl. O. Hofius, Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe, in: ZThK 107 (2010) 261–284.

⁵² Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApSt 152), Bonn 2001.

nisbestimmung, die letztlich auf die Tora-Kriterien zur Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie zurückgehen, helfen auch, einerseits das theologische Gewicht überlieferten Aussagen zu bestimmen und andererseits ihre aktuelle Bedeutung zu erkennen.

(1) Hierarchie der Autoritäten

Sowohl in den Evangelien als auch in den Apostelschreiben des Neuen Testaments findet sich eine Analogie zu dem, was im Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils „Hierarchie der Wahrheiten“ genannt wird (*Unitatis redintegratio* 11). Wie in der Frage des Verhältnisses zwischen göttlichem Wort und menschlicher Überlieferung ist auch in der Autoritätsfrage beim Neuen Testament zwischen der überlieferten Verkündigung Jesu einerseits, der überlieferten Verkündigung der Apostel andererseits zu unterscheiden, weil die sich immer auf Jesus zurückbeziehen. Das Wort Jesu hat in den Evangelien wie im gesamten Neuen Testament das Gewicht eines Wortes Gottes selbst, auch wenn das Menschsein Jesu nicht verschleiert, sondern im Gegenteil als christologisches Datum ersten Ranges festgehalten wird. Diese theologische Qualität wird aus der Übereinstimmung Jesu mit dem Gesetz Israels und der Botschaft der Prophetie abgeleitet, ohne dass Jesus lediglich wiederholte oder verdoppelte, was bereits geschrieben steht, weil er das Recht des Reiches Gottes einklagt und sein Wort deshalb eschatologische Qualität hat. Durch Jesus selbst werden auch die Apostel autorisiert, mit Berufung auf ihn Gottes Willen und Gottes Recht zur Geltung zu bringen. Aber an entscheidenden Stellen wird deutlich, dass es sich bei apostolischer um eine geliehene Autorität handelt, die nicht dasselbe Gewicht wie das Wort Gottes im Text der Tora und im Munde Jesu selbst hat.

Das Autoritätsgefälle in der Verkündigung Jesu

Signifikant sind die Antithesen – zunächst für die matthäische Jesustradition. Traditionell werden sie (seit Markion) so gedeutet, dass Jesus sich vom Gesetz absetze und dagegen sein berühmtes „Ich aber sage euch“ stelle, das gleich die ganze Christologie *in nuce* enthalte (Mt 5,21–48).⁵³ Der Autoritätsanspruch Jesu ist tatsächlich für

⁵³ Vgl. zur Debatte mit wichtigen Hinweisen auf die kontroverse Auslegungsgeschichte U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I: Mt 1–7 (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn⁵2002, 260–265.310–313.

den Evangelisten nicht mehr zu steigern. Die Antithesenform geht, soweit erkennbar, auf ihn zurück, wie sich aus den Parallelen in Lk 6,27–36 ergibt. Aber der Gegensatz besteht nicht etwa zur Tora und zu den Propheten. Denn einleitend erklärt Jesus nach Matthäus, „nicht gekommen“ zu sein, „Gesetz oder Propheten aufzulösen, ... sondern zu erfüllen“ (Mt 5,17). Diese Erfüllung ist nicht die buchstäbliche Befolgung, sondern die eschatologische Verwirklichung jenes Willens Gottes, dem sich das Gesetz verdankt und der durch das Gesetz zum Ausdruck kommt. Wovon Jesus sich absetzt, ist das, was die Jünger (Mt 5,1f.) „gehört“ haben, „dass zu den Alten gesagt“ (Mt 5,22.33) oder einfach nur „dass gesagt worden ist“ (Mt 5,27.31.38.43). Die ausführlichere Form weist explizit in die Richtung einer halachischen Traditionsbildung, der es nicht nur darum gegangen ist, das Gesetz kennenzulernen, sondern es so auszulegen, dass es konsequent befolgt werden kann. Mithin wendet Jesus sich mit seinem sechsfachen „aber“ nicht gegen die Tora und Mose, sondern gegen ein Verständnis, dass „Gesetz und Propheten“ nicht „erfüllt“ (Mt 5,17), während für sein eigenes Wort gerade dieser Anspruch erhoben wird.⁵⁴ Das ist mehr als Auslegung⁵⁵; es ist ein Wort, das Gesetz und Propheten zur Geltung bringt, indem es entdecken lässt, um wessentwillen, woraufhin und gegen welche Einschränkungen das Wort erlassen worden ist: Man kann auch mit Worten töten, soll sich aber versöhnen (Mt 5,21–26); Ehebruch beginnt im Herzen (Mt 5,27–30); Ehescheidung soll nicht sein (Mt 5,31f.); die Wahrheit soll man immer sagen, nicht nur, wenn man schwört (Mt 5,33–37); „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,24) ist kein Freibrief für Vergeltung, sondern animiert zu einem Handeln, das Gewalt überwindet (Mt 5,38–42); Nächstenliebe geht nicht mit Feindeshass einher, sondern umfasst die Liebe zu den Feinden, weil auch Gott die ungerechten Sünder liebt (Mt 5,43–48).

Die Antithesen berühren durchweg Rechtsfragen; sie weisen auch eine lockere Nähe zum Dekalog auf. Aber sie zielen darauf ab, dass die Gebote von ihrer Intention her verstanden und in ihrer Sinn-

⁵⁴ Vgl. H.-U. Weidemann (Hg.), *Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie* (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), Stuttgart 2012.

⁵⁵ Darauf fokussiert ist K. Wengst, *Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext*, Stuttgart 2010.

richtung befolgt werden. Das lässt sich einfordern, aber nicht einklagen. Es berührt das Recht, nämlich das Verständnis des Gesetzes, aber es betrifft die Ethik. Genau in dieser Orientierung auf das Ethos ist erfasst, was der originäre Sinn der Tora ist.⁵⁶ Deshalb ist das Kirchenrecht klug beraten, die Antithesen nicht sofort in *canones* zu gießen. Das Verbot der Ehescheidung ist nur scheinbar die Ausnahme von der Regel, weil es nicht allein auf der Bergpredigt, sondern mehr noch auf dem Lehrgespräch beruht, das Jesus explizit über die konzertierte Erlaubnis der Ehescheidung führt (Mk 10,2–12 parr.).

Die Bedeutung dessen, was Jesus im eigenen Namen – „Ich aber sage euch“ – proklamiert, wird durch den starken Bezug auf die Tora nicht relativiert, sondern etabliert. So wie er kann nur der messianische Lehrer des Gottesreiches sprechen, der aus demselben Grund nicht nur Forderungen erhebt, sondern mit der Zusage beginnt, dass gerade diejenigen, die ausgegrenzt scheinen, am Heil der Gottesherrschaft teilhaben werden (Mt 5,3–12). Für die Hermeneutik der Tora ist dieser Kontext essentiell. Er muss auch das kirchliche Recht prägen.

Andere Positionen, die Jesus nach dem Matthäusevangelium bezieht, haben denselben Status verbindlicher Regelungen, die entweder selbst Recht setzen oder aber nach einer rechtlichen Umsetzung rufen. Das erste gilt für die Gemeinderede Mt 18, die den Umgang mit schuldig Gewordenen regelt, unter der Maßgabe, dass Vergebung möglich, aber auch notwendig ist.⁵⁷ Das zweite gilt für das Petruswort, das den Dienst der Schlüssel zum Binden und Lösen, d. h. zur Vergebung der Sünden, dem überträgt, der das Messiasbekenntnis gesprochen hat.⁵⁸

⁵⁶ Die innere Verwobenheit von Recht und Ethos im Alten Testament unterstreicht *L. Schwienhorst-Schönberger*, Recht und Ethos im Alten Testament, in: *Chr. Frevel* (Hg.), *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen* (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 60–91.

⁵⁷ Vgl. *M. Ebner*, Ein Skandal! Oder Weichenstellungen für eine notwendige Umkehr. Rezeptionsästhetische Lektüre von Mt 18,1–20, in: *H.-U. Weidemann* (Hg.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald* (HBS 74), Freiburg i. Br. 2013, 99–125.

⁵⁸ Die Exegese ist hoch strittig, weil sie mit der Debatte über den Jurisdiktionsprimat vermengt wird; das gilt es zu differenzieren, dann wird die matthäische Option für einen Petrusdienst im Interesse der Einheit der Kirche und der Ver-

Die Konstellation im Matthäusevangelium ist spezifisch, weil hier dem Verhältnis Jesu zur Tora besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Aber sie ist signifikant, weil Jesus auch nach Markus und Lukas sein Recht wahrnimmt, das sich nicht aus dem Gegensatz zur Tora, sondern in ihrer Konsequenz ergibt. Dass er Sünden vergibt, gilt, weil er als Menschensohn von Gott das Recht verliehen bekommen hat, Sünden zu vergeben (Mk 2,1–12 parr.). Dass er das Fasten neu regelt, so dass es zum Ausdruck des Passionsgedenkens wird, hängt entscheidend an seiner Person (Mk 2,18–22 parr.). Wie der Sabbat genutzt werden kann, um Gutes zu tun, hat er vorgemacht, so dass in seinem Jüngerkreis eine neue Praxis etabliert wird (Mk 2,23–3,6 parr.).

Stark ausgeführt ist das, was Jesus zum Eherecht sagt (Mt 10,2–12 par. Mt 19,3–12). Entscheidend ist die Orientierung an der Genesis und dem, was sie über die Einheit von Mann und Frau sagt, die in der Ehe gelebt wird. Daraus folgt das moralische Gebot, die Ehe nicht zu scheiden (Mk 10,9 par. Mt 19,6). Für dieses Gebot tritt Jesus ein – in der Weise, dass er auf den originären Schöpferwillen Jesu selbst verweist.⁵⁹ Dieser Ehemoral soll das Ehegesetz folgen. Nach Markus und Matthäus erklärt Jesus „im Haus“ seinen Jüngern, dass ein Verstoß gegen das Sechste Gebot auch dann vorliegt, wenn jemand nach einer Scheidung wieder heiratet (Mk 10,11f.). Nach Matthäus schränkt er ein: „außer bei Unzucht“ (Mt 19,9; vgl. 5,32). In dieser Lehre wird durchaus so etwas wie ein jesuanisches Eherecht erlassen, das insofern *ius divinum* ist, als es sich aus der Autorität des Evangeliums selbst ableitet. Welche sozialen Folgen es hatte, lässt sich schwer abschätzen. Die Rechtssicherheit für Frauen wurde erhöht; aber wenn es nach Mt 5,32 auch Ehebruch sein soll, eine geschiedene Frau zu heiraten, ist ihr gerade nicht damit geholfen, dass sie nicht in einer zweiten Ehe Anerkennung finden kann. Der einzige Grund, der im Text zu erkennen ist, besteht in der Gleichheit von Mann und Frau, die in ihrer Erschaffung durch Gott begründet liegt

gebung der Sünden deutlich; vgl. Th. Söding, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007, 161–169.

⁵⁹ Vgl. M. Reichardt, „Was nun Gott zusammengespannt hat, soll ein Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Schöpfung und Scheidungsverbot in der Jesusüberlieferung (Mk 10,69), in: J. Flebbe/M. Konrad (Hg.), Ethos und Theologie im Neuen Testament. Festschrift für Michael Wolter, Neukirchen-Vluyn 2016, 37–58.

(Gen 1,26f.) und in der Einheit der von Gott gestifteten Ehe eine authentische Lebensform findet.

Überall gilt: Was Jesus anordnet, gilt in den Evangelien als Wort Gottes selbst. Jesus ist – wie Mose – Prophet und Gesetzgeber. Die Evangelien sind genau zu dem Zweck geschrieben worden, dieser Stimme das gebührende Gehör zu verschaffen. Jesus stellt sich dem Streit um die Auslegung der Tora; aber er positioniert sich in diesem Streit, so die Evangelien, durchgängig so, dass dem Reich Gottes Raum geschaffen wird, das nahegekommen ist (Mk 1,15). Die Nähe des Gottesreiches ist der Angelpunkt der Gesetzestheologie und -Hermeneutik Jesu, die in den Evangelien tradiert wird.

Das Autoritätsgefälle in der apostolischen Tradition

Nach den Aussendungsreden (Mk 6,6b–13 par.) hat Jesus seinen Jüngern bereits vor Ostern die Vollmacht verliehen, wie er selbst zu wirken: Sie sollen seine Botschaft in seiner Kraft ausrichten, in Wort und Tat, damit diejenigen die nicht ihm selbst, sondern seinen Jüngern begegnen, dieselbe Qualität und Intensität des Zuspruchs und des Anspruchs wahrnehmen können, wie wenn Jesus selbst aufgetreten wäre. In der österlichen Sendung wird diese Übertragung der Vollmacht Jesu zum Heildienst an den Menschen universal ausgedehnt und auf die tatkräftige Verkündigung (Apg 1,8), die Taufe und Lehre (Mt 28,16–20) und die Vergebung der Sünden (Joh 20,22f.) fokussiert. Wenn deshalb die Apostel „im Namen“ Jesu agieren, wie es in der Apostelgeschichte oft heißt (Apg 3,6; 4,10; 9,27; 10,48; 16,18)⁶⁰, wird Jesus selbst in ihnen und durch sie wirksam; aus diesem Grund dürfen sie einem Berufsverbot (Apg 4,18; 5,40) nicht Folge leisten.

Die differenzierteste Bestimmung der Autoritätsstufen, die sich aus der Sendung der Apostel durch den auferstandenen Kyrios ergeben, findet sich im Ersten Korintherbrief, da Paulus verschiedene ethische und juristische Fragen beantworten muss, die in der Gemeinde aufgekommen waren. In einem Fall von Blutschande – um den es sich, gemessen an der Tora, gehandelt hat, weil ein Mann

⁶⁰ Vgl. W. Kirchschräger, „Im Namen Jesu Christi, des Nazareners ...“ (Apg 3,6). Kontinuität als ekklesiologisches Anliegen des Lukas in der Apostelgeschichte, in: U. Fink (Hg.), Kirche, Kultur, Kommunikation. Festschrift für Peter Henrici, Zürich 1998, 209–219.

zusammen mit der Frau seines Vaters lebt (Lev 18,7f.; 20,11; Dtn 27,20) – zielt Paulus auf eine (befristete) Exkommunikation (1 Kor 5,1–13).⁶¹ Er selbst hat bereits sein Urteil gefällt (1 Kor 5,3: κέκρικα); nun beruft er, obgleich körperlich abwesend, per Brief eine Gemeindeversammlung „im Namen Jesu“ zusammen mit ihm ein (1 Kor 5,4), der er geistig anwesend ist (1 Kor 5,3). Das Ergebnis soll die Übergabe des Übeltäters „an den Satan“ sein, damit er sich eines Besseren besinnt (1 Kor 5,5) und die Gemeinde heilig bleibt (1 Kor 5,6ff.12f.). Paulus will – in Übereinstimmung mit der Tora⁶² und durchaus nicht im Widerspruch zur Regel von Mt 18,15–20 – ein ekklesiales Gerichtsverfahren etablieren (1 Kor 5,12: κρίνετε), unter Beteiligung der gesamten Gemeinde, aber mit ihm, dem Apostel sozusagen als Vorsitzenden. Die Autorität dieses Gerichtshofes ist die Jesu Christi selbst, in dessen „Namen“ er zusammentritt (1 Kor 5,4), um in der Versammlung „mit der Kraft unseres Herrn Jesus“ (1 Kor 5,4) eine Entscheidung zu fällen, die Gottes Heiligkeit entspricht. In dieser Linie stehen auch die Exkommunikationen, die in den Pastoralbriefen erwähnt (1 Tim 1,20) oder angeordnet werden (Tit 1,10–16), nur dass die Rückkehroption nicht deutlich wird, die Paulus, wenn er die Möglichkeit sieht, aktiv betreibt (2 Kor 2,5–11).

Aus der Fortsetzung (1 Kor 6,1–11)⁶³ ergibt sich, dass Paulus nicht nur in diesen Fragen des Gottesrechtes, das in der Tora kodifiziert ist, auf innergemeindliche Rechtsverfahren drängt. Bei alltäglichen Auseinandersetzungen, die einer rechtlichen Regelung harren (1 Kor 6,4), sollen die Gemeindemitglieder nicht zu heidnischen Richtern laufen; vielmehr sollen sie dafür sorgen, dass es innergemeindliche Rechtsverfahren gibt, die der Streitschlichtung dienen; die Aufgabe soll ein „Weiser“, also ein Christ mit Lebenserfahrung und Urteilsvermögen übernehmen, der von den anderen anerkannt sein soll (1 Kor 6,5). Dessen Bescheide sind gewiss nicht *ius divinum*.

⁶¹ Zur hermeneutischen Problematik vgl. K. Thraede, Schwierigkeiten mit 1 Kor 5,1–13, in: ZNW 103 (2012) 177–211.

⁶² Vgl. L. Schottroff, „Wir richten die Tora auf“ (Röm 3,31 und 1 Kor 5,1–13). Freiheit und Recht bei Paulus, in: Chr. Hardmeier (Hg.), Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann, Gütersloh 2003, 429–450.

⁶³ Vgl. H. Giesen, Sorge des Apostels um Heiligkeit und Einheit der Gemeinde. Paulus zu Streitigkeiten unter Christen in Korinth (1 Kor 6,1–11; in: SNTU 38 (2013) 23–71.

Aber was der Apostel schreibt, ist verbindlich – in seinen eigenen Augen und in den Augen derer, die seine Briefe kanonisiert haben.

In seinen Ausführungen über Ehe und Ehescheidung, die folgen (1 Kor 7), macht der Apostel verschiedene Autoritätsgrade transparent.⁶⁴ Ganz oben steht das Wort Jesu. Paulus zitiert das Ehescheidungsverbot Jesu und führt es eigens ein: „... gebiete (παράγγελλω) nicht ich, sondern der Herr“ (1 Kor 7,10f.). Die Frage des Verhältnisses zur Tora, nämlich der Auflage an den Mann, bei der Scheidung der Frau ein schriftliches Dokument auszuhändigen (Dtn 24,1), wird hier nicht diskutiert, obgleich für Paulus das Gesetz das Prinzip „bis dass der Tod euch scheidet“ begründet (1 Kor 7,39f.; Röm 7,2f.). Das Wort Jesu ist Gesetz (und will deshalb ebenso intentions- wie situationsgerecht ausgelegt werden).

In der Fortsetzung, die das Gebot Jesu auf die Lage in Korinth und speziell den Fall einer christlich-heidnischen Mischehe anwendet, schreibt Paulus ausdrücklich: „... sage ich, nicht der Herr: ...“ (1 Kor 7,12). Dieses Wort ist für die Korinther – und für die Kirche bis heute – verbindlich, weil es das Wort eines Apostels ist, der für die Freiheit des Glaubens eintritt. Aber Paulus macht den Unterschied klar, weil er für diesen Fall keine Weisung Jesu parat hat, der sich ja auch tatsächlich den synoptischen Evangelien zufolge an die Jüngerschaft wendet, wenn er eine Ehescheidung ausschließt (Mk 10,2–12 parr.).

In den Ehesachen kennt Paulus nicht nur Ver- und Gebote. Er gibt auch Ratschläge – und sagt das dann, z. B. wenn er seiner Vorliebe für den Zölibat Ausdruck verleiht und die in Korinth religiös favorisierte Askese vor Überschwang warnen will: „Das sage ich als Zugeständnis, nicht als Anordnung“ (1 Kor 7,6). Ähnlich differenziert er später bei dem, was er Verlobten sagt: „Ein Gebot (ἐπιταγήν) des Herrn habe ich nicht, aber eine Überzeugung gebe ich kund, der ich vom Herrn Barmherzigkeit erlangt habe, treu zu sein“ (1 Kor 7,25). So unterscheidet er auch zum Schluss, was eine Frau nach dem Tod ihres Mannes aus freiem Willen zu tun berechtigt ist, weil das Gesetz es ihr freistellt, und dem, wozu er aus Erfahrung

⁶⁴ Vgl. Th. Söding, *Das privilegium paulinum*. Ein Gespräch zwischen Kanonistik und Exegese, in: R. Althaus/J. Hahn/M. Pulte (Hg.), *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit. Festschrift für Heinrich F. J. Reinhardt* (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 75), Essen 2017, 475–499.

und Verantwortung rät, ohne es zur moralischen Pflicht zu machen, seinen Rat zu folgen (1 Kor 7,39f.).

Die hermeneutische Transparenz des Apostels ist vorbildlich. Sie warnt vor einer moralischen Überforderung des Rechts, ohne dass sie die befreiende Wirkung des Gesetzes in Abrede stellt, die gerade die Schwachen schützt, in Ehesachen vor allem die Frauen. Das Gebot Jesu steht in seiner Gültigkeit als solches fest; das apostolische Privileg freilich wird begründet. Eine Mischehe⁶⁵ braucht nicht geschieden zu werden, wenn der Mann oder die Frau christlich wird, „denn“ Heiligkeit strahlt aus (1 Kor 7,14). Wenn aber der nicht-christliche Teil die Scheidung will, soll man nicht klammern, „denn“ man könne nicht wissen, ob man den Ehemann oder die Ehefrau „retten“ werde (1 Kor 7,16). Die Ehe bindet, aber sie „versklavt“ nicht (1 Kor 7,15). Deshalb sieht der Apostel den von ihm beschriebenen Fall nicht als Aushebelung, sondern als Auslegung des Gebotes Jesu Christi, dient dies doch seinerseits dazu, die Ehe als Lebensform der Nachfolge zu stabilisieren.

(2) Prinzipien der Hermeneutik

Der Aufgabe, Gottes Recht unter den Menschen Geltung zu verschaffen, damit sein „Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden“ (Mt 6,10), entspricht die Aufgabe, das Gesetz so auszulegen, dass es gehalten werden kann und die Verbindung mit Gott stärkt. Diese Position markiert Petrus der Apostelgeschichte zufolge beim Apostelkonzil⁶⁶, als die Debatte aufbrandet, ob die Heiden ohne Beschneidung in die Kirche aufgenommen werden dürfen. Es ist die entscheidende Frage danach, was göttliches Recht in der Kirche ist, zumal die Beschneidung nach Gen 17 das von Gott angewiesene Zeichen der Bundestreue ist. Die entscheidende Intervention des Petrus besteht darin, dass er die Rechtsfrage relativiert: „Gott hat längst seine Wahl getroffen“ (Apg 15,7), das könne man daran erkennen, dass er Petrus gesandt habe, den gottesfürchtigen Hauptmann Cornelius und sein ganzes Haus zu taufen, weil es für Gott keinen „unreinen“

⁶⁵ Das Alte Testament ist weitgehend restriktiv; vgl. *Chr. Frevel* (Hg.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple* (Library Hebrew Bible/Old Testament Studies), New York 2012.

⁶⁶ Vgl. *M. Cifrak*, Petrus und Jakobus bei dem sog. Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15), in: *Antonianum* 85 (2010) 9–18.

Menschen gibt (Apg 10,28; vgl. 10,15; 11,9) und er „nicht auf die Person schaut, sondern aus jedem Volk willkommen heißt, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt“ (Apg 10,34f.). Diesem göttlichen muss das kirchliche Recht folgen; denn Gott selbst hat die „Herzen“ der Heiden „durch den Glauben rein gemacht“ (Apg 15,9), ebenso wie bei den Juden (Apg 15,11). Daraus folgt, dass die verantwortlichen Kirchenleiter „nicht ein Joch auf den Nacken der Jünger legen“ dürfen, „das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten“, weil sie sonst Gott selbst auf die Probe stellen würden (Apg 15,10). Es ist mithin gerade das *ius divinum*, das im Streit eine liberale, nämlich der Freiheit des Glaubens dienende Praxis begründet, auf der Basis gleichen Rechts für Juden und Heiden.

Diese Position, die Lukas mit Petrus verbindet, kommt nicht von ungefähr. Sie ist tief in den Ansätzen neutestamentlicher Tora-Hermeneutik begründet. Entscheidend ist, dass möglichst viele Menschen im Glauben ihr Heil finden können, das dem universalen Heilswillen verdankt wirkt. Die Evangelien, voran Matthäus, zeigen Jesus in den Interpretationskonflikten seiner Zeit; in der Apostelgeschichte und in den Apostelbriefen wird eine analoge Hermeneutik gepflegt. Beide Ebenen sind eng miteinander verbunden, weil sich in die Evangelien das nachösterliche Interesse an aktualisierender Geltung einschreibt und in der Apostelgeschichte wie in den Briefen gerade die Gesetzeshermeneutik Jesu angewendet werden soll.

Die Hermeneutik des Gesetzes bei Jesus

So wie bei Matthäus die Gesetzeslehre Jesu betont wird, so auch seine Gesetzeshermeneutik. Sie wird zum Thema in der Weherede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die nicht zuletzt innerkirchlich adressiert ist und die Jünger vor Hochmut und Glaubenshärte warnen soll (Mt 23,8–12). Die Kritik Jesu, die Matthäus überliefert, hat drei Pointen. Erstens geht es gegen „Heuchelei“, die Gesetzstreue zur Selbstdarstellung nutzt (Mt 23,5f.). Zweitens geht es gegen eine Gesetzesauslegung, die es den Menschen ungeheuer erschwert, den Weg ins Himmelreich zu finden, weil ihnen zu viele Lasten aufgelegt werden (Mt 23,13ff.; vgl. 23,4). Drittens geht es gegen eine falsche Gewichtung der Gebote, die zu einer Veräußerlichung führe, aber nicht die Gottes- und die Nächstenliebe ins Zentrum rücke (Mt 23,16–28). Hier liegt das Schwergewicht der Kritik; denn diese hermeneutische Fehleinstellung begünstigt Heuchelei und erschwert

Menschen die Erfüllung des Gesetzes. Deshalb nennt Jesus nach Matthäus an dieser Stelle auch sein eigenes Prinzip, das Gesetz zu deuten: „Ihr verzehntet die Minze, den Dill und den Kümmel und lasst das Wichtigste im Gesetz weg, nämlich das Recht (κρίσις), die Barmherzigkeit und den Glauben (πίστις)“ (Mt 23,23). Diese hermeneutische Regel ist dem Gesetz selbst abgelesen. Das Recht dient der Gerechtigkeit und konkretisiert das Urteilsvermögen; die Barmherzigkeit bringt den Heilswillen Gottes zur Geltung; der Glaube – vielfach wird „Treue“ übersetzt – konzentriert die angemessene Antwort, die Menschen Gott geben sollen, wie Jesus selbst es gefordert hat (Mt 4,17). Wird diese Regel eingehalten, werden erstens die Gewichte bei den Geboten richtig gesetzt; es werden zweitens die Wege ins Himmelreich gebahnt, und es wird drittens aktiv die Heuchelei bekämpft.

Die Weherede bedarf sicher ihrerseits einer kritischen Hermeneutik, um nicht antijüdisch missbraucht zu werden, ist aber wegweisend für jede christliche Gesetzeshermeneutik. Die Kriterien entsprechen genau jenen, die theologische Autorität *secundum scripturas* begründen. Sie lösen Gesetzestreue aus den Fesseln eines entfremdenden Gehorsams, so als ob das Gesetz eine fremde Macht wäre, der es zu entkommen gälte, und führen ihn zu einer Form der menschlichen Zustimmung, die Gott aus freien Stücken als den Herrn des Lebens anerkennt – und deshalb auch als Herrn über das Leben anderer, deren Freiheit und Glauben zu respektieren sind.

Die matthäischen „Unzuchtsklauseln“, die für die jesuanischer Ehehalacha im Ersten Evangelium signifikant sind (Mt 5,32; 19,9), erklären sich in dieser hermeneutischen Perspektive.⁶⁷ „Unzucht“ ist schwere Sünde, aller Wahrscheinlichkeit nach krasses sexuelles Fehlverhalten⁶⁸. In diesem Fall wäre die Trennung einer Ehe samt folgender Wiederverheiratung nicht als Ehebruch zu deuten. Eine Begründung erfolgt nicht. Logisch wäre die Klausel, wenn sie voraussetzen würde, dass die Ehe durch die „Unzucht“ des Ehepart-

⁶⁷ Vgl. Th. Söding, *Geschieden – und wieder vereint? Wege im Licht katholischer Theologie*, in: U. Ruh/M. Wijlens (Hg.), *Zerreiẞprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie (Theologie kontrovers)*, Freiburg i. Br. 2015, 187–224.

⁶⁸ Vgl. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (HThKNT.S 2)*, Freiburg i. Br. 1988, 151ff.

ners oder der Ehepartnerin bereits definitiv zerstört ist, so dass es den Glauben skandalisierte, an der Ehe festhalten zu müssen. Im Matthäusevangelium ist diese Konkretisierung des Ehescheidungsverbotes genauso *ius divinum*, wenn man den Begriff anwenden will, wie das Verbot selbst, nur dass es im katholischen Kirchenrecht nicht konsequent rezipiert wird.

Andere synoptische Traditionen sind dieser Überlieferung an die Seite zu stellen. Sie weisen in dieselbe Richtung. Am wichtigsten ist das Doppelgebot (Mk 12,28–34 parr.).⁶⁹ Schon Markus gestaltet die Überlieferung so, dass Jesus – diesmal von einem verständigen Schriftgelehrten – nach dem „Gebot“ gefragt wird, das „das erste von allen“ ist (Mk 12,28). Gemeint ist damit das Gebot, das am wichtigsten ist und den Zugang zum gesamten Gesetz eröffnet. Hier gibt das Doppelgebot (Dtn 6,4f. – Lev 19,18) die richtige Auskunft (Mk 12,29ff.), bestätigt vom Experten (Mk 12,32f.), der „nicht weit vom Reich Gottes“ ist (Mk 12,34). In der Matthäusversion, da Jesus gefragt wird, welches Gebot „groß im Gesetz“ ist (Mt 22,26), also alle anderen an Bedeutung überragt, erklärt er zum Doppelgebot (Mt 22,37ff.): „An diesen beiden Geboten hängt das Gesetz und die Propheten“ (Mt 22,40). Die Ausdrucksweise ist gut jüdisch. Bis in die rabbinischen Traditionen hinein zieht sich eine Debatte, ob und wie das Gesetz aufgeschlüsselt, zugänglich und verständlich gemacht werden kann.⁷⁰ Mit einer ähnlichen Wendung hat Jesus nach Matthäus auch die Goldene Regel ausgezeichnet (Mt 7,12), eine sehr weite Formel interkultureller Ethik, die im Rahmen der Bergpredigt auf die Initiative zur Überwindung von Schuld, Not und Gewalt setzt.⁷¹

Im Markusevangelium kommt die Pointe, das gesamte Gesetz vom Doppelgebot her aufzuschließen, nicht überraschend. Schon früh in Galiläa hat Jesus die Kritik an seinem Umgang mit Sündern dadurch gekontert, dass er sich als Arzt vorgestellt hat, der – wie

⁶⁹ Vgl. G. Theißen, Das Doppelgebot der Liebe. Jüdische Ethik bei Jesus, in: *Ders., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, hg. v. A. Merz (FRLANT 202), Göttingen 2003, 57–72.

⁷⁰ Umfassend dargestellt von K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.

⁷¹ Vgl. G. Theißen, Die Goldene Regel (Matthäus 7:12//Lukas 6:31). Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form, in: *Biblical Interpretation* 11 (2003) 386–399.

Gott (Ex 15,26) – die Kranken heilt und daran sein Verhalten misst, einschließlich seines Umganges mit dem Gesetz (Mk 2,17 parr.; vgl. Lk 4,23; EvThom 31)⁷². Bei Matthäus wird diese Praxis schrifttheologisch mit dem prophetischen Gotteswort (Hos 6,6) unterstrichen: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,13; vgl. 12,7). Zur Verteidigung seiner Jünger, die sich am Sabbat mit Ähren vom Feld versorgen, erklärt Jesus nach Markus (ohne dass die Seitenreferenten diese Pointe aufgegriffen hätten): „Der Sabbat ist um des Menschen willen erschaffen, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). Das Recht des Menschensohnes (Mk 2,28) klagt Jesus nach Markus gerade deshalb ein, weil er diesem Grundsatz, der dem Sinn des Sabbats zutiefst entspricht⁷³, Geltung verschaffen will. Das passt genau ins Bild des Gesetzesverständnisses, das von Jesus überliefert ist und auch das Gesetzesverständnis der Kirche prägen muss.

Die Hermeneutik des Gesetzes bei Paulus und in seiner Schule

Paulus hat sich intensiv mit der Frage nach der Geltung des Gesetzes befasst. Er ist sicher, dass die Heilige Schrift auch „um unseretwillen“ geschrieben wurde (Röm 4,24; 1 Kor 9,10). Dies verlangt eine Hermeneutik der Aktualisierung, die Paulus mit Hilfe der exegetischen Methoden seiner Zeit erhellt, auf einer breiten Skala, die vom Literalsinn (Gal 3,16 – Gen 22,17) über die Allegorie (Gal 4,24) bis zur Typologie reicht (Röm 5,14; 1 Kor 10,6).⁷⁴ Entscheidend ist die Perspektive der Freiheit (vgl. 2 Kor 3,17). Für Paulus wird das Gesetz zu einem Mittel der Sklaverei, wenn es die Menschen immer nur mit ihrer Schuld konfrontiert, die es sanktionieren muss, weil es das göttliche Recht repräsentiert (Gal 3,10f.; Röm 5,13). Deshalb gilt es nach Paulus, die Heilshoffnung von der Fixierung auf „Werke des Gesetzes“ zu lösen und auf den Glauben zu beziehen, den das Gesetz selbst mit Abraham bezeugt (Gal 3,6–14; Röm 4). Also ist in einer

⁷² Vgl. E. Esch-Wermeling, Kein Heimvorteil für den Heiler (Vom Arzt). Lk 4,23 (Mk 2,17/EvThom 31), in: R. Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 525–531.

⁷³ Vgl. I. Müllner/P. Dschulnigg, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 9), Würzburg 2002.

⁷⁴ Hier liegen neutestamentliche Anhaltspunkte für ein komplexes hermeneutisches System; vgl. H. de Lubac, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène (1950), in: Œuvres complètes. Sect. 5, Paris 2002.

Hermeneutik des Glaubens das Gesetz so auszulegen, dass es die Freiheit des Glaubens fördert, die es von sich aus will.

Daraus folgen tiefgreifende Entscheidungen in der Auslegung des Gesetzes, die hoch kontrovers mit dem pharisäisch bestimmten Judentum der Zeit, aber auch mit christlichen Nomisten diskutiert werden.⁷⁵ Die Beschneidung⁷⁶ wird Heiden nicht abverlangt, ist aber ein „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“ (Röm 4,10) und für Judenchristen durchaus vorzusehen (vgl. Apg 16,1–4). Die Speisegebote⁷⁷ haben noch eine ethische Bedeutung, weil es das Gewissen anderer und der Frieden zwischen Juden und Heiden fordern kann, auf sie Rücksicht zu nehmen (vgl. 1 Kor 10,19–32); aber ähnlich wie bei Jesus (Mk 7,15–23) ist Reinheit oder Unreinheit eine Sache des Herzens (2 Kor 5,12), nicht des Bauches, wie Paulus drastisch formuliert (1 Kor 6,13).

In der Perspektive der Glaubensfreiheit ist es (an dieser Stelle ähnlich wie im Jakobusbrief) das Liebesgebot, das die Perspektive des Gesetzes öffnet (Gal 5,13f.; Röm 13,8ff.).⁷⁸ Paulus führt es im Galaterbrief aus, indem er den „Werken des Fleisches“, für die exemplarische Laster stehen, die „Frucht des Geistes“ entgegenstellt, die in der Liebe und ihr entsprechenden Tugenden besteht (Gal 5,19–23). Er fügt lakonisch an: „Dagegen ist das Gesetz nicht“ (Gal 5,23). So erklärt sich das Eingangsstatement: „Wenn ihr vom Geist geführt werdet, seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz“ (Gal 5,18); Paulus redet nicht gesetzlose Zustände herbei, sondern stellt klar, dass diejenigen, die sich im Glauben vom Geist zu einem Leben der Liebe bewegen lassen (Gal 5,25), nicht vom Gesetz verurteilt werden, sondern es erfüllen (Gal 5,13f.).

Dieser Primat der Liebe kennzeichnet bei Paulus nicht nur die Ethik, die sich aus seiner Heilsbotschaft ergibt⁷⁹, sondern auch seine

⁷⁵ Vgl. K.-W. Niebuhr, Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), in: BThZ 25 (2008) 16–51.

⁷⁶ Vgl. A. Blaschke, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Heidelberg 1998.

⁷⁷ Den Hintergrund beleuchtet von einem späteren Beobachtungsstandpunkt Jordan D. Rosenblum, Food and identity in early rabbinic Judaism, Cambridge 2010.

⁷⁸ Vgl. Th. Söding, Nächstenliebe (s. Anm. 1), 263–288.

⁷⁹ Vgl. O. Wischmeyer, Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2016.

Hermeneutik des Gesetzes. Sie steht in tiefer Übereinstimmung mit der Tora-Hermeneutik Jesu, auch wenn Paulus mit dem Rekurs auf die Auferstehung Jesu und auf die Völkermission neue Vorzeichen setzen und neue Anwendungen insinuieren muss. Das Wort Jesu bedarf bei Paulus einer solch kritischen Reflexion nicht, weil es sie selbst enthält, wie er es gehört hat. Für ihn ist das Evangelium, das er verkündet, ja nicht nur ein Wort *über* Jesus, sondern grundlegend das Wort Jesu selbst, das er weitergeben soll (vgl. Röm 10,5–15). Das Gesetzesverständnis ist darin integriert.

In der Paulusschule wird die Gesetzeshermeneutik des Apostels fortgeschrieben. Der Erste Timotheusbrief formuliert den Grundsatz, der die paulinische Kritik des Heilsvertrauens auf Gesetzeswerke beachten, aber die ethische Orientierung des Gesetzes nutzen will: „Wir wissen, dass das Gesetz gut (καλός) ist, wenn es gesetzmäßig gebraucht wird (νομίμως χρῆται)“ (1 Tim 1,8), nämlich nicht, um ein schlechtes Gewissen zu machen, sondern um denen, die auf dem falschen Pfad sind, einen Anhaltspunkt zur Besserung zu geben (1 Tim 1,8–11).⁸⁰ Ebenso gibt es keinerlei Zweifel daran, dass Jesus in seinem Wort zwar adaptiert werden muss, aber selbst die Hermeneutik an die Hand gibt, nämlich alles am Willen Gottes zu messen, Sünder zu retten (1 Tim 2,1–7). Aufwand muss allerdings getrieben werden, um die Überlieferung des Apostels zu wahren, der sowohl der Zugang zu Jesus als auch zum Gesetz verdankt wird. Wenn die historisch-kritische Exegese nicht völlig irrt, dient dem die Verfasserkonstruktion. Gleichzeitig entwickelt sich insofern ein Traditionsprinzip, als die vom Apostel Paulus selbst gestiftete Überlieferung (παράθηκη) bewahrt werden soll (1 Tim 6,20). Es ist dem Apostel Paulus selbst von Gott anvertraut worden, der es seinerseits Gott anvertraut hat (2 Tim 1,12), so dass er nun seinen Schüler auffordern kann: „Bewahre die kostbare Überlieferung durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt“ (2 Tim 1,14). Der Akzent liegt auf dem Inhalt der Überlieferung, der aber durch einen geordneten Überlieferungsprozess sichergestellt werden muss, in dem die Ordination eine entscheidende Rolle spielt. Der Blick in die Texte zeigt, dass damit in

⁸⁰ Vgl. D. T. Thornton, *Sin Seizing an Opportunity through the Commandments: The Law in 1 Tim 1:8–11 and Rom 6–8*, in: *Horizons in Biblical Theology* 36 (2014) 142–158 (der entgegen einem weit verbreiteten Trend evangelischer Exegese die Kontinuitätslinien verstärkt).

keiner Weise Starrheit kodifiziert wird. Vielmehr entsteht eine starke Reformdynamik, sowohl in der Bildung kirchliche Organisationsstrukturen als auch in der Entwicklung neuer Formen, den überlieferten Glauben zur Sprache zu bringen.

Das Gesetz Gottes wird im Neuen Testament nicht zur Disposition gestellt, sondern in christologischer Transformation so angewendet, dass es der Orientierung im Glauben zu dienen vermag, bei Paulus selbst im Zeichen der Freiheit, bei seinen Schülern im Zeichen der Sicherheit. Im Zuge dieser Orientierung entstehen neue Normen, die sich auf die Logik des Evangeliums beziehen, in ihrer Geltung aber an genau diesem Kriterium gemessen werden müssen, an denen sie auch die Verbindlichkeit von Torageboten messen: ob sie die Liebe zu Gott und zum Nächsten fördern, die Kraft des missionarischen Zeugnisses und die Freiheit derer, die das Evangelium zum Wort ihres Lebens machen sollen.

2.3 Freiheit des Gewissens und Gehorsam des Glaubens

Das Postulat des Jakobusbriefes, Gottes Gesetz sei das Gesetz der Freiheit, ist erst dann eingelöst, wenn gezeigt werden kann, wie der Gehorsam des Glaubens, ohne den es keine Zustimmung zum Evangelium zu geben vermag (vgl. Röm 1,6), nicht als Fremdbestimmung, sondern als Selbstbestimmung einleuchtet. Dies lässt sich nur im Rahmen einer christlichen Bildungstheorie entwickeln, die Grundfragen der Anthropologie – Liebesfähigkeit und -bedürfnis, Lernen und Welterfahrung, Geschöpflichkeit und Erlösungserfahrung – diskutiert.⁸¹ An dieser Stelle kann es freilich nur darum zu tun sein, zu eruieren, was die neutestamentliche Theologie des Gesetzes und des Evangeliums zur Klärung dessen beizutragen vermag, was im Neuen Testament Freiheit genannt zu werden verdient.⁸²

In der Apostelgeschichte ist es Paulus, der sich vor Gericht auf sein Gewissen beruft (Apg 23,1; 24,16). Ungerecht angeklagt, verteidigt er sein Rederecht und seine Glaubensfreiheit, indem er darauf insistiert, Gottes Ruf gehorsam gefolgt zu sein und nichts gesagt

⁸¹ Einen Ansatz habe ich entwickelt in: *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 2016.

⁸² Vgl. *M. Welker* (Hg.), *Quests for Freedom: Biblical – Historical – Contemporary*, Neukirchen-Vluyn 2015.

oder getan zu haben, was die Ehre Israels beflecken könnte oder die politische Justiz Roms auf den Plan hätte rufen müssen. Bei Paulus ist klar, dass er – nicht nur im Spiegel der Apostelgeschichte, sondern auch der Briefe – durch seine Berufung zu sich selbst gekommen ist, durch den Tod hindurch (Gal 2,19f.). Damit greift er dem Neuen Testament zufolge auf, was in der Freiheitsbotschaft Jesu angelegt ist. Freilich sind die Gewichte an dieser Stelle verschoben, weil in den Paulustexten – durch den Dialog mit der griechischen Philosophie – ein Konzept des Gewissens in seinem Verhältnis zum Gesetz bezeugt ist, das in der Jesustradition so zwar angelegt, aber nicht *expressis verbis* entfaltet wird.

Im Neuen Testament ist zu klären, inwiefern einerseits der Gehorsam gegen Gottes Gebot zu befreien mag und inwiefern andererseits die Stimme des Gewissens zur Erfüllung des göttlichen Gebotes mahnt.

(1) Glaube als Befreiung

Die Befreiung der Menschen ist das große Versprechen, das Gott für sein Volk Israel mit dem Exodus wahrmacht und durch das geoffenbarte Gesetz vom Sinai festschreit.⁸³ Durch diese Konstellation ist die gesamte biblische Theologie geprägt: Gottes Gesetz schränkt die Freiheit der Menschen nicht ein, sondern gewährt und sichert sie. Im Neuen Testament gibt es daran keinen Zweifel, weil Jesus selbst der Überlieferung nach das Gesetz genau so gesehen und Paulus es in diesem Horizont reflektiert hat.

Die jesuanische Option

An keiner Stelle übt Jesus den Evangelien zufolge irgendeine Art von Zwang aus. Der junge Reiche, der sich von seinem Besitz nicht trennen kann, um Jesus nachzufolgen, wird seiner Wege gehen; das ist zwar traurig, aber nicht deshalb schon sein sicherer Weg ins Verderben (Mk 10,17–31). Der fremde Wundertäter wird nicht gezwungen, sein Wirken aufzugeben, weil er nicht mit den Jüngern Jesus nachfolgt, sondern soll weiter anderen Menschen „im Namen“ Jesu helfen können (Mk 9,38–41 par. Lk 9,49f.).⁸⁴ Der Schriftgelehrte, der nach

⁸³ Eine skeptische Annäherung versucht J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.

⁸⁴ Vgl. M. Theobald, „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,40 par. Lk

Markus Jesus im Doppelgebot zustimmt, ist „nicht weit vom Reich Gottes“, auch wenn er nicht in die Nachfolge eintritt (Mk 12,29–34).

An zwei Stellen wird Jesus in den Evangelien als jemand vorgestellt, der explizit das Evangelium als Befreiung verkündet. Beide haben mit dem Gesetz zu tun, beide werfen allerdings große hermeneutische Schwierigkeiten auf.

Bei Matthäus gibt es ein kurzes Jüngergespräch über die Tempelsteuer (Mt 17,24–27).⁸⁵ Es scheint theologisch diskreditiert, weil es mit einem Märchenmotiv endet: Petrus solle einen Fisch fangen und mit der Münze, die er in dessen Maul finde, die Steuer entrichten. Aber an der Tempelsteuer verdichtet sich die Frage wie sich die Jünger Jesu zu den Juden stellen, für die der Tempel das Zentrum Israels ist. Klärung bringt ein großes Wort: „Die Söhne sind frei“ (Mt 17,26). Diese Sentenz, die auf die Jünger gemünzt ist, folgt einer kleinen Beobachtung, dass Könige zwar von ihren Untertanen, nicht aber von ihren eigenen Kindern Steuern verlangen. Also gibt es keine Steuerpflicht für die Jünger Jesu, weil sie Kinder Gottes sind, gesammelt von Jesus. Allerdings sollen sie keinen Anstoß bieten. Deshalb kommt ihnen der Fisch mit der Münze im Maul zur Hilfe. Die Anekdote hat ihre eigene Weisheit, die bei Matthäus Humor zeigt und durchaus mit dem Gesetzesverständnis Jesu korreliert.

Das andere Wort Jesu steht bei Johannes: „Die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32) und ist wegen seines Kontextes leider Gottes antijüdisch kontaminiert, bringt aber nach dem Vierten Evangelium exakt zum Ausdruck, dass Gottes Wahrheit, die von Jesus personifiziert wird (Joh 14,6), den Menschen nicht niederdrückt, sondern aufrichtet, weil sie ihm das ewige Leben verheißt.⁸⁶ Diese Befreiungstheologie macht Jesus gegenüber Bedenken geltend, dass mit der Zugehörigkeit zur Abrahamskindschaft, die von der Tora verbürgt sei, die Heilsfrage bereits positiv entschieden werde.

9,50). Jesu Stellungnahme zum fremden Exorzisten als Exempel wohlverstandener Toleranz, in: *Chr. Büchner* u. a. (Hg.), *Kommunikation ist möglich. Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse*. FS B. J. Hilberath, Ostfildern 2016, 98–117.

⁸⁵ Vgl. *U. Luz*, *Das Evangelium nach Matthäus II* (EKK I/2), Neukirchen-Vluyn 1990, 527–553.

⁸⁶ Vgl. *Th. Söding*, *Befreiende Wahrheit. Licht und Schatten in der johanneischen Jesustradition*, in: *Ders./B. Oberdorfer* (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene* (QD 284), Freiburg i. Br. 2017, 170–187.

Beide Stellen können an dieser Stelle allerdings nur begrenztes Gewicht tragen. Basal sind jene Traditionen, die Jesus befreiendes Reden und Handeln in Erinnerung rufen, ohne dass explizit von Befreiung die Rede wäre. Das gilt für die zahlreichen Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, die Jesus an vielen Stellen abverlangen, über die anscheinend vom Gesetz gezogenen Grenzen von Rein und Unrein, Sündig und Gerech, Jüdisch und Heidnisch hinwegzugehen, um die Dynamik des Gottesreiches auszubreiten. Tatsächlich wird Jesus in den Evangelien aber so gesehen, dass er genau dadurch der Weite des Gesetzes Geltung verschafft. Nach Lukas testiert er einer Frau, die seit achtzehn Jahren von einem Dämon krank ist, eine „Tochter Abrahams“ zu sein, weshalb er sie am Sabbat heilt (Lk 13,10–17); so erkennt er auch im Oberzöllner Zachäus, einem notorischen Sünder, bei dem er einkehrt, einen „Sohn Abrahams“ – der dann auch noch ein besserer Mensch werden zu wollen verspricht (Lk 19,1–10). In diesen Szenen konkretisiert sich das Befreiungsprogramm, das Jesus mit Worten des Propheten Jesaja bei seiner Antrittspredigt in der Synagoge von Nazareth ankündigt, wenn er sich als den gesalbten Gesandten vorstellt, der den Armen das Evangelium bringt (Lk 4,18f.: Jes 61,1f.). Jesus verkündet und verwirklicht ein Handeln Gottes, das weit mehr ist als Rechtsetzung, aber seine Heilssendung bedarf einer Unterstützung durch das Gesetz, damit die Anerkennung der Ausgegrenzten nachhaltig garantiert wird: ihr Bürgerrecht im Reich Gottes.

Die paulinische Glaubensfreiheit

Gott befreit nach Paulus dadurch die Menschen, dass er ihren Glauben weckt, in dem sie das Gesetz erfüllen können (Gal 5,1–6.13f.).⁸⁷ Denn der Glaube ist jenes Vertrauen auf Gott, in dem ein Mensch sich von Gott geliebt und dadurch zu sich selbst gebracht weiß. Paulus kann das Drama dieser Freiheit an seiner eigenen Person demonstrieren. Er, der meinte, allen Eifer darein setzen zu müssen, dem Gesetz Gottes gegen die scheinbar abtrünnigen Anhänger Jesu Geltung verschaffen zu müssen (Gal 1,13ff.), hat durch die Begegnung mit Jesus Christus, die er eine Offenbarung nennt (Gal 1,16), erfahren, dass er genau durch seine Aggressivität das Gesetz zu einem Mittel der Selbst-

⁸⁷ Vgl. R. Vorholt, Freiheit in Christus. Eine Skizze zur paulinischen Theologie, in: Th. Söding/B. Oberdorfer (Hg.), Kontroverse Freiheit (s. Anm. 86), 121–146.

gerechtigkeit hat werden lassen (Phil 3,6–11). Die Wende seines Lebens hat die Dimensionen von Tod und Auferstehung: „Durch das Gesetz bin ich dem Gesetz gestorben, aber ich lebe – doch nicht ich: in mir lebt Christus; der ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den, der mich liebt und sich für mich hingegen hat“ (Gal 2,19f.).⁸⁸ „Durch das Gesetz“ ist Paulus gestorben, weil es den Sünder verurteilt; „dem Gesetz“ ist er gestorben, weil er genau dieser Verurteilung nicht mehr untersteht. Im Glauben erfährt er sich, obgleich totgeweihter Sünder, als geliebt. Das macht seine Freiheit aus; im Glauben hat er die Liebe Gottes erfahren.

Paulus klärt allerdings auch, dass er nicht sein Einzelschicksal beschreibt, sondern eine Grundstruktur des Heilshandelns Gottes aufdeckt. Im Römerbrief stellt er dieselbe Dramatik im Blick auf die Taufe dar (Röm 6,4f.).⁸⁹ Dort wird im selben Kontext deutlich, dass die Erfahrung der Gnade zum Dienst an der Gerechtigkeit führen muss (Röm 6,1–11). Im Galaterbrief nimmt Paulus dieses Thema auf, wenn er von der Darstellung des Heilshandelns Gottes zur Ethik übergeht, die er als ein Handeln als Freiheit in Liebe entwickelt, weil es der Glaube ist, der durch sie wirksam wird (Gal 5,6).

(2) Gewissensbindung als Gesetzeserfüllung

„Gewissen“ ist ein Reflexionsbegriff philosophisch-theologischer Anthropologie, der erstmals bei Paulus in eine zentrale Stellung rückt.⁹⁰ In der Jesustradition begegnet er nicht. Wohl aber redet Jesus in den Evangelien oft vom Herzen des Menschen und nimmt damit ein alttestamentliches Motiv auf. Das Herz kann im Neuen Testament als Organ des Gewissens betrachtet werden (vgl. Röm 2,15; 1 Tim 1,5; Hebr 10,22), auch wenn es nicht darin aufgeht.

⁸⁸ Vgl. F. Nüssel, „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“. Dogmatische Überlegungen zur Rede vom Sein „in Christus“, in: ZThK 99 (2002) 480–502.

⁸⁹ Vgl. Th. Söding, Prägung durch den Glauben. Zur theologischen Dynamik paulinischer Anthropologie, in: U. Link-Wieczorek/U. Swarat (Hg.), Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“ (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 111), Leipzig 2017, 255–269.

⁹⁰ Vgl. Th. Söding, Die Stimme des Herzens. Das Gewissen im Neuen Testament, in: Communio 46 (2017) 444–465. Dort ist breiter ausgeführt, was hier für die Frage nach dem *ius divinum* fokussiert wird.

Herzensbildung durch Gesetzeserfüllung in der Jesustradition

In den Seligpreisungen (Mt 5,3–12) werden auch diejenigen genannt, die „reinen Herzens sind“ und deshalb „Gott schauen“ werden (Mt 5,8). Nach alter Auslegung sind damit die Menschen gemeint, die ein gutes Gewissen haben, weil sie im Einklang mit sich selbst Gott als ihren Herrn anerkennen. Sie sind nach der Bergpredigt bereit, sich von Jesus auf den Weg der Gesetzeserfüllung führen zu lassen, weil sie aus freien Stücken mit zu Gott beten: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden“ (Mt 6,10). In einer solchen Haltung wird bei Lukas Maria beschrieben, die in ihrem Herzen bewegt, was mit ihr und mit der Welt durch Gott geschieht (Lk 2,19.51). Ein guter Mensch ist an seinem guten Herzen zu erkennen, aus dem er Gutes tut (Lk 6,45). Von Herzen soll eine echte Vergebung kommen (Mt 18,35).

Auf der anderen Seite gibt es aber auch das „verstockte“ (Mk 7,6 par. Mt 15,8; Jes 29,13; Mk 3,5; 6,52; 8,17; Mt 13,15; Jes 6,10) und das „harte“ (Mk 10,5) Herz, in dem böse Gedanken aufkommen (Mk 2,6.8 parr.; vgl. Mt 24,48f.) und schon der Ehebruch geschehen kann (Mt 5,28); es gibt das „hochmütige“ Herz (Lk 1,51), das Gott zu Fall bringen wird, das „schwere“ (Lk 24,25), das sich erleichtern muss, und das zweifelnde (Lk 24,38), das befreiender Belehrung bedarf. Die Herzkrankheiten, die Jesus in den Evangelien diagnostiziert, äußern sich immer wieder in einer Gesetzesauslegung, die so rigide ist, dass sie eine Veräußerlichung bedeutet. Sie können kuriert werden, aber nur durch eine Herztransplantation, wie Jeremia sie für den Neuen Bund voraussagt (Jer 31,31–34). Dann kann das Herz „brennen“ (Lk 24,32): für Gott und für eigene Hoffnung auf die Auferstehung.

Das Herz eines Menschen ist hin und hergerissen. Nach der Ausdeutung des Sämannsleichnisses wird der Same des Evangeliums den Menschen ins Herz gesenkt, ist dort aber anfällig für Attacken des Teufels, der es den Menschen, nicht selten erfolgreich, entwinden will (Mt 13,19). Im „Herzen“ eines Menschen entsteht, was Rein und Unrein genannt werden kann – während alle äußeren Faktoren, die von der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit als göttliches Gebot ausgewiesen werden, relativiert werden (Mk 7,19.21 par. Mt 15,19).

Wenn das Herz aber in einem befreiten Menschen schlägt, ist es – zusammen mit der Seele, dem Verstand und der Kraft – ein Organ der Gottesliebe (Mk 12,30.33 parr.) und des Glaubens (Mk 11,23).

In einem solchem Herzen wird das Gesetz erfüllt, in der Einheit von Gottes und Nächstenliebe (Mt 12,28–34 parr.), von Glaubensvertrauen und Vergebungsbereitschaft (Mk 11,22–35).

Der so lehrt, ist nach Matthäus selbst ein Messias mit Herz; denn Jesus, der in einer Sprache jüdischer Torafrömmigkeit dazu einlädt, sein „Joch“ zu tragen und von ihm zu lernen, offenbart sich als „gütig und demütig von Herzen“ (Mt 11,29); eine Gesetzeslehre, die von Herzen kommt und zu Herzen gehen soll, so dass die Seelen Frieden finden, ist kein Faktor der Entfremdung, sondern der Identitätsstärkung.

Gewissensschulung in der Begegnung mit Gottes Wort bei Paulus

Paulus hat eine Theologie des Gewissens entwickelt, die Freiheit in der Bindung an Gottes Wort und deshalb in der Verantwortung für den Nächsten lokalisiert.⁹¹

Zum einen kennt er Autonomie. Sie nimmt er bei den Heiden wahr, die zwar das geschriebene Gesetz nicht kennen, aber tun, was es fordert, wenn sie der Stimme ihres Herzens folgen (Röm 2,14f.). Sie sind sich dann „selbst Gesetz“ (ἑαυτοῖς εἶσιν νόμος). Autonomie ist hier also nicht Autarkie, sondern verantwortetes sittliches Handeln. Dieses innere Gesetz sagt, was gut und richtig ist; es verpflichtet: als Gewissensurteil. Das Verhalten ist allerdings oft ein anderes, weshalb die Gedanken einander anklagen und verteidigen, ohne dass es Klarheit gibt.⁹² So ist auch der Mensch, der sich dem Gesetz konfrontiert sieht, zwar durchaus guten Willens, das, was er als gut erkennt, auch zu tun – folgt diesem Wissen aber immer wieder nicht (Röm 7,15/23). Die Erlösung kann nur, so Paulus, durch Jesus Christus kommen. Aber die Verpflichtung durch das autonome Gewissen besteht. Es ist gerade deshalb autonom, weil Gott der Schöpfer jedes Menschen ist.

In der Begegnung mit dem Evangelium verändert sich das Gewissen – wie sich der ganze Mensch verändert. *Einerseits* ist die

⁹¹ Grundlegend: H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff (WUNT II/10), Tübingen 1983.

⁹² Paulus rezipiert ein philosophisches Konzept, das auch das hellenistische Judentum kennt; vgl. M. Wolter, Der Brief an die Römer I (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 184–188.

Zustimmung des Gewissens entscheidend (2 Kor 4,2; 5,11). Das Gewissen ist entscheidungsfähig, weil es ein Sensorium für Gott und sein Gebot mit auf den Weg bekommen hat; das Gewissensurteil ist auch notwendig, weil der Glaube frei ist. In der Zustimmung des Gewissens zur Frohen Botschaft samt den ihr gemäßen Geboten er eignet sich die Freiheit des Glaubens. Dieses Gewissen ist frei; seine Freiheit kann sich von keines anderen Menschen Urteil abhängig machen, auch vom Apostel nicht (1 Kor 10,29). *Andererseits* bindet das Gewissen, wie Paulus es sieht, die Menschen gerade in ihre Verantwortung vor Gott und den anderen Menschen ein. Deshalb gebietet es das Gewissen, das Gewissen anderer zu achten. Wem das nicht einleuchtet, hat noch Gewissensbildung nötig. Paulus diskutiert das Verhältnis an dem in der Antike brisanten Problem, wie mit „Opferfleisch“, das Göttern geweiht worden war, umgegangen werden soll (1 Kor 8–10). Hier gibt es ein „schwaches“ Gewissen von Menschen, die noch nicht ganz mit ihrer heidnischen Vergangenheit abgeschlossen haben und deshalb das Götzenopferfleisch als Götzenopferfleisch beurteilen (1 Kor 8,7). Sie dürfen durch die „Starken“ nicht dazu gebracht werden, gegen ihr Gewissen zu handeln oder gar am Glauben irre zu werden (1 Kor 8,7–11). Deshalb ist es eine moralische Gewissenspflicht, die aus dem Glauben selbst erwächst, Rücksicht zu nehmen, auch wenn niemand diese Rücksichtnahme erzwingen kann (1 Kor 10,25–32). Angesagt ist allerdings die Gewissensbildung auch der „Schwachen“, die Paulus mit seinem Schreiben unternimmt.

Der paulinische Ansatz verbindet Gewissens- mit Persönlichkeitsbildung. Weil das Gewissen, wie der griechische Begriff *συνείδησις* anzeigt, ein Kommunikationsorgan ist, schließt es die Person nicht von Gottes Gebot ab, sondern für das Gebot Gottes auf, dessen Wort sich das Leben eines jeden Menschen verdankt. Dies ist der paulinische Ansatz Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam in ihrer wechselseitigen Entsprechung zu betrachten.

Ähnliche Konstellationen kennen – im erweiterten Einflussbereich der paulinischen Theologie – auch der Erste Petrusbrief (1 Petr 2,19; 3,16.21) und der Hebräerbrief (Hebr 9,9.14; 10,2.22; 13,18). Auch sie betonen, dass im Glauben durch Gott das Gewissen gereinigt wird und dann als Taktgeber christlichen Lebens taugt. In den Pastoralbriefen wird von den Gemeindeleitern gefordert, dass sie in ihrem Gewissen den Dienst am Glauben bejahen können, den sie auszuüben ha-

ben (1 Tim 1,18f; 3,9; vgl. 2 Tim 1,3). Damit sollen sie ihrerseits die Gewissensbildung der Gemeindemitglieder fördern (1 Tim 1,5). Wo jemand von diesem Glauben abweicht, kann man sich allerdings nur noch ein „unreines“ Gewissen vorstellen (1 Tim 1,19; 4,2; Tit 1,15). Hier kann eine Interpretationslinie ansetzen, die in der Neuzeit den antimodernen Kurs der katholischen Kirchen beeinflusst hat: dass es die Klarheit des Gewissens nur im Übereinstimmung mit jener Wahrheit des Glaubens geben könne, die vom Lehramt unterbreitet wird. Auch die traditionelle Konzeption des *ius divinum* ist in den Sog dieses Ansatzes geraten. Das paulinische Zeugnis, das durch den Kanon repräsentiert wird, ist aber weiter und tiefer. Das gilt es heute, theologisch neu zur Geltung zu bringen.

3. Die theologische Orientierung

Orientiert man sich am Neuen Testament, kann kein Zweifel herrschen, dass es so etwas wie ein *ius divinum* gibt, das von evangelischen Räten (wie dem Zölibat nach 1 Kor 7), ekklesialen Verfahrensregeln (wie der Kollektenpraxis nach 2 Kor 8–9) und moralischen Appellen (wie in allen brieflichen Paraklesen) unterschieden werden muss. Allerdings entspricht das, was dem Neuen Testament zufolge als Gebot Gottes verkündet wird, nicht einfach dem, was im Kirchenrecht oder in der Moraltheologie als *ius divinum* gilt oder diskutiert wird.

3.1 Gottes Gebot – Gottes Recht

Das göttliche Gebot gibt es, weil Gott „kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ ist (1 Kor 14,33). Es dient der Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit; es dient dem Frieden. Gottes Recht eint das Volk Gottes und gibt ihm Orientierung auf seinem Weg des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. In erster Linie ist, auch vom Neuen Testament aus, an die Zehn Gebote zu denken, an das Deuteronomium mit dem Hauptgebot, an das Heiligkeitsgesetz mit dem Gebot der Nächstenliebe und an das Bundesbuch. Freilich wird das Gesetz nicht zerstückelt, sondern als Ganzes gesehen: „Eher werden Himmel und Erde vergehen, als dass nur ein einziges Häkchen vom Gesetz fällt“ (Lk 16,17 par. Mt 5,18).

Im Neuen Testament gehören die Bergpredigt (Mt 5–7) resp. die Feldrede (Lk 6,20–49) zu dem, was mit Fug und Recht reflexions-sprachlich *ius divinum* genannt werden kann, aber auch die Auskünfte Jesu zur Sündenvergebung (Mk 21–12 parr.; Lk 7,36–50; Mt 18), zum Fasten (Mk 2,18–22), zum Sabbat (Mk 2,23–3,6 parr.), zur Ehe und zur Ehescheidung (Mk 10,2–12 par. Mt 19,3–12; Mt 5,31f. par. Lk 16,18) sowie zum Steuerzahlen (Mk 12,13–17 parr.; Mt 17,23–27), aber auch in der Übertragung seiner Vollmacht auf die Jünger (Mk 6,6b–13 parr. sowie Mt 28,16–20), in erster Linie die Zwölf (Mk 3,13–19 parr. sowie Joh 20,21f.) und an Petrus (Mt 16,18ff. sowie Joh 21,15ff.). Denn an all diesen Stellen agiert Jesus als autorisierter Lehrer im Namen Gottes, der nicht nur appelliert, sondern das Gesetz verbindlich auslegt und neues Recht in seiner Jüngergemeinde für das Volk Gottes setzt, das auf die Vollendung des Reiches Gottes wartet. In der Nachfolge Jesu, von ihm autorisiert, setzen auch die Apostel Recht, etwa in der Beauftragung von Mitarbeitern, die nach den Pastoralbriefen ordiniert sind (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) und ihrerseits ordinieren sollen (1 Tim 5,22), bzw. stellen fest, was Gott als Recht institutionalisiert hat (1 Kor 12,28); der Blick richtet sich einerseits auf den kirchlichen Dienst, der dem Aufbau der Kirche dient (1 Kor 12; Röm 12,3–8; vgl. Eph 4), andererseits auf diejenigen, die aus der Kirche ausgeschlossen werden (1 Kor 5–6; 1 Tim 1,20; Tit 1,10–16).

Gottes Recht begegnet der Bibel zufolge immer im Modus menschlicher Vermittlung, weil Mose und die Propheten, Jesus oder die Apostel als Zeugen geltend gemacht werden; aber deren Überlieferung ist gerade dann am prägnantesten, wenn sie sich darauf berufen, dass Gott durch sie das Wort erhebt. Im Neuen Testament ist die Existenz göttlichen Rechts darin begründet, dass Gott sich offenbart; sein Evangelium, ohne dass es weder Glaube noch Kirche und Sakramente gibt, bringt auch sein Gesetz zur Geltung: die Tora Israels, so wie Jesus sie „erfüllt“. Wer die Existenz eines *ius divinum* leugnet, müsste Auskunft geben, auf welcher offenbarungsgeschichtlichen Grundlage überhaupt Theologie getrieben werden soll und weshalb womöglich ausgerechnet Recht und Gerechtigkeit nicht von Gottes Willen und Handeln bestimmt sein sollten. Man kann auf einer anderen Ebene diskutieren, ob das Zweite Vatikanische Konzil womöglich überzeugt hat, als es dem Zeugnis der Schrift eine primordiale und kriterielle Funktion zuerkannt hat.

Aber wenn nicht nur negative Theologie getrieben werden soll, kann es keinen anderen Zugang zum eschatologischen Heilshandeln Gottes mit den großen Verheißungen geben, die überhaupt nur Glauben verdienen, als das Studium der Heiligen Schrift, dann aber auch die Wahrnehmung dessen, was sie über Gottes Recht und Gerechtigkeit überliefert.⁹³ Gottes Recht schützt die Armen; es relativiert jede menschliche, auch jede kirchliche Rechtsprechung und Rechtsbeugung. Es garantiert die radikale Gleichheit aller Menschen vor Gott. Es fordert Solidarität und Subsidiarität.

3.2 Spannungen zum „göttlichen Recht“

Gleichwohl bestätigt das Neue Testament nicht einfach die herkömmliche Rede vom *ius divinum*. Vier starke Impulse sind festzumachen.

Erstens werden in der Kanonistik die Autoritätsgrade nivelliert, die zwischen einem geschriebenen Wort der Tora, einem überlieferten Wort Jesu und einem formulierten Gebot des Apostels bestehen. Vielmehr gilt *cum grano salis* alles als *ius divinum*, was als verbindliches Gesetz in der Heiligen Schrift, besonders im Neuen Testament wahrgenommen wird. Damit werden aber wesentliche Rezeptionsprozesse unterlaufen, die in der Bibel selbst dokumentiert werden. Insbesondere fehlt eine Selbstrelativierung des kirchlichen Gesetzgebers, wie Paulus sie vorbildlich vornimmt: „... gebiete nicht ich, sondern der Herr: ...“ (1 Kor 7,10) – „... sage ich, nicht der Herr: ...“ (1 Kor 7,12) – „Ein Gebot des Herrn habe ich nicht, aber eine Überzeugung gebe ich kund ...“ (1 Kor 7,25). Erst durch diese Transparenz wird im Recht selbst der Freiraum für jenes Heilshandeln Gottes geöffnet, das nicht das Recht zerstört, aber das Recht überschreitet.

Zweitens beansprucht die Kanonistik durchaus disparate Herrenworte als *ius divinum*. Auf einem eigenen Blatt steht, dass es einer Hermeneutik des alttestamentlichen Gesetzes in seiner Verbindlichkeit für die Kirche bedürfte; sie müsste wesentlich von der neutestamentlichen Schrifthermeneutik geprägt sein, aber einbeziehen, was die Päpstliche Bibelkommission⁹⁴ und das nachsynodale Schreiben

⁹³ Vgl. M. Witte/J. Schröter, *Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie* (Öffentliche Vorlesungen 164), Berlin 2011.

⁹⁴ *Päpstliche Bibelkommission*, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* vom 23.

über das Wort Gottes⁹⁵ zur Einheit der Heiligen Schrift und ihren Bezug auf das lebendige Wort Gottes in der Zweiheit der Testament mithilfe der Theologie erarbeitet haben. Kritischer noch ist, dass zwischen der jesuanischen Ehelehre und seinem Petruswort, zwischen den Zeugnissen über Taufe und Eucharistie einerseits, Buße, Ordination und Krankensalbung andererseits große Unterschiede der Gattung bestehen, die rechtshermeneutisch berücksichtigt werden müssen, ohne dass dies bislang hinreichend sichtbar geworden wäre. So klar die Ehe – auch – eine rechtliche Angelegenheit ist, so wenig folgt aus der jesuanischen Weisung ohne weiteres schon das kirchliche Eherecht – nicht weil Jesus doch nicht rechtlich gedacht hätte, sondern weil er der synoptischen Tradition zufolge grundsätzlich bleibt. Wo es aber – beim *privilegium paulinum* einerseits, bei den Unzuchtsklauseln andererseits – im Neuen Testament selbst Konkretisierungen gibt, werden sie nur teilweise kirchenrechtlich nachvollzogen. Das Petruswort etabliert durchaus einen Petrusdienst – aber dessen Ausgestaltung durch den Bischof von Rom ist im neutestamentlichen Wort nicht schon mitgesetzt, sondern bedarf einer rechtsgeschichtlichen und rechtshermeneutischen Vermittlung, an der es jedoch bislang fehlt. Der Dienst des Apostels, der Hirten und der Lehrer ist nach 1 Kor 12,28 („Also hat Gott in der Kirche eingesetzt: ...“) sozusagen *iure divino*; aber die Ausgestaltung des Dienstamtes in nachapostolischer Zeit ist es im Neuen Testament nicht, sowohl was den Ausschluss von Frauen als auch was die Zuordnung von Bischof, Presbytern und Diakonen anbelangt; vielmehr handelt es sich um Weisungen des (literarisch vergegenwärtigen) Apostels, die zahlreiche Geltungsfragen offenlassen. Sie zu klären, ist die genuine Aufgabe des Kirchenrechts, das sich aber nicht einfach auf göttliches Recht berufen kann, sondern diesen Bezug argumentativ ausweisen und in der konkreten Rechtsfindung differenzieren muss. Noch deutlicher ist der Reflexionsbedarf allerdings in der traditionellen Moraltheologie. Es kann keine Frage sein, dass „Unzucht“ wider Gottes Gebot ist; aber was als „Unzucht“ zu

4. 1993 (mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert (SBS 161), Stuttgart 1995.

⁹⁵ Nachapostolisches Schreiben *Verbum Domini* von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 187), Bonn 2010.

gelten hat, ist nicht ein für allemal festgelegt, sondern hat sich gesellschaftlich wie kirchlich vielfach gewandelt, immer auch abhängig von der Kultur, in der das Evangelium heimisch werden soll.

Drittens erweckt die Kanonistik den Eindruck einer harmonischen Kompatibilität zwischen dem natürlichen und dem geoffenbarten *ius divinum*. Hier ist das Neue Testament – vor allem mit Paulus – erheblich kritischer. Es ist richtig, dass der Apostel – im Rahmen seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes, die Schöpfung und Erlösung aufeinander bezieht – ein Naturrecht kennt, dem das Evangelium nicht widerspricht. Aber er konzentriert es auf das Gewissen und macht es an der Fähigkeit fest, Gut und Böse zu unterscheiden (Röm 2,25). Auf ethische Details geht er nicht ein – so wie er auch der Vernunft zutraut, Gott und Götzen zu unterscheiden, nicht aber, aus sich heraus zur Erkenntnis des Gesetzes und Jesu Christi zu gelangen (Röm 1,19ff.). Paulus denkt auch nicht, dass dieses natürliche Gesetz vor Sünden schützt; diese Kraft hat seinem Urteil nach ja noch nicht einmal das Gesetz des Mose, sondern nur das Evangelium Jesu Christi, und zwar als Antizipation der endgültigen Versöhnung (Röm 5), die immer noch einmal der Konkretisierung im Leben bedarf (Röm 6). Hinter dieser schriftgemäßen Differenzierung darf das Kirchenrecht ebenso wenig zurückbleiben wie die Moraltheologie, die immer in Versuchung steht, das, was als Tradition religiös codiert ist, schon als göttliches Gesetz auszugeben.

Viertens: Zahlreiche biblische Feststellungen dessen, was göttliches Recht ist, werden weder im kanonistischen noch im moraltheologischen Sinn als *ius divinum* thematisiert. Das betrifft alles, was den Bereich der politischen Verantwortung berührt; es betrifft die Gleichheit aller vor dem Gesetz, die sich auch in gleich gestuften Partizipationsrechten manifestieren muss. Das Kirchenrecht kann sich zwar im ersten Fall darauf berufen, wenn es vor dem Staat die Freiheit des Glaubens einklagt. Aber dann muss es auch kirchenintern analoge Rechte definieren und garantieren, gerade wenn der Unterschied zwischen Kirche und Staat gewahrt bleibt; doch daran fehlt es.

3.3 Die Recht der Freiheit

Der entscheidende Punkt ist, dass die Orientierung am göttlichen Gesetz der Orientierung an der und in der Freiheit dient.⁹⁶ Die Befreiung ist die Geburtsstunde der Tora und die Heilswirkung der Sendung Jesu. Das kirchliche Amt ist Dienst an der Freiheit des Glaubens; Taufe und Eucharistie geben der Freiheit Raum in der Kirche; die Ehe dient als Freiraum der Liebe zwischen Mann und Frau (vgl. Eph 5,32). Die Freiheit der Einzelnen wie der Kirche im Ganzen ist ein originäres Kriterium für die Erlassung und Erfüllung des Gesetzes im Namen Gottes. Das muss in der Rechtsetzung und Rechtsprechung der Kirche zum Ausdruck kommen. Es muss auch in der Moralthologie umfassend Geltung erlangen, insbesondere wegen der Freiheit des Gewissens.⁹⁷

Nach dem Neuen Testament ist es Gottes Wille, den Menschen die Freiheit zu schenken. Er schenkt sie ihnen so, dass es ihre ureigene Freiheit ist; denn sie sind Kinder Gottes, die ihm ihr Leben verdanken und es vor ihm verantworten. Die biblische Grundintuition, dass Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zusammen gestärkt werden, ist durch die Geschichte der Theologie und der Kirche nicht abgegolten; er wird deshalb auch durch die Krise, die sie in der Neuzeit erfährt, weil sich die Theologie zu abstrakt und dirigistisch aufstellt, nicht desavouiert. Im Neuen Testament ist diese Einheit nicht das Ergebnis göttlicher Willkür; sie entspricht vielmehr seiner Gerechtigkeit. Ihr dient das Gesetz, das Jesus erfüllt. Deshalb gilt es, das *ius divinum* neu als das zu entdecken, was es nach dem Jakobusbrief ist: das königliche „Gesetz der Freiheit“.

⁹⁶ Das betont M. Böhnke, Gottesrecht und Menschenrecht, in: FS Reinhardt (s. Anm. 64), 434–446.

⁹⁷ Vgl. E. Schockenhoff, Der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption der kirchlichen Sexualmoral durch die Gläubigen, in: Th. Söding (Hg.), Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologenkommission (QD 281), Freiburg i. Br. 2016, 305–330.