



THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

ZUR FREIHEIT BEFREIT (GAL 5,1)

Paulus und die Kritik der Autonomie

1. *Freiheitskampf*

«Christus hat uns zur Freiheit befreit», ist ein Kernsatz der paulinischen Theologie. Er steht im Galaterbrief, der neutestamentlichen Programmschrift christlicher Freiheit (Gal 5,1)¹. Die von Martin Luther beschworene «Freiheit eines Christenmenschen»² hat hier ihren biblischen Anhaltspunkt gefunden – ebenso wie ein Jahrtausend zuvor des Ambrosius Insistieren auf der Unabhängigkeit der Kirche vom kaiserlichen Imperium³ und heute der Kampf chinesischer Christen um Religionsfreiheit. Das breite Spektrum der Rezeptionen spiegelt die theologische Bedeutung des Satzes wider. Die Bezüge sind aber so spannungsreich, die jeweilige Plausibilität ist so hoch, der Anspruch authentischer Auslegung so groß, dass die Freiheit des paulinischen Gedankens auch gegenüber noch so starker und gut begründeter Zustimmung verteidigt werden muss – um den Ursprungssinn vom Rezeptionssinn zu unterscheiden und das Feld sinnvoller Deutungen nicht zu schnell zu verkleinern.

Der apostolische Satz findet jedoch nicht nur Zuspruch, sondern auch Widerspruch. Hier muss die Exegese ebenso für die Freiheit der paulinischen Theologie eintreten. Die Kritik der Moderne richtet sich auf den christologischen Gehalt der Befreiung; die paulinische Gnadentheologie, heißt es, laufe auf eine sublimen Entmündigung hinaus, da zur Freiheit auch das Nein zu Christus gehöre.⁴ Umgekehrt wird mit Paulus dem revolutionären Pathos der Emanzipation eine Freiheitsidee entgegengehalten, die nicht auf die Tatkraft und das Selbstbewusstsein des Menschen setzt, der wie Prometheus seine Ketten abstreift, die ihn an die Macht des Göttlichen binden, sondern auf eine Anerkennung Gottes, des Herrn, der allein Befreiung bewirken könne⁵.

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Der Streit um Paulus, ohne den der Galaterbrief gar nicht geschrieben worden wäre⁶, geht weiter. Er ist nicht nur ein Streit um den Völkerapostel und seine Stellung am Schnittpunkt von Judentum und Christentum, Glaube und Welt in der entscheidenden Formierungsphase der Kirche, sondern auch ein Streit um das Verhältnis der heutigen Theologie zur Philosophie, der Kirche zur Demokratie und der Wahrheit des Evangeliums zum Pluralismus der Weltanschauungen.

Im intellektuellen Freiheitskampf der Moderne werden zwei Brennpunkte markiert: die persönliche und die politische Freiheit, die eine am guten Willen und der offenen Entscheidung festgemacht⁷, die andere an der vollen Teilhabe und der sozialen Gerechtigkeit⁸. Beide Brennpunkte müssen aber ihrerseits in einen größeren Bedeutungshorizont gestellt werden, damit ihr philosophischer und theologischer Stellenwert sichtbar werden kann, ohne den auch ihr wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Stellenwert nicht zu bestimmen ist.

Ambitioniert sind Versuche, die neuzeitliche Subjektphilosophie mit der Transzendentaltheologie zu verbinden, um so ein neues Bündnis von Glaube und Vernunft zu schmieden.⁹ Das verschafft den Vorteil des Aggiornamento (jedenfalls im «Westen» und «Norden»), wirft aber die Frage nach dem Verhältnis zur biblischen Freiheitstheologie auf, die ihren stärksten Ausdruck beim Apostel Paulus findet.¹⁰

Der große Unterschied zwischen der paulinischen und der modernen Freiheitsthematik liegt darin, wie die Gottesfrage gestellt und beantwortet wird, mit allen Konsequenzen für das Bild der Welt und des Menschen, der Hoffnung und der Ethik. Zwei Spannungsbögen überlagern sich. Die Neuzeit setzt auf die erkämpfte, Paulus auf die geschenkte Freiheit; und die Neuzeit will die Freiheit von Gott denken können, während Paulus nur die Freiheit durch Gott denken kann. Resultiert daraus ein unveröhnlicher Widerspruch? Oder eine fruchtbare Spannung? Die Antwort hat erhebliches Gewicht für die Verhältnisbestimmung von biblischer Theologie und moderner Kultur; denn Paulus ist in seiner Theologie der Freiheit zwar besonders profiliert, aber signifikant für das Neue Testament und die gesamte Bibel, die Forderung der Autonomie aber ein Charakteristikum der Neuzeit.

Der Freiheitskampf der Moderne richtet sich ursprünglich gegen das Dogma, das zum staatlichen Recht wird, gegen die Kirche, die der Monarchie den Segen gibt, gegen die Theologie, die den menschlichen Geist gängeln wolle. Er richtet sich bei den Intellektuellen aber auch gegen Paulus, der die Lehre Jesu hellenisiert und dogmatisiert, die kirchliche Autorität überhöht und den Gottesgehorsam indoktriniert, mit dem Imperium Romanum aber seinen Frieden geschlossen habe. Nachdem jedoch die Aufklärung ihrer Dialektik inne geworden ist, eine globale Militarisierung der

Religiosität beobachtet werden muss und die Kirche zur wichtigsten Säule der Demokratie geworden ist, ändern sich die Vorzeichen der Debatte. Paulus gewinnt neues Interesse: als gewaltloser Missionar, der dem Fanatismus abgeschworen habe¹¹, als Theologe einer Rechtfertigung, die weit über den sozialen Interessenausgleich hinausgehe¹², und als Organisator einer Kirche aus Juden und Heiden, die dem Kaiser Paroli biete, weil sie die Idee des Reiches Gottes hochhalte, in das kein irdischer Potentat hineinregieren könne.¹³

2. Glaubensfreiheit

Gal 5,1 hat formgeschichtlich einen ähnlichen Status wie urchristliche Bekenntnissätze, mit denen die Paulusbriefe gespickt sind, weil sich der Apostel nicht als Erfinder einer neuen Theologie, sondern als Tradent und Interpret des einen Evangeliums gesehen hat.¹⁴ Der Galaterbrief liefert viele Beispiele: «Er hat sich für unsre Sünden hingegeben, uns herauszureißen aus der gegenwärtigen bösen Zeit gemäß dem Willen Gottes, unseres Vaters» (Gal 1,4). «Christus hat uns losgekauft aus dem Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13). «Alle seid ihr in Christus Jesus Söhne Gottes durch den Glauben» (Gal 3,26). «Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und gestellt unter das Gesetz, damit er die unter dem Gesetz freikaufe, damit wir die Einsetzung zu Söhnen erlangen» (Gal 4,4f.). All diese Aussagen sind typisch neutestamentlich und signifikant paulinisch: typisch neutestamentlich, weil sie das Christusbekenntnis klar zur Sprache bringen; signifikant paulinisch, weil sie das Christusgeschehen als Heilsgeschehen akzentuieren. Die Freiheit, von der Paulus spricht, ist Glaubensfreiheit: nicht nur die Freiheit für den Glauben, die er verteidigt und erstritten (Apg 16), sondern auch die Freiheit durch den Glauben, die er reflektiert und praktiziert hat.

a) Befreiung in Christus

Das elementare Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus, das die Heilshoffnung trägt, weil kein anderer als Jesus Christus sie begründet, hat Paulus in seine Formulierung der Rechtfertigungsthese eingebaut: «Wir sind zum Glauben an Jesus Christus gelangt, damit wir aus dem Christusglauben und nicht aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden» (Gal 2,16) – «Ich lebe im Glauben an den, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,20). In seinen Briefen arbeitet der Apostel nicht nur heraus, was der Inhalt des Christusglaubens ist, sondern auch worin die Heilsbedeutung des Christusgeschehens besteht. Das Bekenntnis zu Jesus Christus umfasst den Glauben, dass er der Erlöser und Befreier ist. Denn in der Rettung der

Verlorenen, der Versöhnung der Feinde mit Gott, der Befreiung der Gefangenen und der Auferweckung der Toten liegt der Sinn der Sendung Jesu. Das hat kaum jemand so klar erkannt und ausgedrückt wie Paulus. Deshalb liebt er es, aus dem reichen Schatz der Tradition solche Formeln und Motive in seinen Briefen aufzugreifen, die Christologie und Soteriologie verbinden: das «für uns» und «für alle» des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus.

Zwar ist es zu kurz gegriffen, mit Melanchthon zu sagen: *Hoc est Christus cognoscere, beneficia eius cognoscere*¹⁵, zumal damit ursprünglich eine Aversion gegen die philosophische Theologie der Naturenlehre und die metaphysische Entwicklung der Trinitätstheologie verbunden war. Denn die Person Jesu Christi hat ihre eigene Bedeutung; an der Identität Jesu, an seinem Verhältnis zum Vater und zu den Menschen, hängt alle Hoffnung auf Heil. Der Apostel Paulus hat ein leidenschaftliches Liebesverhältnis zum auferstandenen Jesus Christus, weil er überwältigt ist von der Liebe Jesu Christi zu ihm, dem gewalttätigen Verfolger und «schwachen Verkünder» (Gal 2,20).

Aber am Diktum Melanchthons ist richtig, mit Paulus die Heilsbedeutung Jesu Christi nicht nur als Folge und Wirkung, sondern als wesentlichen Teil des Christusbekenntnisses und der Christuserkenntnis zu verstehen. Im Galaterbrief hat Paulus diese Heilswirkung als Befreiung angesprochen, die in der Rechtfertigung der Glaubenden begründet ist. Das Thema verfolgt er genau. «Ihr seid zur Freiheit berufen» (Gal 5,13), lautet die programmatische Überschrift der Ethik. «Unsere Freiheit zu verteidigen», ist nach Paulus das Ziel seiner Intervention in Jerusalem, die zum sogenannten «Apostelkonzil» geführt hat (Gal 2,4). «Frei» ist Sara, die Mutter der Verheißung, «frei» auch das himmlische Jerusalem, nach dem die Kirche sich ausstreckt, «frei» sind die «Kinder» Saras und Abrahams, nämlich die Glaubenden (Gal 4,21–31).

Die Befreiung geschieht «in Christus» (Gal 2,17); die Freiheit ist das Leben «in Christus» (Gal 2,4; 3,26). «In Christus» können die Glaubenden leben, weil sie «durch Christus» leben. «Wir haben Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus» (Röm 5,1). «Wir wurden, als wir noch Feinde waren, mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes» (Röm 5,10). Dieses «durch» – im Griechischen διὰ, mit dem Genitiv – gibt den Grund, die wirkende Ursache an; es ist von einem «wegen» – διὰ, mit dem Akkusativ, das Paulus auch kennt, klar zu unterscheiden. Wie diese Präposition drückt sie die Heilsmittlerschaft Jesu Christi aus; wie diese bezieht sie sich auf das einmalige Geschehen des Kreuzestodes und der Auferstehung zurück. Aber anders als beim bloßen «wegen» gibt Jesus, der auferstandene Gekreuzigte, nicht nur Gott Anlass, Gnade vor Recht walten zu lassen, sondern er ist selbst aktiv. Er begründet die fortdauernde Wirkung des einmaligen Heilsgeschehens. Jesus ist nicht nur der Grund der Befreiung; er ist der Befreier. Durch seinen

Tod und seine Auferstehung, insofern sie «für alle» geschehen sind (2Kor 5,14), wird die Heilsgegenwart und Heilszukunft erschlossen. Das «In Christus» bezeichnet bei Paulus den Raum der Christugemeinschaft, der den Glaubenden für alle Zeit durch das einmalige Grundgeschehen von Tod und Auferstehung geöffnet wird – dadurch, dass Jesus Christus zur Rechten Gottes erhöht ist und «für uns eintritt» (Röm 8,34).

Weil die Befreiung «in Christus» geschieht, wird sie im Glauben ergriffen.¹⁶ Durch die «Botschaft des Glaubens», die sie gehört haben, sind die Galater des Geistes teilhaftig geworden (Gal 3,1-5). Auf ihren Glauben hin haben sie die Taufe empfangen (Gal 3,26ss.). Durch den Glauben, nicht durch des Gesetzes Werke, werden sie gerechtfertigt (Gal 2,16). Der Glaube vermittelt das Heil der Befreiung in Christus, weil er der Inbegriff des neuen Lebens ist, das von der Liebe Christi geprägt ist. Der Glaube bejaht, dass Christus aus reiner Liebe «für mich gestorben ist» (Gal 2,20s.); im Glauben wird Christus in den Christen «geformt» (Gal 4,17): Sie prägen sein Bild aus; sie ahmen ihn nach, weil er in ihnen lebt und ihr Leben ausmacht.

Jesus Christus, der Befreier, ist selbst befreit – vom Tod, den er erlitten; von der Sünde, die er stellvertretend auf sich genommen; vom Fluch des Gesetzes, den er in Segen verwandelt hat (Gal 3,13s.). Freiheit ist bei Paulus ein Heilsbegriff, ähnlich wie Erlösung, Gotteskindschaft und Mitgliedschaft im Leibe Christi, während Rechtfertigung, Heiligung, Versöhnung und Befreiung den Prozess bezeichnen, in dem das Heil den Glaubenden zuteil wird.

b) Freiheit von Sünde und Tod – Freiheit zur Liebe

Die Freiheit, zu der sich Paulus in Christus bekennt, ist eine Freiheit von Sünde und Tod. Sie besteht nicht darin, dass die Glaubenden nicht mehr versucht würden, nicht mehr Gottes Gebote überträten und nicht mehr eines bitteren Todes stürben. Das wären Enthusiasmen, die Paulus in den Korintherbriefen kritisiert. Die Freiheit «in Christus» besteht aber darin, dass die Sünden vergeben werden und neue Kraft zuwächst, das Gute zu tun, und im Sterben die Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus am dichtesten wird. Die Vergebung der Sünden ist nur als Akt eschatologischer Neuschöpfung möglich. Denn in den vielen kleinen Sünden, von denen man vielleicht einige wirklich wiedergutmachen kann, konkretisiert sich die eine große Sünde, des Menschen Nein zu Gott, das sich im Nein zum Nächsten auswirkt, und baut sich weiter der ganze Unheilszusammenhang der Sündenmacht auf, der alles Leben «jenseits von Eden» schwer belastet. «Der Lohn der Sünde ist der Tod» (Röm 6,23), weil Sünde das Leben zerstört.

Das Gericht Gottes, von dem Paulus um der Gerechtigkeit Gottes willen oft spricht¹⁷, besteht in der Verurteilung der Sünde; seine Strafe für die



Übertreter darin, dass er sie den unheilvollen Folgen ihres Fehlverhaltens überantwortet; seine ungleich größere Gnade darin, dass er nicht nur den *status quo ante* wiederherstellt, sondern eine «neue Schöpfung» erstehen lässt (Gal 6,15). Die Struktur der Rettung ist die der Auferstehung von den Toten (Röm 4,17ss.).

Diese kosmischen Zusammenhänge der Befreiung stellt Paulus im Galaterbrief gleich einleitend vor Augen: Es ist der «gegenwärtige böse Äon», aus dem die Christen «gerissen» sind (Gal 1,4). «Böse» ist dieser Äon nicht, weil Gott ihn doch nicht «gut» gemacht hätte, wie es in Schöpfungsgeschichte immer wieder heißt (Gen 1), sondern weil er durch der Menschen Schuld in den Bannkreis der Sünde geraten und deshalb dem Tod ausgeliefert ist. Die Rettung, die Paulus den Galatern neu verkündet, ist ein Exodus aus diesem Äon des Bösen, das die Gegenwart beherrscht, in die Zeit Jesu Christi, die durch sein Kommen begonnen hat (Gal 4,4s.). Die Befreiung führt die Glaubenden aber nicht aus der Welt heraus, sondern neu in sie hinein. Denn Jesus Christus selbst hat die Welt nicht geflohen, sondern sich in sie hineinbegeben, um in ihr Gottes Gnade zu verwirklichen.

Kein Mensch kann den Tod überwinden – auch wenn heute die Möglichkeiten, ihn hinauszuzögern und ein wenig zu erleichtern, gewachsen sind; kein Mensch, auch kein Heiliger, kann den Unheilszusammenhang der Sünde aufheben und wissen, vor jeder Versuchung gefeit zu sein. Deshalb ist Freiheit nur als Befreiung vorstellbar. Die Freiheit, die Paulus meint, geht über politische Freiheit und individuelle Wahlmöglichkeiten weit hinaus; sie meint eine umfassende Befreiung von allem, was menschliches Leben einengt und belastet, ohne dass es in des Menschen Macht stände, die Last zu entfernen.

Die Freiheit von Sünde und Tod muss Paulus gegen zwei Missverständnisse verteidigen, die damals naheliegend schienen und immer wieder auftauchen: Die Betonung der Gnade leiste der Sünde Vorschub (Gal 2,17; Röm 3,8; 6,1.16), weil es angeblich nicht mehr darauf ankomme, wie man das Leben führe, da Jesus in seiner Liebe ja doch alles vergebe; und die Auferstehungshoffnung relativiere das Leben vor dem Tode, vor allem weil Paulus von der Nähe der Wiederkunft Christi überzeugt ist (was der Zweite Thessalonicherbrief aufarbeitet).

Das erste Missverständnis weist Paulus dadurch zurück, dass die Befreiung ja gerade durch die Anteilgabe an der Gerechtigkeit und Liebe Jesu Christi geschieht (Röm 6,1-11) und mithin weder zur Ungerechtigkeit noch zur Lieblosigkeit verleitet, sondern zum Dienst an der Gerechtigkeit wie zum Dienst am Nächsten nach Maßgabe des Liebesgebotes – beides getragen vom Gehorsam gegen Gottes Willen.

Das zweite Missverständnis weist Paulus dadurch zurück, dass er aus der Nähe Gottes und Jesu Christi gerade die unvergleichliche Bedeutung jedes

einzelnen Augenblicks, jeder einzelnen Begegnung, jedes einzelnen Menschen und seiner Entscheidungen ableitet.¹⁸

Die Freiheit von Sünde und Tod ist eine Befreiung zur Liebe (Gal 5,13s.). Es würde auf eine sublimen Moralisierung des Evangeliums hinauslaufen, wollte man Paulus unterstellen, er leugne, dass es echte Sympathie und Zuwendung auch außerhalb der christlichen Kirche gäbe, vom Judentum ganz zu schweigen. In seiner Ethik greift er viele Maximen stoischer Ethik auf. Doch die Agape ist einzigartig. Denn die Agape ist das Ja zum Ja, das Gott zu den Menschen spricht, die er allesamt erschaffen hat und erlösen will, da sie Sünder und deshalb seine Feinde sind (Röm 5,5ss.); und die Agape ist das Ja zu Jesus Christus, in dem die Liebe Gottes das Du eines Menschen geworden ist, der einen Sklaventod gestorben ist, um die Versklavten, die ihre Knechtschaft womöglich gar nicht bemerkt hatten, zu befreien. Denn es gilt der (von der Einheitsübersetzung allerdings verzeichnete) Grundsatz: «Gott war in Christus als der, der die Welt mit sich versöhnt» (2Kor 5,19).

Gottesdienst und Nächstenliebe sind Freiheitsakte. Das ist bei Paulus anthropologisch begründet.¹⁹ Der Apostel sieht den Menschen als Gottes Ebenbild, als Bruder und als Schwester Jesu Christi. Selbstliebe, Nächstenliebe und Gottesliebe schließen deshalb einander nicht aus, sondern bedingen und bestärken einander. Wo es Konflikte gibt, gehen sie nicht auf Ambivalenzen zurück, die in der «Natur» des Menschen oder der Welt oder gar in einem göttlichen Dualismus lägen, sondern in der Schwäche des Fleisches, der Macht der Sünde, der Angst vor dem Tode. Wenn Freiheit Selbstverwirklichung ist, dann ist das Selbst die Seele des Geschöpfes, das der Liebe bedürftig, aber auch zur Liebe fähig ist, voller Sehnsucht nach Gott und immer schon auf der Suche nach dem Erlöser, der ihm die Unbedingtheit seines Lebensrechts, die Erfüllung seiner Hoffnung für sich und andere, die Vergebung seiner Schuld und die Befreiung vom Bösen zusagt.

c) Freiheit und Gesetz

Nach einer alten protestantischen Auslegungstradition umfasst die Gnade der Rechtfertigung auch die Freiheit vom Gesetz.²⁰ Dabei geht es allerdings nicht um den Gegensatz von Autonomie und Antinomie. Der Ausschluss der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung wird vielmehr so interpretiert, dass der Mensch keine Leistungen, schon gar nicht solche der Frömmigkeit, vor Gott geltend machen dürfe. In der Zeit um das Zweite Vatikanische Konzil wurde diese Interpretation auch in der katholischen Theologie oft übernommen und gegen den frommen Moralismus der Zeit (oder das, was so schien) in Stellung gebracht.²¹ Die in Amerika und England unter dem Vorzeichen der Bundestheologie und im Horizont des jüdisch-christlichen Gespräches entwickelte Paulusdeutung hat aber die Augen dafür geöffnet,

dass dies eine Projektion frühneuzeitlicher Probleme in die neutestamentliche Zeit ist.²² An die Stelle des Leistungsparadigmas tritt das Paradigma der Partizipation: Wie werden Teilhabe am Bund, Gemeinschaft mit Gott durch Gemeinschaft mit Christus, Mitgliedschaft in der Kirche möglich?

Die Antwort auf diese Fragen umfasst – was gegen einige Protagonisten jener Paulusdeutung gesagt werden muss – eine Kritik des Gesetzes. Denn auch wenn die Unverbrüchlichkeit der Bundestreue Gottes betont wird, bleibt es nach dem Galater- und dem Römerbrief insofern dabei, dass das Gesetz *ante Christum* einen Fluch über alle Sünder verhängt, die es missachten: «Verflucht ist jeder, der nicht bleibt bei allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht, um getan zu werden» (Dtn 27,26 – Gal 3,10). Diese Logik geht nur auf, wenn das Gesetz einen genauen Kompass zur Unterscheidung von Gut und Böse an die Hand gibt und der paulinische Begriff der Sünde – das in einzelnen Handlungen konkretisierte Nein zu Gott – mit den Übertretungen von Geboten verknüpft wird. Das kann anders nicht sein, weil Paulus ja in der Heiligen Schrift gelesen hat, dass Gott das Gesetz vom Sinai aufgestellt hat, wenn auch – so Paulus mit einer jüdischen Auslegungstradition – «durch Engel in der Hand eines Mittlers» (Gal 3,19). Zur Rechtfertigung gehört die Befreiung vom Fluch des Gesetzes, den der am Kreuz verfluchte Jesus in den Segen Gottes verwandelt (Gal 3,13s.).

Die Tora kommt gegen die Übermacht der Sünde nicht an. Sie ist gegeben, damit die Sünde als solche erkannt werden kann. Das entspricht noch insoweit pharisäischer Gesetzestheologie, als die richterliche Aufgabe des Gesetzes betont wird und die Verheißung endgültiger Erlösung an das Kommen des Messias, eines «Propheten» wie Mose (Dtn 18,5) gebunden ist. Paulus weicht von seiner vorchristlichen Toratheologie erst dort ab, wo er analysiert, die Sünde benutze die Tora und das Gesetz gerate nur immer tiefer in den Strudel des Todes, wenn man ihm die Aufgabe aufbürdet, die Sünder zu retten. Den größten Triumph erziele die Sünde gerade dort, wo sie den Eindruck erwecke, durch das Gesetz könne das Heil erlangt werden. Dann hänge die Rechtfertigung an den «Werken», die man mit Gottes Hilfe tun kann. Die Gesetzeswerke sind bei Paulus nicht Chiffren für religiöse Leistungen, die vor Gott eingeklagt werden sollen, sondern Ausdruckshandlungen eines Heilvertrauens auf den Nomos. Das aber führt auf einen Holzweg. Denn das Gesetz, so Paulus, ist nicht gegeben worden, um den Menschen das Heil zu vermitteln (Gal 3,21), sondern ist «wegen der Übertretungen hinzugefügt worden» (Gal 3,19), um Gottes gerechtes Urteil zu sprechen, «bis der Same komme», der verheißene Sohn Abrahams» (Gal 3,19). Diese heilsgeschichtliche Sicht konvergiert mit einer anthropologischen, die das Ethos des Heilshandelns Gottes hervortreten lässt. «Werke» des Gesetzes können nicht rechtfertigen, weil erstens gute und schlechte Taten nicht gegeneinander aufgerechnet werden können, zweitens schwere

Schuld nicht wiedergutzumachen ist, drittens die Unheilsmacht der Sünde zu brechen keinem noch so guten Menschen möglich ist und viertens die verheißene Erlösung unendlich alles übersteigt, was Menschen sich mit vereinten Kräften erarbeiten können.

Im unmittelbaren Anschluss an seinen Grundsatz Gal 5,1 führt Paulus diese Gesetzeskritik aus. Sie wird in der liberalen Theologie oft so gedeutet, dass Paulus das Ritualgesetz aufhebe, das Sittengesetz aber einschärfe. Diese Idee hat Immanuel Kant popularisiert.²³ Doch ist die Unterscheidung Paulus nicht wesentlich.²⁴ Er macht die Zugehörigkeit zur Kirche nicht von der Beschneidung abhängig und kann auch sarkastisch gegen die polemisieren, die sie fordern (Phil 3), aber im Römerbrief nennt er sie «Siegel der Glaubensgerechtigkeit» (Röm 4,11) – ein Zeichen der Bundestreue für Juden, auch für solche, die sich zu Jesus Christus bekennen (Paulus selbst hat Timotheus nach Apg 16,3 beschneiden lassen), aber keine Verpflichtung für Heidenchristen. Die Speisegebote werden transformiert – weil «alles rein» (Röm 14,20: vgl. Mk 7,19), die Unreinheit aber, die bestimmte Speisen zu genießen verbietet, Lieblosigkeit ist (1Kor 8–10; Röm 14–15).

Die Pointe der Gesetzeskritik in Gal 5,2ss. ist deshalb nicht die Unterscheidung von Ritus und Ethos, sondern der Aufweis, dass das ganze Gesetz ohne die christologische Umprägung zu halten gezwungen ist, wer sich beschneiden lässt und dass die Propagierung der Gesetzeswerke Ausdruck des Misstrauens ist, Christus habe vielleicht doch nicht alles zur Rettung der Menschen getan und der Glaube sei nicht schon die alles umfassende Antwort auf Gottes Heilshandeln in Jesus Christus: «Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen» (Gal 5,2). «Ihr seid von Christus getrennt, die ihr durch das Gesetz gerechtfertigt werden wollt; ihr seid aus der Gnade herausgefallen» (Gal 5,4).

Die Kritik des Gesetzes, die Paulus mit scharfen Worten treibt, führt aber nicht zu einer Verwerfung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes. Der Glaube, der «durch Liebe wirkt» (Gal 5,6), löst das Gesetz nicht auf, sondern verwirklicht, wozu es gegeben ist. «Das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‹» (Gal 5,14). «Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt; denn das ›Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren‹ und was es andere Gebote gibt – in diesem Wort gipfeln sie auf: ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹» (Röm 13,8ss.). Die Begründung ist keine pädagogische: dass die Forderung der Liebe leichter zu verstehen sei; sondern eine theologische: dass die Liebe aus dem Glauben heraus die Versuchung überwindet, sein zu wollen wie Gott, und die Richtung findet, Gerechtigkeit zu verwirklichen.²⁵

Das Gesetz kann zwar der Macht der Sünde nicht widerstehen, steht aber nicht gegen die Verheißung der Rettung, sondern dient ihrer Verwirk-



lichung auf dreierlei Weise: Es überführt den Sünder, bezeugt den Glauben und weist den Weg der Gerechtigkeit. In allen drei Funktionen kommt das Gesetz durch das Evangelium zur Wirkung (Gal 3: Röm 7).

Die Verbindung reicht aber noch tiefer. Wenn Paulus im Galater- und Römerbrief, den beiden Schreiben mit der schärfsten Gesetzeskritik, die Verkündigung der Rettung als Botschaft der Rechtfertigung verkündet, wählt er mit der Gerechtigkeit und dem göttlichen Urteil Kategorien des Ethos, die ursprünglich im Gesetz zuhause sind. Zwar gibt es gleichfalls in der protestantischen These die Tendenz, den biblischen Begriff der Gerechtigkeit vom allgemeinsprachlichen, der Recht und Moral umfasst, möglichst stark zu trennen. Aber die Gnadengerechtigkeit ist insofern *iustitia distributiva*, als sie die Sünde der Sünder verurteilt nach dem Maß ihrer Schuld; wenn sie aber den Sünder auf seinen Glauben hin rechtfertigt, dann deshalb, weil er nicht in seinen Sünden aufgeht, sondern Gottes Ebenbild ist und die Liebe Jesu Christi gefunden hat. Das ist sein innerstes Selbst; dieses Selbst wird durch die Rechtfertigung zu sich selbst gebracht. Das ist paulinische Freiheit.

3. Willensfreiheit

Die paulinische Theologie der Freiheit entwickelt sich im Horizont des biblischen Monotheismus und der Christologie des Todes wie der Auferstehung Jesu. Umso wichtiger ist die Frage, ob der Apostel in diesem Bedeutungsfeld eine spezielle Theorie der Freiheit entwickelt, die letztlich inkompatibel mit philosophischen Freiheitsideen ist, oder sich in Auseinandersetzung mit ihnen entwickelt und sich ihnen dann auch – wenigstens theoretisch – verständlich machen kann. Die Freiheit des Willens ist ein Schlüsselthema.

a) Das stoische Konzept

Das ambitionierteste philosophische Freiheitskonzept in neutestamentlicher Zeit ist das der Stoa.²⁶ Epiktet schreibt in seinen Abhandlungen: «Frei ist, wer lebt, wie er will, wer unter keiner Notwendigkeit, unter keiner Gewalt, unter keinem Zwang lebt» (*dissertationes* 4,1,1). Herr seiner selbst zu sein; mündig seinen Mann zu stehen; klar den eigenen Willen zu erkennen; mutig die eigenen Interessen zu vertreten; vernünftig zwischen Sein und Schein zu unterscheiden; Gewalt nicht nachzugeben; Zwang zu brechen; den eigenen Weg zu gehen – das sind Tugenden eines Weisen, der um die Vergänglichkeit des Irdischen weiß und alles darein setzt, in Einklang mit dem göttlichen Logos zu leben (Frauen standen den Stoikern kaum vor Augen). Entscheidend ist – wie später bei Kant – der gute Wille. Gut ist er nicht schon, wenn er lautere Motive hat, sondern erst, wenn er in Übereinstimmung mit dem Göttlichen steht.

Zur stoischen Freiheit gehört, kantisch gesprochen, die Einsicht in Notwendigkeit. Epiktet weiß, dass es ein Leben ohne Not, ohne Pflicht, ohne Grenzen nicht gibt. Freiheit zeigt sich, wie man sich zu ihnen stellt. Sie nicht zu leugnen, sondern zu sehen, ist der erste Schritt; sie zu verändern, wenn es geht, der zweite; sie zu akzeptieren, wenn sie unabänderlich sind, der dritte und wichtigste. Wo er gegangen wird, fängt die wahre Freiheit an. Sie kann auch ein Sklave erfahren: wenn er den Zwang, der auf ihm liegt, durchschaut und innerlich unabhängig von ihm wird. Die stoische Geduld hat mit Hartherzigkeit oder Unempfindlichkeit nichts zu tun, sehr viel aber mit Gelassenheit und Ausdauer, noch mehr mit der Intelligenz dessen, der realistisch die Lage einschätzt, und der Sensibilität dessen, der spürt, worauf es ankommt: gegebene Chancen zu nutzen, verpassten Gelegenheiten nicht nachzutrauen und neue Möglichkeiten sich zu erarbeiten. Auch in Fesseln können Menschen frei, auch in glänzenden Verhältnissen versklavt sein.

b) Das paulinische Konzept

Die paulinische Freiheitstheologie fällt hinter die stoische Freiheitsphilosophie nicht zurück, sondern führt über sie hinaus.²⁷ Mut, Wissen, Ehrlichkeit, Güte und Treue, Gewaltlosigkeit und Selbstbeherrschung sind Tugenden des Christseins (Gal 5,22s.), die nach Paulus die Echtheit des Glaubens und das Wirken des Heiligen Geistes zeigen. Die Exegese ist sich einig, dass Paulus an diesen und vielen anderen Stellen stoische Gedanken aufgreift – nicht um die Theologie der Philosophie anzupassen, sondern um sie mit philosophischen Gedanken zu befruchten und dadurch die philosophische für die christliche Ethik zu öffnen. Wer als Stoiker Christ wird, braucht auf nichts zu verzichten, was philosophisch zählt – und gewinnt unendlich viel dazu.

Was der Stoa fehlt, ist der Blick in den Abgrund menschlicher Schuld und auf den Gipfel himmlischen Glücks. Unglück, mit dem man sich abfinden muss; Leid, an dem man wachsen kann; Fehler, aus denen man zu lernen vermag; Schicksalsschläge, die man zu ertragen hat – darüber gibt es ebenso kluge, nachdenkliche, inspirierende Gedanken der Stoiker wie über die Augenblicke der wahren Empfindung, die Momente wahren Glücks, die Sternstunden des Geistes und die echten Freuden des Leibes. Was fehlt, ist das tödliche Erschrecken über das unerklärliche Böse, das unentschuld bare Unheil, die unsägliche Demütigung – und über die Verheißung endgültigen Heils, himmlischer Freuden und ewigen Lebens. Denn das eine wie das andere kann nicht einleuchten im Horizont eines mythischen, zyklischen Weltbildes, das keine klare Unterscheidung zwischen Gott und Welt, keine Eindeutigkeit der Geschichte, keine unendliche Transzendenz kennt.

Paulus aber steht auf dem Boden des biblischen Monotheismus. Er hat die Schöpfung wie den Sündenfall im Blick. Das verbindet ihn mit der kritischen Weisheit Hiobs und der skeptischen Kohelets, die sich ihrerseits mit stoischer und epikureischer Philosophie auseinandersetzen. Aber anders als diese hat Paulus eine christologische Sicht der Weisheit Gottes. Er denkt an Jesus Christus, der am Kreuz den Fluch der Sünde auf sich nimmt (Gal 3,13s.). Er wagt sogar zu denken, dass selbst das Gesetz – weit mehr als nur ein Ordnungsfaktor, vielmehr die Offenbarungsurkunde der Schöpfungsordnung – in den Teufelskreis des Bösen gerät; es kann die Menschen nicht daran hindern, Sünden zu begehen; es stachelt Menschen an, das Gebot zu übertreten; es wird von der Sünde missbraucht, dem Aufstand gegen Gott und der Verneinung des Mitleids zu dienen. Die Tatsache, dass Jesus gekreuzigt worden ist, öffnet die Augen für die ganze Unheilsmacht der Sünde, aus der keine moralische Anstrengung, mag sie auch noch so groß sein, befreien kann.

Die Konsequenzen für die menschliche Willensfreiheit hat Paulus scharf gezogen. «Das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist ist wider das Fleisch; diese sind einander entgegengesetzt, damit ihr das, was ihr wollt, nicht tut» (Gal 5,17).²⁸ Fleisch und Geist sind hier anthropologische Begriffe. Der Mensch ist «Fleisch», insofern er körperlich, sinnlich, mit Haut und Haar erschaffen ist. Weil er «Fleisch» ist, wird er Versuchungen ausgesetzt, gibt sich Leidenschaften hin, ist begierig nach Anerkennung. Als «Fleisch» ist der Mensch abhängig von der Welt, anfällig für die Sünde, hingegeben an den Tod. Diese Fleischlichkeit ist dem Menschen nicht äußerlich; sie gehört zu seinem Wesen. Er ist geschaffen als «Adam», aus Erde (Gen 2,7). Paulus hat im Kontext seiner Auferstehungstheologie (1Kor 15,45ss.) ausdrücklich gegen die philonische Sicht Stellung bezogen, der Mensch sei «eigentlich» nicht fleischlich, sondern geistig, nicht irdisch, sondern himmlisch; der Weg der Erlösung bestehe darin, dass die Menschen ihr besseres Ich entdeckten, ihre himmlische Seele, die vom irdischen Leib gefangengehalten werde.²⁹ Später wird diese Idee in der Gnosis zu einem faszinierenden Erlösungsmythos ausgebaut werden. Der Apostel aber, ganz pharisäisch ausgebildeter Schriftgelehrter, beharrt darauf, dass in Gen 1 und Gen 2 von der Erschaffung ein und desselben Menschen gesprochen werde: von Adam, von Gottes Ebenbild, berufen zur Herrschaft und gefallen in die Sünde.

Aber aus eben diesem Grund ist der Mensch, den Paulus in Gal 5,17 vor Augen stellt, nicht nur «Fleisch», sondern auch «Geist». Gott hat ihm seinen Atem eingehaucht, Die Gottesebenbildlichkeit ist nicht, wie die protestantische Orthodoxie wollte, verloren, sondern verdunkelt. Theoretisch hat jeder Mensch die Möglichkeit, Schöpfung und Schöpfer nicht zu verwechseln und mit Vernunft den Götzendienst zu vermeiden (Röm 1,19-25); in jedem Fall hat er ein Gewissen, das ihm den Unterschied zwischen Gut und Böse nahebringt, auch wenn ihm weder das Gesetz noch das Evangelium bekannt geworden sind (Röm 2,12-26).

Der Mensch, der sich dem Einfluss der Sünde öffnet, lebt, so Gal 5,17, in einem Zwiespalt zwischen «Fleisch» und «Geist». Das «Begehren» des Fleisches ist die Grundsünde, sich selbst Gott sein zu wollen (Röm 7,7). Dem steht der Geist des Menschen entgegen – aber doch nicht so, dass er aus eigener Kraft das Begehren sublimieren könnte, sondern so, dass ein Zwiespalt entsteht: der Sünder tut nicht, was er eigentlich will: das Gute, sondern das, was er eigentlich nicht will: das Böse.

Diese Analyse entfremdeter Existenz bezieht Paulus nicht auf Juden oder Heiden, sondern auf Christen.³⁰ Auch sie, die Glaubenden, haben Bedürfnisse, die sie, wenn sie schwach sind, über sich Herr sein lassen. Dann meinen sie zwar womöglich, sich selbst verwirklichen zu können, verlieren sich aber im Strudel der Leidenschaften, weil sie ihrem Egoismus nachgeben und anderen den eigenen Willen aufzwingen.

Den Ausweg öffnet der Geist Gottes. Er konstituiert das wahre Selbst der Glaubenden, indem er ihren eigenen, den geschaffenen Geist stärkt. «Wandelt im Geist, und ihr werdet das Begehren des Fleisches nicht vollenden» (Gal 5,17). Es bleibt zwar das Begehren – aber es kommt nicht zum Ziel, den Menschen zu beherrschen, sondern wird kultiviert, zivilisiert, rationalisiert. Hier findet die christliche Ethik in die Nähe der stoischen – und kann die stoische Freiheit in die christliche Freiheit überführen.

Freiheit ist Gehorsam gegen Gott. Das würde die Stoa auch sagen, sei es auch im Hinblick auf das ehrene Gesetz der Natur. Gott aber ist für Paulus kein Prinzip, sondern eine Person: der Vater Jesu Christi, zu dem die Glaubenden in der Freiheit des Geistes «Abba» rufen können (Gal 4,6; Röm 8). Deshalb ist Gehorsam ihm gegenüber Vertrauen in seine Güte, Bauen auf seine Gerechtigkeit, Hoffen auf seine Erlösung. Es ist gerade dieser Gehorsam gegen Gott, gegen seinen Sohn, gegen das Gesetz, gegen das Gewissen, der zur Freiheit, nämlich zur Verwirklichung der menschlichen Bestimmung führt.

Willensfreiheit besteht, paulinisch und stoisch verstanden, nicht darin, den elementaren Bedürfnissen, den erotischen Gelüsten, den spontanen Eingebungen freien Lauf zu geben. Im Regelfall führt all dies nur zu Zwangshandlungen, die bitter bereut werden. Denn nach den Stoikern ist der Wille eines Menschen nur dann frei, wenn er vom göttlichen Logos, von der Weltseele geformt wird. Nach Paulus erfährt er Freiheit durch die Begegnung mit Jesus Christus. «Wir nehmen jedes Denken gefangen für den Gehorsam Christi» (2Kor 10,5). Der einzige, aber entscheidende Grund besteht darin, dass Jesus Christus der Befreier ist. Frei von Sünde und Tod, frei zur Erfüllung des Gesetzes in der Liebe, frei vom Zwiespalt des eigenen Willens ist, wer sich vom Evangelium in Dienst nehmen lässt: für Gott und den Nächsten.

Luther hat diese Dialektik in seiner Freiheitsschrift präzise erkannt, allerdings einseitig auf die Unabhängigkeit von kirchlicher Autorität bezogen,



die sich nicht zwischen den Glaubenden und seinen Christus stellen dürfe. Paulus hingegen sieht die Aufgabe des kirchlichen Amtes gerade darin, die Autorität der Freiheit im Gehorsam gegen Christus zur Geltung zu bringen.

4. Freiheitsrechte

In seiner Verteidigungsrede für den römischen Senator Rabirius plädiert Cicero: «Wenn schließlich der Tod angedroht wird, so wollen wir in Freiheit sterben. Der Henker aber und die Verhüllung des Hauptes und das bloße Wort Kreuz sei ferne nicht nur vom Leib römischer Bürger, sondern auch von ihren Gedanken, Augen, Ohren. Denn von allen diesen Dingen ist nicht allein das Ertragen, sondern auch das Los, die Erwartung, allein die Erwähnung eines römischen Bürgers und freien Mannes unwürdig» (*pro Rabirio* 5,16). Der römische Staranwalt zielt nicht auf die Abschaffung der Todesstrafe oder wenigstens der besonders grausamen Kreuzigung; er zielt vielmehr auf den Unterschied zwischen Römern und Provinzialen, Patriziern und Plebejern, Altehrwürdigen und Emporkömmlingen. Das Stichwort der Freiheit elektrisiert: Frei ist, wessen Lebensrecht andere achten müssen. Dieses Freiheitsrecht kommt dem römischen Bürger, mehr noch dem römischen Adel zu.

Nichts könnte stärker sein als der Kontrast zur Verkündigung eines Gekreuzigten, wie Paulus sie übt (Gal 3,1). Ihm selbst ist das klarer als jedem anderen (1Kor 1,17-31). Das hindert ihn aber nicht, die Freiheit des Glaubens zu beschwören, die in der Kirche herrscht, und den Anspruch zu erheben, in der ekklesialen Gemeinschaft verwirkliche sich, was kein politisches System verwirklichen könne: Freiheit nicht auf Kosten anderer, sondern im Verein mit anderen.

a) Politische Freiheiten

Freiheit ist ein großes Wort griechischer und römischer Politik.³¹ Ursprünglich gehört es in die Republik. Es bezeichnet das Recht auf Mitwirkung. Der Staat, der Freiheit gewährt, weil er auf dem Engagement der Bürger gründet, spricht den Menschen als politisches Wesen an. Das Interesse an Politik gründet im Interesse am anderen; Plato sagt: in der Fähigkeit des Menschen zum Mitleid.³² Ihm entspricht, dass Gerechtigkeit das höchste Ziel der Politik ist. Plato hält allerdings dafür, dass die republikanischen Angelegenheiten am besten bei den Philosophen aufgehoben seien, während Aristoteles die stärkere Partizipation aller Bürger fordert (was de facto besitzende Männer meint).

Der Aufstieg Alexanders und mehr noch des Imperium Romanum bringt aber eine enorme Krise des Politischen mit sich.³³ Die Freiheit, die

sich die Edlen unter den Caesaren nehmen, besteht darin, sich politisch nicht zu engagieren. Der Senat behält zwar alle Ehrenrechte, hat aber keine Macht. Freiheit wird zum Privileg derer, die sich das römische Bürgerrecht leisten können.

Cicero³⁴ ist es, der die Krise in seiner Schrift über die Republik³⁵ ein Jahrhundert vor Paulus scharf analysiert hat.³⁶ Er sieht das politische System Roms als überlegen an, weil es monarchische, aristokratische und demokratische Elemente am besten austariert: Er verteidigt die Balance von Privilegien und Beteiligungsrechten, von Wahlen und Macht auf Zeit, von *auctoritas* und *potestas*. Er wirbt für das politische Engagement der Fähigen. Er setzt auf die Klugheit der Politiker, die das Gemeinwohl im Blick haben. Er kritisiert den Populismus eines Catilina ebenso wie die Diktatur des Caesar. Cicero war freilich auch ein entschiedener Vertreter der politischen Theologie Roms. Mögen auch die Gebildeten denken, was sie wollen; die Pflicht des Volkes ist die *pietas*, die praktische Verehrung der Götter, deren Gunst über Wohl und Wehe des Reiches bestimmt³⁷. «Aberglaube» – das Christentum sollte bald nach seinem Aufkommen dazugerechnet werden³⁸ – wird geahndet³⁹, als Verschwörung⁴⁰. Religionsfreiheit ist für Cicero kein Problem, solange Religion reine Privatsache bleibt. So sie aber die öffentliche Ordnung stört, fällt sie unter Verdikt. Denn Cicero erklärt auch, der Erfolg des römischen Reiches beruhe nicht darauf, dass die Römer allen anderen Völkern an Bildung, Tapferkeit oder Technik, sondern an Religiosität überlegen sein, die sie öffentlich organisieren.

b) Freiheit in der Kirche

Paulus erzählt den Korinthern das Gleichnis vom Leib und seinen Gliedern (1Kor 12; vgl. Röm 12,4s.) nicht nur, um das Verhältnis von Vielfalt und Einheit neu zu bestimmen, dass durch den Anspruch einiger charismatisch besonders spektakulär begabter «Starker», das eigentlich Christliche zu repräsentieren, in Schiefelage geraten war, sondern auch um eine alte politische Utopie vom Kopf auf die Füße zu stellen.⁴¹ Dass ein Organismus nur funktionieren kann, wenn alle Glieder kooperieren, ohne zu rebellieren, ist ein Topos der politischen Theologie Griechenlands wie Rom. Des Titus Livius' Geschichte vom Aufstand der Plebejer gegen die Patrizier, den Konsul Menenius Agrippa mit der Erzählung vom vergeblichen Aufstand der Glieder gegen den angeblich untätigen Magen befriedet (*Ab urbe condita* II 32,9ss.), ist nur das bekannte Beispiel von vielen. Die allegorische Erzählung funktioniert, weil sie an eine tiefe Sehnsucht appelliert: mit anderen in Frieden zusammenleben zu können, ohne Abstriche an individueller Freiheit machen zu müssen; die eigenen Stärken ausspielen und darin die Anerkennung anderer finden zu können, ohne falsche Kompromisse machen zu

müssen; eine solidarische Gemeinschaft finden zu können, ohne ihr das eigene Glück opfern zu müssen.

Paulus hält aber dafür, dass eine solche Gemeinschaft, die Freiheit und Gerechtigkeit verbindet, nicht im Imperium, sondern nur in der Kirche gelingen kann; denn nur hier ist die Gottesfrage geklärt und damit die entscheidende Voraussetzung dafür geschaffen, umfassende Gerechtigkeit nicht aus der Organisation menschlicher Macht, sondern der Bitte um Gnade zu erhoffen; und nur hier ist Jesus Christus als der gegenwärtig, der die Gläubenden zur Gemeinschaft des Leibes Christi verbindet, indem er ihnen an seiner ureigenen Gottesbeziehung Anteil verleiht. Damit ist eine Entmythologisierung des Imperiums verbunden, die erst die Voraussetzung für eine Anerkennung staatlicher Autorität schafft (Röm 13,1-17), aber vor allem Gott die Ehre gibt.

Dieser politische Anspruch des Apostels, der gerade durch eine radikale Kritik der politischen Theologie Roms zum Ausdruck kommt, zeigt sich darin, dass er von der «Ekklesia der Thessalonicher» (1Thess 1,1) oder «der Ekklesia Gottes in Korinth» (1Kor 1,2; 2Kor 1,1) spricht; Ekklesia aber – dessen biblisch-theologischer Gehalt durch die Volk-Gottes-Theologie Israels vorgeprägt ist – hat im Profangriechischen die Bedeutung der Versammlung stimmberechtigter Bürger einer Polis. Dieses Bürgerrecht haben in der Kirche durch den Glauben und die Taufe Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen (Gal 3,26ss.; cf. 1Kor 12,13), Zivilisierte und Barbaren, Gebildete und Ungebildete (Röm 1,14).

Die Freiheit ist allerdings auch in der Ekklesia bedroht. Sie kann zur Angriffsfläche für das Fleisch werden (Gal 5,13). Paulus weist entschieden die Unterstellung zurück, seine Theologie der Gnade begünstige Libertinismus; er kennt aber selbst zu genau die Gefahren eines enthusiastischen Freiheitsverständnisses. In Korinth musste er die «Starken» kritisieren, die gar die Parole «Alles ist erlaubt!» (1Kor 6,12; 10,23) ausgegeben und jedenfalls für sich das Recht reklamiert haben, nach ihrer eigenen Façon selig zu werden und ihren eigenen Wissensstand zum Maßstab ihres Lebens zu machen, koste es, was es wolle (1Kor 8-10).

Paulus stellt dagegen seine eigene Freiheit: «Bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht den Herrn gesehen?» (1Kor 9,1). Seiner Freiheit als Apostel entspricht der Zwang, das Evangelium zu verkünden: «Ein Zwang liegt auf mir; weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!» (1Kor 9,16). Denn dies ist ja gerade seine Bestimmung als Apostel, zu dem er durch die Begegnung mit Christus geworden ist und die sein ganzes Leben prägt. Zur Freiheit des Apostels aber gehört der Verzicht auf ein von Jesus selbst eingeräumtes Recht – den Gemeinden auf der Tasche zu liegen.

In dieser Hinsicht stellt Paulus sich als Vorbild eines freien Menschen vor. Wer in Christus befreit ist, kann auf Freiheitsrechte verzichten – um

des Rechtes und der Freiheit eines anderen willen. Das ist wahre Freiheit. Die Kirche gibt ihr einen Ort, muss sich aber auch daran messen lassen, ob sie wirklich eine solchermaßen befreite Zone ist.

Die politischen Konsequenzen sind erheblich. Ambrosius hatte das theologische Recht auf seiner Seite, als er gegen den Vorstoß des Senators Symmachus intervenierte, im Namen der Toleranz wiederum die Statue der römischen Siegesgöttin vor dem Senat aufzustellen⁴²; denn die reklamierte Religionsfreiheit sollte gerade die Freiheit der Christen eingrenzen, die Unbedingtheit der Christusoffenbarung zu proklamieren; ob hingegen der Kirchenbann zum Wohl des Glaubens und der Gesellschaft ein Mittel der Politik zu werden verdient, ist mehr als fraglich. Umgekehrt wird es überzeugend: Dass heute in China – wie früher in Rom – Christen das Recht einfordern, ihren Glauben auszuüben, frei von staatlicher Beeinträchtigung, ist ein elementares Menschenrecht, das durch den Christusglauben in seiner Verbindlichkeit offenbart wird.

5. Gottes Freiheit

Der Unterschied zwischen der paulinischen und der im Westen modernen Form, Freiheit als Autonomie zu denken, ist nicht zu leugnen. Er verlangt nach einer fundamentaltheologischen Reflexion der Gottesebenbildlichkeit wie des Sündenfalls und der Erlösungshoffnung des Menschen. Orientiert man sich an Immanuel Kant, ist eine Verständigung nicht ausgeschlossen, auch wenn man den Moralismus seiner Aufklärungsphilosophie kritisch aufklären muss. Der Unbedingtheit des Sollens entspricht bei ihm die Unbedingtheit des Hoffens, die allerdings, wie Eberhard Jüngel notiert, nicht «durch einen prophetisch verheißenen göttlichen adventus», sondern durch die Spannung zwischen dem Können und dem Tun begründet und also nicht auf einer Gotteserfahrung, sondern einem Gottespostulat beruht.⁴³ Kant hat einen Zugang zur Gottesebenbildlichkeit und radikalen Sündhaftigkeit des Menschen. Manche Kantianer urteilen zwar, dies seien protestantische Eierschalen, die man gefahrlos abstreifen könne; doch für Kant sind diese theologischen Verbindungen konstitutiv.

Gleichwohl regt sich moderne Kritik gegen Paulus und sein Konzept christlicher Freiheit, die im radikalen Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort besteht, weil Gott allein die Menschen von ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien könne. Den später mit Berufung auf Paulus aufgeladenen Gegensatz zwischen Glaube und Wille, Freiheit und Prädestination hat der Apostel nicht gesehen. Der Glaube führt vielmehr aus dem Zwiespalt zwischen dem guten Willen und dem schwachen Fleisch heraus; er schafft die Voraussetzungen, die existentielle Entfremdung des Sünders zu überwinden, der Wille des Menschen ist immer geschaffener, insofern zum



Guten geneigter Wille, der aber vielfachen Einflüsterungen ausgesetzt ist, die ihn unfrei werden lassen, wenn er sich gegen Gott und den Nächsten stellt. Die göttliche Vorsehung⁴⁴ indes steht nicht in Konkurrenz zur menschlichen Entscheidungsfreiheit, sondern ist – von der *creatio continua* her und in der unverbrüchlichen Liebe Gottes – die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit, wenn anders der Mensch Kreatur ist.

Im Kern der Diskussion über Paulus und die Kritik der Moderne steht eine Verschiebung des Gottesbildes: von der Wahrnehmung durch Offenbarung, wie Paulus sie gehabt, bezeugt und reflektiert hat, zur Ansicht eines Individuums, das zwar autonom ist, aber seine Eindrücke von Gott bestenfalls mitteilen kann.

In dieser Situation ist eine christliche Theologie der Freiheit, die den Anschluss an Paulus nicht verlieren will, gehalten, nicht allein anthropologisch und soziologisch, sondern dezidiert theologisch zu argumentieren. Hält sie die Verbindung, kommt sie aber nicht einfach zu dem Urteil, eine defiziente Theologie, die ihre Wahrheitsfähigkeit leugnete, führe auch zu einem Freiheitsverständnis, das nichtssagend wäre. Dann würde das Lebensgefühl der Moderne pauschal denunziert; es würde auch die Dialektik der biblischen Freiheitstheologie unterschätzt.

Beim reinen Gegensatz zwischen geschenkter und erkämpfter Freiheit zu verharren, wäre Fundamentalismus, geriere er sich pro- oder antireligiös. Zwar kann kein Mensch sich und anderen das Reich der Freiheit im Sinne des Reiches Gottes erkämpfen, das Leid und Tod überwindet. Aber zum Geschenk der Freiheit gehört die Fähigkeit – und die Pflicht – des Freiheitskampfes. Paulus ist das beste Beispiel. Er hat auf dem Apostelkonzil für die Freiheit des Glaubens, nämlich die Wahrheit des Evangeliums gekämpft – freilich ohne Gewalt, nur durch das Gewicht seines Wortes, die Autorität seiner Person und den Erfolg seiner Mission. Paulus kämpft für diese Freiheit mit seinen Gegnern, die seine apostolische Freiheit attackieren, weil sie die Geistesfreiheit seiner Völkermission verdächtigen. In der Linie der paulinischen Theologie stehen nicht nur jene, die Freiheit für die Kirche, sondern auch jene, die Freiheit in der Kirche einfordern – für das Ringen um die Wahrheit, für den Kampf der Argumente, für die Suche nach Gott, die durch die Begegnung des Glaubens mit Jesus Christus nicht aufhört, sondern neu beginnt. Paulus hat auf Überzeugung gesetzt – durch Wort und Beispiel. Er hat seine überragenden intellektuellen Fähigkeiten in den Dienst des Glaubens gestellt – und den Glauben selbst mit seinem scharfen Verstand bereichert.

Freiheit von Gott, wie sie kritischen Geistern der Moderne vorschwebt, kann keine Freiheit sein, die ihren Namen verdient – oder Gott verdient den Namen nicht, um dessen Heiligung Jesus im Vaterunser bitten lässt. Aber Gegenstand der Religionskritik, die im Namen der Freiheit geübt

wird, sind – christliche, jüdische, islamische, pagane – Gottesbilder, bei denen immer zu prüfen ist, inwieweit sie aber auch gegen das Erste Gebot verstoßen. Paulus selbst ist aufgegangen, Christus als «Ebenbild Gottes» sehen zu dürfen (2Kor 4,4). Darin besteht seine Freiheit. Die christlichen Gottesbilder, auch die Jesusbilder am paulinischen Maßstab von Kreuz und Auferstehung zu messen, ist Religionskritik pur, die freilich den Sinn für Heiligkeit nicht schmälert, sondern stärkt.

«Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit» – die paulinische Maxime (2Kor 3,6) nimmt dem modernen Freiheitsdrang nichts an Emphase gegen Zwang und Gewalt, gerade wenn sie im Namen Gottes ausgeübt werden, öffnet aber den Blick für den, der die Freiheit des Menschen noch über die Grenzen des Menschlichen hinaus weitet: zur Gemeinschaft mit Gott.

ANMERKUNGEN

¹ Zum Hintergrund und zur Diskussion der älteren Literatur cf. meinen Artikel: Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief, in: WOLFGANG KRAUS – KARL-WILHELM NIEBUHR (ed.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 192), Tübingen 2003, 113–134.

² Zu dieser Schrift von 1520 cf. REINHOLD RIEGER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen – De libertate Christiana* (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007.

³ Cf. ULRICH FAUST, *Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand* (Salzburger Patristische Studien 3), München 1983.

⁴ Cf. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, 3 Bde., Frankfurt/M. 1966 (bes. Bd. 1: Säkularisierung und Selbstbehauptung); *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, 239–290.

⁵ Cf. JOSEPH RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 187–208.

⁶ Einen Überblick gibt mein Beitrag: Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen, in: *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006), 1003–1020.

⁷ Ein eigenes Thema ist die Herausforderung der idealistischen Freiheitsphilosophie durch die moderne Naturwissenschaft, insbesondere die Hirnforschung; cf. CHRISTIAN GEYER (ED.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/Main 2004. Eine biblisch fundierte Anthropologie ist in diesem Streit gerüstet, weil sie die Zusammenhänge von Leib und Seele, Geist und Materie stärkt und deshalb auch den naturalistischen Fehlschluss durchschauen kann, die Materialität geistiger Prozesse spreche gegen ein Freiheitsgeschehen.

⁸ Cf. JOHN RAWLS, *A Theory of Justice* (1971). Rev. ed., Cambridge (Mass.) 1999 (dtsh. 132003); *Justice as Fairness. A restatement*, Cambridge (Mass.) 2001 (dtsh. 2003).

⁹ Beide Impulse werden theologisch aufgegriffen von THOMAS PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg – Basel – Wien 2001. Dazu weiterführend viele Beiträge in MICHAEL BÖHNKE (ED.), *Freiheit Gottes um der Menschen*. FS Th. Pröpper, Regensburg 2006. Auf dieser Linie liegt auch KLAUS VON STOSCH, Freiheit als theologische Basis-kategorie?, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 58 (2007) 27–42.

¹⁰ Mit ihm arbeitet EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

¹¹ DIETER HILDEBRANDT, *Saulus-Paulus Ein Doppelleben*, München 1989 (dtv 12674 München 1999).

¹² JÜRGEN HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1999.

¹³ JACOB TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus* (1987), ed. Aleida et Jan Assmann, München 1993.

¹⁴ So auch UDO SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.

¹⁵ *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae* (1521), in: Melancthons Werke in Auswahl II/1, ed. Hand Engelland, Gütersloh 1952, 1-163: 7/10ff.

¹⁶ Zur Begründung finden sich einige Ansätze in meinem Artikel: *Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene*, in: Uwe SWARAT – Johannes OELDEMANN – Dagmar HELLER (eds.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/Main 2006, 299-330.

¹⁷ Cf. MARIUS REISER, «Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi» (2Kor 5, 10). *Bilder des jüngsten Gerichtes bei Paulus*, in: Erbe und Auftrag 75 (1999), 456-468.

¹⁸ Eine Kulturgeschichte der Zeit führt die die Diskussion über die Naherwartungen aus manchen Sackgassen heraus; cf. KURT ERLEMANN, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB 1937), Tübingen – Basel 1996.

¹⁹ Zur paulinischen Anthropologie ECKHART REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB 2768), Tübingen 2006

²⁰ Differenziert erneuert von SAMUEL VOLLENWEIDER, *Freiheit als Neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen 1989.

²¹ Cf. OTTO KUSS, *Der Römerbrief*. 1. Lfg., Regensburg 1957; JOSEF BLANK, *Warum sagt Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht»? (1969)*, in: id., *Paulus. Von Jesus zum Urchristentum*, München 1982, 42-68.

²² Cf. ED P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977 (dtsh. 1985); *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 17-64; *Paul*, Oxford 1991 (dtsh. 1995); JAMES D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 334-389. Zur kritischen Diskussion cf. MICHAEL BACHMANN (ED.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT), Tübingen 2007.

²³ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 1793. ²1794 A 182ff; B 191ff.

²⁴ Cf. MICHAEL WOLTER, «Zeremonialgesetz» vs. «Sittengesetz». *Eine Spurensuche*, in: S. BEYERLE – G. MAYER – H. STRAUß (ed.), *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung*. FS Hort Seebass, Neukirchen-Vluyn 1999, 339-356.

²⁵ Cf. THOMAS SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus, Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA 26), Münster 1995.

²⁶ Cf. OLAF GIGON, *Der Begriff der Freiheit in der Antike*, in: *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität* (BAW.FD 1977) 96-161.

²⁷ Auf stoische will die paulinische Freiheit hingegen GERHARD DAUTZENBERG zurückführen: *Die Freiheit bei Paulus und in der Stoa*, in: ThQ 176 (1996) 75-76; *Freiheit im hellenistischen Kontext*, in: J. BEUTLER (ed.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (QD 190), Freiburg – Basel – Wien 2001, 57-81.

²⁸ Die Einheitsübersetzung verkehrt den Sinn des Satzes, wenn sie schreibt: «Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, so daß ihr nicht imstande seid, das zu tun, was ihr wollt.» Wäre das richtig, gäbe es keine Schuld.

²⁹ Cf. GERHARD SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15* (FRLANT 138), Göttingen 1986.

³⁰ Die ökumenische Bedeutung habe ich auszuloten versucht in: *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um «simul iustus et peccator» im Lichte paulinischer Theologie*, in: THEODOR SCHNEIDER – GUNTHER WENZ (ed.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg – Göttingen 2001, 30-81.

³¹ Cf. CHRISTIAN MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1989.

³² Politeia 462cd: «Wenn einer der Bürger, denke ich, etwas erleidet, was es auch sei, Gutes oder Schlechtes, wird dieser Staat am ehesten sagen, dass das Leidende seines sei. Und er wird sich als ganzer entweder mitfreuen oder er wird mittrauern.»

³³ Cf. FRANK BERNSTEIN, *Von Caligula zu Claudius. Der Senat und das Phantom der Freiheit*, in: *Historische Zeitschrift* 285 (2007) 1-18.

³⁴ Cf. WILFRIED STROH, *Cicero. Redner – Staatsmann – Philosoph* (Beck'sche Reihe 2440), München 2008.

³⁵ *De re publica. Vom Gemeinwesen*, ed. Karl Büchner, Stuttgart 1979.

³⁶ Cf. KLAUS HELD, *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart ³2001, 239-252.

³⁷ Cf. HAROLD REMUS, *Apuleius to Symmachus (and stops in between). «Pietas», Realia and the Empire*, in: STEPHEN G. WILSON (ed.), *Text and Artefact in the Religion of the Mediterranean Antiquity*. FS Peter Richardson, (Studies in Christianity and Judaism 9), Waterloo 2000, 527-550.

³⁸ Cf. XAVIER LEVIELS, *Crises dans l'empire romain et lutte contre le superstition chretienne (I-IV siècles)*, in: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 41 (2005) 1-38.

³⁹ SERGE MARGET, *Religio/superstitio. La crise des institutions, de Cicéron à Augustin*, in: *Revue de théologie et philosophie* 138 (2006) 193-207.

⁴⁰ Cf. AGNES A. NAGY, *Superstitio et coniuratio*, in: *Numen* 49 (2002) 178-192.

⁴¹ Cf. TH. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 272-299.

⁴² Cf. ERNST DASSMANN, *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, in: Th. SÖDING (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus* (QD 196), Freiburg – Basel – Wien 2003, 123-141.

⁴³ Cf. EBERHARD JÜNGEL, *Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät*, in: VOLKER GERHARD (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin 2005, 1-38: 19.

⁴⁴ Cf. WOLFGANG SCHRAGE, *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005.