

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Biblischen
Lehrstühlen Österreichs hg.v. Peter Arzt und Michael Ernst

Jahrgang 5

Heft 1

1996

Schwerpunktthema:
Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament I

- M. Stowasser: Christus, das Ende welchen Gesetzes?
Eine Problemanzeige 1
- U. Ragacs: Die Messiasfrage in jüdisch-christlichen Disputationen
des Mittelalters 19
-
- M. Berger: Die Katechon-Vorstellung 2Thess 2,6f. Dietrich Bonhoeffers
Interpretation im Kontext der Rezeptionsgeschichte 33
- M. Ahrens: Vom Chaos zur Einheit. Literarische oder historische
Betrachtung des Jakobusbriefes? 59
-
- Buchempfehlung 65
-

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
Biblichen Lehrstühlen Österreichs

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT und Dr. Michael ERNST
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiter/in

Dr. Matthias AHRENS, Wrangelstraße 117 hof, D-20253 Hamburg. –
Mag. Martin Berger, Rooseveltplatz 10/9, A-1090 Wien. – Dr. Ursula
RAGACS, Ferstelgasse 6/12, A-1090 Wien. – Dr. Martin STOWASSER,
Schottenring 21, A-1010 Wien.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung
oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48,
A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Preise: ab 1.1.92 jährlich öS 105,- bzw. DM 15,20 bzw. sfr 14,-
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 56,- bzw. DM 8,- bzw. sfr 7,50
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare
zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an Biblichen Lehrstühlen Österreichs.

© 1996 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

CHRISTUS, DAS ENDE WELCHEN GESETZES?

Eine Problemanzeige

Martin Stowasser, Wien

Abstract: The article raises the question of the continuity of ethical commandments between the Old and the New Testament. Are the commandments of the tora as such still binding for Christians or does the commandment of love as *πλήρωμα νόμου* (Gal 5,14; Rom 13,8–10) lie at the basis of a new and independent ethical system? Although a brief survey of the Pauline tradition produces little evidence of Paul or his theological disciples referring explicitly to the tora as being authoritative in ethical questions the author argues for a criteriological use of the commandment of love within the law. Rom 11,18 could provide the theological argument that for example some OT social laws still express God's will for Christians and are to be done by them, too.

„Christus, das Ende des Gesetzes“ (Röm 10,4) ist in vielfacher Weise ein umstrittener Text. Einem Juden ist er eine Torheit, weil das Gesetz von der damit gegebenen Heilsverheißung künstlich getrennt wird. Vielen Christen ist der Satz ein Ärgernis, weil er den jüdischen Heilsweg als überholten Legalismus abzuwerten scheint, was nach der Klimax des auch christlich genährten Antijudaismus in unserem Jahrhundert unerträglich ist. Zuletzt rüttelt der Satz auch am Selbstverständnis zahlreicher Alttestamentler, die nicht nur den Eigenwert des Ersten Testaments gewahrt sehen wollen, sondern auch dessen normative Potenz für das Christentum reklamieren. Neben der soteriologischen Funktion des Gesetzes rückt damit aber auch die Verbindlichkeit einzelner Toragebote ins Blickfeld, worauf sich unser Interesse konzentrieren wird.

1. Der Stellenwert des Gesetzes bei Paulus

1.1. Die soteriologische Funktion der Tora

Gerade Paulus galt lange Zeit als Kronzeuge dafür, daß allein der Glaube an Jesus als den Christus den einzig möglichen Heilsweg bietet und damit dem Gesetz seine soteriologische Funktion prinzipiell genommen hat. Doch ist in letzter Zeit eine Debatte zu dieser Sicht des Gesetzes bei

Paulus in Gang gekommen. So schreibt U. Wilckens in einem der zur Zeit wohl einflußreichsten Kommentare zum Römerbrief zu Röm 2,13 folgendes: „Es ist für das Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre sehr wichtig, sich klarzumachen, daß Paulus die Wahrheit und Geltung dieses jüdischen Grundsatzes als solches weder hier noch irgendwo sonst im folgenden Gedankengang des Römerbriefes bestreitet: wer immer als Gerechter handelt, *wird* von Gott als gerecht anerkannt werden und das Heil als Folge der Gerechtigkeit empfangen. Die Gerechtigkeit ἐξ πίστεως, die Paulus als das Evangelium verkündigt, setzt die Gerechtigkeit ἐξ ἔργων νόμου *als solche* nicht außer Kraft.“¹ Wilckens legt großen Wert darauf festzuhalten, daß Stellen wie Röm 3,20; Gal 2,16; Phil 3,9 diesem Verständnis nicht entgegenstehen bzw. in das Verständnis von Röm 2,13 nicht hineingelesen werden dürfen. In Röm 3,20, ähnlich Gal 2,16, erkennt er keine Belege einer paulinischen Werkfeindlichkeit, sondern den wiederholten Ausdruck der Grundüberzeugung des Paulus, daß für Sünder Gesetzeserfüllung keine (neuerliche) Gerechtigkeit schafft. Ebenso wenig brandmarken Röm 10,3 und Phil 3,9 das Einhalten des Gesetzes als grundsätzlich zu verwerfendes Streben im Sinn Bultmann'scher Selbstgerechtigkeit, sondern nur im Versuch, dabei bewußt am Evangelium vorbei zu agieren, wie der Apostel es selbst einst tat und Juden weiter tun, besteht die Sündhaftigkeit. Die Sicht Bultmanns ist für Wilckens „vorherbestimmt durch die Thematik der jahrhundertelangen Auseinandersetzungen um die reformatorische Rechtfertigungslehre, die sich ganz an der innerkirchlichen Situation des Christen orientierte und deren eigentliches Interesse die richtige, ‚evangelische‘ Korrelation zwischen christlichem Gottesverhältnis und christlicher Praxis war.“ Doch trifft dies „die Problemstellung des Paulus im Gegenüber zur jüdischen Rechtfertigungslehre nicht“². Dem wird freilich mehrheitlich weiter die These gegenübergestellt, „daß Gesetzeswerke, unabhängig von der Frage nach ihrer Verwirklichung, grundsätzlich keine Rechtfertigung hergeben“³. Die These von Wilckens und aus deutscher Feder ist ohne Zweifel für das jüdisch-christliche Verhältnis von großer Bedeutung, die Meinung der Mehrheit ist sie freilich nicht. Folgt man ihr dennoch, dann ist der Satz, daß das Gesetz seine soteriologische Funktion prinzipiell ausgespielt hat, aber nicht nur aus Gründen neuzeitlicher Toleranz, sondern

1 U. Wilckens, Der Brief an die Römer. I–III (EKK 6/1–3), Zürich ²1987, ³1993, ²1989: I 132.

2 Wilckens, Röm I (Anm. 1) 176f.

3 G. Klein, Art. Gesetz. III. Neues Testament, in: TRE 13, 1984, 58–75: 71.

auch aufgrund der Sicht des Paulus mit dem Zusatz „für Christen“ zu verstehen. Das Gesetz böte einen Heilsweg neben Christus, wenn auch nicht gegen Christus. Jedenfalls wäre Christus nicht generell „das Ende des Gesetzes“.

Für den Christen – dies gilt zumindest unbestritten – bildet das Gesetz aber keinen Heilsweg mehr. Doch zeigt der Gedanke des Gerichts nach den Werken bei Paulus (vgl. Röm 2,6–11; 2Kor 5,10), daß sittliches Handeln über das individuelle Heil irgendwie mitentscheidet. Ohne auf die kontroverstheologische Streitfrage weiter einzugehen, in welchem Sinn und in welchem Ausmaß das Tun des Menschen heilsentscheidend ist, wird doch deutlich, es gibt auch für den als Sünder Gerechtfertigten „den Tag danach“. Woran aber orientiert sich dessen sittliches Handeln, das seinen Glauben durch Liebe ins Werk setzt: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (vgl. Gal 5,6)? Orientiert es sich für Paulus dann doch wieder am Gesetz? Wenn aber nicht, woran dann?

1.2. Die kultisch-rituelle Tora

Die Praxis des Paulus in 1Kor 8,1–13 und 10,23–11,1 beleuchtet zunächst eindrucksvoll seine Einstellung zur kultisch-rituellen Tora. Das Problem besteht in beiden Texten im Essen von „Götzenopferfleisch“, wenn auch die konkreten Umstände etwas differieren. So steht 1Kor 8,1–13 der Besuch von kultischen Mählern oder zumindest des „Tempelrestaurants“⁴ zur Debatte (V 10), der Paulus theologisch legitim scheint, da aus monotheistischer Perspektive es keine Götzen und daher auch kein Götzenopferfleisch gibt (V 4–6). In 1Kor 10,23–11,1 stehen vermutlich Privatmähler⁵ im Vordergrund (V 27), bei denen eingeladene Christen damit rechnen mußten, daß das gereichte Fleisch von Götzenopfern stammte, das später am Markt verkauft worden war⁶. Auch beim persönlichen Einkauf bestand dieses Risiko (V 25). Das entlastende Argument bildet auch hier kurz und prägnant der Monotheismus (V 26). In beiden Fällen mahnt Paulus zwar die „Starken“ zur Rücksichtnahme auf das Gewissen von „Schwächeren“, so daß sich diese im Konfliktfall weiterhin gewisser

4 Zur Problematik vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. II* (EKK 7/2), Zürich 1995, 263f.

5 Gegen diese in der Literatur weit verbreitete Anschauung vgl. jedoch zuletzt Schrage, 1Kor (Anm. 4) 468f mit Anm. 523.

6 Für Schrage (1Kor [Anm. 4] 382 mit Anm. 1) gewinnen die Mahnungen des Apostels bezüglich Götzenopferfleisch in Kap. 8 und 10 von 1Kor 10,1–22 her betrachtet eine tiefere Dimension. Im Blick steht eigentlich die Teilnahme an Kultmählern und damit am Götzenkult selbst, was eine Teilnahme am Herrenmahl unmöglich erscheinen läßt.

Speisen enthalten, aber der grundsätzliche Stellenwert solcher kultisch-ritueller Regeln bleibt davon unberührt. Als verbindliche Gesetze gelten sie nicht mehr. Das *πάντα καθάρá* in Röm 14,20 faßt das prinzipielle Urteil des Paulus zusammen, wobei nur konkretisiert wird, was mit der Ablehnung von Beschneidung (vgl. Gal 5,2; 6,12f) und Sabbatobservanz (vgl. Gal 4,9f)⁷ bereits prinzipiell entschieden ist.

1.3. Die sittliche Tora

Für den sittlichen Bereich der Tora läßt sich meines Wissens bei Paulus keine Stelle anführen, an der er in ähnlich expliziter Weise ein Ge- oder Verbot für aufgehoben erklärt, wie er dies für die kultisch-rituelle Tora insgesamt deutlich tut⁸. Andererseits fällt auf, daß er in den paränetischen Teilen seiner Briefe auch dort nicht auf das Gesetz zurückgreift, wo für einen konkreten Fall ein entsprechendes Gebot zur Verfügung stünde⁹. So verbietet z.B. das Alte Testament mehrfach, mit der Frau des eigenen Vaters sexuell zu verkehren (Lev 18,8; 20,11; Dtn 23,1; 27,20). Dennoch nimmt Paulus in 1Kor 5 diese Autorität nicht in Anspruch, um einen solchen Fall in Korinth zu beenden. Lediglich zur Bekräftigung seines eigenen Urteils zitiert er eine Formel, wie sie ähnlich im Dtn öfter verwendet wird (17,7; 19,9 etc.), sich dort aber nur in 22,24b in einer Reihe von Sexualverboten und damit in einem entsprechenden Kontext findet: „Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte“ (1Kor 5,13). Damit begründet der Apostel aber nicht sein Verbot, sondern formuliert die praktische Konsequenz in einem vermutlich übertragenen Sinn des Satzes. Ebenfalls aufschlußreich scheint das Verbot homosexueller Handlungen in Röm 1,27, weil die Traditionsgebundenheit des Paulus hier sogar intensiver scheint. In Röm 1,27 verwirft Paulus männliche Homosexualität als ein besonders hervorstechendes Laster der Heiden. Aber auch in diesem Fall zitiert er die entsprechenden Verbote aus Lev 18,22 und 20,13 nicht, obwohl er deutlich in deren Auslegungslinie durch das

7 Zur Problematik der Stelle vgl. F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg 1988, 293–303 mit Anm. 48.

8 Vgl. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961, 237, der meint, für den sittlichen Bereich die Bewertung der Ehe in 1Kor 7 anführen zu können, sich sonst jedoch sehr vorsichtig ausdrückt: „Die Korrektur ethischer Aussagen des Alten Testaments mag sich unter Umständen auch stillschweigend und unausgesprochen vollzogen haben.“

9 Vgl. den Überblick bei A. Lindemann, *Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik*, in: W. Schrage (Hg.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments* (BZNW 47) (= Fs. H. Greeven), Berlin 1986, 242–265: bes. 246–263.

hellenistische Judentum steht. Der Charakter des spezifisch Heidnischen an diesem Laster, den er sich für den Argumentationsgang von Röm 1,18–32 zunutze macht, sowie die im Hintergrund stehende Verurteilung von Sexualität ohne Fortpflanzung gehören zu den Stereotypen dieser Tradition¹⁰.

Läßt sich aus diesen Fällen eine grundsätzliche Orientierung des Paulus zumindest an einzelnen sittlichen Weisungen der Tora ablesen, auch wenn er diese Grundlage nicht explizit nennt¹¹? Diese Frage ist kurz vor dem Hintergrund des Gebotes der Nächstenliebe zu erörtern, das Paulus zweimal, in Gal 5,14 und Röm 13,8–10, aus Lev 19,18 zitiert und als „Erfüllung des Gesetzes“ bezeichnet. Über die theologischen Konsequenzen dieser Maxime gehen die Meinungen weit auseinander, über die praktischen ist in der Literatur hingegen wenig zu finden.

In Gal 5,14 nimmt Paulus erstmals auf das Liebesgebot Bezug: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν. Die attributive Stellung von πᾶς betont für Mußner den Blick auf „das gesamte Gesetz, im Gegensatz zu seinen einzelnen Anordnungen“¹². So ist es das Gesetz schlechthin, das im Liebesgebot eine *qualitative* Veränderung erfährt. Denn erst „die ἀγάπη vollendet ... das Gesetz als Ausdruck des heiligen Willens Gottes“¹³ und führt zu einer Verlagerung „vom äußeren ethischen Wohlverhalten ... in die Gesinnung“¹⁴. Durch das Liebesgebot findet aber auch eine *quantitative* Reduzierung der Forderungen des Gesetzes statt¹⁵. Worin der quantitative Rest besteht, wird von Mußner nicht ausgeführt, noch wie er zu ermitteln wäre. Das Liebesgebot in Gal 5,14¹⁶ wird von Mußner und anderen aber scheinbar nicht als hermeneutisches Prinzip zur Erschließung der Mose-tora verstanden, sondern als Grundsatz des gänzlich verschiedenen „Ge-

10 Vgl. M. Stowasser, Homosexualität und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema (erscheint 1996 in NTS). – Vielleicht freilich verzichtet Paulus hier gerade aufgrund seiner Argumentationsstruktur in Röm 1,18–3,20 auf das Verbot aus Lev, da er in 1,18–2,16 die Heiden im Blick hat, erst danach die Juden.

11 Zu anderen Beispielen vgl. Schrage, Einzelgebote (Anm. 8) 233–236.

12 Mußner, Gal (Anm. 7) 370.

13 Mußner, Gal (Anm. 7) 370 mit Anm. 23, wo er auf die Bedeutung von πληροῦν als „vollzählig machen, (eine Summe) abrunden“ verweist.

14 Mußner, Gal (Anm. 7) 365.

15 Vgl. Mußner, Gal (Anm. 7) 365.

16 In Röm 13,8–10 sieht Mußner (Gal [Anm. 7] 370) zwar den Aspekt des „Tuns der Tora“ im πληροῦν stärker betont, was das konkret heißt, wird jedoch nicht erkennbar, da er von der „entschiedenen Verwirklichung des Liebesgebotes“ spricht.

setzes Christi" (Gal 6,2), dessen Imperative „nicht neben die Imperative des mosaischen Gesetzes treten, sondern an ihre Stelle“¹⁷. Denn weil der christliche Imperativ auf die Seite des (christologischen) Indikativs tritt, gibt es kein forderndes Gesetz mehr, sondern nur noch praxis evangelii, oder, um es mit R. Schnackenburg deutlicher zu formulieren, „eine[n] vom heiligen Geist ausgehende[n] Drang zum Guten“¹⁸. So steht das Gesetz Christi „in keiner Kontinuität mit dem mosaischen, durch das Evangelium abgetanen Gesetz, auch wenn es inhaltliche Berührungen gibt, wie etwa in den Forderungen des Dekalogs, die ja auch für den Christen gelten, wenn auch die zweite Tafel im Liebesgebot, zusammengefaßt ist ...“¹⁹

In dieser Sicht wäre Christus das Ende des Gesetzes, das – neben der soteriologischen Qualität – auch für das Einzelgebot seinen verpflichtenden²⁰ Charakter verliert. Diebstahl, Mord usw. sind dem Christen nicht deshalb verboten, weil sich im diesbezüglichen Verbot der Tora Gottes Wille verbindlich ausdrückt, sondern weil es dem Liebesgebot widerspricht. Sittliches Tun ist Konsequenz des Liebesgebotes, nicht Gehorsam gegenüber einer – aufgrund des Liebesgebotes als richtig befundenen – Norm der Tora. Aus dem Liebesgebot erwächst also ein neues Sittengesetz, bei dem sich sachliche Parallelen mit dem alten ergeben können, dem aus sich heraus aber keine autoritätsstiftende Funktion mehr zukommt²¹. „Die das menschliche Zusammenleben ordnenden Worte und Maßstäbe stehen also nicht deshalb in Geltung, weil sie den inhaltlichen Normen der Tora entsprechen; sondern nach Paulus verdanken sie ihre Geltung dem πνεῦμα – und erst von daher wird dann ihre (teilweise) Konvergenz mit dem νόμος konstatiert. Ethik ist für Paulus also keinesfalls die Praktizierung der Tora.“²²

In *Röm 13,8–10* kommt Paulus ein zweites Mal auf das Liebesgebot zu sprechen. Folgt man hier der Auslegung von Wilckens und Theo-

17 Mußner, Gal (Anm. 7) 285.

18 R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. I. Von Jesus zur Urkirche (HThK.S 1/1), Freiburg 1986, 194.

19 Mußner, Gal (Anm. 7) 287.

20 Deshalb bietet für Mußner (Gal [Anm. 7] 373 Anm. 38) die recht ähnliche Sentenz zum Liebesgebot des Rabbi Aqiba keine Parallele zum urchristlichen, weil für diesen „die übrigen Gebote und Verbote der Tora weiterhin Gesetzeskraft“ besitzen.

21 Vgl. J. Becker, Art. Vermittlungsinstanzen christlicher Ethik. I. Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik, in: HCE 1, 1993, 243–269: 259.

22 Lindemann, Toragebote (Anm. 9) 264f.

bald²³ in ihren Kommentaren, ergibt sich eine grundsätzlich andere Linie der Interpretation für das Liebesgebot.

V 8 μηδενι μηδεν οφείλετε, ει μη τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν·

ὁ γὰρ ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.

V 9 τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἕτερα ἐντολή,

ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦνται, ἐν τῷ·

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

V 10 ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται·

πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.

Auf die Mahnung zur gegenseitigen Liebe (V 8ab) folgt VV 8c–10 eine mit γὰρ eingeleitete Begründung. Diese zeigt einen konzentrischen Aufbau. ὁ γὰρ ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν (V 8c) bildet mit πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη (V 10b) einen Rahmen in gegenläufiger Wortfolge, wobei die äußeren Glieder in V 8c verbal, in V 10b nominal formuliert sind. Ohne Zweifel soll der Abschluß sentenzenhaft wirken, weshalb τὸν ἕτερον auch weggelassen wird und ἡ ἀγάπη nominal und betont am Ende steht. Der offenbar gewollte Parallelismus muß aber nicht zwingend als synonyme aufgefaßt werden, sondern kann auch einen synthetischen Zug entfalten wollen. Gerade für das Verständnis von πλήρωμα und damit auch des Liebesgebotes scheint das bedeutsam. Ein synonyme Parallelismus taucht πλήρωμα in ein aktives Licht. Denn πληροῦν steht bei Paulus parallel zu ποιεῖν, πράσσειν, und φυλάσσειν²⁴, und würde πλήρωμα seinen Stempel aufdrücken. Dieses steht dann hier für πληρωσις²⁵. Die Liebe äußert sich dann – zumindest auch – im Erfüllen von Geboten der Tora. Andererseits steht πλήρωμα bei Paulus sonst in der Bedeutung von „Erfüllung“ und „Fülle“ im Sinn eines qualifizierten Endpunktes (vgl. Röm 11,12.25; 15,29; Gal 4,4; 1Kor 10,26). Erkennt man im Parallelismus auch ein synthetisches Element, das gerade durch den Wechsel von verbaler zu nominaler Formulierung zum Tragen gebracht wird, könnte durchaus dieser Aspekt auch gemeint sein. Die Liebe als πλήρωμα νόμου, als die Fülle des Gesetzes, steuert dann in V 10 auch das hermeneutische Auswahlprinzip für Einzelweisungen der Tora bei²⁶.

23 Vgl. M. Theobald, Römerbrief. II (SKK 6/2), Stuttgart 1993, 97–107.

24 Vgl. Wilckens, Röm III (Anm. 1) 71 mit Anm. 393.

25 H. Schlier, Der Römerbrief (HThK 6), Freiburg 1977, 395.

26 Vgl. Schlier, Röm (Anm. 25) 395; anders Wilckens, Röm III (Anm. 1) 71.

Dem würde das zwischen πλήρωμα und πληροῦν stehende ἀνακεφαλαιούται²⁷ entsprechen. Die Liebe ist der volle und eigentliche Sinn des Gesetzes. Die Aufzählung der vier im Text gerahmten Dekaloggebote, die bezüglich Reihenfolge und Auswahl sich jüdisch-hellenistischer Tradition verdanken, wird durch εἴ τις ἑτέρα ἐντολή ins Allgemeine entschränkt, und darf nicht auf den Dekalog oder dessen zweite Tafel reduziert werden²⁸. Im Gegenteil, ein Gebot der Tora ist dann und nur dann verbindlich, wenn in ihm die alle Gebote umfassende Liebe am Werk ist und sich zur Sprache bringt.

Wesentlich für diesen weiterhin verbindlichen Charakter von Geboten der Tora ist die Tatsache, daß beides, „die Gesetze“ – repräsentiert durch die Dekaloggebote – und „das Liebesgebot“ durch ein Zitat aus der Tora ausgedrückt sind. „Das aber heißt: Das Maß der verpflichtenden Kraft der einzelnen Weisungen gibt die Tora mit ihrem Liebesgebot selbst vor.“²⁹ Daher „ist und bleibt es die Tora als Gottes Gesetz, aus der Christen die verbindliche Weisung zum Leben in Gerechtigkeit hören und in deren Erfüllung christliche Gerechtigkeit wirkliche Gerechtigkeit ist“³⁰. Die Liebe ist demnach nicht eine diffuse Grundhaltung, sondern jenes konkrete Tun, in dem auch Gebote der Tora erfüllt werden. Pointiert gesagt, nicht „die“ Liebe erfüllt „das“ Gesetz, sondern die Liebe verhilft zu einer Auswahl aus den Gesetzen, die dann als Gesetze der Tora erfüllt werden, weil sich in ihnen weiterhin Gottes Wille verbindlich ausdrückt³¹.

27 Vgl. H. Schlier, Art. ἀνακεφαλαιόομαι, in: ThWNT 3, 1938, 681–682; 681: „etwas auf ein κεφάλαιον bringen, summieren, summarisch zusammenfassen“.

28 Der Dekalog in seiner Gesamtheit wird nirgends im Neuen Testament geboten, daher ist es traditionsgeschichtlich unwahrscheinlich, daß Paulus ihn hier als solchen im Blick hat. Vgl. Wilckens, Röm III (Anm. 1) 70.

29 Theobald, Röm II (Anm. 23) 103.

30 Wilckens, Röm III (Anm. 1) 71. Ähnlich Theobald, Röm II (Anm. 23) 102f.

31 Röm 8,4 und 1Kor 7,19 verweisen dann darauf, daß das sittliche Gesetz „Richtschnur des Lebens [bleibt], deren Einhaltung der Geist zwar gewährt ..., die den Christen aber auch aufgetragen ist“. Vgl. I. Broer, Art. Gesetz (NT), in: BThW, 1994, 233–240: 240, aber auch Schrage, 1Kor II (Anm.) 136f. – Diese Position findet zumindest eine gewisse *Struktur*parallele im Frühjudentum. Auch dort stößt man auf die Überzeugung, wie sie ähnlich schon Jer 31,31ff und Ez 35,26ff im Hintergrund steht, daß das Gesetz ohne ein neues Eingreifen Gottes wirkungslos geworden ist. So heißt es in 4 Esra 3,20f: „... du nahmst das böse Herz nicht von ihnen, daß das Gesetz in ihnen Frucht trüge ... Das Gesetz war zwar im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keim.“ Gegen diese pessimistische Grundhaltung kämpft der Deuteengel des 4. Esrabuches dann auch immer wieder an. (Vgl. dazu R. Smend / U. Luz, Gesetz (BilKon 1015), Stuttgart 1981, 56.) Die Aussagen des Paulus von der Kraftlosigkeit des Gesetzes

In dieser Sicht wäre zumindest für den normativen Bereich Christus nicht das Ende, sondern das Endziel (zumindest eines Teiles) des Gesetzes³². Das Christusgeschehen als Liebestat Gottes am Menschen entbirgt nicht nur die Liebe als das zentrale Handlungsmotiv Gottes, sondern auch als den zentralen Handlungsauftrag an den Menschen in der Tora. Das Christusgeschehen trägt somit auch im normativen Bereich eschatologischen Offenbarungscharakter (vgl. Röm 3,21: *πεφανέρωται*). Denn die Liebe als das oberste Ziel des Gesetzes wird erst im Christusgeschehen unzweideutig offen gelegt und in ihrer kriteriologischen Funktion eschatologisch, d. h. als unhinterfragbar und unumkehrbar festgeschrieben.

Es stehen sich also in der Paulusforschung zwei recht konträre Positionen gegenüber, sowohl was die weiterhin normative Verbindlichkeit der Tora für den Christen betrifft als auch worin die Bedeutung des Liebesgebotes in diesem Zusammenhang besteht. Es erscheint daher hilfreich zu untersuchen, ob sich in der paulinischen oder nachpaulinischen Tradition das Liebesgebot als hermeneutisches Kriterium für die Tora verifizieren läßt oder sich darin sonst Spuren finden, die ihren normativen Charakter widerspiegeln.

2. Gesetz und Liebesgebot in der paulinischen Tradition

2.1. Kriteriologische Anwendung des Liebesgebotes auf die Tora bei Paulus?

Die *ἀγάπη* als eine Grundforderung paulinischer Paraklese hat jüngst Thomas Söding³³ in seiner großen Arbeit zum Liebesgebot umfassend nachgewiesen. Aber auch er kommt allgemein zu dem Ergebnis: „Daß Paulus freilich auch materialiter die kriteriologische Funktion der Agape zur Geltung bringt, ist zwar *prinzipiell*, aber nicht ohne weiteres *in concreto* zu erkennen.“³⁴ Dies gilt m.E. a fortiori für die Aufforderung zur Nächstenliebe nach Lev 19,18 und speziell im Blick auf alttestamentliche

(Röm 8,3) spiegeln einerseits eine ähnliche Einschätzung wider, die aber andererseits ihre Wurzel nicht im Weltpessimismus, sondern im Heilsoptimismus des Christusereignisses hat, welches durch den Glaubensakt wirksam „den schlechten Keim“ vernichtet.

32 Zu dieser die soteriologische Qualität des Gesetzes zusammenfassenden Übersetzung von Röm 10,4 vgl. Wilckens, Röm II (Anm. 1) 221–224.

33 T. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995. Das spezifische Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18 bildet in dieser Untersuchung nur einen Teilaspekt.

34 Söding, Liebesgebot (Anm. 33) 272.

Weisungen. Anders argumentiert in diesem Punkt Theobald. Folgt man seinen Ausführungen, so läßt sich eine Anwendung des Liebesgebotes auf das Gesetz zumindest ansatzweise in Röm 12,9–21, also im unmittelbaren Kontext des eben besprochenen Zitates aus Lev 19,18, finden. Die dort angeführten ethischen Inhalte stammen „zumeist ... aus dem Gesetz und seiner frühjüdischen Auslegung“³⁵. Röm 13,8–10 faßt lehrhaft zusammen, was von Paulus in 12,9–21, aber auch 13,1–7 als christliches Ethos unter dem Liebesgebot praktisch entfaltet wird. Eine gewisse Reserve kommt jedoch dadurch auf, daß in Röm 12,9–21 außer in V 19, wo Dtn 32,35 (nach einem ungewissen Text)³⁶ zitiert wird, alle anderen Zitate oder Anspielungen aus weisheitlicher Tradition stammen³⁷ und daß „Zusammenstellung und Akzentuierung der ethischen Weisungen *jesuanischen Geist* verraten“³⁸. Beide Beobachtungen sprechen dagegen, daß Paulus sich auf Gebote des Gesetzes bezieht, wie es dem Verständnis heutiger alttestamentlicher Forschung entspricht. Er reflektiert offenbar auf die durch die frühjüdisch-hellenistische Weisheitstradition selektiv rezipierte Form der Tora³⁹. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben, wenn dagegen im aktuellen innerchristlichen Diskurs um den Platz der Tora und ihre normative Kraft prinzipiell auf die kanonische Tora Bezug genommen wird, kann zwar in diesem Rahmen nicht diskutiert werden, müßte aber stärker bedacht werden.

Exkurs: Jakobusbrief

Der *Jakobusbrief* wird zwar gemeinhin nicht im Rahmen der paulinischen Briefe behandelt, doch ist er einerseits die einzige Schrift der neutestamentlichen Briefliteratur, die das Liebesgebot aus Lev 19,18 nochmals bietet (2,8), andererseits steht seine häufig diskutierte „Werkgerech-

³⁵ Theobald, Röm II (Anm. 23) 98. Die Liebe als gemeinsame Mitte dieser Weisungen betont auch Wilckens, Röm III (Anm. 1) 27.

³⁶ Vgl. Wilckens, Röm III (Anm. 1) 25 mit Anm. 121.

³⁷ Vgl. zu V 15: Sir 7,34, zu V 16: Spr 3,7, zu V 17a: Spr 20,22, zu V 17b: Spr 17,13; Jer 18,20; Spr 3,4 (LXX), zu V 20: Spr 25,21f.

³⁸ Theobald, Röm II (Anm. 23) 77.

³⁹ Vgl. K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40/1), Neukirchen-Vluyn 1972, 39: „Für eine bestimmte Schicht des jüdischen Hellenismus ist νόμος de facto nicht das atl Gesetz, sondern lediglich ein Monotheismus, verbunden mit allgemeinen und sozialen Tugenden. Dem Minimum an spezifisch atl Restbestand in diesem Nomos-Begriff entspricht ein Maximum an Nähe zu hellenistischem paränetischen Material.“ Zur Verankerung des Paulus, aber auch von 1Tim und Jak in dieser Tradition vgl. S. 50–52.

tigkeit“ für viele zumindest in der Fluchtlinie der paulinischen Rechtfertigungslehre⁴⁰. Der Satz: ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον (2,24) ließe sich – gelesen als Antithese zu Paulus – im Sinne eines Tuns des Gesetzes verstehen. Entscheidend ist dafür schon zu Beginn des Briefes die Verhältnisbestimmung von λόγος ἀληθείας (1,18) und νόμος τέλειος τῆς ἀληθείας (1,25). In der Auslegung stehen sich bei allen Nuancierungen⁴¹ hierzu zwei konträre Richtungen gegenüber. Die eine bestimmt λόγος von νόμος her und erkennt darin das alttestamentliche Gesetz, zumindest in seiner auf den ethischen Teil beschränkten also irgendwie christlicher relecture unterzogenen Form. So besitzt für Frankemölle die Paränese des Jak ein großes Ziel: „Christen haben nichts anderes zu tun, als sich unbedingt toragemäßig und das heißt für Jakobus solidarethisch zu verhalten.“⁴² Das Liebesgebot ist ihnen dabei einerseits hermeneutisches Kriterium „für das sachgerechte Verstehen des Gesetzes“ andererseits „auch der Maßstab, ob sie gemäß den Weisungen Gottes leben, das Gesetz also ‚erfüllen‘“⁴³. Die andere Forschungsposition vertritt im Gegenteil dazu die Auffassung, daß νόμος von λόγος her zu deuten ist und als christliche Größe aufgefaßt werden muß. Das „Gesetz der Freiheit“ ist dann gleichbedeutend mit dem Evangelium und „auf keinen Fall identisch mit der atl-jüdischen Tora“⁴⁴. Der Wechsel von λόγος zu νόμος soll nur den verpflichtenden Charakter auch der christlichen Paränese unterstreichen. „Die Mehrheit der Jak-Erklärungen gehört dieser forschungsgeschichtlichen Kategorie zu.“⁴⁵ Dazu paßt, daß der Jak zwar von „Werken“, ἔργα, spricht, nirgends aber von „Werken des Gesetzes“, ἔργα νόμου, wie Paulus. Der Jak richtet sich gegen eine Gerechtigkeit ἐξ πίστεως μόνον, aber die Werke, die er einlegt, sind dann im Sinne von Gal 5,6 „Glaubenswerke“, praxis evangelii. So spiegelt sich im Gesetzesverständnis des Jak zwar ein zutiefst jüdischer Gedanke wider, nämlich daß das Halten der Gesetze Freiheit be-

40 So neuerdings wieder M. Ludwig, Wort als Gesetz. Eine Untersuchung zum Verständnis von „Wort“ und „Gesetz“ in israelitisch-frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften. Gleichzeitig ein Beitrag zur Theologie des Jakobusbriefes (EHS.T 502), Frankfurt 1994. Demgegenüber betont H. Frankemölle (Der Brief des Jakobus. I–II [ÖTBK 17/1–2], Gütersloh 1994: I 344–357 [= Exkurs 6: Das „Gesetz der Freiheit“]), daß diese Verhältnisbestimmung zu Paulus eher theologiegeschichtliche Wurzeln hat als daß sie sich vom Befund des Jak selbst her nahelegt.

41 Vgl. den Überblick bei Ludwig, Wort (Anm. 40) 20–27.

42 Vgl. Frankemölle, Jak I (Anm. 40) 352.

43 Frankemölle, Jak II (Anm. 40) 402.

44 F. Mußner, Der Jakobusbrief (HThK 13/1), Freiburg 41981, 242.

45 Ludwig, Gesetz (Anm. 40) 27.

deutet, aber gerade dem Inhalt nach bleibt festzuhalten, „daß sein Gesetz nicht mehr das jüdische ist, das Jesus bestätigt und vertieft hat. Vielmehr hat sich sein Gesetz schon längst verchristlicht“⁴⁶. Von einer Konfrontation mit Paulus oder einem „Rückgriff auf jüdische Gesetzesgerechtigkeit“ ist Jakobus dann zu unterscheiden⁴⁷.

Die von Frankemölle und Mußner vorgetragenen Meinungen basieren beide auf einer betont kontextorientierten semantischen Analyse⁴⁸ und könnten doch in ihren Ergebnissen kaum konträrer ausfallen. Eine konkrete Anwendung des Liebesgebotes auf Vorschriften des Gesetzes im Sinne Frankemölles ist aber auch im Jak nur sehr vereinzelt, wenn überhaupt nachweisbar. Das sozialethische Engagement für die „Armen“, welches den Grundtenor der Paränese bildet, konkretisiert sich in 1,27b im Aufruf, Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis beizustehen. Als Hintergrund wird zumeist auf Sir 4,10 verwiesen⁴⁹, da Witwen und Waisen zwar auch an zahlreichen anderen Stellen des Alten Testaments erwähnt werden, „jedoch nicht im positiven Appell, sich verantwortlich für sie einzusetzen“⁵⁰. Die Spur führt dann – ähnlich wie bei Paulus in Röm 12,9–21 – zur weisheitlichen und damit selektiven Rezeption der Tora, nicht zur Tora im Sinn des Kanons⁵¹.

2.2. Tora als autoritative Norm in nachpaulinischer Tradition?

In den Deuteropaulinen begegnet das Liebesgebot aus Lev 19,18 nicht, und der sonstige Umgang mit dem Gesetz macht deutlich, daß es nur

⁴⁶ Luz, Gesetz (Anm. 31) 134.

⁴⁷ Vgl. Schnackenburg, Botschaft (Anm. 18) 198.

⁴⁸ Vgl. Mußner, Jak (Anm. 44) 240–243; Frankemölle, Jak I (Anm. 40) bes. 352–357.

⁴⁹ Vgl. Mußner, Jak (Anm. 44) 113.

⁵⁰ So Frankemölle, Jak I (Anm. 40) 362. – Zumindest die dezidierte Erwähnung der „Armen-Trias“ im dtn Festkalender (vgl. Dtn 16,11.14), nämlich Fremde, Waisen und Witwen an den Dankesmählern teilnehmen zu lassen, sowie die Neuregelung des Verzehrungsgebotes zu ihren Gunsten (Dtn 14,28f) müssen jedoch als Appell verstanden werden, sich ihrer Armut anzunehmen. Damit wäre m.E. ein Rekurs auf Texte aus der Tora im engeren Sinn im Bereich des Möglichen. Zur sozialen Komponente dieser Texte vgl. bes. G. Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 161–218.

⁵¹ „Die Eigenart des Gesetzesverständnisses des Jakobusbriefes scheint darin zu bestehen, daß er eigentlich überhaupt kein Verhältnis zum jüdischen Gesetz hat ... Vielmehr bekommt man den Eindruck eines weisheitlich-jüdischen Traditionsgutes, das sich durch Erinnerungen an Jesu Verkündigung gleichsam unmerklich verchristlicht hat.“ So Luz, Gesetz (Anm. 31) 134f.

sehr beschränkt als autoritative Norm verstanden wird. So bezieht sich der *Kolossenerbrief* nirgends in seiner Paränese auf Gebote des Alten Testaments⁵². Der *Epheserbrief* hingegen weist insgesamt mehr Beziehungen dazu auf. So gilt ihm in 2,15 „das Gesetz der Gebote, (die) in Satzungen (bestehen)“ (νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν), als von Christus „vernichtet“ (καταργήσας). Dieses Gesetz, das als „Scheidewand des Zaunes“ (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) Juden und Heiden trennte, wird wohl in erster Linie die Reinheits- und Speisevorschriften, besonders auch die Beschneidung (vgl. V 11) meinen⁵³. Zwingend ist diese Einschränkung zwar nicht, doch legt sie sich aus der häufigen und positiven Bezugnahme des Autors auf das Alte Testament in seinen Argumentationsgängen nahe (vgl. zu 2,17 Jes 57,19; zu 4,8 Ps 68,17; zu 4,26 Sach 8,16 [LXX] u. Ps. 4,5; zu 5,2 Jes 63,10). Zitate aus der Tora bietet der Eph allerdings nur in 5,31, wo Gen 2,24 (LXX) verwendet wird, gerade dort aber nicht als begründende Norm. Die Zuordnung von Mann und Frau wird christologisch begründet und Gen 2,24 lediglich typologisch auf die Einheit von Christus und Kirche gedeutet. Einzig in 6,2f, wo das vierte Gebot nach Ex 20,10 (LXX) zitiert wird, kommt der normative Aspekt stärker zum Tragen. In der Haustafel von Kol 3,20–4,1⁵⁴, die unserem Abschnitt in Eph 6,1–9 zugrundeliegt, fehlt das Zitat aus Ex 20,10, was den erwünschten Bezug auf das Alte Testament deutlich macht. Es bleibt aber dreierlei zu beachten: die eigentliche Begründung bildet der mit γάρ eingeführte Hinweis auf das Gerechtheitsein solchen Handelns (τοῦτο γάρ ἐστὶν δίκαιον; anders in Kol 3,20b: εὐάρεστον), was dem griechischen Tugendideal entspricht; weiters gehört das Gehorsamsgebot für Kinder zu den generellen Grundlagen antiker Sittlichkeit und erklärt sich hier aus der übernommenen paganen Haustafeltradition; zuletzt machen die asyndetische Anfügung des vierten Gebots sowie der explizite Hinweis auf die damit verbundene Verheißung auf Wohlergehen und langes Leben in einem eigenen Zwischensatz deutlich, daß auf dem Element der Verheißung der Akzent liegt. Im Kontext kommt dem zitierten Dekaloggebot also eher motivierende Funktion als normativ begründende zu. „So bleibt also für die bewußte Heranziehung des Alten Testaments [im Eph] nicht sehr viel.“⁵⁵

52 Vgl. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen 51989, 253.

53 Vgl. zu den Detailproblemen der Stelle R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich 1982, 113f.

54 Zu den Details vgl. auch hier Schnackenburg, *Eph* (Anm. 53) 265–268.

55 Schrage, *Ethik* (Anm. 52) 254.

In den *Pastoralbriefen* gehört die Gesetzesthematik zur Auseinandersetzung mit den auch sonst nur schwer faßbaren Gegnern. Der Blick auf das Gesetz ist also durch diese polemische Brechung geprägt, was eine Beurteilung zusätzlich schwierig macht⁵⁶. Der Vorwurf, die Gegner verstünden sich als Gesetzeslehrer, die nicht wüßten, wovon sie sprechen, leitet die Polemik in 1Tim 1, 7 ein. In 1,8 wird in paulinischer Diktion festgehalten, das Gesetz sei gut: καλὸς ὁ νόμος. Dann erfolgt eine Einschränkung: ἐάν τις ἀπὸ νόμιμος χρῆται. Der Vers wirft zwei Probleme auf. Es ist zunächst schwer zu entscheiden, ob diese Position des Autors einer Überschätzung des Gesetzes durch judaisierende Gegner entgegentritt, gegen die eine Einschränkung formuliert werden mußte, oder sich gegen eine Abwertung durch gnostisierende Gruppen richtet, gegen die das Gutsein des Gesetzes betont wird⁵⁷. Dennoch läßt sich als Gegenposition der Past zumindest eine gemäßigte Mittelstellung annehmen. Das Gesetz ist jedenfalls gut. Für ein genaueres Verständnis der Haltung der Past zum Gesetz wäre allerdings zweitens zu klären, ob mit νόμος zumindest „vorrangig“⁵⁸ das mosaische Gesetz gemeint ist, oder „die das menschliche Zusammenleben normierenden und schützenden Gebote und Ordnungen, innerhalb derer ... das atl. Gesetz allenfalls als ein markanter Sonderfall gilt“⁵⁹. Der richtige Gebrauch des Gesetzes, nämlich νομίμως, wäre im ersten Fall ein solcher gemäß dem Wesen der Tora (so der Gebrauch von νομίμως z.B. in 2Makk 4,11), im zweiten eine mehr allgemeine Aufforderung mit jeder Form von Gesetz sachgemäß, d. h. gemäß seiner ihm inhärenten Spielregeln umzugehen (so der Gebrauch von νομίμως z.B. in 2Tim 2,5)⁶⁰. Die Semantik läßt jedenfalls beide Möglichkeiten zu. Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden, sie verschieben für die Stellung des Gesetzes in den Past im Grunde nur Nuancen. Denn es wird zumindest deutlich, daß die eigentliche Norm für den Christen sich aus der „gesunden Lehre“ (V 10) (ὑγιαίνουσα διδασκαλία) bzw. dem „Evangelium“ (V 11) (εὐαγγέλιον) ergibt. Diese sind die normativen Größen für den Gerechten, für den das Gesetz nicht mehr gilt, wie V 9 ausdrücklich festhält. Für den Gerechten, der in der

56 Für J. Roloff (Der erste Brief an Timotheus [EKK 15], Zürich 1988, bes. 72.229) bildet die Gesetzesfrage kaum mehr als einen vom Autor verwendeten paulinischen Topos, der aber nicht auf tatsächliche Gesetzesobservanz der Gegner schließen läßt.

57 Vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. I (HThK 11/2,1), Freiburg 1994, 24.

58 So Oberlinner (Past [Anm. 57] 25) der mit dem Hinweis auf die Charakterisierung der Gegner als Gesetzeslehrer (V 7) ein starkes Argument auf seiner Seite hat.

59 So Roloff, Past (Anm. 56) 73.

60 Vgl. Roloff, Past (Anm. 56) 73 Anm. 96 mit entsprechenden Belegen.

gesunden Lehre wandelt, hat das Gesetz seinen verbindlichen Anspruch verloren. Gesetz und Evangelium treten also in ein gewisses Gegenüber, oder – positiv formuliert – das Evangelium erfüllt die Aufgabe des Gesetzes. Und vermutlich kann man mit Oberlinner zwar annehmen, daß für den Verfasser „das Gesetz in der Form des Mosaischen Dekalogs selbstverständlich in das Evangelium integriert“⁶¹ ist, konkretisieren läßt sich dies jedoch nicht. Insbesondere wird dadurch aber unmißverständlich deutlich, daß solche Normen keinesfalls als Normen der Tora verbindlich sind. So zielt auch die Polemik des Abschnitts insgesamt darauf, daß nur, wer die Einsicht in die Unverbindlichkeit des Gesetzes für den Christen hat, das Gesetz seinem Sinn entsprechend auslegt⁶², wogegen die Gegner des Verfassers sich eben nur einbilden, Gesetzeslehrer zu sein. Für unsere Frage formuliert bedeutet dies, daß die alles entscheidende Autorität die gesunde Lehre ist, die einzig der Gemeindeleiter garantiert. Das Gesetz als eigenständige autoritative Größe tritt dazu keinesfalls in Konkurrenz. Wenn zuvor in 1Tim 1,5 die *ἀγάπη* als Ziel aller Unterweisung (*παραγγελία*) genannt wird, ist sie gewiß auch als christliches Handlungsprinzip verstanden, sicher aber nicht als Auswahlkriterium für Normen der Tora.

Diesem theoretischen Befund korrespondiert die Praxis der Past im Umgang mit dem Alten Testament im paränetischen Bereich. Parallelen bestehen am ehesten zu weisheitlichen Traditionen. „Dabei braucht jedoch keine direkte Abhängigkeit vorzuliegen; denn es gibt kaum wörtliche Zitate, es sind vielmehr Motivparallelen und die grundsätzliche Einstellung zur Welt, die den Geist der alttestamentlichen Weisheitsliteratur atmen.“⁶³

Der *Hebräerbrief* ist zwar mit zahlreichen Zitaten und Anspielungen auf das Alte Testament durchsetzt, „vom Gesetz ist aber nur in Kap. 7–11 in konzentrierter Form die Rede, ohne daß es dabei aber eine positive anleitende Funktion für die Paränese gewinnt“⁶⁴. „Daß es das christliche Handeln regelt und leitet, ist für den Hebräerbrief ... undenkbar.“⁶⁵

Zumindest ein cursorischer Durchgang durch die paulinische und nachpaulinische Tradition fördert wenig zutage, worin man eine Übernahme von Normen der Tora als solche erblicken könnte. Ebensovienig

61 Oberlinner, Past (Anm. 57) 31.

62 Vgl. Roloff, Past (Anm. 56) 73f.

63 R. Schwarz, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen (ÖBS 4), Klosterneuburg 1983, 108.

64 Schrage, Ethik (Anm. 52) 327.

65 Luz, Gesetz (Anm. 31) 114.

scheint ein Liebesgebot verifizierbar, das als hermeneutisches Auswahlkriterium Gebote der sittlichen Tora für Christen weiterhin verbindlich sein läßt. Einzig der Jak ließe sich unter Umständen anführen, wobei jedoch der Stand der exegetischen Diskussion zur Vorsicht rät. Ein Konsens in dieser Frage scheint nicht einmal im Ansatz in Sicht. So ergibt sich zumindest für den untersuchten Teilbereich der neutestamentlichen Schriften eine eher ernüchternde Bilanz.⁶⁶

Schlußbemerkungen

Christus, das Ende welchen Gesetzes?, so lautete die Eingangsfrage. Die skizzenhaften Ausführungen haben zumindest gezeigt, daß eine Antwort schwierig und nur mit Differenzierungen möglich ist. Schon die für den jüdisch-christlichen Dialog fundamentale Frage nach dem Ende des Gesetzes in seiner *soteriologischen Funktion* hat U. Wilckens erneut zur Diskussion gestellt und in dieser prinzipiellen Formulierung verneint. Das Ende des *kultisch-rituellen Gesetzes* für den Christen hat Paulus bereits früh theoretisch formuliert, die Praxis der Kirche, die diesbezüglich zwar schon früher eingesetzt hatte, blieb dennoch über längere Zeit sehr heterogen. Der galatische Konflikt, die sogenannten „Jakobusklauseln“ des Jerusalemer Konvents, die Position des Mt insgesamt sprechen eine deutliche Sprache. Zuletzt wirft die Frage nach der *sittlichen Tora* mehrere Probleme auf, und ihre Beantwortung erscheint für die Beurteilung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament ebenfalls von Bedeutung.

Zunächst fällt auf, daß „die“ Tora im heutigen Sinn alttestamentlicher Forschung nicht einfach mit jenem weisheitlich orientierten und sozial-ethisch selektiven Traditionsstrom identisch ist, auf den wir bei Paulus und seinem Umfeld gestoßen sind. Die Frage nach der weiteren Gültigkeit der sittlichen Tora an einen neutestamentlichen Autor und in der Reflexion eines zeitgenössischen Exegeten scheint jedenfalls zum Teil unterschiedliche Horizonte zu beleuchten.

Dennoch stellt sich theologisch die grundsätzliche Frage nach der *Verbindlichkeit der sittlichen Tora*. Sind ihre Ge- und Verbote für den Christen noch als Tora verbindlich, d. h. weil sich in ihnen nach wie vor

⁶⁶ Das Mt, dessen Nähe zum Jak in der Frage des Gesetzes häufig betont wird, würde zwar eine stärkere Rezeption der Tora innerhalb der Evangelienüberlieferung belegen, doch kommt Mt gerade in diesem Punkt eine Sonderstellung zu. Allgemein würden sich die Evangelien von dem von uns für den paulinischen Traditionsstrom erhobenen Befund aber vermutlich nicht unterscheiden.

unverbrüchlich Gottes Wille ausdrückt, oder, um es mit der Mittelposition von W. Schrage zu sagen: „Nur a posteriori, vom Ende und der Erfüllung her ist ... das Alte Testament als Norm auch für den Christen verbindlich“⁶⁷, oder hat sich aus dem Liebesgebot ein neues Sittengesetz konstituiert, das mit der Tora in einzelnen Punkten übereinstimmt, sie selbst ist aber „nicht mehr Quelle der Weisungen Gottes für das Verhalten des Menschen, soweit sie Christen sind“⁶⁸. Die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament, wie sie für Erwählungs- und Bundesgedanken schon länger intensiv diskutiert wird⁶⁹, stellt sich als grundsätzliches Problem also auch für den normativen Bereich. Vielleicht läßt sich zumindest die Befürwortung der zweiten Position in entsprechend „gesetzlicher“ Variation des Ölbaumgleichnisses paulinisch begründen. Bedenke Christ: οὐ σὺ τὴν ρίζαν βασταάζεις ἀλλὰ ἡ ρίζα σέ (Röm 11,18). Wenn Paulus wenige Verse später nochmals betont: ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ (11,29), bezieht sich dies auch auf das Gesetz. Denn zu den Gaben, τὰ χαρίσματα, zählt in der entsprechenden Aufzählung zu Beginn des Abschnitts (9,4) auch ἡ νομοθεσία, also das Gesetz. Dieses gilt für den Christen nur in der Brechung des Liebesgebotes, d. h. nicht mehr „ungebrochen“ als Tora wie für Israel und materialiter selektiv.

Eng verknüpft mit dieser grundsätzlichen Problematik erhebt sich also die spezifischere Frage nach der *Verbindlichkeit konkreter Einzelweisungen der sittlichen Tora*. Der für die paulinische Tradition erhobene Befund macht zunächst eher skeptisch. Das daraus resultierende Problem scheint in der neueren exegetischen Diskussion aber kaum wahrgenommen zu werden, und zwar auch dort, wo man das Liebesgebot als hermeneutisches Kriterium betont. Der Sachverhalt läßt sich jedenfalls durchaus aktuell konkretisieren. So kennt z.B. das Dtn eine umfangreiche Sozialgesetzgebung, die unter anderem dem Glaubensbruder gegenüber das Gewähren von Krediten ebenso zur Pflicht macht (Dtn 15,7–11) wie den Nachlaß seiner Restschulden jedes siebente Jahr (Dtn 15,1–6). Das Verbot, von ihm Zinsen zu nehmen (Dtn 23,20f), verschärft diese Regelungen zusätzlich. Solche Gebote scheinen angesichts der sogenannten „Dritte-Welt-Problematik“ höchst aktuell. Besonders aber entsprechen sie nicht nur dem alt- wie neutestamentlichen Gebot „Liebe

67 Schrage, Einzelgebote (Anm. 8) 236.

68 Lindemann, Toragebote (Anm. 9) 264.

69 Vgl. N. Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg 1989.

deinen Nächsten wie dich selbst“, sondern würden selbst mit jenem sozialetisch selektiven Gesetzesbegriff in Einklang stehen, der sich im paulinischen Traditionsstrom vielfach widerspiegelt. Gelten solche Forderungen der Tora noch, dann müßte eine kirchliche Forderung nach Schuldennachlaß für die ärmsten Staaten dieser Welt nicht nur im Namen der Gerechtigkeit, sondern als göttliches Gebot reklamiert werden, wie dies für andere Lebensbereiche immer wieder geschieht! So wird man die Grundfrage dieses Referates „Christus, das Ende welchen Gesetzes?“ für die Tora nicht nur generisch, sondern auch im Blick auf ihre konkreten Einzelweisungen verstehen müssen und zu fragen haben: Welcher Gesetze Ende ist Christus eigentlich?