

Die Freiheit des Glaubens

Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief

von

THOMAS SÖDING

1. Das Problem der Freiheit

Freiheit ist das Schlüsselwort der Moderne. Ist dies ein später Triumph paulinischer Theologie? Oder führt die moderne Freiheitsgeschichte zwangsläufig in jene große Koalition von Individualisierung und Globalisierung, die vielen als glatter Widerspruch zur paulinischen Gnadentheologie gilt? Nach Hans Blumenberg hängt die Legitimität der Neuzeit, die zur Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit geführt hat, am Bruch mit dem christlichen Absolutheitsanspruch, wie Paulus ihn propagiert habe.¹ Muss man christologisch abrüsten, um in den Genuss der modernen Freiheitsrechte zu gelangen? Oder muss man auf einen zeitgenössischen Freiheitsbegriff verzichten, wenn man an Paulus festhalten will?

Freiheit ist ein heißes Eisen im jüdisch-christlichen Dialog. War etwa der Apostel Paulus freier als der Pharisäer? Rudolf Bultmann, dem es vielleicht als letztem gelungen ist, einer großen Öffentlichkeit die Modernität und Humanität der paulinischen Freiheitstheologie zu vermitteln, sah ihre existentielle Relevanz vor allem in der Entlastung vom Leistungsdruck, sich selbst rechtfertigen zu müssen, wie er paradigmatisch in der jüdischen Gesetzlichkeit sich manifestiere.² Damit hat er zwar in der Phase nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein starkes Echo bei katholischen Exegeten

¹ Die Legitimität der Neuzeit, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1966 (bes. Bd. 1: Säkularisierung und Selbstbehauptung); Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979, 239–290. Dazu jetzt TH. SÖDING, Hg., Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus, QD 196, Freiburg/Basel/Wien 2003.

² Brillant ausgeführt in: Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. MERK, UTB 630, Tübingen 1984 (1958), 332–353.

ausgelöst.³ Aber zugleich tauchte die Frage auf, mit welchem historischen und theologischen Recht das Judentum als Religion gesetzlicher Unfreiheit beschrieben werden könne und ob Paulus diesen Eindruck erwecke. Wenn die Kritik der „Werke“ nicht auf den Versuch zielt, sich mit Hilfe frommen Gesetzesgehorsams vor Gott seines Heiles zu vergewissern – worin besteht dann die Freiheit? Wird sie zu einer historischen Reminiszenz? Oder kann sie auf neue Weise ihre Aktualität erweisen?⁴

Freiheit ist ein Reizwort der Ökumene. „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ hat Martin Luther eine seiner reformatorischen Hauptschriften betitelt. Markiert sie die Bruchstelle der abendländischen Kirchenspaltung? Oder ist sie ein Wegweiser für die „Einheit vor uns“?⁵ Bis heute scheint es vielen Protestanten und Katholiken, als seien die Kirchen der Reformation eher der Freiheit verpflichtet als die römisch-katholische Kirche. Hängt dies an der besonderen Vorliebe für den Völkerapostel? An größerer innerkirchlicher Demokratie? An stärkerem Engagement für die Menschenrechte? Oder ist es eine optische Täuschung? Woran will man die innerkirchliche Freiheit messen? Und woran das Engagement der Christen für die Freiheit der anderen? Führt die Neuorientierung im jüdisch-christlichen Freiheits- und Gesetzesverständnis zu einer Verschärfung kontroverstheologischer Spannungen? Oder eröffnet sie umgekehrt der Ökumene neue Möglichkeiten – wie umgekehrt die evangelisch-katholischen Verständigungen in Sachen Rechtfertigungslehre Klärungen im jüdisch-christlichen Dialog herbeiführen können.⁶

Die neutestamentliche Exegese ist nach einer klaren Begriffsbestimmung gefragt⁷ – und spiegelt direkt die Kontroversen um den Sinn der

³ Vgl. BLANK, J., Paulus. Von Jesus zum Urchristentum, München 1982, 42–85; DERS., Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit?, StBA 13, 1992, 229–244.

⁴ So PESCH, O.H., Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg/Basel/Wien 1983.

⁵ Einheit vor uns. Bericht der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission (1984), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene II 1982–1990, hg. u. eingel. von H. MEYER, D. PAPANDREOU, H.J. URBAN, L. VISCHER, Paderborn/Frankfurt a.M. 1992, 451–506.

⁶ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakrament und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. LEHMANN, W. PANNENBERG, DiKi 4, Göttingen u. Freiburg 1986; LEHMANN, K., Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Diskussion, VDBK 19, Bonn 1998.

⁷ Einführend (über die „Theologien“ hinaus): NIEDERWIMMER, K., Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, TBT 11, Berlin 1966; DUNN, J.D.G., Christian Liberty. A New Testament Perspective, Carlisle 1993. Zur paulinischen Freiheitstheologie vgl. grundlegend (in der Tradition katholischer Paulusexegese) SCHÜRMMANN, H., Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums? (1971), in: DERS., Studien zur Ethik

Freiheit wider. Ist die *ἐλευθερία* ein Import der Stoa?⁸ Oder eine Vorgabe der „Schrift“? Oder ein Tribut an die Heidenmission? Oder ein Schlagwort antinomistischer Polemik? Die Fragen berühren nicht nur die Traditionsgeschichte, sondern die Biblische Theologie. Wie theologisch ist der Begriff geprägt? Schafft das Evangelium nur die Voraussetzung der Freiheit? Oder prägt es auch deren Wesen?

2. Freiheit als soteriologisches Hauptwort im Galaterbrief

Der Galaterbrief ist die Magna Charta neutestamentlicher Freiheitstheologie. „Unsere Freiheit“ zu verteidigen, ist nach Gal 2,4 das Ziel, das Paulus auf dem „Apostelkonzil“ im Interesse der Juden- wie der Heidenchristen verfolgt hat. „Frei“ zu sein, ist nach dem Sara-Hagar-Midrash in Gal 4,21–31 das Attribut des eschatologischen Gottesvolkes, das kraft der „Verheißung“ konstituiert ist. Vor allem ist „Freiheit“ nach Gal 5,1 und 5,13 der Inbegriff der Gnade, die den aus Glauben Gerechtfertigten schon gegenwärtig zuteil wird, die aber auch ihr Leben aus dem Glauben bestimmen muss (5,13–26). „Freiheit“ geht mit der „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5–14; vgl. 5,7) einher; sie geht auf das Wirken des Geistes zurück (5,16–23; vgl. 3,1–5), und sie geht auf die „erhoffte Gerechtigkeit“ aus, die den Glaubenden zuteil werden wird (Gal 5,5).

Durchgängiger Gegenbegriff zur „Freiheit“ ist, wie in der Antike nicht anders zu erwarten, die „Knechtschaft“. In Gal 4,11 erinnert Paulus mit der

des Neuen Testaments, hg. von TH. SÖDING, SBAB 7, Stuttgart 1990, 197–245; (mit bereits hoher Sensibilität für den jüdisch-christlichen Dialog) MUSSNER, F., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, QD 75, Freiburg/Basel/Wien 1976; (in den Bahnen protestantischer Paulusexegese inspirativ und theologisch anspruchsvoll) VOLLENWEIDER, S., *Freiheit als Neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, FRLANT 147, Göttingen 1989; (mit starkem Interesse an einer existentialtheologischen Interpretation) WEDER, H., *Die Autorität der Freiheit*, in: M. TROWITZSCH, Hg., *Paulus. Apostel Jesu Christi*, FS G. Klein, Tübingen 1998, 129–145; (mit dem Bemühen, die lutherische Lesart zu kritisieren) JONES, F.S., „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie, GTA 34, Göttingen 1987; auf die Seite von Jones schlägt sich DAUTZENBERG, G., *Freiheit im hellenistischen Kontext*, in: J. BEUTLER, Hg., *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, QD 190, Freiburg/Basel/Wien 2001, 57–81. Vgl. weiter CAMBIER, J., *La liberté chrétienne selon saint Paul*, in: F.L. CROSS, Hg., *Studia Evangelica II*, TU 87, Berlin 1964, 315–353. Speziell zum Galaterbrief mit starken ökumenischen Impulsen für eine Rechtfertigungstheologie der Freiheit: WILCKENS, U., *Rechtfertigung als Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1974; KERTELGE, K., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 184–208.

⁸ So mit Nachdruck DAUTZENBERG, G., *Die Freiheit bei Paulus und in der Stoa*, ThQ 176, 1996, 75–76.

Vergangenheit der heidnischen Kultur an jene Sklaverei, in der die heidenchristlichen Galater einst als Götzendiener gelebt haben; in Gal 5,1 stellt er (wie zuvor schon in 2,4)⁹ mit der Gegenwart der nomistischen Alternative jene Knechtschaft vor Augen, in die nach dem dezidierten Urteil des Apostels der in Galatien (wie früher von seinen Gegnern in Antiochien und Jerusalem) propagierte Gesetzesdienst führte; und in 5,13 schaut er mit der Zukunft christlicher Existenz auf jene selbstverschuldete Unfreiheit, in die sich begibt, wer – auch als Getaufte – dem Begehren seines Fleisches lebt. Diese „Knechtschaften“ haben zwar in allen drei Formen auch politisch-soziale und ethisch-personale Implikationen, sind aber allesamt entscheidend soteriologisch bestimmt, wenn auch auf verschiedene Weise. Die „Knechtschaft“, die Paulus fürchtet, ist die Herrschaft der Sünde und des Todes, so wie umgekehrt den Namen der „Freiheit“ allein das Leben „aus dem Geist“ verdient (Gal 5,25).

In ihrem Gegensatz zur Sklaverei und ihrer Korrelation mit Schlüsselwörtern des Christus-Evangeliums ist Freiheit im Galaterbrief ein Leitbegriff der Soteriologie. „Freiheit“, die Paulus meint, konkretisiert die Rechtfertigung aus Glauben. Die *recapitulatio* der Rechtfertigungslehre in Gal 5,1–11 ist auf den Grundton der Freiheit gestimmt. Der Kernsatz lautet (5,1):

Christus hat euch zur Freiheit befreit.

Diese paronomastische Quintessenz der Rechtfertigungsbotschaft wird in 5,13 zu Beginn der Paraklese variiert (5,13):

Ihr seid zur Freiheit berufen.

Beides ist eine genaue Sachparallele zur zentralen Rechtfertigungsthese Gal 2,16:

Wir wissen, dass kein Mensch aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird, nur durch den Glauben an Jesus Christus.

⁹ Unzureichend ist die von DAUTZENBERG (Freiheit [Anm. 7], 74) unterstützte Deutung des καταδουλεύειν durch JONES (Freiheit [s. Anm. 7], 81), es gehe um ihre Freiheit, „so zu handeln, wie sie es in Christus für richtig halten“. Nicht dass getan werden kann, was man für richtig hält, sondern dass praktiziert wird, was in Christus richtig ist, interessiert den Apostel. Der Kontext weist auf Beschneidung (2,3) und Gesetz. Es geht um das, was den Heidenchristen „auferlegt“ werden sollte (2,11).

Beides liegt auf einer Ebene mit anderen Kurzformeln der Soteriologie, die Paulus in seine Argumentation für die Rechtfertigungsthese einbaut. In Gal 3,13 formuliert er den christologischen Lehrsatz:¹⁰

Christus hat uns losgekauft aus dem Fluch des Gesetzes.

In Gal 3,26 erinnert er an die Taufkatechese:¹¹

Alle seid ihr in Christus Jesus Söhne Gottes durch den Glauben.

In Gal 4,5 nimmt Paulus die Sendungschristologie heilsökonomisch auf, indem er formuliert, dass Gott seinen Sohn sandte,

damit er die, die unter dem Gesetz waren, loskaufe
und wir die Einsetzung zu Söhnen empfangen.

Als wesentliche Konkretion der präsentisch-eschatologischen Rechtfertigungsgnade steht die „Freiheit“ auf einer Ebene mit dem Leben „in Christus“ (Gal 2,17.20f; 3,26), der Abrahamskindschaft (3,6–14), der Gliedschaft am Leibe Christi (vgl. Gal 3,26ff), der Zugehörigkeit zum erwählten Gottesvolk (4,21–31) und der υἰοθεσία, der Annahme und Einsetzung zu Söhnen (Gal 4,6f).

Worin im Horizont der paulinischen Soteriologie das Spezifikum des Freiheitsbegriffs liegt, macht der Kontext sichtbar. Drei Aspekte sind wichtig.

Erstens markiert die Freiheit den Gegensatz zum Leben aus den Werken des Gesetzes, das in Galatien propagiert wird und vielen Galatern höchst attraktiv schien; Paulus erweist im Gegensatz dazu den Glauben an Jesus Christus als Begründung menschlicher Freiheit.

Zweitens kennzeichnet Freiheit den Statuswechsel, der die vormaligen Heiden, die in ihrer Unwissenheit die Götzen verehrt haben (4,8), durch Glaube und Taufe zu Mitgliedern des Gottesvolkes macht, so dass sie jene Freiheit der Kirche genießen können, die in der Verheißung Gottes liegt; Paulus wehrt die Vorstellung ab, als sei es erst die Beschneidung, die das Bürgerrecht im Bundesvolk der freien Gotteskinder verschaffe.

Drittens führt die Freiheitsthematik die paulinische Gnadentheologie an den empfindlichen Punkt ihrer ethischen Konsequenzen; schon im Galaterbrief steht der Vorwurf moralischer Ineffizienz und Kontraproduktivität der Rechtfertigungslehre im Raum (2,17) und verlangt eine Antwort aus der Mitte der Christologie und Soteriologie: Paulus zeigt, dass es der in der

¹⁰ BETZ, H.D., Der Galaterbrief. Ein Kommentar des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, 253.

¹¹ SCHNELLE, U., Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 316ff.

Liebe wirksam werdende Glaube ist (Gal 5,6), der ein Leben in der Freiheit des Geistes ermöglicht.

Die entscheidende Frage lautet, wie Paulus begründet, dass der Glaube an Jesus Christus *Freiheit* bedeutet, indem er die Gemeinschaft mit Christus und die durch ihn vermittelte Gemeinschaft mit Gott vermittelt, die Zugehörigkeit zur Kirche begründet und die Agape wirken lässt. Die Vorfrage lautet, weshalb Paulus gerade im Galaterbrief das Evangelium prononciert als *Freiheitsbotschaft* verkündet.

3. Der hellenistische Hintergrund

Das Thema „Freiheit“ erklärt sich Paulus nicht ohne den hohen Stellenwert, den die *Eleutheria* in der politischen Ethik Griechenlands und der Stoa gewonnen hat.¹² Besondere Relevanz hat der politische Gebrauch, weil er einer Transformation in die Ekklesiologie offensteht. Frei ist, wer Bürgerrechte hat und wessen Leben nicht einem anderen gehört.¹³ Die *αὐτονομία* und *αὐτάρκεια* erweisen sich, vom *νόμος* geordnet, im Recht zur Mitwirkung an den Entscheidungen der Polis.¹⁴ Zwar ist es erst der Epheserbrief, der die paulinische Rechtfertigungslehre in der theo-politischen Zentralperspektive betrachtet, dass die Heiden nun, da die trennende Mauer der gesetzlichen Gebote und Forderungen niedergelegt worden sei, volles Bürgerrecht im Volke Gottes genießen (Eph 2,11–22).¹⁵ Aber schon im Galaterbrief spielt die Überwindung des politisch-sozialen Gegensatzes

¹² Vgl. POHLENZ, M., *Griechische Freiheit*, Heidelberg 1955; NESTLE, D., *Eleutheria I: Die Griechen*, HUTH 6, Tübingen 1967; WIRSZUBSKI, C., *Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik und des frühen Prinzipats*, Darmstadt 1967; KLÖSEL, H., *Libertas*, in: H. OPPERMAN, Hg., *Römische Wertbegriffe*, WdF 34, Darmstadt 1967, 120–172; GIGON, O., *Der Begriff der Freiheit in der Antike*, in: *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität*, BAW.FD 1977, 96–161; KRÄMER, H.J., *Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike*, in: J. SIMON, Hg., *Freiheit, Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 239–270. Zum Vergleich mit Paulus auch BERTHOUSOZ, R., *Liberté grecque et théologie de la liberté selon Paul*, in: C.J. PINTO DE OLIVEIRA, Hg., *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté (Etudes d'éthique chrétienne 4)*, Fribourg 1978, 19–70.

¹³ Aristoteles definiert: Ein Freier ist, „wer sich selbst gehört“, ein Sklave, „wer einem anderen gehört“ (metaph. 982b25f; pol. 1254a14f).

¹⁴ Vgl. MEIER, CH., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1989. Plato nennt die Freiheit, die Eintracht und die Einsicht die richtigen Ziele des Gesetzgebers (leg. 701d). Im Übrigen gewinnt die Freiheitsthematik bei ihm eher im Kontext einer Kritik übertriebener Demokratie Kontur (leg. 698a–700a; rep. VIII 557b.562a–564a; epist. VIII 354d–355a).

¹⁵ Hermeneutische Problematisierung und Erschließung bei HÜBNER, H., *Der Brief an die Epheser*, HNT 12, Tübingen 1997, 181ff.

zwischen Freien und Sklaven wie des politisch-theologischen Antagonismus zwischen Juden und Heiden in der Ekklesia eine erhebliche Rolle bei der argumentativen Verifizierung der Rechtfertigungslehre (Gal 3,28). Die Partizipation der Glaubenden an der Rechtfertigungsgnade definiert neu auch ihren Status und ihre Rolle, ihr „Ich“ (Gal 2,19f) und ihr „Wir“ (5,1).

Zweifellos gibt es auch eine Analogie zum stoischen Pathos individueller Freiheit. Wenn Epiktet im Blick die Partizipation aller am Logos erklärt: „Frei ist, wer lebt, wie er will, wer unter keiner Notwendigkeit, unter keiner Gewalt, unter keinem Zwang lebt“ (diss. IV.1,1),¹⁶ mag der Blick auf die Erkenntnis Gottes fallen, die nach Paulus zur Freiheit gehört (Gal 4,9), auf den Empfang des Geistes (3,3.5), auf die Möglichkeit, „Ich“ zu sagen (2,19f) und das Begehren des Fleisches nicht zu erfüllen (5,16), sondern den Zwiespalt der Sünde zu überwinden (5,17) und die „Frucht des Geistes“ reifen zu lassen (5,22). Aber die bestürzende Einsicht der Rechtfertigungslehre, dass der beste Wille eines jeden Adamskindes nicht von der Unheilsmacht der Sünde befreit, führt in andere Freiheitsräume, als die Stoiker sie betreten haben, und ist die Kehrseite der beglückenden Einsicht, dass es gerade der radikale Dienst an Gott und am Nächsten ist, der Freiheit schafft.¹⁷

4. Exodus – die biblisch-theologische Freiheit

Weit wichtiger als die wichtigen paganen Parallelen ist für Paulus (auch für die Galater?) das biblische Exodusmotiv (Ex 20,2)¹⁸, das freilich erst in hellenistischer Zeit ausdrücklich als *Freiheitsthema* angesprochen worden ist.¹⁹ Die Septuaginta nutzt in ihren Übersetzungen den Wortschatz griechischer Freiheiten. Die Belege sind zahlreich, wenn man sich nicht auf den Wortstamm ἐλευθ- fixiert, sondern das Wortfeld in Augenschein nimmt. Eine theologisch zentrale Interpretation des Exodus von der Ein-

¹⁶ Die Tradition, Freiheit als Willensfreiheit zu verstehen, führt (mindestens) bis auf Aristoteles zurück (pol. VI,1 1317b).

¹⁷ Eine hellenistische Analogie ist Apul.metam. XI.15,4f: „... nimm freiwillig das Joch des Dienstes auf dich! Denn wenn du begonnen hast, der Göttin zu dienen, dann wirst du erst recht in den Genuss deiner Freiheit kommen.“ Die „größere Unähnlichkeit“ dieser Analogie liegt darin, dass für Paulus der Dienst Gottes nicht die Voraussetzung für den Genuss der individuellen Freiheit ist, weil man etwa instand gesetzt würde, mehr aus seinem Leben zu machen, sondern der Inbegriff der Freiheit selbst.

¹⁸ Das bestimmt auch ein wichtiges Element atl. Gesetzesverständnisses, festzumachen am Dekalog.

¹⁹ Für Paulus belegt – über das christologisch zentrale Pascha-Motiv hinaus – 1Kor 10 die Bedeutung der Exodus-Themas.

zigkeit Gottes her mit dem der *Eleutheria* wesensverwandten Begriff der *Parrhesia* findet sich in Lev 26,13:

Ich bin der Herr, euer Gott,
der ich euch, die ihr Sklaven wart, aus dem Land Ägypten herausgeführt habe,
und ich habe euch die Stangen eures Joches zerbrochen
und euch voll Freiheit (μετὰ παρρησίας) hinausgeführt.

Das Motiv des Freikaufs (λυτρ-) findet sich in Dtn 15,15:

Als du in Ägypten Sklave (οἰκέτης) warst,
hat der Herr, dein Gott, dich von dort freigekauft (ἐλυτρώσατό σε).²⁰

Josephus erzählt den Auszug dann explizit als Befreiungsgeschichte (Ant. II,32.345; III,64).

Die Rückführung aus dem Exil wird in Jes 42,1–20 und 43,1–4.14–21; 44,21ff; 52,1–12; 62,10ff als Freikauf (λυτρόω), in Jes 61,1f mit dem Leitwort ἄφεσις als ein zweiter Exodus zu verstehen gegeben. Jahwe, der Geschädigte, löst Israel aus, das durch eigene Schuld sein Leben verwirkt hat; rein aus Liebe zahlt Gott für die Freilassung seines Volkes aus der Schuldklaverei den Kaufpreis der ganzen Welt (Jes 43,1–7),²¹ weil Liebe nicht mit Geld zu bezahlen ist (Jes 52,1–12).

Die Makkabäerbücher rühmen nicht nur den Freiheitskampf derer, die den zweiten Exodus durch die Befreiung Israels vollenden,²² sondern hegen auch die Hoffnung auf eine eschatologische Wiederherstellung der Vollzahl Israels. Im zweiten Brief an die ägyptischen Juden zum Tempelweihfest (2Makk 1,10–2,18) berichtet Aristobul (1,10) vom Gebet der Priester (1,24–29), das die von Jes 61,1f und der Exodus-Tradition (Ex 15,17; Dtn 30,3ff; vgl. Ps 147,2; Jer 23,7f) inspirierte Bitte enthält (1,27):

Sammler uns aus der Zerstreuung,
befrei alle, die bei den Heiden in Knechtschaft leben,
schau auf die Verachteten und Verabscheuten (vgl. 2,7.18).

Philo schließlich startet zu seinen spirituellen Höhenflügen von den Exodustexten aus (her. 271–275), z.B. Lev 26,13 (praem. 124). Seine frühe These, *Quod omnis probus liber sit*, begründet er mit Hilfe mittelplatonischer

²⁰ Vgl. Dtn 7,8; 13,6; 21,8; 24,18 (ἐλυτρώσατό σε); 2Kgt 7,23 (λυτρώσασθαι); Mi 6,4; Ps 78,42.

²¹ Vgl. JANOWSKI, B., Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn ²2000, 169ff.

²² 1Makk 2,11; 15,7; 2Makk 1,27; 2,22; 9,14 (vgl. Flav.Jos.Ant. XII,280f.302f.312.315.315.433f; XIII,1.5.198). Zum „Image“ der Makkabäer vgl. VON DOBBELER, S., Die Bücher 1/2 Makkabäer, NSK.AT 11, Stuttgart 1997, 44ff.

scher Hermeneutik: Wer auf verständige Weise gesetzestreu ist, beuge sich mit dem *Nomos* dem von Gott geschaffenen *Logos* (spec. IV,149f; Abr. 16; Mos. II,50f), habe damit Anteil am $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (LA III,41; her. 68.74.271–275; plant. 68; congr. 108; Deus 47–50; QG III,10f) und sei deshalb frei, wobei Gott es sei, der ihn durch den *Logos* je neu befreie (sacr. 127).

Besonders ist es die im Galaterbrief zweimal betonte Rede vom ἐξαγοράζειν der Sünder aus der Sklaverei des Todes (Gal 3,13f; 4,5f), in deren Hintergrund das Exodusgeschehen steht. Zwar wird zu Recht immer wieder auf die sozialgeschichtlich eindrucksvollen Analogien des sakralen Sklavenloskaufs²³ sowie des Freikaufs von Kriegsgefangenen²⁴ und Schuldklaven (Lev 25,47–54) hingewiesen.²⁵ Zu ergänzen wäre dies noch durch das Institut der Sklavenfreilassung im Jubeljahr (Ex 21,2–11; Dtn 15,12–18; Lev 25,39–43). Aber die Rezeption dieser Rechtsfiguren im Raum Biblischer Theologie geschah nicht ohne die lebendige Erinnerung an den Exodus.²⁶ Paulus setzt diesen Reflexionsstand voraus und rezipiert seinerseits das Motiv in einem theologischen Horizont, in dem Gott als Befreier seines Volkes präsent ist, der sich eschatologisch unableitbar und unüberbietbar durch den Tod seines Sohnes offenbart hat.

Ebenso gemahnt die im Briefpräskript zitierte Formel Gal 1,4 an einen apokalyptischen Exodus aus dem Zeitraum des Unheils in die Gegenwart und Zukunft der Vollendung. Der stellvertretende Sühnetod, den Jesus in der Hingabe seines Lebens für „unsere Sünden“ gestorben ist, zielt darauf, dass er „uns herausreißt aus dem gegenwärtigen bösen Äon gemäß dem Willen Gottes unseres Vaters“. Gemeint ist sowohl die Vergebung der Schuld und die Befreiung aus den Fesseln der Sünden- und Todesmacht als auch die Hineinnahme in die rettende Gemeinschaft der Liebe Jesu Christi (Gal 2,19f), die den Charakter einer *creatio nova* hat (Gal 6,15), und die

²³ DEISSMANN, A., Licht vom Osten, Tübingen ⁴1923, 273ff. – Kritik bei BÖMER, F., Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. 2. Teil: Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die (δοῦλοι) ἱεροί, AAWLM.G II/1, Wiesbaden 1960.

²⁴ ELERT, W., Redemptio ab hostibus, ThLZ 72, 1947, 265–270. Belegstellen sind u.a. Philo Flacc. 60; Flav.Jos.Ant. XV,156.

²⁵ Jüngst wieder von BARTH, G., Das Verständnis des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1992, 71–75.

²⁶ PAX, E., Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffs, Anton. 37, 1962, 239–278; HAUBECK, W., Loskauf durch Christus. Herkunft, Gebrauch und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Gießen 1985. Mitten in Dtn 15,12–18 steht der Exodus-Vers 15, zum Abschluss von Lev 25,39–43 die Exodus-Sentenz Vers 42. Lev 25,55 ist die Unterschrift zu Lev 25,47–55; die Bestimmungen zur Sklavenfreilassung Ex 21,2–11 stehen (in kanonischer Lektüre) unter dem Vorzeichen des Dekalogs, der das Exodusgeschehen ethisch bündelt, zumal das Jubeljahr auf den Sabbat zurückverweist.

Aufnahme in die Ekklesia als den Ort der Heilsherrschaft Jesu Christi.²⁷ Die Traditionsgeschichte führt zurück zu den Rettungsgeschichten der Klagepsalmen und ihren apokalyptischen Ausweitungen ins Eschatologische (Dan 3,88 ©; 2Bar 51,14), die ihrerseits die Exodusthematik amplifizieren.

Die soteriologische Rezeption des Exodus-Motivs setzt zwei Akzente. Der erste: So wie Israel in Ägypten unter dem Unrechtsregime des Pharaos leiden musste, so stellt das Freikauf-Motiv die Sünder weniger als Täter denn als Opfer vor, derer sich Gott erbarmt, indem er sie auslöst. Bei der alttestamentlich-frühjüdischen Interpretationsgeschichte des Exodus-Motivs spielt die Schuld des Volkes dann allerdings eine große Rolle, weil ein zweiter Exodus immer eine vorhergehende zweite Gefangenschaft voraussetzt, die Gott zur Strafe verfügt hat. Aber auch dann bleibt es dabei, dass auch das Mitleid Gottes mit denen eine entscheidende Rolle spielt, die sich selbst in ihre schier ausweglose Lage gebracht haben.

Der zweite: So wie der Exodus das Gottesvolk sammelte, damit es ins Land der Verheißung geführt werde, so bezahlt Jesus Christus mit seinem Kreuzestod den Preis, der Juden wie Heiden Zutritt zum Gottesvolk der Abrahamskinder verschafft, damit sie im vollendeten Gottesreich leben können.

Doch anders als beim Hauptthema des Glaubens und der Rechtfertigung ist es nicht das Gewicht der biblischen Tradition, das die Freiheit zu einem Schlüsselbegriff des Galaterbriefes macht. Anders als Gerechtigkeit gehört Freiheit nicht zum Grundwortschatz, sondern zum Aufbauwortschatz biblischer Theologie. Überdies ist Freiheit augenscheinlich kein Hauptwort der Jesustradition. Wenn das Thema gleichwohl besonders im Galaterbrief prominent wird, dann nicht nur wegen der Bedeutung, die der Exodus für die Christologie gewinnt, sondern auch wegen der soteriologischen Folgen des Evangeliums, die sich sozial und personal in der Ekklesia als Freiheit zeigen, während umgekehrt eben jene Konkretionen der Soteriologie im Lichte der Schrift Israels und im Kontext hellenistischer Kultur als Befreiung ausgesagt werden konnten.

²⁷ Die Kommentare beschränken sich meist auf die Sündenvergebung: SCHLIER, H., *Der Galaterbrief*, KEK VII, Göttingen ^{15[=6]}1989, 10; MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, HThK VII, Freiburg/Basel/Wien ⁵1988, 51; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, RNT, Regensburg 1984, 45. BECKER, J., *Der Brief an die Galater*, NTD ^{18[=1]}1998, 20, fokussiert auf die Freiheit vom Gesetz. Umfassender exegesiert VOUGA, F., *An die Galater*, HNT 10, Tübingen 1998, 19f. Die Brücke zur Freiheitsthematik von Gal 5,1.13 schlägt BETZ, *Galaterbrief* (Anm. 10), 96. Den Rückbezug zum Exodus benennt VOUGA, a.a.O., 19f: „Die Befreiung ist nach dem Modell des Volkes Israel aus Ägypten und aus dem Exil zu verstehen.“

5. Die Entwicklung der Freiheitsthematik bei Paulus

Paulus hat die *Eleutheria* zwar geliebt, aber nicht dauernd in den Mittelpunkt gestellt. Weder im Ersten Thessalonicherbrief noch im Philipperbrief taucht der Begriff auf. Auch im Philemonbrief fehlt er, obgleich Paulus an der Freilassung des Sklaven Onesimos augenscheinlich sehr interessiert ist.

Im Ersten Korintherbrief hat die *Eleutheria* allerdings einen vergleichbar hohen Stellenwert wie im Galaterbrief. Doch dort diskutiert Paulus das Thema nicht im Kontext der Gesetzestheologie. Freilich ist die soteriologische Grundbestimmung der Freiheit unzweideutig: Die Sklaven sind nach 1Kor 7,22 „Freigelassene des Herrn (ἀπελευθερος κυρίου)“,²⁸ weil der Kyrios Jesus sie – wie alle anderen Christenmenschen auch – aus der Knechtschaft der Sünde befreit hat (vgl. 1Kor 6,20)²⁹ und sie in der Ekklēsia nicht *Sklaven* sind, sondern Freie (1Kor 12,13; vgl. Gal 3,28).³⁰ Doch die Freiheit wird nicht unter dem Aspekt des *Nomos*, sondern der *Exousia* diskutiert,³¹ und zwar mit der kreuzestheologischen Pointe, dass es die Liebe gebietet, eine Vollmacht, die man im Glauben rechtens hat, *nicht* zu gebrauchen, um dadurch gerade Freiheit zu gewinnen. Das gilt für den Apostel, der auf sein Unhaltsrecht verzichtet, um frei zu bleiben, den „Juden ein Jude“, den „Gesetzlosen ein Gesetzloser“ und gar „allen alles zu werden“ (1Kor 9,19–23);³² es gilt aber auch für die sogenannten „Star-

²⁸ Die Wendung ist eigentümlich: Im juristischen Sprachgebrauch bezeichnet der Genitiv den ehemaligen Sklavenhalter, hier aber den Befreier. Er ist und bleibt der *patronus* des Sklaven – so wie er *dominus* des Freien ist. Vgl. ALFÖLDI, G., Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei (WdF 55), Darmstadt 1981, 336–371.

²⁹ Darauf konzentriert sich CONZELMANN, H., Der erste Brief an die Korinther, KEK V, Göttingen ^{12[=2]}1981, 161.

³⁰ Vgl. die Auslegungen von H. MERKLEIN (Der erste Brief an die Korinther II, ÖTBK VII/2, Gütersloh 2000, 134f) und W. SCHRAGE (Der erste Brief an die Korinther II, EKK VII/2, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1995, 141f). Den Bezug auf die Sünde bestreiten, weil im Kontext von ihr nicht die Rede sei, JONES, Freiheit (Anm. 7), 29, und mit ihm DAUTZENBERG, Freiheit (Anm. 7), 61. Dem entsprechend sind sie gezwungen, (ohne Anhalt im Kontext) die Freiheit der Sklaven – stoisch – als Unabhängigkeit von der Meinung anderer zu definieren. Damit wird die soteriologische Pointe des paulinischen Wortspiels verfehlt. 1Kor 7 muss unter dem Vorzeichen von 1Kor 1–4 gelesen werden. Das Motiv der „Berufung“ in 1Kor 7,17 ist ein deutliches Kontext-Signal, dass die ethischen Einzelregelungen die Gnadentheologie des paulinischen Evangeliums voraussetzen.

³¹ Zum biblisch-theologischen Rang des Themas *Exousia* vgl. SCHOLTISSEK, K., Vollmacht im Alten Testament und Judentum. Begriffs- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema, PaThSt 24, Paderborn 1993.

³² Wesentlich verkürzt ist die Interpretation, die DAUTZENBERG, Freiheit (Anm. 7), 64 im Anschluss an J. WEISS (Der erste Korintherbrief, KEK V, ⁹1910, 242f) vertritt, Paulus verstehe die *Eleutheria*, die er in 9,1 für sich in Anspruch nehme, in stoischer Manier als

ken“³³, die lernen müssen, dass es zwar prinzipiell richtig ist, im Wissen um die Einzigkeit Gottes und die Nichtigkeit der Götzen unbesorgt das Fleisch rituell geschlachteter Tiere zu essen, dass aber die Freiheit des Gewissens, die sie zu Recht in Anspruch nehmen (1Kor 10,29), auch die Gewissensfreiheit des anderen meint, zumal des „Schwachen“, der „in“ der „Erkenntnis“ des Starken „zugrunde geht“ (1Kor 8,11), wenn sie nicht von der Liebe geprägt wird (1Kor 8,1).³⁴ Vermutlich kommt Paulus in 1Kor 8–10 deshalb auf die „Freiheit“ zu sprechen, weil sie ein Stichwort der korinthischen „Starken“ gewesen ist, die ihre „Gnosis“ und ihr „Pneuma“ als „Exousia“ und diese als Ausdruck von *Eleutheria* verstanden haben.³⁵ Dies wird kaum ohne eine Vorgabe des Apostels geschehen sein; denn die Starken haben *bona fide* gehandelt, und Paulus hat 1Kor 7,22 zwar *ad hoc* formuliert, aber unter Verwendung des traditionellen Motivs der „Berufung“ (7,17) als Befreiung von Sünde und Tod.³⁶ Freilich ist auch klar, dass die „Starken“ die *libertas christiana* im stoisch-hellenistischen Sinn interpretiert haben: als Unabhängigkeit von sozialen Zwängen und Verwirklichung der eigenen Erkenntnis; das genau hat die Krise heraufbeschworen, die Paulus dadurch löst, dass er den soteriologischen Begriff der Freiheit ins Spiel bringt und *darauf* den ethischen gründet.

Im Zweiten Korintherbrief hat Paulus zwar ähnlich wie im Galaterbrief mit einer (anderen) Spielart des Nomismus zu kämpfen. Aber die Freiheit begegnet nur in einem einzigen Satz, der es allerdings in sich hat (2Kor 3,17):

soziale Unabhängigkeit. „Abwegig“ nennt MERKLEIN, a.a.O. (Anm. 30), 213, die These von JONES, Freiheit (Anm. 7), 156, es gehe um das Recht, „Götzenfleisch“ zu essen. Der Zusammenhang mit der Vision des Kyrios (9,1b) und dem apostolischen Dienst zeigt, dass 1Kor 9,1 nicht allgemein von der Freiheit eines Christenmenschen, sondern speziell von der des Apostels handelt, das Evangelium zu verkünden; vgl. BLANK, J., Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung, StANT 17, München 1968, 202; VOLLENWEIDER, Freiheit (Anm. 7), 201f; MERKLEIN, a.a.O., 213; SCHRAGE, a.a.O. (Anm. 30), 286f. Diese apostolische Freiheit wird durch die soziale Unabhängigkeit, die Paulus wichtig ist, unterstützt, geht in ihr aber nicht auf.

³³ Den Hintergrund beleuchtet WALTER, N., Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden (1979), in: DERS., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. von W. KRAUS, F. WILK, WUNT 98, Tübingen 1997, 95–117, hier: 99–110.

³⁴ Zur paulinischen Begründung des Primates der Agape vor der Gnosis (1Kor 8,1), die angewandte Kreuzestheologie ist, auf 1Kor 13 voraus verweist und das Vorzeichen seiner Ausführungen zu *Exousia* und *Eleutheria* bildet, vgl. SÖDING, TH., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie, WUNT 93, Tübingen 1997, 346–369.

³⁵ So JONES, Freiheit (Anm. 7), 57, dem DAUTZENBERG, Freiheit (Anm. 7), 68f, an dieser Stelle ohne überzeugende Argumente widerspricht.

³⁶ Von dieser Berufungstheologie ist der Erste Thessalonicherbrief geprägt; vgl. BECKER, J., Paulus – Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 138–148.

Der Herr ist der Geist,
und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

Die beiden Satzteile können nicht voneinander getrennt werden. Der Kyrios – Paulus meint Jesus Christus³⁷ – ist τὸ πνεῦμα unter dem zentralen Aspekt, dass Gott seine Herrschaft des Geistes qua Selbstoffenbarung zur Rettung von Juden und Heiden durch und in Jesus Christus ausübt (vgl. Röm 8,1–11).³⁸ Von daher erklärt sich Freiheit streng soteriologisch: als Befreiung vom Gramma, das tötet (3,6), also vom Gesetz, *sofern* es verurteilt,³⁹ und als Befreiung, die Doxa des Evangeliums zu schauen⁴⁰ und dadurch an jener Herrlichkeit Gottes teilzuhaben, die auf dem Antlitz Jesu leuchtet, um auf die Seinen so abzustrahlen, dass sie „in sein eigenes Bild“, das des Gottessohnes, verwandelt werden (2Kor 3,18; 4,4ff; vgl. 1Kor 15,42–58).⁴¹ Damit ist der soteriologische Sinn der Antithese zwi-

³⁷ Wer der κύριος sei, ist allerdings umstritten. Verbreitet ist eine theozentrische Interpretation; vgl. FURNISH, V.P., II Corinthians, AncB 23A, New York 1984, 211.235; THRALL, M., A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians I, ICC, Edinburgh 1994, 274 (die in V. 16 κύριος als πνεῦμα deutet); DAUTZENBERG, G., Alter und Neuer Bund nach 2Kor 3, in: R. KAMPLING, Hg., „Nun steht aber diese Sache im Evangelium“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 229–249, hier: 231; GRUBER, M.M., Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefes 2Kor 2,14–6,13, FzB 89, Würzburg 1998, 255–253. Begründet wird dies mit dem Rekurs auf Ex 34, der dazu nötige, κύριος im Kontext durchgehend als Gott zu verstehen. Das überzeugt nicht. Die Parallele 1Kor 15,45, die vom Auferstandenen spricht, ist schlagend. In Vers 18 meint Kyrios gleichfalls den erhöhten Christus, wie aus 4,4ff zwingend folgt. Nach dem Vorgang von V. 14fin meint Kyrios zudem in V. 16 den Christus Jesus; nur in christologischem Sinn erklärt sich auch die „Umkehr“ derer, die doch schon längst mit Mose und der Tora zum einen Gott hingekehrt sind. Der übliche Hinweis auf die Theozentrik christlicher Heidenmission (1Thess 1,9f u.ö.) führt in die Irre, weil Paulus in 2Kor 3 von Israel handelt.

³⁸ Vgl. THÜSING, W., Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, Münster 1999, 245: „Christus ist durch die Auferweckungstat Gottes so sehr vom Pneuma durchformt, ist so sehr von der Dynamik des Pneuma ergriffen, dass sein Auferweckungsleben auf die Seinen übergreifen kann – schon jetzt in der ‚angeldhaften‘ Gabe des Pneuma und vollendet in der Totenaufweckung“. Eine rein funktionale Verhältnisbestimmung greift zu kurz, wenn die Theozentrik unter dem Vorzeichen der Agape ins Spiel gebracht wird. 2Kor 13,13 deutet an, wie stark die paulinischen Impulse für die Entwicklung der Trinitätstheologie sind.

³⁹ Akzentuiert von HOFIUS, O., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 120.

⁴⁰ Betont von GRUBER, Herrlichkeit (Anm. 37), 264f.

⁴¹ Gut herausgearbeitet von VOLLENWEIDER, Freiheit (Anm. 7), 248–252; ähnlich THRALL, M., A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians II, ICC, Edinburgh 2000, 275f. DAUTZENBERG, Freiheit (Anm. 7), 72, sieht hingegen wiederum nur die Unabhängigkeit des Apostels angesprochen, zu verkünden, wovon

schen Gramma und Pneuma aus 3,6 eingeholt, und die *παρρησία*, die der Verkündigung und der Annahme des Evangelium gemäß ist, wird auf den Grund der Wahrheit gestellt (4,2), die im Tode und der Auferweckung Jesu liegt. Ob die Sentenz 3,17b traditionell ist⁴² oder paulinisch, steht dahin. Es scheint nicht, als seien die „Superapostel“ (2Kor 11,5) mit dem Versprechen aufgetreten, durch die Propagierung ihrer Art von Gesetzesdienst der Freiheit eine Gasse zu bahnen;⁴³ eher ist es der Apostel, der auf dem Weg vom *Pneuma* über die *Doxa* zur *Parrhesia* und weiter zur *Eleutheria* gelangt, um dann zur *Doxa* und zum *Pneuma* zurückzukommen. Die „Freiheit“ bringt er schon deshalb ins Spiel, weil er aus dem Ersten Korintherbrief weiß, dass sie ein Zauberwort der korinthischen „Gnosis“ ist.

Im Römerbrief greift Paulus die Sprache des Galaterbriefes auf. Die *Eleutheria* ist zwar nicht so prononciert, aber theologisch noch weitergedacht. Zum einen begreift Paulus die eschatologische Vollendung als Freiheit (Röm 8,21) – einer der großen Würfe seiner Theologie: 2Kor 3,17 ist futurisch-eschatologisch eingeholt und dadurch neu auf die Heilsgegenwart der Glaubenden *in spe contra spem* bezogen. Zum anderen bestimmt Paulus die Freiheit im Römerbrief durch die Präposition *ἀπό* präzise *per viam negativam*. Futurisch-eschatologisch wird sie sich als Freiheit „von der Sklaverei der Vergänglichkeit“ (*φθορά*) erweisen, d.h. vom Tode, sofern er versklavt, d.h. von Gott trennt und rettungslos in den Untergang führt. Präsentisch-eschatologisch wird sie zweimal die Freiheit „von der Sünde“ (Röm 6,18.22) genannt, insofern die Taufe durch die Partizipation an der Heilsbedeutung des stellvertretenden Sühnetodes Jesu die Schuld vergibt und aus dem Machtbereich der Sünde löst; unter dieser Voraussetzung kann Paulus dann auch von der Freiheit „vom Gesetz“ (Röm 8,2; vgl. Röm 7,3) handeln,⁴⁴ insofern der *Nomos* unter der Übermacht der Sünde diese mehrt (vgl. 5,19f) und den Tod zuspricht (vgl. 7,24). Die positive Explikation der Freiheitsthematik gelingt paradoxal: Die *Eleutheria* ist *Douleia* – freilich gerade Knechtschaft unter der Gerechtigkeit (Röm 6,20) in der Teilhabe an der Gerechtigkeit des gehorsamen Gottessohnes Jesus (Röm 5,18; 6,10) und als Dienst „für Gott“ (Röm 6,22), während umgekehrt die – vermeintliche – Freiheit von der Gerechtigkeit gerade die Sünder disqualifiziert (Röm 6,20). Dass Paulus im soteriologischen Kernbereich seines

er überzeugt ist. Auch FURNISH, II Corinthians (Anm. 37), 236ff, vernachlässigt den Zusammenhang zwischen V. 17 und V. 18.

⁴² So VOLLENWEIDER, Freiheit (Anm. 7), 251.

⁴³ Die Chancen würden sich erhöhen, dürfte man annehmen, 2Kor 3 sei die polemische Persiflage eines nomistischen Manifests der Paulus-Gegner. Aber das ist unsicher.

⁴⁴ Die Freiheit „vom Gesetz“, nämlich die Freiheit einer Frau vom „Gesetz des Mannes“ (7,2), nach dem Tode ihres Gatten wieder zu heiraten (vgl. 1Kor 7,39), steht im Kontext, wie 7,1 zeigt, *pars pro toto* für die Freiheit vom *Nomos*, sofern er von der Knechtschaft der Sünde nicht befreit.

Evangeliums den ihm bislang unbekanntem Römern von der Freiheit spricht, dies aber durchweg erläutert und mehr noch: virtuos auf der Klaviatur stoischer Freiheitsideale spielt, um sie auf den *cantus firmus* des Evangeliums abzustimmen, zeigt beides: dass er gezielt einen der Gemeinde sowohl aus der hellenistischen Kultur als auch aus der Schrift bekannten, positiv besetzten Terminus aufnimmt, um ihn aber zugleich im Sinne seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes neu zu füllen.

6. Stellenwert und Struktur der Freiheitstheologie im Galaterbrief

Paulus macht den Begriff der Freiheit im Galaterbrief nicht deshalb zur „regulativen Idee“,⁴⁵ weil der Heidenmissionar immer schon das Banner der Gesetzesfreiheit aufgepflanzt hätte oder als apostolischer Schriftgelehrter geradezu genötigt worden wäre, ein Hauptwort biblischer Theologie christlich zu deklinieren. Paulus schreibt den Galaterbrief auch nicht deshalb als Manifest der Freiheit aller Christenmenschen, weil seine Gegner das Hohelied der Freiheit unter dem Gesetz angestimmt hätten. Auch die korinthischen „Pseudo-Apostel“ haben diese Melodie nicht gesungen. Die Verhältnisse sind verzwickter. Paulus kennt die urchristliche Tradition, dass Glaube und Taufe „Befreiung“ bedeuten. Die *keywords* lauten ἐξαγοράζειν (Gal 3,13f; 4,5f) und ἐξαίρειν (Gal 1,4) und ἀπολύτρωσις (1Kor 1,30; Röm 3,24; 8,23) und καταλλαγὴ (2Kor 5,17ff) und wohl auch ἐλευθερία. Im Hintergrund steht die urchristliche Glaubensüberzeugung, der stellvertretende Sühnetod des auferweckten Kyrios befreie diejenigen, für die er gestorben ist, von der Sünde und vom Tode, futurisch- und präsentisch-eschatologisch (1Kor 15,20–28). Der Skopos dieser vorpaulinischen Befreiungstheologie ist nicht die Kritik der Werkgerechtigkeit, sondern der Herrschaftswechsel vom Unrechtsregime der Sünde und des Todes zur Heilsmacht Gottes in Jesus Christus. Der Erste Korintherbrief zeigt – unabhängig davon, ob er vor oder nach dem Galaterbrief zu datieren ist⁴⁶ – eine paulinische Argumentation *pro libertate*, ohne dass der Gegensatz zum Gesetz eine tragende Rolle spielte. Noch in Röm 6 sind die Spuren einer Soteriologie der Freiheit zu finden, die sich von der Vergebung der Sünden her versteht. In dieser Glaubensüberzeugung gründet ein Vorverständnis christlicher Freiheit, auf das Paulus in seinem Bericht vom Apostelkonzil zurückblickt (2,4). Sie umfasst im paulinischen Sinn allerdings auch den Verzicht auf die Beschneidung, wofür er erfolgreich in Jerusa-

⁴⁵ DAUTZENBERG, Freiheit (Anm. 7), 78.

⁴⁶ Zur Diskussion vgl. SÖDING, Wort vom Kreuz (Anm. 34), 25–29.

lem, und die Einforderung der noachitischen Gebote, besonders der Speisegesetze für die Heidenchristen auch in gemischten Gemeinden, wofür er vielleicht erfolglos in Antiochien gekämpft hat (Gal 2,11–14).⁴⁷ Als Anwalt dieser Freiheit hat er auch in Galatien das Evangelium verkündet. Nur deshalb kann er hoffen, in Gal 2,4 verstanden zu werden, wenn er umstandslos von seinem Einsatz für die Freiheit gegen die christlichen Judaismen spricht.

a) Die Freiheit des Geistes

Freiheit bleibt soteriologisch bestimmt; sie ist immer die Freiheit des Glaubens an Jesus Christus, der rechtfertigt und retten wird. Die christologisch-soteriologischen Kurzformeln in Gal 1,4 sowie Gal 3,13f und Gal 4,5f werden von Paulus kreuzes- und auferweckungstheologisch radikalisiert und damit zu den christologischen Basisaussagen einer Rechtfertigungs-soteriologie, die auf das Thema der Befreiung zuläuft.⁴⁸ Im Galaterbrief führt er aus, wie die Freiheit von der Sünde und vom Tode sich angesichts des Gesetzes darstellt. Erstmals wird seine Argumentation greifbar, dass der Nomos nicht von der Sünde und vom Tode erlösen kann. Dass er dieser Auffassung seit Damaskus gewesen ist, leuchtet ein. Dass er sich jene Einsicht des Glaubens selbst erarbeiten musste und dass er sie sogar noch auf der Wegstrecke zum Römerbrief genauer expliziert, ergibt sich aus einem diachronischen Vergleich der Briefe. Im Galaterbrief trägt er noch nicht jene differenzierte anthropologische Argumentation vor, wie sie sich in Röm 1,18–3,20 und Röm 7 finden wird. Er beschränkt sich auf eine Theologie des Gesetzes, die er aus der Schrift herausliest, auch wenn sie im Widerspruch zur herrschenden Meinung im schriftgelehrten Judentum steht. Das entscheidende Argument ist der Vorsprung der Verheißung vor dem Gesetz. Die Verheißung ist nicht vom Gesetz her auszulegen, sondern umgekehrt das Gesetz von der Verheißung. Dann ergibt sich, dass der Nomos durch und durch positiv ist, aber seine Positivität nach Gottes Willen, ist Paulus überzeugt, gerade darin erweist, dass er die Sünde verurteilt und dadurch ein harter Präparator des Evangeliums ist. Daraus ergibt sich, dass die Unfreiheit, die Paulus denen attestiert, die ihre Hoffnung auf das Gesetz richten, nicht darin besteht, dass etwa – wie die liberale Exegese meint – eine Unzahl von Vorschriften die Luft zum Atmen nähme oder

⁴⁷ Dieses Moment unterschätzt G. STRECKER in seinem Erhellenden Beitrag: *Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus*, in: J. FRIEDRICH, W. PÖHLMANN, P. STUHLMACHER, Hg., *Rechtfertigung*. FS E. Käsemann, Tübingen 1976, 479–508.

⁴⁸ Vgl. SÖDING, TH., *Christologie und Rechtfertigungslehre. Zur Hermeneutik der paulinischen Soteriologie*, in: U. SCHNELLE, TH. SÖDING, M. LABAHN, Hg., *Paulinische Christologie*. FS H. Hübner, Göttingen 2000, 168–193.

äußerliche Kultvorschriften vom wahren Ethos ablenkten,⁴⁹ sondern darin, dass er nicht aus der Sklaverei der selbstverschuldeten Sünde zu befreien vermag und erst recht nicht die Unheilsmacht der Sünde zu besiegen imstande ist. Jede Ethisierung des Evangeliums verbietet sich, gerade auch um seiner ethischen Dimensionen willen. Es war aber gerade jene Identifizierung jüdischer Gesetzesfrömmigkeit mit Kleinlichkeit, Ritualismus, Leistungsdenken und „Pelagianismus“, die zu den antijüdischen Zungenschlägen traditioneller Paulusexegese erheblich beigetragen hat, während umgekehrt die Konzentration der Gesetzes- und Rechtfertigungslehre auf die Soteriologie und die sie tragende Christologie die Möglichkeit eröffnet, die jüdisch-christlichen Gegensätze im Kern als Glaubens-Widersprüche zu interpretieren.

b) Die Freiheit der Ekklesia

Die Freiheit führt in die Gemeinschaft des Glaubens. Bereits im Galaterbrief, nicht erst im Römerbrief, ist die ekklesiale Dimension des Rechtfertigungsgeschehens und des Rechtfertigungsglaubens essentiell. Weil Rechtfertigung und Taufe zusammengehören, deshalb auch Sündenvergebung, Begnadigung, Gemeinschaft mit Jesus Christus und Gliedschaft am Leibe Christi (Gal 3,26ff). Weil der Glaube Bekenntnis ist, bejaht er auch die Gemeinschaft, die es tradiert und spricht; weil er durch und in Jesus Christus gelebtes Vertrauen ist, das sich in Gott festmacht, lebt er auch die Gemeinschaft derer, die durch Jesus Christus der Liebe Gottes gewiss sein dürfen und zum gemeinsamen Gottesdienst versammelt werden. Das Leben in der Ekklesia ist der „Sitz im Leben“ der Rechtfertigungslehre; sie antwortet nicht nur auf die Frage, wie man in die Gemeinschaft des neuen Bundes hineinkommt, sondern ebenso auf die Frage, wie man in dieser Gemeinschaft Stand gewinnen und auf Dauer leben kann.⁵⁰ Umgekehrt zeigt das Leben in der Ekklesia die Gnadentheologie der Rechtfertigung anschaulich auf. So wie Paulus die soziale Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde als Konsequenz und Veranschaulichung der Kreuzestheologie gesehen hat (1Kor 1,26ff), so führt er das ekklesiale Glaubensleben der Galater, wie es sich vor dem Auftreten der Nomisten erfreulich entwickelt hatte, als Konkretion und Verifikation der Rechtfertigungslehre an. Zum einen erinnert Paulus daran, dass den Galatern der Geist Gottes in

⁴⁹ Zur Geschichte und Problematik der Differenzierung zwischen Zeremonial- und Sittengesetz vgl. WOLTER, M., „Zeremonialgesetz“ vs. „Sittengesetz“. Eine Spurensuche, in: S. BEYERLE, G. MAYER, H. STRAUSS, Hg., Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung. FS H. Seebass, Neukirchen-Vluyn 1999, 339–356.

⁵⁰ Hier akzentuiere ich deutlich anders als E.P. SANDERS, der ausführt, die Rechtfertigungslehre beantworte eigentlich nur die Frage „how to get in“, nicht die „how to stay in“: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977.

Folge ihres Glaubens und der Taufe zuteil geworden ist (3,1ff), was sich nicht zuletzt in *δουάμεις*, also wohl in machtvollen Charismen bis hin zu Wunderheilungen veranschaulicht (vgl. 1Kor 12,4–11.28–30).⁵¹ Zum anderen weist er darauf hin, wie grundlegend sich der Status und das Zusammenleben von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen in der Ekklesia verändert hat. Niemand braucht sein Judentum, sein Geschlecht, seine soziale Rolle zu verleugnen oder zu verstecken; aber im Verhältnis zu Gott, an dem alles Heil hängt, geht es nur um den Glauben. Welche praktischen Konsequenzen dies im Gemeindeleben der Galater hatte, bleibt weitgehend unklar, weil Paulus mit anschaulichem Erfahrungswissen der Galater rechnet, das er ihnen nicht zu explizieren braucht und das eben deshalb besonders plausibel gewesen sein muss. Überdies vergleicht Paulus den Gottesdienst der Christenmenschen mit der früheren Religiosität der Heiden (4,8). Freiheit und Sklaverei stehen einander gegenüber. Dies sieht Paulus nicht darin begründet, dass der pagane Kult wegen der Vielzahl der Götter und der Komplexität der Vorschriften seinen Anhängern zu schwere Lasten aufbürde; so wird – aus gegebenem Anlass – erst der Kolosserbrief gegen die sog. „Philosophie“ argumentieren. Vielmehr identifiziert Paulus nach Gal 4,8 den paganen Kult deshalb als Sklaverei, weil es die Götter, die verehrt werden, nicht gibt. Umgekehrt trifft Gal 4,8 also keine Aussage über die geringen Pflichten, die man im christlichen Gottesdienst zu erfüllen hat, oder thematisiert die Hinwendung zum einen Gott als Entlastung; Freiheit bringt er vielmehr deshalb zur Sprache, weil es den Gott, den Paulus im Namen Jesu verkündet hat, tatsächlich gibt, und deshalb der christliche Gottesdienst der Wahrheit dient. (Dass späteren Beobachtern der christliche Gottesdienst außerordentlich schlicht erschien, ist damit nicht geleugnet; vielmehr ist offenbar anschaulich geworden, welche liturgischen Konsequenzen die paulinischen Freiheitstheologie hat.)

Auffällig ist, dass die Freiheit erstmals in der polemischen Sara-Hagar-Exegese zum Leitmotiv wird. Paulus, der „Hebräer von Hebräern“ (Phil 3,5), der Mann „aus dem Volk Israel“ (Phil 3,5) und „Nachkomme Abrahams“ (2Kor 11,22),⁵² weiß als gelernter Pharisäer, dass Israel sich aufgrund der Erwählung der Väter, denen die Beschneidung verdankt ist, und der Gabe des Gesetzes seiner Freiheit zu rühmen wusste.⁵³ Er weiß auch

⁵¹ Vgl. BETZ, Galaterbrief (Anm. 10), 248.

⁵² Vgl. NIEBUHR, K.-W., Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992.

⁵³ Josephus kennzeichnet Israel als Volk der Freiheitsliebe (Ant. II,92.281; III,19f; VII,95; XII,5), geprägt durch den Exodus (Ant. II,32.345; III,64). Die reiche Tradition wird u.a. durch 1Makk 2,11 („Die Freie wurde zur Sklavin“); TestNaph 1,10; mBQ 8,6 bezeugt; sie steht auch hinter Joh 8,31–36. Auch der makkabäische Kampf wird von einer Freiheitsidee beherrscht, in der sich jüdisches Erwählungsbewusstsein mit hellenisti-

um die mögliche Resonanz mit griechisch-römischen Freiheitsidealen.⁵⁴ Umso wichtiger scheint ihm die soteriologische und dann auch ekklesiologische Klarstellung der Freiheitsthematik in Relation zu Israel. Die Sara-Hagar-Typologie schlicht mit dem Gegensatz von Juden und Christen zu identifizieren, geht nicht an.⁵⁵ Paulus zeichnet vielmehr den Widerspruch zwischen „Fleisch“ und „Verheißung nach, um in der Ekklesiologie den Primat der Gnade zur Geltung zu bringen. (Die Frage nach dem Geschick derjenigen Juden, die nicht an das Evangelium Jesu Christi glauben, bleibt – im Gegensatz zu Röm 9–11 – noch ungestellt und unbeantwortet⁵⁶) Die paulinische Freiheitstheologie dient also nicht dazu, die Unfreiheit der Juden zu behaupten, sondern die Freiräume des Gnadenhandelns Gottes aufzuweisen. Unter dem Vorzeichen der Verheißung und des Geistes entdeckt Paulus den Zusammenhang zwischen der Freiheit und dem Gottesvolk. Der Ausschluss der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung ist so klar vorausgesetzt wie die Korrelation von Pneuma, Verheißung, Abrahamskindschaft und Glaube. Für Paulus ist die Kirche ein Hort der Freiheit in dem Sinn, dass sie von der Freiheit Gottes Zeugnis ablegt, die Befreiung von der Sklaverei der Schuld verkündet, die Freiheit des Gottesdienstes verwirklicht und die Freiheit aller Glaubenden als Frucht ihrer Gleichheit vor Gott ernst nimmt.

c) Die Freiheit der Liebe

Paulus weiß um die Gefahr des Libertinismus. Die Korinther haben ihm Anschauungsmaterial mehr als genug gegeben: mit Berufung auf die *libertas christiana* die eigene Stärke vor die Schwäche der anderen zu stellen, die es aber zu ertragen gilt, wenn Christus, der „um des schwachen Bruders willen gestorben“ ist (1Kor 8,11), der Herr der Glaubenden und ihrer Ekklesia ist. Im Galaterbrief wird Paulus auch das Gegenargument aus dem Weg räumen. Seine Gegner werfen ihm vor, sein Evangelium mache Christus zum Diener der Sünder, weil es der ethischen Orientierung ermangele. Darauf antwortet Paulus im letzten (häufig unterschätzten)

schem Unabhängigkeitsdrang paart. Davon zehren noch die Zeloten (vgl. Flav.Jos.Bell. VII,256ff; Ant. XVIII,7) und deren Kritiker (Bell. IV,159: „Verderber der gemeinsamen Freiheit“).

⁵⁴ Eine eindrucksvolle Episode erzählt Philo in prob. 141: Wie ein ganzes Theater den Versen des Euripides zujubelte: „Der Name der Freiheit wiegt alles auf, und hat einer wenig, soll er glauben, Großes zu haben“.

⁵⁵ Vgl. SÖDING, TH., Verheißung und Erfüllung im Lichte paulinischer Theologie, NTS 46, 2001, 146–170.

⁵⁶ Zur Frage nach dem (angeblichen) Antijudaismus des Galaterbriefes vgl. jetzt die gesammelten Studien von BACHMANN, M., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus, NTOA 40, Freiburg (Schweiz) u. Göttingen 1999.

Hauptteil des Galaterbriefes, indem er die Ethik der Rechtfertigung skizziert. Sie ist weit mehr als nur Mahnung der Gemeinde; sie ist als solche auch der Aufweis, welche ethische Dimension dem Gnadenhandeln Jesu Christi innewohnt. Der (leider kontroverstheologisch überfrachtete) Schlüsselvers Gal 5,6 expliziert, wenn er vom Glauben spricht, der „durch die Agape wirksam“ wird, was von vornherein der rechtfertigende Glaube seinem Wesen nach ist.

Aus genau diesem Grunde kann die paulinische Theologie ihre Stärke entwickeln, auf dem Felde der Ethik das Thema der Freiheit nicht zu relativieren, sondern zu radikalieren. So deutlich dem Apostel das Gebot Gottes in seinem unverrückbaren Anspruch vor Augen steht, so wenig verfällt er auf die Idee, dies könne der Freiheit eines Christenmenschen Abbruch tun. So sehr er die Teilhabe der Glaubenden an der sie verwandelnden Christusgemeinschaft betont, so wenig gibt er sich der Illusion hin, sie seien nun frei von der Versuchung zur Sünde und bedürften keiner Gebote mehr.⁵⁷ Paulus zeigt, wie die Ethik der Agape die Freiheitsräume des Glaubens nicht verschließt, sondern eröffnet – und das Gesetz erfüllt (Gal 5,13f). Er trägt damit auch erheblich zu einem differenzierten Verständnis christlicher Freiheit bei. Als reine Willens- und Entscheidungsfreiheit bliebe sie unterbestimmt, weil der Wille, worauf von Augustinus her die Reformatoren besonders nachdrücklich aufmerksam gemacht haben, nur „in Christus“ überhaupt frei werden kann. Als Freiheit zum Glauben und zur Liebe ist die Freiheit zugleich Freiheit von der Sünde und von Tod. Gerade als Praxis der Liebe aus dem Glauben erkennen und leben die Getauften ihr wahres Ich, das sie dem Geist verdanken.⁵⁸ Freiheit vom Gesetz kann sie schon deshalb nicht in gleicher Weise wie Freiheit von der Sünde und vom Tode sein, weil das Gesetz selbst zu jener Agape ruft, die kraft des Geistes in Christus erfüllt wird. Allerdings holt Paulus auch in der Ethik die Konsequenzen des Evangeliums ein, dass nicht aus dem Gesetz und dem Tun der „Werke“, sondern aus dem Glauben und den „Früchten des Geistes“ (Gal 5,22) das Heil erhofft werden kann. Dadurch kann er den Vorwurf seiner Gegner schlüssig widerlegen und zugleich den Galatern Lebenswege in das Reich der Freiheit zeigen.

⁵⁷ Zur damit verbundenen Frage des *simul iustus et peccator* vgl. SÖDING, TH., Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie, in: TH. SCHNEIDER, G. WENZ, Hg., Gerech und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, DiKi 11, Freiburg u. Göttingen 2001, 30–81.

⁵⁸ Vgl. VOLLENWEIDER, S., Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, ZThK 93, 1996, 163–192.

7. Die Perspektive der Freiheit

„Freiheit“ ist weit mehr als nur ein „Schlagwort“, das Paulus „rhetorisch ... gegen die Gegner“ anwendet.⁵⁹ Es ist durch Paulus ein Grundwort des Evangeliums – und ein Versprechen, das die Ekklesia verpflichtet, ohne dass sie es aus eigener Kraft je einlösen könnte. Die freien Christenmenschen sind Gefangene, die Christus aus dem Kerker der Sünde befreit hat; das Reich der Freiheit ist das Reich Gottes (vgl. Röm 8,21; 14,17); die Gemeinschaft der wahrhaft Freien sind die Getauften, die „eins in Christus Jesus“ sind (Gal 3,28).

Die paulinische Freiheitstheologie hat ein großes ökumenisch-theologisches Potential, das bislang erst ansatzweise erschlossen ist. Es ist nicht dann ausgeschöpft, wenn sie schlichtweg die Freiheit der jeweils anderen Seite affirmiert, das zu glauben, was sie will und für richtig hält. Freiheit im paulinischen Verständnis treibt nicht auseinander, sondern führt diejenigen zu einer lebendigen, vielfältigen Einheit zusammen, die „in Christus“ sind. Aber Freiheit ist nicht nur ein großes Thema gemeinsamen gesellschaftspolitischen Engagements der Kirchen; Freiheit ist auch ein Programm jener Kirchengemeinschaft, die im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre ist. Paulus sieht sie besiegelt auf dem „Apostelkonzil“ (Gal 2,1–10). Die „Rechte“, die ihm die „Säulen“ zum Zeichen der Koinonia gegeben haben, zeigt nicht nur die Anerkennung seines Apostolates für die Heiden, sondern mehr noch die gemeinsame Verpflichtung der Jerusalemer und der Antiochener auf die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5; vgl. 2,14) und damit die gemeinsame Freiheit, das Evangelium so verkünden, wie es der Freiheitstat Gottes in Jesus Christus entspricht.⁶⁰ Dies hat von Anfang an Freiräume unterschiedlicher Missionskonzepte eröffnet, paradigmatisch für die Beschnittenen und die Unbeschnittenen. Dass dies nichts anderes als eine mühsam kaschierte Kirchenspaltung gewesen sei, kann nur behaupten, wer die Einheit der Kirche uniformistisch, nicht aber wie Paulus als Koinonia begreift. Im Verständnis der Einheit der Kirche aus Freiheit, wie Paulus es vertritt, liegt die wohl größte Provokation und zugleich das größte Potential der Ökumene heute.

Die paulinische Freiheitstheologie ist gleichfalls ein starkes Motiv jüdisch-christlicher Verständigungsbemühungen. Eine wesentliche Voraussetzung besteht darin, dass nicht das Judentum mit fälschlicher Berufung auf Paulus als Religion unfreier Gesetzlichkeit abgestempelt wird, sondern in theologischer Perspektive als das Volk, dass die Gerechtigkeit im Ge-

⁵⁹ So aber JONES, F.S., Art. Freiheit, NBL 1, 1991, 699ff, hier: 700.

⁶⁰ Zum Apostelkonzil vgl. HOLTZ, T., Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus (1974), in: DERS., Geschichte und Theologie des Urchristentums, hg. v. E. REINMUTH, CHR. WOLFF, WUNT 57, Tübingen 1991, 140–170.

setz sucht. Wenn aber dies klar ist, dann zeigen sich zum einen die traditionsgeschichtlichen Wurzeln des paulinischen Freiheitsverständnisses in der Heiligen Schrift und der theologischen Grunderfahrung des Gottesvolkes Israel. Zum anderen wird der Blick für die Zukunft der eschatologischen Vollendung frei, die – wie Paulus noch nicht im Galaterbrief, aber als dessen Konsequenz im Römerbrief schreibt – vom Reich der Freiheit bestimmt sein wird, als das sich das Reich Gottes darstellt.

Schließlich ist die politische, kulturelle und soziale Dimension der Rechtfertigungslehre nach wie vor aktuell. Allein dass der Herrschaftsanspruch des *einen* Gottes und des *einen* Kyrios im Namen der Freiheit verkündet wird, spricht augenscheinlich gegen die These, es sei ausgerechnet der Monotheismus und die ihm entsprechende Christologie, die Unfreiheit begünstigen. Allerdings hängt dies entscheidend am Verständnis der Freiheit und, dem zugrundeliegend, am Verständnis des Menschseins. Der Verweis auf die Freiheit Gottes als einzig unumstößliche Begründung menschlicher Freiheit, die zum Kern der Rechtfertigungslehre gehört, gewinnt in den gegenwärtigen Diskussionen um Menschenrechte und Menschenwürde neue Aktualität. Einerseits kritisiert die biblische Theozentrik jeden Versuch einer Verabsolutierung der Freiheit, weil sie um die notwendigen Grenzen dieser Welt weiß, die Vollendung allein dem Reich Gottes vorbehält und deshalb mit den Grenzen und dem Missbrauch der Freiheit rechnet. Umgekehrt zeigt sie aber gerade wegen des Verweises auf Gottes alles entscheidende Freiheit, dass Menschenwürde und Menschenrechte nicht am Grade des Freiheitsbewusstseins einzelner Individuen gemessen werden können, sondern dass mit dem Leben eine Berufung zur Freiheit gegeben ist, die gerade dann in Fülle verwirklicht werden wird, wenn gegenwärtig die Freiheit verachtet, genommen, beschränkt wird. Freiheit setzt Bindung voraus, wahre Freiheit die Bindung an den einzig Wahren. Umgekehrt ist der Gehorsam, den der Glaube fordert, nur als Akt der Freiheit die Antwort, die in Christus zur Rettung führt.