
„Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“

|| Eine theologische Interpretation des paulinischen Freiheitsverständnisses im Galaterbrief

Martin Pöttner

Mit dem Freiheitsverständnis im Galaterbrief betreten wir das religiöse Feld, auf dem der Protestantismus seit Martin Luther gewachsen ist.¹ Die Texte des Apostels Paulus sind klassische Texte der Freiheitsdiskussion im christlich-religiösen Kontext – und sie finden immer wieder auch Interesse bei jüdischen Glaubenden und Gelehrten.² Man sieht schon am rhetorisch zugespitzten Titelzitat: „Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“, dass es hier vielleicht manches zu verstehen gibt, zunächst sieht man aber, dass das Christentum aus der paulinischen Perspektive eine Erlösungsreligion darstellt, die aus der Unfreiheit, der Sklaverei zur Freiheit führt.³ Die entsprechende befreiende Erlöserfigur ist Christus, beispielsweise nicht eine Selbstbefreiung der unfreien Menschen. Die paulinische Auffassung kann also als komplexe Religion der Freiheit verstanden werden, die sich einer befreienden Erlösung durch Christus verdankt.

Ein solcher Text fällt nicht vom Himmel, ich beschreibe daher zuerst in allgemeinen Zügen den religionsgeschichtlichen Kontext, wie er sich aus

¹ Vgl. die aufschlussreiche Interpretation der Position Luthers im Kontext insbesondere der sogenannten Libet-Experimente von W. Härle, *Der freie Wille in theologischer Sicht*, in: J. Tröger (Hg.), *Haben wir einen freien Willen?* Studium generale, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 2005, 151–174. Aus philosophischer Perspektive sehr anregend ist E. Tugendhat, *Willensfreiheit und Determinismus*, in: J. Tröger, *Freier Wille*, 9–29. Zu den grundlegenden Fragen vgl. meinen Vortrag zum zeitlichen Selbstverhältnis.

² Vgl. z. B. A. R. E. Agus, *Heilige Texte*, München 1999, 104 ff.

³ Die hier übrigens jüngst kaum zu Recht im Vordergrund stehenden sogenannten „Libet-Experimente“ besagen ja nach Libet selbst durchaus etwas anderes als dasjenige, was im öffentlichen, nicht selten massenmedialen Diskurs übervereinfachend damit verbunden wird. Die Versuchsanordnung war derart, dass Libet seine Probanden aufgefordert hatte, *dann* eine Handbewegung auszuführen, wenn sie einen *Drang* (*urge*) verspürten, dies zu tun. Dieser Versuchsanordnung entsprechen die Ergebnisse zum sogenannten Bereitschaftspotenzial, das sich vor der Ausführung der Handlung aufbaute. Es steht möglicherweise für jenen „Drang“, vgl. auch Härle, *Der freie Wille*, 164–167, und Libets Selbstinterpretation *B. Libet, Timing of Conscious Experience. Reply to the 2002 Commentaries on Libet's Findings*, in: *Consciousness and Cognition* 12 (2003), 321–331; *ders.*, *Haben wir einen freien Willen?*, in: C. Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse* (es 2387), 2004, 268–289, zum „Drang“ vgl. z. B. 270 f., 282 f., dort auch knapp Libets religiöse Auffassungen. Kritisch zu Experiment und Deutung äußert sich T. Fuchs, *Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit*, in: M. Heinze / T. Fuchs / F. M. Reischies (Hgg.), *Willensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Berlin 2006, 49–60, hier: 58.

einer Grundproblematik des zeitgenössischen Judentums ergibt, die sich in unserem Text spiegelt (1).

Dann interpretiere ich den Text Galater 5,1–6 etwas genauer, nämlich die Gestalt der aus der todbringenden Sklaverei des Gesetzes befreiten Freiheit, die als Glaube in der Liebe wirksam ist – und im Geist das Angeld der endgültigen Gerechtigkeit in sich trägt (2). Darüber hinaus muss deutlich werden, wie man aus der todbringenden Sklaverei des Gesetzes herauskommt, die ja jetzt eine Geschichte des Fluchs geworden ist, es geht um eine Interpretation des Christusbildes, dass Christus uns freigekauft hat, indem er selbst segensreich für uns Fluch wurde, wie es nach Galater 3,13 f. der Fall ist (3).⁴ Den Abschluss bilden einige Überlegungen zu der mystischen Beschreibung des neuen Lebens in der Freiheit des Glaubens als eigenes Sterben und Leben Christi in mir – also die paulinische mystische Erfassung der neuen qualitativen Identität der Glaubenden, wie sie in Galater 2,19 f. angedeutet wird (4).

1. Die Entstehung des paulinischen Christentums aus dem Geist des Judentums

Wieso kommt es zu zwei verschiedenen Religionen Judentum und Christentum, wenn sie doch beide denselben Gott zu verehren vorgeben? Sind es dann Missverständnisse, menschliche Eitelkeiten, Machtspiele usw., welche die Trennung des Christentums vom Judentum bzw. die schließliche wechselseitige Konsolidierung des rabbinischen Judentums und des frühen Christentums im zweiten Jahrhundert d. Z. plausibel erklären? Das ist sicher auch der Fall. Aber dies erklärt nicht hinreichend die stabile Unterscheidung von Judentum und Christentum. In der Folge ist nur von der Entstehung des *paulinischen Christentums* die Rede. Die Position des Paulus ist keineswegs die einzige, die im Neuen Testament vorhanden ist. Nahezu kontradiktorisch steht ihr die Position des Jakobusbriefs gegenüber, die zwar christlich ist, weil sie den Christus (im Sinne von Jesus von Nazaret) als Erlöserfigur vor allem als Weisheitslehrer sieht, aber nicht zuletzt auch als Richter im Gericht. Beurteilt wird aber im Gericht, wie man im Glauben gehandelt hat. Jakobus *verbindet* also eine hoch stehende Sittlichkeit mit der Erlösung – und es ist genau diese Position, die Paulus tatsächlich verneint bzw. vollkommen ausgeschlossen hat. Das Problem des Paulus ist im Übrigen in der „Bergpredigt“ ebenso klar präsent, die von Paulus u. a. jüdischen Gelehrten in der Tora diagnostizierte Aporie ist im (ausschließlich) auf Gott bezogenen Lohn sehr gut sichtbar, den der/die Handelnde emp-

⁴ Zu den methodischen Fragen vgl. M. Pöttner, Formatives Christentum. Erwägungen zu einer historisch-semiotischen Konzeption, in: O. Wischmeyer (Hg.), Herkunft und Zukunft der Neutestamentlichen Wissenschaft, Tübingen u. a. 2003, 165–183. Dies wird hier nur angewendet und nicht mehr erläutert.

fängt, wenn sie oder er die hoch stehende Sittlichkeit der neuen Auslegung der Tora durch Jesus von Nazaret tut. Hier reagieren die apokalyptischen dualistischen Bilder im Matthäus-Evangelium auf die Aporie der hoch stehenden Sittlichkeit, niemand kann sicher sein, dass er oder sie tatsächlich zu den Gesegneten gehört, wie Matthäus 25, 31 ff. wohl zu verstehen geben will – und worin auch der Sinn von Matthäus 7, 21 ff. bestehen könnte. Denn obgleich die Gesegneten das eindeutig Richtige getan haben und die Verfluchten das eindeutig Falsche getan haben, sind beide doch im Gerichtsszenario *überrascht*, dass sie Verfluchte und Gesegnete sind.

Dass uns in den echten paulinischen Texten in einer religionswissenschaftlichen Perspektive tatsächlich eine *neue Religion* begegnet, zeigt sich schlicht daran, dass Paulus das jüdische Initiationsritual der Beschneidung durch das ihm durchaus in gewisser Weise verwandte *Initiationsritual* der Taufe ersetzt (vgl. etwa Röm 6). Ebenso wird das Herrenmahl anstelle des jüdischen Übergangsrituals Pessach (Passah) mit den synoptischen Texten als neues *Übergangsritual* der endzeitlichen Gemeinde aus Juden und Griechen (bzw. Völkern) verstanden. Paulus verstand diese neue Entwicklung als Vollendung des Judentums, wenn man so sagen darf (Röm 9–11). Auch die sich dem Evangelium von Jesus als dem Christus verweigernden jüdischen Glaubenden werden ja bei der Wiederkunft des Erlösers vom Zion her gerettet – niemand ist aus paulinischer Sicht vom Heil ausgeschlossen, weil Gott ja alle zusammen unter den Ungehorsam verschlossen hatte (Röm 11, 32), damit er sich aller erbarme.

Wie man am Jakobusbrief aber sehr deutlich sieht, waren keineswegs alle Christ/inn/en mit der paulinischen Position einverstanden, auch das Matthäus-Evangelium nimmt eine andere Perspektive ein, obgleich es m. E. der paulinischen Position in vieler Hinsicht gerade aufgrund seiner Erfassung des eigentlichen Problemniveaus näher steht, als dies in der neutestamentlichen Exegese gewöhnlich angenommen wird. Ebenso sieht das lukanische Doppelwerk mit seiner Konzeption der christlichen Kirche als Fremdlinge in Israel die Sache markant anders, weshalb in der Apostelgeschichte auch eine andere Paulusdarstellung vorliegt, als sie sich für eine/n unbefangene/n Historiker/in aus den zweifellos echten, wenn auch im Editionsprozess der Paulusbriefsammlung und des NT zusammen mit der LXX insgesamt überarbeiteten paulinischen Briefen (Römer, 1 + 2 Korinther, Galater, Philipper, 1 Thessalonicher*, Philemon) nahelegt.⁵ Trotzdem ist der paulinischen

⁵ Nach F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik (stw 211), 1977, 71, gehören „Hermeneutik und Kritik, beide philologische Disziplinen“ „zusammen, weil die Ausübung einer jeden die andere voraussetzt. Jene ist im Allgemeinen die Kunst, die Rede eines andern, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen, diese die Kunst, die Echtheit der Schriften und Schriftstellen richtig zu beurteilen und aus genügenden Zeugnissen und Datis zu rekonstruieren“. In der Frage der „Kritik“ ist die neutestamentliche Wissenschaft seit Baruch de Spinoza weit vorangeschritten, während die Arbeit für die „Hermeneutik“ nach meinem Eindruck noch viele Aufgaben und Herausforderungen aufweist. Zum Sachstand bei der „Kritik“ vgl. G. Theissen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturge-

Grundeinsicht aus wirkungsgeschichtlicher Perspektive⁶ eine religionsbildende Funktion zuzuschreiben,⁷ auch wenn die Position des Paulus keine ungeteilte Zustimmung in der neuen Religion gefunden hat. Ob und gegebenenfalls wie Jesus selbst die Sache einer Religionstransformation oder gar einer neuen Religion gesehen hat, lässt sich den Quellen nicht sicher oder auf eine wissenschaftlich verantwortbare Weise entnehmen, weil es keine zwingenden Kriterien für unzweifelhaft echte oder unzweifelhaft unechte Jesusworte gibt.⁸ Hier variieren die Abduktionen (Hypothesen) der Neutestamentler/innen stark, weil es eben Abduktionen aus verschiedenen Perspektiven sind – und keine stabilen Induktionen ausgebildet werden können. So bleibt es bei den Evangelientexten, die alle unterstellen, dass es zu einer neuen Religionsbildung gekommen ist, die freilich dem Judentum und seiner kulturellen Leistung überwiegend respektvoll, freundlich und dankbar gegenüber steht, weil es den einen Gott verehrt, den auch die Christ/inn/en verehren.⁹ Im Unterschied zu jüdischen Texten unterstellen alle christlichen Texte in differenzierter Weise, dass *Jesus von Nazaret als entscheidende Erlöserfigur verstanden werden muss*. Von den gnostischen Texten sind sie dadurch unterschieden, dass es in der Regel eher nicht Jesus von Nazaret ist, der als Erlöserfigur fungiert, sondern (falls überhaupt) bestenfalls dessen pneumatisches Selbst o. Ä.¹⁰

schichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007. Hier sind wohl nur noch die rhetorischen Arbeiten stärker zu berücksichtigen. Zu meiner im kritischen Anschluss an David Trobisch (vgl. D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel [NTOA 31], Fribourg [CH] u. a. 1996) abweichenden Auffassung der Ausbildung einer präkanonischen Edition im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts d. Z.; vgl. die Skizze in Pöttner, Formatives Christentum, aber auch Theißens Bedenken, 303 ff.

⁶ Vgl. M. Pöttner, Art. Wirkungsgeschichte, in: TRE 36 (2004), 123–131.

⁷ Aus paulinischer Sicht wäre das verzichtbar gewesen, weil er die „Wiederkunft des Herrn“ sehr bald erwartete (vgl. insbesondere Röm 15, 14 ff.).

⁸ Anders aber z. B. G. Theißen / A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001. M. E. ist durch die Einsicht, dass die kleinen Gattungen der Evangelien die Gattungen der Progymnasmata sind (Chrie, Parabel, Gnome, Fabel [Mythos]) und man beim Erlernen des Schreibens des Griechischen ebenfalls lernte, diese Gattungen *situationsgerecht* anzupassen, nicht zuletzt die historisch-kritische Sicherheit entfallen, dass es völlig voneinander unabhängige Texttraditionen gebe, deren Übereinstimmung bei sonstiger Ungleichheit dann einen Rückschluss auf Jesus von Nazaret erlaube.

⁹ Ausschlaggebend ist stets die Feststellung, dass in den neutestamentlichen Texten neue Rituale vorausgesetzt sind. Ich folge auf meine Weise einer Überlegung von G. Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2003, 59 ff., 171 ff., wobei ich meine, dass man es bei der religionswissenschaftlichen Bezeichnung „Rituale“ belassen – und den durch die Priesterreligion belasteten Begriff „Sakramente“ vermeiden sollte. Allerdings ist klar, dass die entscheidenden Rituale, das permanente Übergangsritual Abendmahl und das Initiationsritual Taufe im Neuen Testament als tatsächlich wirksame Zeichenprozesse betrachtet werden.

¹⁰ Vgl. ähnlich auch J. Schröter, Ideologie und Freiheit. Die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen einer Bibelübersetzung, in: ZThK 104 (2007), 142–171, hier: 151 ff. Die entscheidende Frage ist stets, ob einem eine derartige Position als eigene Lebensmöglichkeit

Die Unterscheidung, welche die spätere Unterscheidung von Judentum und jedenfalls des paulinischen Christentum als unterschiedliche Religionen ergibt, ist in der Geschichte des Judentums selbst präfiguriert. In einem seiner zentralen Texte heißt es:

„Siehe, ich habe dir heute vorgelegt Leben und Glück, Tod und Unglück. Wenn du auf das Gesetz des Herrn, deines Gottes hörst, das ich dir heute gebe, indem du den Herrn, deinen Gott, liebst und in seinen Wegen wandelst und seine Gebote, Satzungen und Rechte hältst, so wirst du am Leben bleiben und dich mehren, und der Herr, dein Gott, wird dich segnen in dem Lande, wohin du ziehst, es zu besetzen. Wenn sich aber dein Herz abwendet und du nicht hören willst, sondern dich verführen lässt, andere Götter anzubeten und ihnen zu dienen, so künde ich heute an, dass ihr zugrunde gehen und nicht lange leben werdet in dem Lande, in das du über den Jordan ziehst es zu besetzen. Ich rufe heute Himmel und Erde vor euch zu Zeugen an: Leben und Tod habe ich euch vorgelegt, Segen und Fluch; so erwähle nun das Leben, auf dass du am Leben bleibst, indem du den Herrn, deinen Gott liebst, auf sein Wort hörst und dich fest an ihn hältst.“ (Dtn 30, 15 ff.)

In diesem Text des Deuteronomiums wird eine ganz klare Struktur entfaltet. Die Angeredeten haben die Wahl. Sie können zwischen Glück und Unglück, Tod und Leben wählen. Es geht nur darum, auf das Gesetz, das Wort des Gottes Israels zu hören und es zu befolgen, dann stellt sich der Segen ein. Ist das Herz auf den Gott Israels gerichtet, liebt es ihn, dann wirkt sich dies in segensreichem Leben aus. Wendet sich das Herz aber vom Gott Israels zu anderen Göttern und Göttinnen, dann wird das Resultat in Fluch und Unglück, im Tod bestehen.

Der Gott Israels hat den Angeredeten also zwei verschiedene Möglichkeiten eröffnet. Ihnen ist eine entsprechende Reflexionskraft eingeräumt, sodass sie die Worte Gottes verstehen können. Zudem hat sie der Gott Israels mit einer entsprechenden Handlungsmacht versehen.

Beides zusammen: die göttlich eingeräumte Handlungsmacht und die Reflexionskraft machen die Israelit/inn/en zu freien Menschen,¹¹ die selbst

einleuchtet – und dann damit sittlich angemessen umgeht, dass Anderen anderes einleuchtet. Letzteres ist in der Phase, in der das Christentum die Struktur der Reichsreligion inne hatte (bzw. z. T. noch oder sogar wieder hat), nicht der Fall gewesen. Es kommt im Rahmen des Grundgesetzes nun zu der angemessenen Situation, dass hier positive und negative Religionsfreiheit herrschen, also beispielsweise verschiedene jüdische und christliche Religionsformen frei gelebt werden können.

¹¹ Wie in allen realistischen Freiheitskonzeptionen ist also eine bestimmte Prägung (vgl. meine Spinozadarstellung im Vortrag zum zeitlichen Selbstverhältnis) vorausgesetzt, hier der religiös-rechtliche Zusammenhang, der durch das göttlich gegebene Gesetz symbolisiert ist. Für das Judentum gilt seit etwa 500 v. d. Z. die Tora als relativ autonomes religiös-sittliches Recht im Sinne der „Gesetze der Väter“, die von den Weltmächten der Perser, Griechen und Römer anerkannt wurden, sofern man politisch loyal war und insbesondere Steuern bzw. Tribute entrichtete. Das frühe Christentum versucht diese Stellung mit der allmählichen Ablösung vom Judentum insbesondere nach der Tempelzerstörung durch Titus (70 d. Z.) ebenfalls zu erreichen, eines der Hauptprobleme im Neuen Testament. Ab der „Konstantinischen Wende“ übernimmt das Christentum dann freilich allmählich

zwischen Segen und Fluch, zwischen Unglück und Glück, zwischen Leben und Tod *wählen* können. An diese Grundüberzeugung von der überlegten Freiheit des Willens, die sich existenzbestimmend auswirkt, knüpfen bis auf den heutigen Tag die meisten jüdischen Orientierungen an.

Nun ergaben sich in der Geschichte des Judentums immer wieder geschichtliche Situationen, in denen sich die Frage stellte, ob eine bestimmte Niederlage politisch-kriegerischer Art, auch die prinzipiell ohnmächtige Abhängigkeit von den Weltmächten seit den Persern, *nur* eine Folge der Abwendung des Herzens vom Gott Israels hin zu anderen Göttern darstelle oder darstellen könnte. Diese Frage stellte sich auch im Blick auf das individuelle Schicksal von Leiden und Tod. In den Heiligen Schriften der Juden reflektieren diese Problematik vor allem das Hiobbuch und das Buch Kohelet bzw. der Prediger Salomo. Hinzu tritt aber auch das apokalyptische Danielbuch, in dem der Geschichtsprozess als Abfolge verschiedener Weltreiche dargestellt wird, die schließlich in einem menschlichen Reich enden, das zugleich das endgültige Reich Gottes ist. Während Hiob und Kohelet das Leiden des Gerechten recht skeptisch kommentieren, versteht Daniel die Weltgeschichte als göttlich bestimmten Prozess, der das Leiden, aber auch das endliche Heil Israels umfasst. Vor allem Kohelet und Daniel nehmen innerhalb der Heiligen Schriften der Hebräischen Bibel zumindest indirekt auf religiöse Positionen innerhalb des Judentums seit Alexander dem Großen Bezug, die direkt nicht so deutlich in der Hebräischen Bibel repräsentiert sind. Dafür sind sie deutlicher in der griechischen jüdischen Bibel erkennbar.

Es gab im Judentum einen starken weisheitlich und apokalyptisch inspirierten Dualismus, wie er einer unvoreingenommenen Lektüre der Sapientia Salomonis aus dem 1. Jahrhundert v. d. Z. entgegentritt. Er ist breit in den Schriften vertreten, die in Qumran gefunden worden sind. In einer auch dort auf Hebräisch entdeckten Schrift, dem 1. Henochbuch, werden die Konsequenzen gezogen. Der göttliche Bereich, die göttliche Lichtwelt, der himmlische Bereich ist zumindest indirekt am Entstehen des Verhängnisses Israels beteiligt. Im Anschluss an und in Fortschreibung von Genesis 6,1–4, der Erzählung, dass Söhne Gottes sich die Töchter der Menschen zu Frauen nahmen, wird das Entstehen des Bösen als Verhängnis dargestellt: ein Unfall in der göttlichen Lichtwelt. Die Engel begehren menschliche Frauen und zeugen mit ihnen Giganten, also Riesen. Diese Riesen erleben eine Metamorphose und werden zu Dämonen. Die Dämonen wiederum sind für üble Zustände und Leiden verantwortlich. Sie bemächtigen sich der Menschen. Die Menschen sind „besessen“, sie sind sich selbst entzogen.

Man darf diese Engel-Menschenstory nicht naiv – also grob gegenständlich – lesen. In der oft bizarren apokalyptischen Bilderwelt des 1. Henoch-

die Rolle der Römischen Reichsreligion, woraus sich eine grundlegende Änderung vieler Elemente der christlichen Religion gegenüber vor allem dem Neuen Testament ergab.

buchs wird eine *unheimliche* Botschaft dargestellt. Die Auffassung des Deuteronomiums ist unzutreffend. Die göttlich eingeräumte Reflexionskraft und Handlungsmacht versagt im konkreten geschichtlichen Leben. Der Mensch ist sich stärker selbst entzogen, als es im Hauptstrom des Judentums angenommen wird. Das Verhängnis der geschichtlichen Erfahrung, das konkrete Leiden, der Unterschied zwischen göttlichen Verheißungen und geschichtlicher Erfahrung ist durch einen Unfall in der göttlichen Lichtwelt, der himmlischen Welt selbst zustande gekommen. Gott selbst verhinderte nicht, dass die himmlischen Lichtwesen die ungeheuren Kinder zeugten und damit die Besessenheit der Menschen zustande brachten. Ich möchte nochmals davor warnen, diese Geschichte allzu naiv zu lesen. Sie spricht in Bildern eine anthropologische Diagnose aus: Der Mensch ist nicht so frei wie in Deuteronomium 30 unterstellt.

Die Mehrheit des Judentums hat sich der bildlich-narrativ entworfenen Diagnose dieses jüdisch-apokalyptischen Textes aus dem 3. Jahrhundert v. d. Z. nicht anschließen können oder wollen. Obwohl es am Rand der Hebräischen Bibel Andeutungen in diese Richtung gibt, stellt das kein wesentliches Thema dieser Art der Heiligen Schriften der Juden dar. Es ist viel deutlicher in der griechischen jüdischen Bibel erkennbar, insbesondere in der Sapiencia Salomonis.

Das frühe Christentum knüpft an diese dualistischen Konzeptionen im Judentum an. Es muss dann zu einer anderen *Erlösungskonzeption* kommen als dies in Deuteronomium 30 der Fall ist. Man kann nicht mehr zwischen Segen und Fluch aufgrund der göttlich eingeräumten Reflexionskraft und Handlungsmacht wählen. Der freie Wille dieser Art hat sich aus dieser Perspektive ja als optimistische Chimäre gezeigt. Aus den negativen Erfahrungen der Geschichte rettet nicht das Befolgen, dynamische Fortschreiben oder erfahrungsbezogene Anpassen des Gesetzes bzw. der Schriften, wie es im palästinisch-mesopotamischen und alexandrinischen Judentum der Fall ist.¹² Man ist hoffnungslos unfrei geworden:

„Ich elender Mensch! Wer wird mich aus diesem Todesleib erlösen?“ – wie es in Römer 7, 24 heißt.

¹² Vgl. zum palästinisch-mesopotamischen Aspekt A. R. E. Agus, *Das Judentum in seiner Entstehung – Grundzüge rabbinisch-biblicher Religiosität*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001 (Judentum und Christentum Bd. 4), und meine Erweiterung und Fortführung von Agus' Einsichten in M. Pöttner, Aharon Agus' Beitrag zum Verständnis des Entstehens des Christentums, in: R. Reichman (Hg.), „Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn“. Aharon Agus zum Gedenken, Heidelberg 2006 (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Bd. 9), 15–26. In den Debatten um Paulus und das Gesetz wird gelegentlich übersehen, was das Gesetz bzw. die Tora in der Geschichte des Judentums seit etwa 500 v. d. Z. besagt: Es wurde seit den Persern von den Weltmächten als relatives autonomes Selbstverwaltungsrecht anerkannt, das auch die Religiosität und Sittlichkeit der Juden regelte. Vgl. zur Sache insbesondere H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*, Frankfurt a. M. 1991 (stw 917), 119 ff.

2. Die Botschaft von Galater 5, 1–6:

Die Befreiung aus der Sklaverei zur Freiheit soll erhalten bleiben!

- 1a τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν
 b στήκετε οὖν
 καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.
 2a Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι
 ἐὰν περιτέμνησθε,
 b Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελεῖσιν.
 3 μαρτυροῦμαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ
 περιτεταμένῳ
 ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.
 4a κατηγορήθητε ἀπὸ Χριστοῦ,
 b ὅτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε,
 c τῆς χάριτος ἐξέπεσατε.
 5 ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως
 ἐλπίζομεν δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμενα.
 6a ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ
 b οὔτε περιτομή τι λοχρεῖται
 οὔτε ἀκροβυστία
 c ἀλλὰ πίστις
 δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη

Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit.
 Steht also darin – und lasst Euch nicht erneut
 das Joch der Sklaverei auflegen.
 Gebt Acht – ich, Paulus, sage Euch:
 Sofern Ihr Euch beschneiden lasst,
 nützt Euch [der] Christus nichts.
 Ich bezeuge erneut jedem Menschen (Mann),
 der sich beschneiden lässt,
 dass er das ganze Gesetz tun muss.
 Ihr seid von [dem] Christus abgekommen,
 Ihr, die Ihr durch das Gesetz gerechtfertigt
 werden wollt,
 Ihr seid aus der geschenkten
 Zuwendung herausgefallen.
 Denn wir erwarten im Geist aus Glauben
 (Vertrauen) das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit.
 Denn in dem Christus Jesus ist
 weder die Beschneidung
 noch die [vorhandene] Vorhaut,
 sondern [allein] der Glaube (das Vertrauen)
 stark,
 der [das] durch die Liebe wirksam ist.

Abbildung 1: Galater 5, 1–6)¹³

Ich gehe nicht detailliert auf die z. T. faszinierende klangsprachlich-rhetorische Struktur des Textes ein, sondern konzentriere mich auf den argumentativ-syllogistischen bzw. enthymematischen Aspekt des Textabschnitts, der hier auffallend durch das doppelte „denn“ in 5,5 und 5,6 bezeichnet ist. Die Enthymeme sind rhetorisch verkürzte Syllogismen, also deduktive Schlussfolgerungen, bei denen Teile wie die Prämissen oder auch die *Conclusio* von den Rezipierenden stets ergänzt werden müssen. Wie Aristoteles bemerkt, wird durch diese Beteiligung der Rezipierenden nicht nur die Geschwindigkeit der Kommunikation erhöht, sondern auch die Freude der

¹³ Anregungen für die Übersetzung habe ich von B. Kahl, Brief an die Gemeinden in Galatien, in: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, 2147–2157, erhalten. Ob ihre interessante historische Hypothese, hinter dem Galaterbrief stünden Pressionen der kleinasiatischen Provinzverwaltung im Sinne der römischen Zivil- und Loyalitätsreligion, berechtigt ist, sodass eine Beschneidung der Männer (als tatsächliche und potenzielle) Familienväter im Sinne der antiken Haussemantik und -ordnung eine offizielle Zuordnung zu den Privilegien der jüdischen Religion im Römischen Reich erbracht hätte, muss aufgrund von Gal 2,1ff. mit einem starken Fragezeichen versehen werden. Allerdings muss diese Hypothese ernsthaft im Kontext der Einsichten von Kippenberg, Erlösungsreligionen erwogen werden. In der Tat liegt die Brisanz der paulinischen Position des gesetzesfreien Evangeliums darin, dass sie anscheinend oder scheinbar gegen die grundlegende Struktur der Akzeptanz der „Gesetze der Väter“ verstößt, nach der Eigenperspektive des Paulus selbstverständlich höchstens scheinbar – nach der Darstellung des Lukas in der Apostelgeschichte aber doch zumindest dem Anschein nach, deshalb lässt er Paulus eine Reihe gesetzestreuer Handlungen tun wie die Beschneidung des Timotheus (Apg 16,3) u. a. m., die Paulus selbst im Galaterbrief ja strikt ablehnt. Der lukanisch erzeugte Eindruck soll sein, dass die Christen keineswegs von den „Gesetzen der Väter“ abweichende Aufrührer sind (vgl. die narrative Darstellung des Zusammenhangs der beiden Religionen und der staatlichen Macht in Apg 21, 18–23, 35).

Rezipierenden.¹⁴ Die Exegese zumindest neutestamentlicher Texte besteht sehr häufig darin, die fehlenden Teile des Schlussfolgerungsprozesses zu ergänzen – aus dem zu vermutenden situativen und dem direkten Kontext im jeweils vorliegenden Text, auch aus parallelen Texten usf. Bevor ich dies tue, muss ich aber auf die *großartige Klangfigur am Anfang* eingehen, die ja auch im Titel des Vortrags auftaucht. Sie lässt sich in der deutschen Übersetzung leicht wiederholen, während dies in der Übersetzung in die deutsche Sprache bei anderen rhetorischen Figuren nur ganz schwer oder gar nicht möglich ist.

„Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“. Vielleicht fällt Ihnen auf, dass ich zumindest in Klammern den bestimmten Artikel vor „Christus“ gesetzt habe. Den Grund sehen Sie in 5, 6a, Paulus verwendet den Ausdruck „Christus“ schwerlich als Eigennamen, sondern als Funktionsbezeichnung für die Erlösungsfigur. Der Christus ist in bestimmter Weise die messianische Erlösungsfigur, die zur Freiheit befreit. Dabei ist diese Erlösungsfigur individuiert, sodass Jesus der Christus ist, was durch den Eigennamen „Jesus“ angezeigt wird. Diese Erlösungsfigur Christus hat also „uns“, die Gläubenden bzw. Vertrauenden zur Freiheit befreit. „Zur Freiheit befreit“ ist eine schöne rhetorische Figur, die in der rhetorischen und literaturwissenschaftlichen Terminologie *Polyptoton* heißt, ein Lexem bzw. Wortstamm wird in verschiedenen Wortarten oder Fällen bzw. Beugungen verwendet, hier das Lexem „Freisein“ (ἐλευθεροῦν) sowohl als Substantiv „Freiheit“ (ἐλευθερία) als auch als gebeugtes Verb „befreit“ (ἠλευθέρωσεν). In dieser verdichteten und schönen Form drückt Paulus in nuce sein religiöses Programm aus. Biblische Texte, die z. T. von recht begabten Autoren wie Paulus stammen, sind in der Regel keine langweiligen amtlichen Verlautbarungen, in denen es von Worten wie „beinhaltet“ o. Ä. wimmeln würde. Dafür fordern sie aber auch unsere ruhige Aufmerksamkeit und unsere aktive, kreative Beteiligung deutlich stärker heraus. Das Polyptoton „Zur Freiheit befreien“ soll also die Aufmerksamkeit der Rezipierenden stark auf sich ziehen – und wir wollen uns dieser Leseanweisung des Paulus auch stellen.

Begriffe wie „Freiheit“ haben stets wichtige Gegensätze, der antike Hauptgegensatz wird im Text ausdrücklich genannt, sodass wir ihn nicht erraten oder mühevoll erschließen müssen. Der Gegensatz von „Freiheit“ ist „Sklaverei“, die auch ganz nüchtern bewertet wird. Wer Sklave oder Sklavin ist, ist kein Mensch, sondern eine Art Zugtier, welches das „Joch“ der Sklaverei trägt, wie es in 5, 1b heißt. Die religiöse Sprache des Paulus nimmt also metaphorisch Anleihen bei der antiken Gesellschaftsschichtung auf, Freie und Sklaven stellen die Hauptunterscheidung der antiken geschichteten, stratifizierten Gesellschaft dar, wobei sogar denkende Menschen wie Aris-

¹⁴ Vgl. zur Sache *Aristoteles*, *Ars Rhetorica*, Oxford 1959, 1393a–1397a. Zur rhetorischen Brillanz des Paulus vgl. neuerdings W. Harnisch, *Der paulinische Lohn* (1 Kor 9, 1–23), in: *ZThK* 104 (2007), 25–43.

toeles Sklaven nicht als Menschen betrachteten¹⁵. Doch das Christentum des Paulus akzeptiert diese Auffassung nicht, denn in [dem] Christus gelten die alten, veralteten Gesellschaftshierarchien von Mann und Frau, freiem Herr und unfreiem Sklaven, aber auch Juden und Griechen nicht mehr, wie es in Galater 3, 28 heißt¹⁶. Der Galaterbrief ist also eine Belegstelle neben der „Bergpredigt“, dass Teile des frühen Christentums wie Teile insbesondere des alexandrinischen Judentums im Kontext der stoischen Erfassung der Menschenrechte bzw. der Menschenwürde stehen. Die Transzendenz des einen Gottes lässt religiöse Überlegenheiten, patriarchale und schichtenbezogene Herrschaftsansprüche als unangemessen erscheinen, das ist für manche jüdische und einige christliche Positionen der gesellschaftlich relevante Sinn des sogenannten Monotheismus.

Die religiöse Lebensform unter dem Gesetz wird von Paulus metaphorisch als „Sklaverei“ bezeichnet, dagegen die glaubende bzw. vertrauende

¹⁵ Vgl. *Aristoteles*, Πολιτικά, in: *Aristotelis opera edidit Academica Regia Borussica. Aristoteles graece ex repugnatione Immanuelis Bekkeri. Volumen posterius. Fragmentis Aristotelis auctum*, Darmstadt 1960, 1252a–1342b, 1254b 16–23.

¹⁶ Das ist gesamtgesellschaftlich relevant. Paulus empfiehlt eher, einen Sklaven „in [dem] Christus“ freizulassen, wie Philemon zeigt. 1 Kor 14, 33b–35 stammt sicher nicht aus des historischen Paulus Hand oder Diktat, sondern von seinen tritopaulinischen Herausgebern, vielleicht gilt Gleiches auch von 1 Kor 7, 18–24. 1 Kor 11, 3 ff. ist wieder ein schöner Beleg für jene dramatischen Engel und die Ambivalenz der göttlichen Sphäre, vor allem aber zeigt der Text doch vollkommen klar, dass Paulus die prophetische Rede von Frauen im Gottesdienst nicht ablehnt, sondern gerade voraussetzt. Ihm geht es nur um die Haartracht und die mögliche Verwischung der Geschlechterdifferenzen. Natürlich ist Paulus vor allem mit der Hausemanik und -struktur befasst, weil der Einflussbereich des Evangeliums bis in diesen gesellschaftlichen Bereich reicht, zudem ist die Zeit „zusammengedrängt“ (1 Kor 7, 29). – Hermeneutisch liegt es m. E. christlich-religiös auf der Hand folgendermaßen zu formulieren: Wenn es im Neuen Testament (und auch im Alten Testament) keine tatsächlichen Ansatzpunkte über die sogenannte Gottebenbildlichkeit oder auch die Kindschaft Gottes hinaus gäbe, die auf eine Vereinbarkeit der jüdischen und christlichen Sittlichkeit mit den Menschenrechten hindeutete, dann wäre es mit diesen Religionen nichts, bestenfalls wären sie museal behandelbar. Denn diese normativen – und keineswegs stets respektierten – Grundlagen unserer Kultur (etwa wie im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland niedergelegt) sind überzeugend und bilden auch den Rahmen der positiven wie negativen Religionsfreiheit. Dass dieser Schluss auch in weiten Teilen selbst der aus den die Verbrechen zumindest duldenden oder gar befördernden Verirrungen des konservativen Protestantismus umgekehrten protestantisch beeinflussten Öffentlichkeit nicht so klar ist, belegt die eher seltsame Debatte um die „Bibel in gerechter Sprache“, die vielleicht als Übersetzungsleistung im Einzelnen nicht unangreifbar, aber in der Sache doch klar für die Übersetzer/innen einen ähnlichen Schluss gezogen hat, wie ich ihn gerade formuliert habe. Wie sehr diese Frage den liberalen Protestantismus schon früh bewegt hat, zeigt die eindrucksvolle Interpretation des Lebens Friedrich D.E. Schleiermachers durch K. Nowak (Göttingen 2002 [UTB 2215]), insbes. 390 ff. zur bibelbezogenen Predigt-tätigkeit. Wenn man die Bibel in der Predigt immer nur mühsam auf unsere Gegenwart beziehen und den Text geschickt umbiegen müsste und nicht auch die akzeptablen Seiten unserer Gegenwart in die Wirkungsgeschichte zumindest einzelner biblischer Texte oder einer biblischen Tendenz stellen könnte, wäre es (nicht nur um die Römische Kirche, sondern gerade) um den Protestantismus tatsächlich so ähnlich schlecht bestellt, wie es eine Minderheit in den *Threads* beispielsweise auf SZ-Online kundtut und unterstellt.

Lebensform als „Freiheit“, die aus der „Sklaverei“ herkommt, aber stets in Gefahr steht, wieder in die „Sklaverei“ zurückzufallen, was Paulus zufolge in den Gemeinden im kleinasiatischen Galatien, also in der heutigen Türkei der Fall ist. Die religiöse Sprache des Paulus überträgt mithin die Semantik der antiken Herrschaftsform von Freien über Sklaven in bestimmter Weise auf den religiösen gesellschaftlichen Bereich. In diesem soll die Freiheit des Glaubens bzw. des Vertrauens herrschen. Eine solche gerade erst zustande gekommene Freiheit ist aber stark gefährdet. Ob es nun in erster Linie judenchristliche Missionare oder Abgesandte der Jerusalemer Gemeinde sind, die in Galatien auftreten, und das gesetzesfreie Evangelium des Paulus als illegitim bezeichnen, oder ob es andere Gründe für das Bestreben in den galatischen Gemeinden gibt, die Beschneidung der Männer als potenzielle und tatsächliche Familienväter (wieder oder überhaupt erst) zu akzeptieren, können wir hier offenlassen. Tatsache ist, dass Paulus unterstellt, in den galatischen Gemeinden werde die These unterstützt, die gerecht machende Erlösung durch den Christus könne nur erlangen, wer dem durch das Initiationsritual der Beschneidung des potenziellen oder tatsächlichen Hausvaters symbolisierten Religionsverband des Judentums angehöre.

5, 1b charakterisiert diese Haltung negativ: Wer dies tut, verliert seine gerade geschenkte Freiheit und beugt sich wieder unter das Joch der Sklaverei. Dies möchte Paulus durch sein Schreiben verhindern.

5, 2–6 stellen die komplexe Argumentation für die Freiheitsthese und gegen den Rückfall in die Sklaverei dar. In 5, 2 und 3 formuliert Paulus eindringlich die Konsequenzen der Akzeptanz der Beschneidung der potenziellen und tatsächlichen Hausväter in Galatien. In 5, 4 fasst er diese Formulierung noch einmal steigernd zusammen. In 5, 5 und 6 begründet er, warum es richtig ist, in der Freiheit zu bleiben, und warum es falsch ist, zum Joch der Sklaverei zurückzukehren.

Für Paulus ist es nach 5, 2 völlig klar, dass die Beschneidung der potenziellen und tatsächlichen Hausväter besagt, dass Christi Erlösung für die so Beschnittenen nichts besagt, „[der] Christus nützt Euch nichts“. Entsprechend erinnert er in 5, 3 daran, dass er schon gesagt und geschrieben habe, dass ein Beschnittener und mit ihm das gesamte Haus bzw. die gesamte Familie das gesamte Gesetz tun müsse, also beispielsweise sich nicht nur mal so beschneiden lassen kann. 5, 4 wiederholt steigernd noch einmal 5, 2: Wer seine Gerechtigkeit aus dem Gesetz empfangen will, ist vom Christus getrennt und aus der „geschenkten Zuwendung herausgefallen“.

Warum geht Paulus hier so illiberal vor? Man könnte doch sagen, ob sich die potenziellen und tatsächlichen Hausväter nun beschneiden lassen oder nicht, ist doch vor Gott ziemlich gleichgültig. Andere Länder, andere Sitten, Beschnittene und Unbeschnittene kommen auf jeden Fall in den Himmel. Für Paulus ist in diesen Fragen aber kein Kompromiss möglich, weil *die Grundstruktur der Freiheit und der Selbstbestimmung, die ja tatsächlich auch die Struktur der Menschenrechte oder aber der Menschenwürde ist, verfehlt wird*. Ein Mann tritt stellvertretend in einen Verein ein, um das

Heil zu erlangen, indem er dessen patriarchales Eintrittsritual an seinem Penis vollziehen lässt. Diese schmerzhaft Verletzung ist die Eintrittsbedingung für das Heil der Menschen – so legt Paulus das Beschneidungsritual hier aus. Und diejenigen, die den galatischen Jungen und Männern stellvertretend für alle Angehörigen des Hauses dieses Joch der Sklaverei auferlegen wollen, sollen sich doch am besten gleich selbst kastrieren, wie es in 5, 12 rhetorisch-drastisch übertreibend heißt.

Wer bei der Beschneidung den Verletzungscharakter verkennt, der in der jüdischen Bibel realsymbolisch stellvertretend für eine Tötung stehen kann (vgl. Exodus 4, 24–26), wird Schwierigkeiten haben, das paulinische Syndrom zu verstehen.¹⁷ Denn Zippora musste Mose mit einem scharfen Stein beschneiden, erst dann ließ der angreifende Gott, der Mose töten wollte, ab. Diese Eingliederung in den Bereich des Gesetzes hat paulinisch realsymbolisch tödliche Konsequenzen, aber auch religiös-reale. Denn das Gesetz tötet selbst zumindest indirekt, weil es in den Fluch führt. Es gibt ja nicht mehr die Wahlmöglichkeit zwischen Fluch und Segen aus Deuteronomium 30, sondern alle sind unter dem Fluch und damit im Bereich des Todes. Wer jetzt in Galatien zurück in den Bereich des Gesetzes will, gerät wieder unter das Joch der Sklaverei, die mit dem Fluch des Gesetzes identisch ist. Diesen Aspekt besprechen wir in Abschnitt 3 genauer.

Zuvor sehen wir uns den stark verkürzten Hinweis des Paulus auf das Gesetz in 5, 3 an: Jeder Beschnittene muss das gesamte, das ganze Gesetz tun. In einer Reihe von Auslegungen sogar wissenschaftlicher Art wird diese Auffassung des Paulus in erstaunlicher Weise unterkomplex interpretiert.¹⁸ Gemeint sei, Paulus erinnere daran, dass man dann eben jene 613 Gebote einhalten müsse, die es nach geläufiger jüdischer Überzeugung sind. Das sei schwer (jedenfalls ihm schwer gefallen), weil man da immer mal eines übertreten müsse. Zudem scheine er sich nicht daran erinnern zu können, dass der Gott Israels gnädig und barmherzig sei und einem die Gerechtigkeit schenke. Das ist eine freundliche Fehlinterpretation, die schon an den paulinischen Selbstaussagen in Phil 3 hoffnungslos scheitert. Dort stellt Paulus ja in der Form einer ironisch-sarkastischen rhetorischen Synkrisis (Vergleich) dar, dass er *mehr als alle anderen* das Gesetz in diesem Sinn eingehalten habe. Die religiöse Richtung der Pharisäer, aus der Paulus kommt, interpretiert das Gesetz ja (bei allem „Eifer“ [vgl. Galater 1, 14, eine rhetorische Parallele zu Philipper 3]) stets dynamisch weiter, sodass es alltags-

¹⁷ Dass dies ganz ernst zu nehmen ist, zeigt die paulinische Beschreibung desjenigen Initiationenrituals, das an die Stelle der Beschneidung tritt. Es handelt sich nach Röm 6 um ein Mitbegrabenwerden mit Christus, ein „auf seinen Tod getauft werden“. Dies wird realsymbolisch möglicherweise im Untertauchen vollzogen. Der deuteropaulinische Kolosserbrief legt den tatsächlichen Zusammenhang metaphorisch in 2, 11 f offen.

¹⁸ Vgl. die Darstellung wichtiger Positionen in der Debatte durch Theißen, Urchristentum, 286 ff. Ältere Auffassungen bei D. Lührmann, Der Brief an die Galater (ZBK 7), 1978; H. D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.

tauglich wird. Daher steht diese wie andere frühjüdische Gruppierungen der Priesterreligion im Kult in Jerusalem eher distanziert gegenüber, weil die Verfehlungen alltagstauglich durch Fasten u. a. gesühnt werden können – und folglich des Opfers im Tempel nicht mehr zwingend bedürfen.¹⁹ Man kann das leicht in den Psalmen Salomos in der LXX nachlesen. Diese These ist also nach der Selbstaussage des Paulus offensichtlich falsch und sie ist auch allgemein religionsgeschichtlich nicht sehr tiefsinnig – um es ganz zurückhaltend auszudrücken.

Was ist aber dann gemeint? Man versteht die paulinische Gesetzesauffassung und seine Abwendung vom Gesetz²⁰ nur, wenn man ihm eine gewisse theologische Tiefe zugesteht, die freilich sowohl im Christentum als auch in anderen Religionen seltener ist, aber beispielsweise beim Buddha²¹ vergleichbar vorkommt. Denn wie Römer 7 und viele andere Texte zeigen, treibt uns gerade das Tun des Gesetzes in die Paradoxie, die im Gesetz liegt, sie wurde auch von anderen jüdischen Gelehrten entdeckt. Denn gerade dann, wenn ich das Gesetz tue, rühme ich mich meiner Gerechtigkeit – und schreibe mir dasjenige zu, was mir allein von Gott zugekommen

¹⁹ Dieser Prozess ist tatsächlich in Judentum und Christentum erst durch die Zerstörung des Tempels 70 d. Z. beendet. Aber in der Sache – wie *Agus*, Entstehung sehr wahrscheinlich gemacht hat – schon sehr viel früher. Deshalb scheinen mir die auf das Opfer fixierte positive Interpretation des frühen Christentums wie in der „neuen“ Tübinger Sühnetheorie von Hartmut Gese u. a., aber auch die subtile und höchst scharfsinnige negative Gegenposition von *Theißen*, *Urchristentum*, 217 ff, z. T. falsch (was Tübingen angeht) oder doch stark überzogen zu sein. Es steht m. E. historisch fest, dass an die Stelle des sühnenden Opfers die individuelle Buße treten konnte, nicht immer, aber doch immer öfter (ein sicherer Beleg hierfür sind die Psalmen Salomos). Und deshalb ergibt sich im NT auch in manchen Texten eine Ambivalenz, die derjenigen im Judentum entspricht. Hinzu kommt aber die Tendenz in Texten wie der Bergpredigt (vgl. insbesondere Mt 5, 23 im Kontext von Mt 5, 17–20), den Eindruck zu bestärken, das Christentum sei keine Frömmigkeit, welche die „Gesetze der Väter“ verachtet. Vgl. zur Sache u. a. die eindringliche Interpretation von Texten, die Hillel dem Älteren zugeschrieben werden, bei *Agus*, Entstehung, 89 ff.

²⁰ Röm 10, 4 muss m. E. übersetzt werden: „[Der] Christus ist das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für alle diejenigen, die glauben (vertrauen)“. Selbst wenn man *τέλος* als „Ziel“ übersetzen würde, wäre die tatsächliche Pointe kaum anders. „Erfüllung des Gesetzes“ würde nach Röm 13, 8 mit dem Lexem *πληροῦν* ausgedrückt – und wird dort der Liebe zugeschrieben. „Ende des Gesetzes“ heißt entsprechend: als Erlösungsfigur wie im Deuteronomium besteht das Gesetz oder bei Paulus die „Werke des Gesetzes“ nicht mehr. An diese Stelle ist [der] Christus getreten. Und damit wird das Gesetz als sittlich hoch stehende Praxismöglichkeit autonomer, selbstbestimmter Ethik erst erschlossen – in der Liebe. Damit wird natürlich zugleich ein liberaler Umgang etwa mit den Speise- und Reinheitsgeboten eröffnet. Entscheidend aber sind die rituellen Trennungen von der Beschneidung und dem Pessachmahl.

²¹ Dieser hat im „Edlen Achtgliedrigen Weg“ eine nachvollziehbare Methode vorgelegt, wie man trotz der Ansammlung positiven Karmans durch „Rechtes Bemühen“ und „Rechte Aufmerksamkeit“ karmansfrei wird – und durch „Rechte Konzentration“ schließlich das „Rad der Wiedergeburten“ verlassen kann. Wie Paulus versucht er also zu zeigen, dass die zentrale Figur der Mutterreligion keine Erlösungsqualität hat, also durch einen anderen Erlösungsweg – in diesem Fall im „Rad der Lehre“ ausgedrückt – ersetzt werden muss. Mit Paulus teilt der Buddha im Übrigen, dass es im Leben keinen Halt des Lebens gibt, worauf sich der Mensch verlassen könnte.

ist oder zukommen kann. Auf diesen bei Paulus ja nicht seltenen Topos wird selbstverständlich auch im Galaterbrief angespielt (Galater 6, 13 f.). Das Gesetz ganz zu tun, heißt zugespitzt also, dass man sich dieser Paradoxie aus eigener Kraft entzieht. In der Tat hält Paulus *dies* für unmöglich²², sodass er die starke These vertritt, das Gesetz führe indirekt über den Selbstruhm zum Tod, also zum tödlichen Fluch – und keineswegs zum Segen, obgleich Gott es so nicht gewollt hatte, aber die Engelmächte sind dazwischen geraten, worauf auch im Galaterbrief in Kapitel 3 etwas rätselhaft angespielt wird – aber das ist religionsgeschichtlich etwa in Bezug auf 1 Henoch kein Zufall.²³ Also existiert die wunderschöne Struktur von Deuteronomium 30 nicht mehr, die göttlich eingeräumte Reflexionskraft und Handlungsmacht ist durch den Selbstruhm tödlich gestört, das Gesetz verklavt über die Grundsünde des Selbstruhms, in dem ich so zu sein begehre wie Gott.²⁴

Wer also dennoch das Gesetz ganz tun will, ist wieder Sklave oder Sklavin, von Christus entfernt, aus der geschenkweisen Zuwendung herausgefallen.

5, 5 und 5, 6 begründen dies in komplexen Enthymemen, in einer z. T. voraussetzungsvollen Enthymemkette, die wir ergänzen müssen. Wir erwarten im Geist aus Glauben (Vertrauen) das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit. (5, 5)

1. Ihr wollt Euch beschneiden lassen und das ganze Gesetz tun.

→ Ihr seid aus der geschenkweisen Zuwendung herausgefallen und vom Christus getrennt (5, 4)

²² Eben dies ist der Sinn der Passage Röm 7, 14 ff.: „Da in mir die Sünde wohnt“, tue ich in der Erfüllung des Gesetzes genau dasjenige, was ich hasse. Eben diese Deutung passt gut mit der rhetorischen Form von Phil 3 zusammen.

²³ Gal 3, 19 f. ist von der Problematik von Röm 7, 7 ff. nicht sehr weit entfernt. Es geht daher weniger um das Problem des Gesetzes als um die Beurteilung Gottes selbst: Wie kann er ein Gesetz (die Tora) geben, das derart zur Sünde führt? Natürlich ist das „Gesetz heilig, das Gebot heilig, gerecht und gut“ (Röm 7, 12; vgl. 7, 14). Gleichwohl ist die Festlegung: „Du sollst nicht begehren!“ – so stark, dass sie den Gegensinn erregt, ich erfahre mich durch das Gebot als ein Wesen, das begehren *kann*. Und die Sünde nimmt diese *Möglichkeit zum Anlass mich zu täuschen* (7, 7 f.). Die Täuschung besteht m. E. darin, *dass ich meine gerecht zu werden, falls ich nicht begehre. Und daraus entsteht die Selbstruhmproblematik*. Und wohl schon die Menschen-Engelstory in 1 Hen reagiert auf diese Paradoxie bzw. Aporie. Vgl. M. Pöttner, Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1 Kor 1, 4–4, 21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korintherbriefes (Theologie 2), 1995, 300 ff.

²⁴ Daher scheint es mir fraglich zu sein, ob man die entsprechende Polemik gegen die Götinnen/Götter und die antike Loyalitätsreligion so gegen ein bestimmtes Gesetzesverständnis ausspielen kann, das in der Auseinandersetzung mit judenchristlichen Positionen auftritt, wie es für die reflektierte Interpretation von Kahl, Brief gilt, die sich damit in eine bestimmte Position in der Antijudaismusdebatte einkopieren möchte. Aber diese Position ist ausweislich der Weisheit Salomos und deren Rezeption in Röm 1 an sich nicht haltbar, es ist genauso ein Fall des Selbstruhms Götinnen/Götter zu verehren, wie in der Paradoxie bzw. Aporie der Tora gefangen zu sein. Vgl. Pöttner, Realität, 179 ff.

Und die Kette geht so weiter:

1. In dem Christus Jesus ist weder die Beschneidung noch die [vorhandene] Vorhaut, sondern [allein] der Glaube (das Vertrauen) stark, der [das] durch die Liebe wirksam ist. (5, 6)
2. Wir sind im Geist, der den gekreuzigten Christus präsentiert (3, 3 u. ö.)
→ Wir erwarten im Geist aus Glauben (Vertrauen) das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit (5, 5).

In diesem Sinn ist auch im Galaterbrief paulinisch der Geist der Geist der Freiheit, weil er nicht zuletzt in der Verkündigung des Paulus verbal und körperlich den Heil schaffenden Gekreuzigten präsentiert (vgl. Galater 3, 1 mit 6, 17). Denn der Apostel Paulus trägt ja die tödlichen Verletzungen Christi mit sich herum, wie auch im Galaterbrief betont wird. Der Geist präsentiert also den Gekreuzigten in der Rede und somatischen Gestalt des Paulus – und dadurch entsteht die Freiheit der Glaubenden.

Diese Freiheit des Glaubens bzw. Vertrauens ist sittlich auf die Anderen ausgerichtet, in der Liebe werden wir auch – wie Paulus weiter metaphorisierend sagt – „Sklaven“ und „Sklavinnen“ der Anderen, indem wir unsere Freiheit zugunsten von ihnen einsetzen und unsere Freiheit selbstbestimmt einschränken – ohne also am Selbsterhaltungstrieb und den Eigeninteressen einseitig festzuhalten. Eben darin besteht die Sittlichkeit autonomer, selbstbestimmter Ethik, nur der/die Freie kann etwas ernsthaft Sittliches tun, sonst ist es bloßer Zwang und Nützlichkeit – und wir wären christlich auf unsere Stammesgeschichte festgelegt, aber dies ist u. a. paulinisch nicht der Fall.

3. Die befreiende Erlösungsfigur: Christus kauft uns aus der Sklaverei frei, indem er segensreich Fluch für uns ist (Galater 3, 13 f.)

13: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου

γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα,
ὅτι γέγραπται,
Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου,

14: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν
Χριστῷ Ἰησοῦ,
ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ
τῆς πίστεως

[Der] Christus hat uns aus dem Fluch des Gesetzes freigekauft, weil er für uns zum Fluch geworden ist.

Denn es steht geschrieben:
Jeder, der am Holz hängt, ist verflucht:

damit der Segen Abrahams den Völkern in dem Christus Jesus zuteil wird, damit wir die Verheißung des Geistes im Glauben/Vertrauen empfangen.

Abbildung 2: Galater 3, 13 f.

Ich hoffe, dass Ihnen dieser Text nach dem Gesagten nicht mehr allzu große Verstehensprobleme bereitet. Das Gesetz verflucht ja die Menschen aufgrund des tödlichen Selbststrahms, in den es sie treibt, sie verlieren ihre Freiheit und werden Sklaven und Sklavinnen.

Diesem Zusammenhang entsprechend verwendet Paulus auch als Bild der Erlösung die *Sklavenloskaufmetapher*. Der Kreuzestod Christi ist als Slavenloskauf zu verstehen, zugleich wird in einer sehr knappen und dich-

ten Sprache die Sklaverei als verfluchter Zustand verstanden, wie sie ja sicherlich von vielen Menschen auch erlebt wurde und heute z. T. noch oder in neuer Form erlebt wird. Die Sklaverei ist ein tödlicher Fluch, weil man ja seines freien Menschseins beraubt ist. Das Gesetz tötet also auf diese Weise indirekt. Aber im Gesetz, das ist der Sinn des Zitats aus Deuteronomium 21, 23, ist auch der Weg der Erlösung vorgeprägt und prophetisch vorausgesagt. In Texten wie dem Markus-, dem Johannes-Evangelium oder den echten paulinischen Briefen kann eine negative Figur wie in diesem Fall ein Fluch nur dadurch aufgehoben werden, dass die Erlösungsfigur jedenfalls auch dieselbe negative Struktur der Verfluchung an sich trägt. Und so wird der Christus nach jüdischem und römischem Gesetz ordnungsgemäß getötet, hängt am Holz oder Holzpfehl – und ist verflucht. Doch die Erlösung ist doppelgesichtig, diese Verfluchung des Gekreuzigten wird von Gott als heilsam betrachtet, daher dient sie den Völkern als Segen, so kommt die Verheißung des Geistes zu den Glaubenden bzw. Vertrauenden. Durch den heilsamen Kreuzestod Jesu erleidet dieser den Fluch, sodass er den Fluch aufsaugt und der Segen wieder zu den Völkern und Glaubenden übergeht, wie ja schon Abraham glaubte bzw. vertraute – und dieses wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (vgl. Genesis 15, 6).

Damit können wir die rhetorische Rede mittels des Polyptotons von der befreiten Freiheit zusammenfassen. Der Ausdruck „Freiheit“ bezeichnet im Galaterbrief die sechste Stelle in einer komplexen, mindestens achtstelligen, oktaischen Relation/Beziehung des *Befreiens*:

Der Christus [1] *als* vom Gesetz segensreich Verfluchter [2] befreit „uns“ [3] *als* „Glaubende/Vertrauende“ [4] aus dem Fluch der Sklaverei [5] zur Freiheit [6], die in der Liebe wirksam ist [7], woraus im geistbestimmten Glauben/Vertrauen das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit entsteht [8].

Diese „Freiheit“ nun ist noch einmal kompliziert bestimmt, nämlich durch die qualitative mystische Identität mit Christus.

4. Das Leben Christi in mir (Galater 2, 19 f.)

19 ἐγὼ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον,
ὥνα θεῷ ζῇσω.
Χριστῷ συνεσταύρωμαι.
20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ,
ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.
ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί,
ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ

τοῦ ἀγαπήσαντός με
καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben,
damit ich für Gott lebe.
Ich bin mit dem Christus mitgekreuzigt.
Ich lebe nicht mehr.
[Der] Christus lebt in mir.
Was ich jetzt im Fleisch lebe,
lebe ich im Glauben (Vertrauen) auf den Sohn
Gottes,

der mich geliebt hat
und sich selbst für mich gegeben hat.

Abbildung 3: Galater 2, 19 f.

Damit kommen wir zu der mystischen individuellen Konzentration, die auch für Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ so grundlegend ist.

Die Personalität der Glaubenden bzw. Vertrauenden an bzw. auf den Sohn Gottes oder an bzw. auf den Christus ist als intime Kommunikation des Selbstverhältnisses eines Menschen mit dem Christus zu verstehen – mystisch pointiert: Das Selbstverhältnis der Vertrauenden ist ein Leben des Christus in mir. Auch hier wird die 1. Person Singular nicht im Sinne „des Ich“ o. Ä. verwendet, sondern als Bezug auf die sprechende Person, exemplarisch beispielsweise des Paulus. Der Fluch des Gesetzes hat mich getroffen, so bin ich gestorben, ich bin als vom Gesetz Verfluchter mit Christus gekreuzigt worden, aber die Erlösung durch den Christus führt dazu, dass ich jetzt für Gott lebe, in der Liebe – so können wir aufgrund der vorherigen Überlegungen 2, 19 paraphrasieren. 2, 20 ist einer der entscheidendsten Texte des Paulus überhaupt, hier ist die qualitative mystische Identität der glaubenden Person mit dem Christus ausgesprochen. Indem die Glaubenden und Vertrauenden sich mit den von uns analysierten Bildern des Fluches, Segens, des Kreuzestodes, des Sklavenloskaufs selbst interpretieren und dies öffentlich kommunizieren und sich diese Kommunikation einverständlich und existenzbestimmend aneignen, wandelt sich ihre Personalität zum glaubenden bzw. vertrauenden Selbstverhältnis, eine neue qualitative Identität, die eine „neue Schöpfung“ im Sinne der *creatio ex nihilo* darstellt, wie es auch im Galaterbrief heißt (vgl. 6, 15 als Parallele zu 5, 6). Der Zustand der so in der „neuen Schöpfung“ entstehenden Freiheit wird bildhaft christusmystisch erfasst. Ein solches Bild stellt wohl immer vor Rätsel – auch der gegenwärtige Protestantismus stellt es nicht gerade in den Vordergrund. Doch in diesem Bild ist logisch-semiotisch jedenfalls eine haltbare gedankliche Möglichkeit ausgedrückt, um der Paradoxie der Handlung und der Selbstbestimmung gerade angesichts einer hoch stehenden Sittlichkeit zu entkommen, wie sie Paulus und ihm folgend auch Luther²⁵ sahen. Denn in den orthodoxen protestantischen Positionen bis hin zur „Gemeinsamen Erklärung“ mit der Römischen Kirche wird die Beteiligung der Glaubenden an der Konstitution des Glaubens höchstens vage beschrieben, etwa durch die Wendung „bloß auf passive Weise“. Aber hier gilt das Sprichwort: „Ein bisschen schwanger ist auch schwanger!“ Sowohl Paulus als auch Luther hatten die logische Schwäche dieser Position durchschaut. Wenn ich durch das Tun des Gesetzes zum Selbstruhm geführt werden kann, dann selbstverständlich auch durch meine Beteiligung bei der Entstehung des Glaubens, selbst wenn diese bloß passiv sein soll und keine aktive Entscheidung, was ja im pietistischen und erwecklichen Bereich des Protestantismus nicht

²⁵ Vgl. die Ausarbeitung des Problems im Kontext der Paulusinterpretation in der Heidelberger Disputation, in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 35–69, insbesondere 56–60 (WA 1, 363–365). Luther gelang es freilich nur diesen Gedanken abzusichern. Wie seine folgende Aristoteleskritik zeigt, bleibt der Bezug zum umfassenderen Kontext und der Perspektivenvielfalt in der Wirklichkeit dunkel. Die am Bild des Gekreuzigten orientierte Christumystik wird letztlich unreflektiert in eine allgemeine Theorie der Wirklichkeit überführt. Umgekehrt hat sich Luthers Paulusinterpretation aber *cum grano salis* als zutreffend bewährt.

selten vertreten wird. Immer entsteht erneut die Gefahr des „Pharisäismus des Zöllners“, wie Karl Barth entsprechende, oft undurchschaute protestantische Fehlformen charakterisierte. Paulus und Luther kommen daher zu einer bildlichen Darstellung, welche die Neuschaffung der toten Person durch die mystische *unio* mit dem Christus symbolisiert.

Bei diesem Bild stehen wir vor dem Geheimnis der angefochtenen und fragilen christlichen Freiheit des Glaubens, die in der Liebe wirksam ist. Sie nimmt die Verstrickungen der Menschen in ihre stammesgeschichtliche Prägung, ihren Selbsterhaltungstrieb, ihre zwanghafte Orientierung an den eigenen Interessen, die emotional-gefühlsmäßige Vorprägung durch die Lebensgeschichte, den oft *verzweifelten Versuch, man selbst sein zu wollen*, auf. In den affirmativen Positionen beispielsweise von Wolf Singer u. a. ist es in der Kierkegaardschen Klassifikation aber wohl eher der *verzweifelte Versuch, nicht man selbst sein zu wollen*, aber dies führt doch zum gleichen Ergebnis. Diese Verzweiflungsformen versucht die paulinische Freiheitsauffassung zu überwinden, ohne die stammesgeschichtlichen Prägungen aus dem Blick zu verlieren. Doch zugleich kommen die universalen Orientierungen der Menschenrechte bzw. der Menschenwürde in den Blick: Die fest gegeneinander definierten kulturellen Differenzen von Juden und Griechen, die Herrschaftsverhältnisse von Mann und Frau, die Herrschaft in der Gesellschaft sind „in Christus“ nicht mehr gültig. Aber „in Christus“ besagt eben auch: in mir als neuem Menschen, als neuer Schöpfung, als in mystischer Identität mit Christus lebende neu geschaffene Person.²⁶

„Sklaverei“ und „Freiheit“ sind hier Metaphern, Bilder, die unserer sorgsamsten Interpretation bedürfen. Das Begehren des Selbstruhms führt – so können wir vorsichtig Paulus versuchen anthropologisch zu verstehen – zu einer emotional-gefühlsmäßigen, leidenschaftlichen Konzentration auf sich selbst, sodass Gott, die Welt und die anderen Menschen als unser gewöhnliches Beziehungssystem in eine negative Struktur geraten. Dieses Begehren des Selbstruhms legt uns fest, sodass wir der gewöhnlichen Freiheit, nämlich in unserem Selbstverhältnis, in dem wir uns zu uns selbst im Blick auf unsere Zukunft verhalten, freie Selbstbestimmungen vornehmen zu können, verlustig gehen. Paulus hätte hier also Einsichten etwa von Aristoteles²⁷ und der Stoa²⁸ zur Dominanz der Leidenschaften und der Af-

²⁶ M.E. ist hier immerhin zu erwägen, ob beispielsweise Alfred North Whiteheads Kreativitätsregel „aus Vielem wird ein Neues“ hier als gedankliche Hilfe dienen könnte. Der Gedanke der *creatio ex nihilo* taucht im Judentum in 2 Makk 7 auf, davon ist Paulus offenkundig beeinflusst. Als Tote/† aufstehen (oder aufgeweckt werden), wie es in den biblischen hebräischen, aramäischen und griechischen Texten heißt (bzw. in der an sich nicht gebotenen übereindeutigen Übersetzung auferstehen), ist eine Form der *creatio ex nihilo*, ebenso bei Paulus die Glaubenskonstitution.

²⁷ Vgl. Aristoteles, Rhetorik (s. Anm. 14), 1378a–1391b.

²⁸ Vgl. hierzu L. Scornaienchi, Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität. Eine Studie über σάρξ und σῶμα bei Paulus, Dissertation Heidelberg 2007, 270 ff., 299 ff.; ausführlich: G. Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 76 ff.

fekte aufgenommen, freilich so interpretiert, dass es aus dem Affekt des Selbststruhms keine eigenständige Rückkehrmöglichkeit mehr gibt – daraus kommt man selbstständig kaum mehr heraus wie aus einer sehr schweren Depression. Daher die Erlösung durch Christus zur Freiheit, die vor dem dargestellten dualistischen Hintergrund im Judentum verstanden wird. Die Freiheit ist freilich dann auch nicht eine, die völlig neutral in der Wirklichkeit stünde. Sie ist zwar nicht auf ein ideologisches Programm, wohl aber auf die qualitative mystische Identität mit dem Christus hin entfaltet. Damit gibt Paulus wohl eher denjenigen Auffassungen der Freiheit Recht, die meinen, dass die Ausrichtung eines Menschen stets vorstrukturiert sei – hier eben durch den Christus. Die Gründe, aus denen man bestimmte Handlungen dann tut, den Spielraum des Selbstverhältnisses, das sich zu seiner Zukunft verhält, bestimmt entsprechend diese qualitative mystische Identität mit dem Christus.

Bei Paulus im Galaterbrief sehen wir also im Blick auf unser Thema die Kreativität der kulturellen Evolution am Werk, eine religiöse Initiative mit einer bestimmten Richtung, um die stammesgeschichtlichen Festlegungen zu transformieren. Das Christentum ist diesem Anspruch in der Regel nicht gerecht geworden. Das kann dafür sprechen, dass wir bei den echten Paulusbriefen, dem Markus-, dem Johannes-Evangelium oder in anderer Weise in der „Bergpredigt“ vor einer großen kulturellen Illusion stehen. Es kann aber auch genauso dafür sprechen, dass wir uns auf die mystische Transformation unserer qualitativen Identität einlassen. Wir können diese beiden Möglichkeiten nicht einfach vorwegnehmen, sondern müssen sie jede und jeder für sich selbst in der Lebenserfahrung erproben.

Bibliografie

- Agus, A. R. E., *Das Judentum in seiner Entstehung – Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität* (Judentum und Christentum 4), Stuttgart/Berlin/Köln 2001
- , *Heilige Texte*, München 1999
- Aristoteles, *Ars Rhetorica*, Oxford 1959
- , Πολιτικά, in: *Aristotelis opera edidit Academica Regia Borussica. Aristoteles graece ex repugnatione Immanuelis Bekkeri. Volumen posterius. Fragmentis Aristotelis auctum*, Darmstadt 1960, 1252a–1342b
- Betz, H. D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979
- Fuchs, T., Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit, in: M. Heinze / T. Fuchs / F. M. Reischies (Hgg.), *Willensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Berlin 2006, 49–60
- Härle, W., Der freie Wille in theologischer Sicht, in: J. Tröger (Hg.), *Freier Wille*, 151–174.
- Harnisch, W., Der paulinische Lohn (1 Kor 9, 1–23), in: *ZThK* 104 (2007), 25–43
- Kahl, B., Brief an die Gemeinden in Galatien, in: *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, 2147–2157

- Kippenberg, H. G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen (stw 917), Frankfurt a. M. 1991
- Libet, B., Haben wir einen freien Willen?, in: Ch. Geyer (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse (es 2387), 2004, 268–289
- , Timing of Conscious Experience. Reply to the 2002 Commentaries on Libet's Findings, in: Consciousness and Cognition 12 (2003), 321–331
- Lührmann, D., Der Brief an die Galater (ZBK 7), 1978
- Luther, M., Heidelberger Disputation, in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 35–69
- Nowak, K., Schleiermacher (UTB 2215), Göttingen ²2002
- Pöttner, M., Aharon Agus' Beitrag zum Verständnis des Entstehens des Christentums, in: R. Reichman (Hg.), „Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn“. Aharon Agus zum Gedenken (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 9), Heidelberg 2006, 15–26
- , Art. Wirkungsgeschichte, TRE 36 (2004), 123–131
- , Formatives Christentum. Erwägungen zu einer historisch-semiotischen Konzeption, in: O. Wischmeyer (Hg.), Herkunft und Zukunft der Neutestamentlichen Wissenschaft, Tübingen u. a. 2003, 165–183
- , Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1 Kor 1,4–4,21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korintherbriefes, 1995 (Theologie 2)
- Schleiermacher, F. D. E., Hermeneutik und Kritik (stw 211), 1977
- Schröter, J., Ideologie und Freiheit. Die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen einer Bibelübersetzung, in: ZThK 104 (2007), 142–171
- Scornaienchi, L., Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität. Eine Studie über $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ und $\sigma\omega\mu\alpha$ bei Paulus, Dissertation Heidelberg 2007
- Theißen, G., Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007
- , Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003
- , Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007
- , / Merz, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001
- Trobisch, D., Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Fribourg u. a. 1996
- Tröger, J. (Hg.), Haben wir einen freien Willen? Studium generale, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 2007
- Tugendhat, E., Willensfreiheit und Determinismus, in: J. Tröger (Hg.), Freier Wille, 9–29.