

Thomas Söding

Freiheit des Gewissens – Freiheit des Glaubens

Theonomie und Autonomie bei Paulus im Römerbrief

ABSTRACT 

Die biblische Theologie der Freiheit ist von dem starken Glauben durchdrungen, dass Gott der Befreier ist. In der Moderne wird diese Befreiungstheologie fraglich, weil sie den Verdacht erregt, Menschen würden doch permanent in Abhängigkeit gehalten, wenn sie in ihrer Freiheit auf Gott angewiesen wären. Die Theologie, die diesen Verdacht genährt hat, gehört auf den Prüfstand einer hermeneutisch aufgeschlossenen Exegese, die den ursprünglichen Zusammenhang rekonstruiert. Der Römerbrief des Apostels Paulus belegt ein Konzept, das die Freiheit des Gewissens mit der Freiheit des Glaubens vermittelt. Die Matrix ist eine relationale Anthropologie, die das Ich in den Beziehungen zu anderen Menschen und darin zu Gott charakterisiert sieht. Paulus zeigt, wie in dieser Freiheit ein Ethos universaler Solidarität mit der Klärung einer Erlösungshoffnung einhergeht, die den Horizont menschlicher Freiheit unendlich weitet.

The biblical theology of freedom is permeated by the deep faith that God is the liberator of all human beings. In modernity, however, this liberation theology faces the criticism that the so-called liberated would remain in permanent slavery because they depend on God. It is a problematic theology which provokes this question. Therefore, a hermeneutical exegesis which reconstructs the original constellation is required. In Romans, Paul develops a concept which correlates both, the freedom of consciousness all human beings have and the freedom of faith, which is the call of all believers. The matrix is a relational anthropology which characterizes the "I" in his and her proper relations to other human creatures and therein to God. Paul witnesses how this freedom combines an ethos of

DEUTSCH

ENGLISH

universal solidarity with the hope of eschatological salvation, which affirms the freedom of all human beings in the widest dimensions.

| BIOGRAPHY

Thomas Söding, geboren 1956 in Hannover (Deutschland), ist Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste und des Zentralkomitees deutscher Katholiken. Er berät die Glaubenskommission der deutschen Bischofskonferenz und ist ökumenisch stark engagiert, u. a. in der Commission for Unity des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes.

Letzte Veröffentlichungen: Das Christentum als Bildungsreligion (2016); Das Flüchtlingskind in Gottes Hand (2016, mit Robert Vorholt), Die Bibel für alle (2017), Gemeinsam zu Gott beten (2018, mit Moshe Navon).

E-Mail: thomas.soeding@ruhr-uni-bochum.de

| KEY WORDS

Gewissen; Glaube; Paulus; Römerbrief; Theologie der Freiheit

Die Problemstellung

Für das Neue Testament ist Gott der Grund, der Anwalt und Antrieb aller menschlichen Freiheit; Paulus hat diesen Ansatz, der auf den Exodus zurückgeht, die Befreiung Israels aus Ägypten, christologisch rekonstruiert und ethisch orientiert (Vorholt 2018). Im Ersten Korintherbrief hat er die Korrelation zwischen der Freiheit und dem Recht des Apostels reflektiert, einschließlich der Konsequenz, auf ein Recht zu verzichten, wenn dies der Freiheit anderer dient (1 Kor 9). Im Galaterbrief hat er die Ethik der Liebe ins Zeichen der Freiheit gestellt, die Gottes Gebot nicht auflöst, sondern erfüllt (Gal 5). Im Römerbrief hat er die persönliche Heilshoffnung, die sich in der Rechtfertigung durch den Glauben verdichtet, in den großen Horizont der Schöpfungstheologie und der Heilsgeschichte Israels gestellt, so dass der Glaube (Röm 6,18 – 7,6; 8,2.21) wie das Gewissen (Röm 2,4–8; vgl. 13,5) als Orte der Freiheit markiert werden.

Für die Neuzeit bedeutet menschliche Freiheit in wichtigen philosophischen Strömungen Unabhängigkeit von Gott.

Für die Neuzeit ist hingegen menschliche Freiheit in wichtigen philosophischen Strömungen (Carter/Kramer/Steiner 2007) Unabhängigkeit von Gott. Zu fragen ist, welches Gottesbild diese Konsequenz zeitigt und welches Freiheitskonzept dadurch entsteht. Die Antwort fällt differenziert aus. Philosophisch ist es der aufgeklärte Deismus (Baert 2010), der sich eine metaphysische Determination der Natur dachte, so dass sich Freiräume des Denkens und Handelns nur dann zu öffnen schienen, wenn der Gottesfaktor minimiert wurde.

Theologisch muss zwischen konfessionellen Faktoren differenziert werden. Bei den Reformierten wurde die Prädestination eingangs der Neuzeit auf eine Weise betont, dass sie mit Emanzipation nicht vermittelbar schien und es deshalb besser scheinen mochte, gar nicht von Vorsehung zu sprechen. Bei den Lutheranern wurde die Anthropologie im Zuge des *simul iustus et peccator* so schwarz eingefärbt, dass der Blick auf das eigene Ich nur den todeswürdigen Sünder erkennen durfte, während die Arbeit, die Verantwortung, die Selbstverwirklichung des Menschen von der Gottesbeziehung gelöst wurde. Bei den Katholiken wurde die Ethik während des 19. Jahrhunderts im Zeichen des Naturrechts derart rigide ausgelegt, dass für das eigene Urteil der Menschen kein Platz mehr zu existieren schien.

In allen Varianten konnte die Abwehr einer theologischen Hegemonie für liberales Denken konsequent scheinen. Auf der politischen Bühne ist die Kirche in jeder Konfessionsgestalt ein enormer Machtfaktor, anscheinend ausgestattet mit der Autorität Gottes, aber bis weit ins 20. Jahrhundert auf den Leitungsebenen gegen die Demokratie eingestellt. Freiheit wird im Horizont radikaler Kirchen- und Religionskritik als Unabhängigkeit definiert, als Wille und Möglichkeit der Selbstbestimmung, die nur eine Grenze kennt, die Freiheit anderer Menschen – und heute hoffentlich auch die Belastung des Ökosystems.

Welche Theologie begründet einen inneren Bezug zur Freiheit des Gewissens wie des Glaubens?

Wenn es aber in der Moderne enge Zusammenhänge zwischen der Freiheitsidee und der Religionskritik gibt, ist im Umkehrschluss zu fragen, welche Theologie einen inneren Bezug zur Freiheit des Gewissens wie des Glaubens begründet und welche Vorstellung von Freiheit in diesem Kontext entwickelt wird. Würde auf die erste Frage eine positive Antwort gelingen, würde auch die zweite beantwortet werden können, weil Glaube und Vernunft, Religion und Ethik, Anthropologie und Theologie in ein dialektisches Entsprechungsverhältnis gebracht würden.

Freiheit wäre dann in der Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zu erkennen, die Jesus (Mk 12,28–34 parr.) und Paulus (Röm 13,8–10) als Erfüllung des Gesetzes gesehen haben. Wo diese Antwort überzeugt, braucht die moderne Freiheitsgeschichte nicht horizontal abgeschottet zu werden, sondern kann sich vertikal öffnen. Gelänge dies, würde die Religion, der Kantischen Kritik eingedenk, einschließlich der Spiritualität, des Kultes und des Dogmas in den Kompetenzbereich der Vernunft einbezogen, ohne rationalistisch verkürzt zu werden; im gleichen Zuge würde die Ethik, die Kant als autonome zu konstruieren versucht hat, in einer relationalen Theozentrik das Universalisierungsgebot mit einer reflektierten Positionalität vermitteln können. Aber ob die Antwort überzeugt, die Freiheit und Liebe verbindet, ist keineswegs ausgemacht, weil der Verdacht im Raum steht, Freiheit würde in der Bibel nur äquivok zur modernen Emanzipationsgeschichte gebraucht.

Bei der Suche nach einer Antwort ist die Exegese gefragt. Sie ist von den philosophischen und systematisch-theologischen Debatten nicht uneinflusst, kann sie aber durch den methodisch kontrollierten Umgang mit den biblischen Texten vertiefen. Ohne die Heilige Schrift gäbe es gar kein

theologisches Diskussionsforum, weil die Bibel, der christlichen Tradition zufolge im Alten wie im Neuen Testament, das grundlegende Gotteszeugnis sammelt, das jeden theologischen Diskurs fundiert, stimuliert, kritisiert und orientiert. Mehr noch: Im Alten wie im Neuen Testament ist die Spannung wie die Verbindung von Autonomie und Theonomie grundgelegt, weil die Frage nach der Geltung des Gesetzes, d. h. nach seiner befreienden Kraft, seiner sanktionierenden Macht und seinem inneren Ethos, einen roten Faden von der Tora bis in die Briefe des Neuen Testaments liefert (Feldmeier/Spieckermann 2012).

Die Spannung wie die Verbindung von Autonomie und Theonomie ist in der Bibel grundgelegt.

Im Neuen Testament ist Paulus der wortmächtige Denker und Anwalt der Freiheit. Im Römerbrief, den er an die christliche Gemeinde in der Hauptstadt des Imperiums geschrieben hat, wird das Thema auf den Punkt formuliert – politisch sensibel, anthropologisch reflektiert, spirituell und ethisch orientiert.

Die Stimme des Gewissens

Paulus selbst scheint es gewesen zu sein, der das „Gewissen“, das der Stoa bekannt gewesen ist, in den Sprachschatz des Urchristentums eingebracht hat (Söding 2017), so wie es vor ihm Philo von Alexandrien für das Judentum gelungen ist (Bosmann 2003). Das „Gewissen“ ist für Paulus eine letztverbindliche Instanz nicht nur für die Moral, sondern auch für die Religion eines Menschen. Es zeigt, dass ein Mensch ein Verhältnis zu sich selbst entwickelt; es zeigt zugleich, dass es sich nicht solipsistisch, sondern relational versteht. Schon der griechische Begriff *syneidesis* (*conscientia*) zeigt an, dass das Gewissen nicht die einsame Insel ist, auf die ein Mensch sich zurückzieht, um alle Kontakte zur Mitwelt abubrechen, sondern das Forum eines persönlichen Wissens, eines moralischen Bewusstseins und einer religiösen Überzeugung, auf dem sich das Ich mit anderen verbindet: mit anderen Menschen, aber bei Paulus – ähnlich wie bei Philo – in allem mit Gott.

Der paulinische Begriff des Gewissens unterscheidet sich wegen seiner Theozentrik vom modernen, der vor allem ethisch gefärbt ist, sowohl im Justizwesen (Giersch/Freitag 2015) als auch in der praktischen Philoso-

phie (Schwemmer 2008). Er ist aber eine Mitgift der biblischen Theologie für den heutigen Diskurs (Honnefelder 2007), in dem die Gewissensfreiheit eng mit der Meinungs- und Religionsfreiheit verflochten ist (Schröder 2007). Beim Begriff des Gewissens kehrt also die gleiche Frage wie beim Begriff der Freiheit wieder: ob die Prägung des Begriffs durch den Glauben seinen Sinn verfälscht oder vertieft.

Paulus spricht vom Gewissen sowohl im Blick auf Gläubige als auch im Blick auf Heiden: und zwar solche, die noch nie vom Evangelium gehört haben, und solche, die es zu hören beginnen.

Das Gewissen der Gläubigen

Im Römerbrief schreibt Paulus, dass die Gläubigen die staatliche Macht, als von Gott gesetzte Herrschaft der Gerechtigkeit verpflichtet, anerkennen und unterstützen sollen, auch durch das Steuerzahlen (Röm 13,1–7). Diese Anerkennung soll „nicht des Zornes, sondern des Gewissens wegen“ erfolgen (Röm 13,5). Der „Zorn“ wird in der Exegese teils auf Gott, teils auf den Kaiser bezogen. Im ersten Fall würde der Glaube als Phänomen der Angst gezeichnet, im zweiten die Zustimmung als Zwangshandlung erfolgen. Beides widerspräche der Freiheit des Glaubens. Das „Gewissen“ hingegen, in dem die Zustimmung erfolgen soll, ist der Ort und der Antrieb einer überlegten Entscheidung, die das Recht Gottes in ein differenziertes, aber im Ansatz konstruktives Verhältnis zur politischen Herrschaft setzt.

Das Gewissen: Ort einer überlegten Entscheidung, die das Recht Gottes in ein konstruktives Verhältnis zur politischen Herrschaft setzt.

Was Paulus freilich an dieser Stelle vermissen lässt, ist ein Rekurs auf das Gewissen, das gebietet, einem Unrechtsregime Widerstand zu leisten. Deshalb ist die Auslegungsgeschichte von Röm 13,1–7 über weite Strecken fatal (Wilckens 1983, 43–66). Allerdings entsteht die Deutung, die Unterwürfigkeit geboten sieht, durch einen doppelten hermeneutischen Fehler: Einerseits wird der Passus aus seinem literarischen und historischen Zusammenhang gerissen und zu einer Art staatstheologischer Grundsatzklärung hochstilisiert, die Paulus nicht intendiert hat; andererseits wird der Schlüsselbegriff der *exousia* (lateinisch: *potestas*) nur formal bestimmt, als Fähigkeit, den eigenen Willen gegenüber anderen durchzusetzen, auch wenn sie widerstreben, nicht aber inhaltlich, wie es dem neutestamentlichen Vokabular entspricht: als von Gott verliehene Macht, der Gerech-

tigkeit auch gegen Widerstände zum Durchbruch zu verhelfen. Folgt man der Apostelgeschichte, hat Paulus nicht im Leben daran gedacht, seine Freiheitsrechte nicht zu verteidigen, auch vor Gericht (Omerzu 2002), und nach Lukas durchaus mit Berufung auf sein Gewissen (Apg 23,1).

In der korinthischen Korrespondenz spricht Paulus vom Gewissen der Gläubigen auch im Blick auf innerkirchliche Prozesse. Es zeigt sich, dass dort derselbe Gewissensbegriff vorliegt wie im Römerbrief, der in Korinth geschrieben worden ist. Wie dort geht es um eine Urteilsinstanz, die für die Person, die sie trifft, grundlegende Bedeutung hat; wie dort geht es um Alternativen, denen man nicht ausweichen kann; wie dort geht es um Entscheidungen, die weitreichende Konsequenzen haben.

Im Ersten Korintherbrief sorgt Paulus sich um das „Gewissen“ der „schwachen“ Gläubigen, die durch die „Freiheit“ der „Starken“ (zu denen der Apostel sich selbst zählt) nicht verführt werden dürfen, am Evangelium „Anstoß“ zu nehmen, heißt: gegen ihr Gewissen, gegen die eigenen Glaubensüberzeugungen, zu handeln und am Ende vom Glauben abzufallen (1 Kor 8–10). Das Thema ist „Götzenopferfleisch“, ein Paradebeispiel für die Frage nach der Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben, das durch Religion tief geprägt ist, wenngleich die Götterverehrung eher Loyalität als Bekenntnis zum Ausdruck gebracht hat (Linke 2014). Das Gewissen eines anderen Menschen muss in jedem Fall geachtet werden – auch im eigenen Gewissen. Es kann irren oder, wie in diesem Fall, schwach sein. Das Recht, das es begründet, ist aber nicht schwach und irrt nicht. Es ist ein moralisches Recht, das theologisch begründet ist. Für diejenigen, die über ein starkes, ein gebildetes, ein freies Gewissen verfügen, gilt desto mehr, dass sie ihre Freiheit nicht auf Kosten derer ausleben, für die Jesus Christus gestorben ist (1 Kor 8,11) – ebenso wie für die eigene Person.

Im Zweiten Korintherbrief spricht Paulus – angesichts harter Auseinandersetzungen, die er mit den Korinthern über den Stil seines Apostolates zu führen hat – von der Rechenschaft, die er als Apostel ablegt, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Korinthern. Deshalb appelliert er an ihr Gewissen (2 Kor 5,11). Seine Zuversicht: Wenn sie auf die moralische und religiöse Instanz, die ihnen eigen ist, hören, ohne sich von anderen Stimmen irritieren zu lassen, müssen und werden sie erkennen, wie unbestechlich und wegweisend die paulinische Verkündigung ist, gerade weil sie nicht aufs Überreden, sondern aufs Überzeugen setzt und mit dem Gewissen ein Organ des Hörens, des Nachdenkens und der Vergewisserung anspricht, das den Menschen selbst auszeichnet, unvertretbar, unverwechselbar, unveräußerlich. „Gewissen“ steht hier im Plural, weil alle Gemeindemitglieder

je für sich dem Apostel zustimmen müssen und die Entscheidung nicht auf ein Kollektiv verlagern dürfen.

Paulus erkennt im Gewissen der Gläubigen eine theologische Instanz, vor der er sich verantworten will und kann, ohne es dominieren zu wollen.

Sowohl im innerkirchlichen wie im politischen Raum ist das Gewissen für Paulus eine entscheidende Kategorie der Urteilsbildung in der Freiheit des Glaubens. Der Apostel erklärt den Begriff nicht, sondern setzt ihn als bekannt voraus, und wendet ihn auf grundlegende Fragen der Orientierung im Glauben an, die strittig sind und ein persönliches Urteil verlangen. Die Betonung des Gewissens entspricht der Personalität des Glaubens, der Einheit von Ethos und Ritus, der Unterscheidung von Kirche und Staat. Paulus kennt durchaus ein irrendes Gewissen, das von denen, die es besser wissen, akzeptiert werden muss; aber er spricht vor allem von einem erkennenden, einem wissenden Gewissen, das mit dem Selbstbewusstsein der Gläubigen einhergeht und ihnen einen Orientierungssinn verleiht, auf den sie sich verlassen können und sollen. Der Apostel jedenfalls erkennt im Gewissen der Gläubigen eine theologische Instanz, vor der er sich verantworten will und kann, ohne es dominieren zu wollen.

Das Gewissen der Heiden

Nach Paulus haben nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Heiden ein Gewissen. Von heute aus geurteilt, klingt dies selbstverständlich – aber nur, weil in der Bibel mit Paulus diese Klarstellung erfolgt ist. Sie spielt die biblische Schöpfungstheologie in die Anthropologie ein; sie entspricht der Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen; sie ist mit der stoischen Philosophie kompatibel, die auch Sklaven ein Gewissen zuspricht; sie zeigt, dass in den Augen des Apostels die Konversion Menschen nicht zerstört, sondern in der Begegnung mit Gott zu sich selbst bringt (vgl. Gal 2,19f.).

Nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Heiden haben ein Gewissen.

Im Zweiten Korintherbrief spricht Paulus an einer Stelle auch vom Gewissen derer, die zu Hörern des Wortes werden sollen (2 Kor 4,2): Hier ist das Gewissen die kommunikative Schnittstelle, die der Apostel weiß, nutzen zu können, wenn er das Evangelium verkündet. So revolutionär die Botschaft

von Jesu Tod und Auferweckung ist – sie befreit (2 Kor 3,17). Der Ort dieser Befreiung ist das Gewissen. Im Gewissen wird klar, dass Befreiung nicht Fremd-, sondern inspirierte Selbstbestimmung ist.

Paulus weiß, dass er nicht nur die Freiheit des Glaubens achten muss, wenn er als Missionar Jesu Christi wirkt; er sieht diese Freiheit auch als die Form, die der Glaube findet. Das Gewissen der Heiden, an die Paulus im Zweiten Korintherbrief denkt, ist die Andockstation für die Verkündigung des Evangeliums; im Gewissen nehmen die Hörer das Wort Gottes als ihr eigenes auf. Umgekehrt heißt dies, dass weder die Verkündigung des Evangeliums noch der Glaube, auf den sie aus ist, voraussetzungslos ist. So wie das Evangelium Jesu Christi den Verheißungen der Prophetie entspricht (Röm 1,2), so kommt im Ja des Glaubens die Stimme des Gewissens zum Ausdruck.

Im Ja des Glaubens kommt die Stimme des Gewissens zum Ausdruck.

Im Umkehrschluss heißt dies, dass die Verkünder die Gewissensfreiheit derer achten, ja fördern müssen, an die sie sich wenden. Paulus hat über ein „Nein“ aus Gewissensgründen nur an einer einzigen Stelle nachgedacht: beim Widerspruch der Juden, der aus „Eifer für Gott“ resultiert (Röm 10,2), weil der Monotheismus Israels nicht mit der Christuserkenntnis des Glaubens in Übereinstimmung gebracht wird. Wer hermeneutisch mit Paulus über Paulus hinauszugehen bereit ist, wird den theologischen Fokus des Apostels auf Israel rekonstruieren und die Weitung der Gewissensthematik auch für die Heiden nachvollziehen können, nur dass dann schöpfungstheologisch argumentiert werden muss, während dort geschichtstheologisch argumentiert wird.

Im Römerbrief spricht Paulus vom Gewissen der Heiden dort, wo er argumentiert, dass Gott in seiner Gerechtigkeit mit heiligem Zorn auf die Sünde von Juden und Heiden reagiert (Röm 1,19 – 3,20). Dieser Zorn wird in Jesus Christus durch Gottes rettende Macht verwunden (Röm 1,16f.). Aber er ist deshalb nicht ungeschehen gemacht, sondern in derselben Gerechtigkeit begründet, die zur Rechtfertigung der Gläubigen, zur Rettung ganz Israels und zur Erlösung des Kosmos führt. Um die Gerechtigkeit des Zornes Gottes und die Erlösungsbedürftigkeit eines jeden Menschen zu begründen, argumentiert Paulus mit der ethischen Verantwortung, die alle Menschen haben. Sie alle haben einen moralischen und religiösen Kompass – dem sie aber nicht folgen, obgleich sie es könnten und sollten. Die Juden haben zwar die Tora, halten sie aber nicht (Röm 2,17–29); die Heiden haben ihr

Gewissen – und verstoßen dagegen (Röm 2,12–16). Deshalb sind beide, Juden wie Heiden, auf die Gnade der Rechtfertigung angewiesen, die im Glauben angenommen werden kann.

Das Gesetz thematisiert Paulus in diesem Argument nicht als eine Kraft, die zum Sündigen verführt, weil es heilig ist und das Vorrecht Gottes wahrt (wie in Röm 7), sondern als Urkunde des Willens Gottes, sowohl seines Heils- als auch seines Gestaltungswillens, der Israel das Leben im Land der Verheißungen bahnen soll. Wie es scheint, hat Paulus nicht nur, aber vor allem an den Dekalog und an das Liebesgebot gedacht (vgl. Röm 13,8–10). Die Offenbarung des Gesetzes gehört zu den heilsgeschichtlichen Privilegien Israels (vgl. Röm 9,1–5), die eine besondere Sendung, aber auch eine spezifische Verantwortung der Juden begründen. Paulus, der Jude, arbeitet heraus, wie vergeblich es wäre, sich darauf berufen zu wollen, durch die Aufstellung des Gesetzes von Gott ausgezeichnet zu sein, wenn keine Taten folgen.

Diese Kritik ist keine antijüdische Invektive, zu der die Passage in der christlichen Auslegung oft gemacht worden ist, sondern genuin jüdisch: Ausdruck reflektierter Selbstkritik in der Hoffnung auf eine Alternative, die Gott selbst mit der Sendung des Messias schafft. Die Kritik, die Paulus übt, ist die Kehrseite einer grandiosen Aussicht: dass nämlich Gott selbst als Lehrer seines Volkes das Gesetz den Menschen ins Herz schreibt, so dass es ihnen nicht als äußere Autorität begegnet, sondern als innerer Antrieb zuteilwird; das ist die Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31–34), der Bewegung in die Gottesgeschichte Israels bringt, weil er nicht in einer bestimmten Situation aufgeht, sondern immer neue Horizonte öffnet (Fischer 2005, 172–176). In dieser Perspektive nimmt auch Paulus das Motiv auf: Der Neue Bund ist der Bund der Freiheit, weil er, der Tora gemäß, vom Geist Gottes erfüllt ist (2 Kor 3,6–17), so dass die Gläubigen erkennen, dass Gottes Licht im eigenen Herzen entzündet worden ist (2 Kor 3,18 – 4,6); das Letzte Abendmahl ist die Feier dieses Neuen Bundes, den Jesus durch die Hingabe seines Lebens gestiftet hat (1 Kor 11,23–26).

Auch das, was das Gewissen den Heiden sagt, ist verbindlich.

Um die Verbindlichkeit des Gewissens zu unterstreichen und damit die Heiden nicht aus der Verantwortung zu entlassen, verbindet Paulus es in Röm 2 mit dem „Gesetz“. Der Bezug zur Tora ist dialektisch: Es gibt keine Identität, aber eine Analogie, weil auch das, was das Gewissen den Heiden sagt, verbindlich ist und weil die Tora nach Paulus (der mitten im Juden-

tum seiner Zeit steht) die Ordnung der Schöpfung expliziert und damit ein Korrelat zu dem ist, was philosophisch betrachtet „Naturrecht“ genannt werden kann (differenziert von Frenschkowski 2016).

Paulus formuliert den Zusammenhang so, dass er von Autonomie spricht (Röm 2,14-16):

„¹⁴Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, der Natur gemäß tun, was des Gesetzes ist, sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz (ἑαυτοῖς εἶσιν νόμος). ¹⁵Sie weisen auf das Werk des Gesetzes, das in ihr Herz geschrieben ist, weil ihr Gewissen mit Zeugnis ablegt und ihre Gedanken einander anklagen und verteidigen ¹⁶am Tag, da Gott das Verborgene der Menschen richtet, gemäß meinem Evangelium, durch Christus Jesus.“

Paulus denkt in Röm 2 nicht nur eschatologisch, sondern auch schöpfungs- und geschichtstheologisch. Er spricht von den Heiden als denen, die zwar nicht das Geschenk der Tora erhalten haben, aber deshalb doch nicht orientierungslos sind. Sie sind vielmehr autonom – weil sie ein Gewissen haben. Es ist ihnen nicht eine fremde Macht, der sie sich fügen müssten; sie selbst sind es, denen sie folgen sollen. Das Gewissen ist die Stimme ihres eigenen Herzens, in dem niemand anderes spricht als sie selbst – und in ihnen Gott. Was das Gewissen sagt, ist verbindlich, also Gesetz, *nomos*. Deshalb ist die Autonomie, von der Paulus schreibt, alles andere als Willkür oder Laissez-faire. Sie ist vielmehr Selbstbestimmung – nach Kriterien, die aus dem Menschsein selbst abgeleitet sind.

Autonomie ist alles andere als Willkür. Sie ist Selbstbestimmung – nach Kriterien, die aus dem Menschsein selbst abgeleitet sind.

Die Autonomie, von der Paulus schreibt, ist inhaltlich qualifiziert: durch die Natur (*physis*). Paulus verwendet einen philosophisch-theologischen Begriff, der ein Äquivalent zur Schöpfung ist, aber hier passt, weil der Apostel nicht die Genesis voraussetzen will, wenn er über die Heiden aus den Völkern spricht. Der Begriff der Natur, den Paulus hat, ist freilich seinerseits historisch bedingt, wie die Polemik gegen die Homosexualität zeigt, die nach Röm 1,16 *contra naturam (para physin)* sein soll. Aber auch wenn diese Einschränkung immer wieder übersehen wird und deshalb zu problematischen Konsequenzen in der kirchlichen Sexualethik geführt hat, lässt sich nicht übersehen, dass Paulus mit der „Natur“ eine normative Größe einführt, die mit der Berufung zur Gottesebenbildlichkeit der Menschen

(Gen 1,26f.) kompatibel sein soll und eine große Koalition mit der Philosophie begründet, auch wenn der Begriff der Natur selbst ebenso strittig bleiben wird wie die anthropologischen und ethischen Konkretionen.

Für Paulus ist das Gewissen, dessen Ruf Gesetz ist, keine formale Möglichkeit, so oder so zu entscheiden, sondern eine Gabe des Schöpfers, die angenommen und gebraucht werden soll. In Röm 2 redet er nicht vom irrenden, sondern vom gebietenden und richtenden Gewissen. Der Apostel hat keinen Zweifel, dass der Kompass des Gewissens auf das Rechte, das Gerechte und Gute zeigt und dass Sünde immer ein Verstoß gegen das Gewissen ist, das gerade deshalb geschützt werden muss. Er denkt nicht, dass das Gewissen etwas gebieten kann, was gegen die Natur (*physis*) geht, die für ihn die Schöpfungsordnung Gottes ist; er redet von Autonomie, weil das Gewissen, das zur Geschöpflichkeit aller Menschen gehört, ihnen gebietet, zu tun, was es sagt, und im Streit gerecht beurteilt, was sie getan haben. Das Gesetz hat allerdings keine Kraft, der Macht der Sünde zu widerstehen. Es klagt an, aber es kann nicht bewirken, seinem Ruf zu folgen. Im Gegenteil: In ihrem Gewissen wird den Menschen nicht nur klar, was sie tun sollen, sondern auch, was sie tatsächlich getan haben. Daraus resultiert ein Dilemma, strukturanalog zu dem, was nach Röm 7 Adam, also jedem Menschen widerfährt, der mit dem Gesetz, dem Gebot Gottes, konfrontiert wird.

Das Gewissen ist ein Organ der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen – ob Mann oder Frau, jung oder alt, Sklave oder Freier.

In Röm 2 schreibt Paulus über das Gewissen der Heiden, die Gottes Geschöpfe sind, aber nicht an Gott glauben. Es gibt kein spezielles Gewissen für Heiden oder für Juden und für Christen. Es gibt nur ein Gewissen – in jedem einzelnen Menschen. Dieses Gewissen wird unterschiedlich gebildet; es wird durch Religion und Kultur beeinflusst. Es kann stark oder schwach sein. Aber es ist ein Organ der Gottesebenbildlichkeit des Menschen – ob Mann oder Frau, jung oder alt, Sklave oder Freier, macht keinen entscheidenden Unterschied. Aus diesem Grund kann das Gewissen auch das Organ sein, Gottes Wort zu hören – wenn der Geist Gottes am Werk ist (2 Kor 4,2). Dieses Gewissen wird nicht etwa verbogen, sondern kommt als es selbst zur Wirkung, wenn im Glauben beurteilt werden muss, was wahre und falsche Lehre, echter und unechter Dienst ist. Immer ist es Gott, der das Gewissen schenkt und schärft; immer ist es das Gewissen, das unter den Menschen gebildet werden muss, so dass es das Gute erkennt und nicht nur

den Übertreter anklagt, sondern auch den Gerechten motiviert, der Stimme des Gewissens zu folgen – in Freiheit.

Die Autonomie des Gewissens wird durch den Glauben an das Evangelium nicht etwa obsolet, sondern relevant. Sie kommt zum Bewusstsein ihrer selbst. Sie weiß um ihre Schwäche, Wollen in Handeln zu übertragen, ohne deshalb in Verzweiflung zu verfallen. Sie weiß sich von Gott angenommen und im Einklang mit dem Gesetz gebildet, ohne daraus Ansprüche vor Gott abzuleiten. Sie weiß sich aufgehoben und bestärkt in der Kraft des Geistes, ohne die Versuchung zum Bösen zu unterschätzen. Die Freiheit des Glaubens setzt die Freiheit des Gewissens voraus. Die Gewissensfreiheit findet in der Glaubensfreiheit zur Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

Die Orientierung des Glaubens

Der Sache nach spricht Paulus von der Freiheit des Gewissens – aber nicht dem Wort nach. Freiheit sieht er nicht nur als Möglichkeit, sich zu entscheiden, sondern als eine Gabe Gottes, die angenommen sein will, damit sie genutzt werden kann. Deshalb ist die Freiheit für ihn eine Heilsgabe (Gal 5,1.13). Diese Perspektivierung schließt nicht aus, dass Paulus die moralische Verantwortung betont, die ein Mensch auch dann zu tragen hat, wenn er nie vom Gesetz oder vom Evangelium gehört haben sollte – oder seine Gründe hat, das eine wie das andere abzulehnen. Doch die Theologie des Gewissens von Heiden und Christen zeigt, dass es keinen scharfen Kontrast, sondern eine innere Einheit gibt, die freilich die eines tiefgreifenden Wandels, einer echten Konversion, einer begnadeten Lebenswende ist.

Freiheit sieht Paulus als eine Gabe Gottes, die angenommen sein will, damit sie genutzt werden kann.

Neben dem Galaterbrief ist der – gleichfalls rechtfertigungstheologisch orientierte – Römerbrief ein Hauptzeugnis der paulinischen Freiheitstheologie. Die politischen Dimensionen stehen dem Apostel deutlich vor Augen. Genau deshalb entwickelt er, was ihm Freiheit ist, theologisch. Gott schenkt die Freiheit – so dass sie der Menschen eigene Freiheit ist, die sie verspielen, wenn sie sündigen, und gewinnen, wenn sie Gott und den Nächsten lieben.

An zwei Stellen führt Paulus diese Theologie der Freiheit weiter aus: zum einen im Anschluss an seine Theologie der Taufe (Röm 6,1–11), da es ihm

um die ethischen Konsequenzen der Rechtfertigungsgnade geht, und zum anderen zum Abschluss seiner komplexen Begründung der Rechtfertigungsthese (Röm 3,21–31), da es ihm um die kosmischen Dimensionen der Erlösung zu tun ist (Röm 8,15–30).

Die Glaubensfreiheit im Dienst der Gerechtigkeit

Paulus muss – oder will – sich im Römerbrief des Vorwurfs erwehren, seine Gnadentheologie relativiere die Ethik (Röm 6,1.15). Er zeigt im Gegenteil, dass die Gerechtigkeit Gottes, der sich die Rechtfertigung der Gläubigen verdankt (Röm 1,16f.), die Gerechtigkeit der Menschen nicht nur fordert, sondern auch formt. Um diesen Gedanken zu fassen, baut Paulus den Gegensatz zwischen Sklaverei und Freiheit auf, von dem die antike Sozialgeschichte geprägt ist. Ein drittes gibt es nicht. So ist auch der Mensch in seinem Verhältnis zum Guten und zum Bösen, zum Leben und zum Tod nicht in einer neutralen Zone, sondern immer schon berufen und entschieden. Die Alternative, die sich den Menschen stellt, besteht darin, entweder „Knechte der Sünde“ zu sein (Röm 6,17) oder Knechte der Gerechtigkeit (Röm 6,16). Die erste Sklaverei ist der Inbegriff von Unfreiheit, weil sie zum Tode führt, die zweite der Inbegriff der Freiheit, weil sie Gottesdienst ist (Schnelle 2016). In zwei paradoxalen Sätzen bringt Paulus diese Dialektik zum Ausdruck.

„Knechte der Sünde“ oder Knechte der Gerechtigkeit?

Der positive Satz lautet:

„Befreit von der Sünde, dient ihr der Gerechtigkeit“ (Röm 6,18).

Der negative:

„Als ihr Knechte der Sünde wart, wart ihr frei von Gerechtigkeit“ (Röm 6,20).

Beide Sätze passen zusammen. Sünde ist für Paulus nicht nur moralisches Versagen, sondern eine Unheilsmacht, die sich aus vielen Verletzungen des Rechtes Gottes wie der Menschen und der ganzen Schöpfung aufbaut, so dass die Folgen eine tödliche Kraft aufbauen, der niemand sich entziehen kann, auch wenn sie kein Verhängnis ist, sondern sich durch jedes neue Fehlverhalten neu aufbaut. Wer unter der Macht der Sünde steht, ist unfrei, nämlich dem Tod unterworfen, dem sich alle hingeben, die sündigen. In Röm 7 wird Paulus die Selbstentfremdung des Menschen analysieren, der

das Gute will, aber nicht tut, so dass der innere Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen nicht mehr zu schließen ist (Röm 7,15–17). Die paulinische Formulierung in Vers 20, wer sündigt, sei „frei von Gerechtigkeit“, ist bittere Ironie. Freiheit ohne Gerechtigkeit ist keine, weil sie das Ich gegen Gott und den Nächsten stellt, damit aber im Innersten auch sich selbst verfehlt.

Freiheit ohne Gerechtigkeit ist keine, weil sie das Ich gegen Gott und den Nächsten stellt.

Umgekehrt ist nach Paulus nur frei, wer nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde steht. Die Sklaverei der Sünde zu verlassen, übersteigt jedoch die Macht von Menschen, so wichtig auch die Ethik des guten Lebens ist. Deshalb spricht Paulus in Vers 18 von der Befreiung im Passiv: Subjekt ist Gott. Er allein ist der Befreier von der Macht des Bösen, der Sünde wie des Todes. Paulus bezeugt, dass Gott diese Befreiung durch Jesus Christus ein für alle Mal gewirkt hat (Röm 3,21–26; 6,10) und dass sie im Glauben den Menschen zuteil wird (Röm 1,16f.). Da es aber der gerechte Gott ist, der befreit, führt die Befreiung keinesfalls zu irgendeiner Art von Ungerechtigkeit, sondern im Gegenteil zu jeder Art von Gerechtigkeit (vgl. Röm 6,13). Ihr zu dienen, ist Ausdruck der Freiheit und Gewinn an Freiheit, weil es für Paulus zum Wesen des Menschen gehört, kein Egoist zu sein, sondern in der Liebe zu Gott und zum Nächsten sich selbst zu finden.

Der paulinische Ton liegt auf der positiven Variante, während die negative den dunklen Hintergrund bildet. Deshalb greift der Apostel die positive Variante noch einmal auf:

„Jetzt aber, befreit von der Sünde, dient ihr Gott und habt eure Frucht zur Heiligung, deren Ende ewiges Leben ist“ (Röm 6,22).

Der eschatologische Horizont weitet das Denken über den Verantwortungsbereich der Ethik hinaus. So wichtig er ist – der Raum der Freiheit ist unendlich weiter. Er wird von Gott selbst eröffnet. Wo gegenwärtig Gerechtigkeit geübt wird, ist ein Vorgeschmack bereits zu spüren.

Freiheit als Autarkie oder als Ataraxie verstanden, ist für Paulus ein Ding der Unmöglichkeit. Autarkie ist eine Illusion, weil Menschen immer in Beziehungen leben und unter Einflüssen stehen; wesentlich ist nur, wem sie Macht über sich geben – und dass sie es aus eigenem Antrieb tun, aus eigener Überzeugung und in eigener Verantwortung. Autarkie ist für Paulus geradezu ein Horror, weil es unmenschlich wäre, sich von der Beziehung

zu anderen abzuschneiden; gleichzeitig ist es für Paulus kein Humanitätsgewinn, sondern ein Verlust an Menschlichkeit, den Dienst an der Gerechtigkeit nicht als Dienst an Gott zu gestalten, weil die Gerechtigkeit Gottes die menschliche Gerechtigkeit übersteigt und unterfängt, so dass ihre Grenzen ins Unendliche geweitet werden, ins Vollkommene.

Der Herzschlag der Freiheit ist die Liebe.

Aus demselben Grund ist Freiheit nicht Ataraxie, so sehr die Stoa sie auch ethisch veredelt hat. Denn entscheidend ist für Paulus gerade nicht die Fähigkeit, sich nicht betreffen zu lassen und inneren Gleichmut zu bewahren, komme, was da wolle. Vielmehr sind Empathie und Sympathie Ausweis wahren Menschseins und deshalb auch verantworteter Freiheit. Für Paulus ist der Herzschlag der Freiheit die Liebe.

Die Geistesfreiheit mitten in der Welt

Wie Paulus in Röm 6 die ethischen Dimensionen der Freiheit ausleuchtet, so in Röm 8 die kosmischen. Zu Beginn rekapituliert der Apostel, warum diejenigen, die an Jesus Christus glauben, keine Angst vor Gottes Gericht zu haben brauchen, sondern sich auf die Vollendung freuen dürfen: Sie sind von der Sünde und vom Tod befreit. Die Formulierung ist freilich riskant; sie lässt aufmerken:

„Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2).

Die Sprache ist nicht ganz leicht verständlich, weil Paulus mit dem Begriff des Gesetzes spielt. Im Vor- wie im Nachsatz denkt er (was in der Exegese strittig ist) an die Tora – aber unter gegensätzlichen Aspekten. Im Nachsatz steht das Gesetz als Instanz vor Augen, die mit der Sünde und dem Tod verbunden ist, weil es die Sünder verurteilt (Röm 5,13f.) und allein durch seine Existenz zum Sündigen verleitet (Röm 7,7–11), wie Adam es nach der Sündenfallgeschichte erfahren hat (Gen 3,1–6). Im Vorsatz aber ist das Gesetz jene Macht, die vom Geist Gottes durchdrungen und in Jesus Christus erfüllt ist. Es ist das Gesetz, das seine genuine Bestimmung gefunden hat, Zeuge des Heilswillens Gottes zu sein, Richtschnur der Ethik und Wegweiser des Reiches Gottes. Insofern es vom Geist Gottes erfüllt ist, also Gottes Geist es als Medium seines Wirkens nutzt, und insofern es „in Christus“

das Leben vermittelt, weil es im auferstandenen Gekreuzigten seinen Ort findet, kann Paulus an dieser Stelle schreiben, dass es das Gesetz ist, das befreit – vom Gesetz, sofern es verführt und verurteilt. Der Sache nach liegt eine genaue Parallele zu Röm 6,18 und 6,22 vor: Gott befreit. Allerdings wird hier das Medium genannt: das Gesetz – nicht aus sich, sondern aufgrund des Heiligen Geistes, der „in Christus“ das Leben schenkt. Die Befreiung ist nötig, nach Röm 8 wie nach der gesamten paulinischen Theologie, weil Menschen in Unfreiheit leben; sie ist möglich, weil der Geist das Leben der Menschen von Grund auf erneuert.

Befreiung ist nötig, weil Menschen in Unfreiheit leben, und sie ist möglich, weil der Geist das Leben erneuert.

Die christologische Begründung, die direkt folgt, rekuriert auf die Inkarnation des Sohnes Gottes, den Gott gesandt hat, um die Menschen gerade dort zu retten, wo sie im Unheil stecken (Röm 8,3). Zugleich macht Paulus deutlich, was für ihn Geistesfreiheit ist: Der Heilige Geist öffnet die Menschen für die Welt Gottes und weitet damit den Horizont ihres Denkens, ihres Fühlens und Betens; dadurch wächst ihre Freiheit: nicht nur ihre Möglichkeit, sondern ihre Lebenswirklichkeit.

Die Ethik, die in dieser Befreiung angelegt ist, skizziert Paulus mit dem Kontrast zwischen „Fleisch“ und „Geist“ (Röm 8,5–13): einer Selbstbezüglichkeit, die sich durch die Reduktion des Lebens auf die Bedürfnisbefriedigung reduziert und deshalb der Gier verschreibt, und einer Offenheit für Gott und den Nächsten, die vom Geist verbunden werden.

Dieser Ethik des Geistes, die der Freiheit zum Ausdruck verhilft, entspricht eine Spiritualität, die der ganzen Schöpfung eingedenk ist und im Gebet (Löhr 2009) ebenso die Freiheit des Glaubens zum Ausdruck bringt wie die Nächstenliebe. Paulus setzt wie in Röm 6 so an, dass er Knechtschaft und Freiheit kontrastiert:

„Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, der wieder Angst macht, sondern ihr habt empfangen den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: ‚Abba, Vater‘“ (Röm 8,15).

Wie in der Parallele Gal 4,6–8, wo gleichfalls das aramäische „Abba“ steht, kommt im Gebet der Status der Gläubigen als „Sohn“ Gottes zum Ausdruck, d. h. als erbberechtigte Vollmitglieder des Hauses Gottes, als Brüder – und Schwestern – Jesu Christi, des Sohnes Gottes.

Die Anrede „Abba“, die tief im Judentum wurzelt und jesuanisch neu gefüllt wird (vgl. Mk 14,36), bringt ein tiefes Vertrauen auf Gott zum Ausdruck, verbunden mit einer tiefen Liebe zu Gott (Navon/Söding 2018). Man kann erwägen, ob Paulus mit dem ersten Wort das gesamte Vaterunser einspielen will, das in seinem aramäischen Original mit „Abba“ begonnen haben wird. Wenngleich diese Referenz nicht sicher nachgewiesen werden kann, zeigt allein die Anrede, wie der Dienst Gottes zu verstehen ist, der dem Dienst an der Sünde entgegensteht. Im Glauben wird der Gottesdienst – im umfassendsten Sinn des Wortes – gewollt, geliebt und gestaltet, aus eigenem Antrieb und aus innerer Überzeugung. Durch das Wirken des Geistes werden die Gläubigen zu einer Freiheit geführt, die sie nicht spürten, wenn sie nicht die Möglichkeit hätten, „Abba“ zu rufen. Im Gebet kommen die Freude des Glaubens, das Selbstbewusstsein der Betenden und die Berufung der Kirche zum Ausdruck.

In der Perspektive des Betens werden Erfahrungen und Entdeckungen der Freiheit deutlich, die in säkularen Debatten nicht eingeholt werden können, für Gläubige aber wesentlich sind. So wie Paulus sie – als Erster in der christlichen Tradition – entfaltet, stehen sie einer Freiheitsethik der Gerechtigkeit nicht nur nicht im Weg, sondern beflügeln sie, so wie umgekehrt der Einsatz für Gerechtigkeit das Beten inspiriert.

Die hohe Fähigkeit zur Empathie und die große Bereitschaft zur Solidarität des Betens kommen in der Fortsetzung des Arguments zum Ausdruck, die gleichfalls die Freiheit des Glaubens anschaulich macht. Paulus spielt die Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ ein, die seine gesamte Eschatologie prägt. Paulus gibt seiner Hoffnung Ausdruck, dass „die Schöpfung selbst befreit werden wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21). Mit der Schöpfung meint Paulus hier nicht nur die Menschheit, sondern die gesamte Welt, die Gott erschaffen hat. Die „Vergänglichkeit“ ist die Endlichkeit, der die Schöpfung nach Vers 20 unterworfen ist – jenseits von Eden (Dochhorn 2017). Alles, was lebt, muss sterben. Alles, was lebt, wird auch leiden. Aber in allem Leid kann die Hoffnung auf Freude und Glück wachsen, gerade dann, wenn Gott Glauben geschenkt wird.

Für Paulus ist Religion der Schrei nach Freiheit.

Paulus schreibt, „dass die ganze Schöpfung ächzt und seufzt bis jetzt“ (Röm 8,22). Das Ächzen drückt die Last der Not aus, die sie leidet, das Seufzen eine Hoffnung, für die nichts zu sprechen scheint. Aber Paulus ist im Glau-

ben überzeugt, dass aller Kreatur eine Hoffnung eingestiftet ist, mit der Schöpfung – auch wenn sie diese Erwartung nicht zu verstehen, geschweige denn auszudrücken vermag. Nach Röm 8,19 kennt sie eine „Sehnsucht“, die darauf aus ist, dass die Söhne und Töchter Gottes offenbar werden. Die Referenz bilden nicht Mythen von Mutter Erde (so aber Friesen 2017), sondern Apokalypsen leidender Gerechter, die Gott wider allen Augenschein nicht im Stich lassen wird.

Paulus sieht eine Solidarität aller Kreatur, die sich theozentrisch erschließt. Ihr entspricht die Solidarität der Gläubigen, auf deren Offenbarung als Kinder Gottes die Schöpfung harrt, weil sie die Speerspitze der eschatologischen Vollendung ist. Die Gläubigen teilen nicht nur das Leid aller Kreatur (von der menschlichen Verantwortung für ökologische Katastrophen hatte Paulus noch keinen Begriff), sondern auch ihre Unfähigkeit, die angemessenen Worte zu finden, um den Notschrei als paradoxes Zeugnis der Hoffnung zu artikulieren. Allerdings steht ihnen der Geist Gottes bei und lehrt sie zu beten – mit dem „Abba“, das der Freiheit ihrer Gotteskindschaft Ausdruck verleiht (Röm 8,26).

In seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ hatte Karl Marx 1844 offenbar Paulus im Sinn, als er schrieb: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“. Deshalb ist für Marx Religion „Opium des Volkes“. Sie lähmt den Einsatz für irdische Gerechtigkeit, weil sie auf die Gerechtigkeit Gottes verweist. Für Paulus aber ist sie der Schrei nach Freiheit, der nüchtern und wachsam macht, sensibel für Ungerechtigkeit und selbstbewusst im Glauben. Die Hoffnung, dass es mit Gott eine Größe im Jenseits gibt, die jedes Diesseits zu einem Ort der Freiheit werden lassen kann, lähmt nicht etwa das gesellschaftliche Engagement, sondern stimuliert es – wie der Zusammenhang zwischen Ethik und Gebet klar zeigt.

**Die Freiheit des Betens, die Freiheit der Mündigen,
die Freiheit der Leidenden, die Hoffnung haben,
ist befreite, begnadete, inspirierte Freiheit.**

Die Freiheit des Betens, die Freiheit der Mündigen, die Freiheit der Leidenden, die Hoffnung haben, ist befreite, begnadete, inspirierte Freiheit. Nur deshalb kann sie beten; nur deshalb kann sie eine Hoffnung auf Erlösung nicht nur als persönlichen Wunschtraum haben, sondern als Option für die Zukunft der ganzen Schöpfung.

Die Lösungsperspektive

Die paulinische Theologie der Freiheit, sei es des Gewissens, sei es des Glaubens, hat eine Form, die in den Theologien der Neuzeit bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht hinreichend gefüllt, ja, verzerrt worden ist. Mangelnde ökumenische Gesinnung war ebenso verantwortlich wie anti-aufklärerisches Ressentiment. Verhängnisvoll war eine Befangenheit in Weltbildern, die in Stein gemeißelt schienen, aber schnell verblasst sind.

Der Deismus verstellt sich den Blick zur *creatio continua*, ohne die es kein eschatologisches Heilshandeln gäbe, von dem aber Paulus überzeugt ist, so dass ihm ein mechanistischer Naturalismus vollkommen fremd, eine lebendige Welt, die Gottes Spuren trägt, aber nah ist (Feldmeier/Spieckermann 2018). Die reformierte Prädestinationstheologie engt die Handlungsspielräume von Menschen durch Verweis auf Gottes Prärogative ein, während bei Paulus die göttliche Vorsehung gerade die Freiheitsräume der Menschen öffnet (Schrage 2005). Die lutherische Anthropologie verweist zwar auf Paulus, wenn sie im Ungläubigen nur den Sünder und noch im Gläubigen den *simul iustus et peccator* entdeckt, unterschätzt darin aber die Willensfreiheit des Menschen, die durch Gott erschaffen ist, auch nach Paulus – der freilich, schärfer als der Idealismus, reflektiert, dass und weshalb der gute Wille allein noch nicht das Gute bringt (Barclay 2008). Die katholische Lehre hat im 19. Jahrhundert durchaus zu Recht die Zusammengehörigkeit von „Glaube“ und „Sitten“ betont; sie hat aus Gründen der Universalisierbarkeit auch eine naturrechtliche Argumentation entwickelt, die mit den aufkommenden Natur- und Rechtswissenschaften kompatibel sein sollte; aber sie hat einen ungeschichtlichen Naturbegriff zugrundegelegt und sich in ihrer Berufung auf Paulus nicht historisch-kritisch orientiert und deshalb geschichtliche Bedingungen seiner Positionen nicht methodisch von gültigen Ansprüchen unterschieden, obgleich sie theoretisch dazu in der Lage gewesen wäre. Das Ergebnis war – und ist teilweise noch – ein moralischer Paternalismus, der so ziemlich das genaue Gegenteil der paulinischen Freiheitstheologie ist.

Das Potential der paulinischen Freiheitstheologie ist längst nicht ausgeschöpft.

Wenn ohne jede hermeneutische Nostalgie, vielmehr in problemorientierter Schriftauslegung das paulinische Zeugnis über die Freiheit von Gewissen und Glaube neu zur Diskussion gestellt wird, dann nicht in der Erwartung,

dass die Komplexitätsgewinne, die durch den Gang der Wissenschaften und die Modernisierung der Lebenskulturen entstanden sind, reduziert werden sollten, sondern weil die frühmoderne Rezeption längst nicht das Potential der paulinischen Freiheitstheologie ausgeschöpft, sondern im Gegenteil vielfach verkannt hat, so dass im Gegenzug auch die Freiheitsidee, die sich anti-kirchlich und anti-theologisch gibt, unterkomplex geblieben ist. Im weltweiten Diskursraum ist Religion ein Kommunikationsfaktor erster Güte. Ihn außen vor zu lassen, ist die Versuchung einer intellektuellen Elite, der sie besser widersteht. Alain Badiou hat Paulus als einen Denker gewürdigt, der im Blick auf den Gekreuzigten, des zu höchsten Ehren gebrachten Opfers, das Bürgerrecht für alle gedacht habe, gebunden allein an das Bekenntnis des Glaubens, aber bereit, in aller Freiheit öffentlich Zeugnis abzulegen. Giorgio Agamben hat in seinem Römerbriefkommentar reflektiert, dass in der Verkündigung eines unschuldigen Opfers als Retter die Option für eine universale Friedensordnung begründet ist, die den Tod überwindet. Slavoj Žižek hat in Paulus den Theoretiker einer Revolution gesehen, der mit der Möglichkeit des Neuen rechnet und dadurch der Freiheit ein entscheidendes geschichtliches Gewicht gibt. Auch Jürgen Habermas hat mit der Rechtfertigung ein typisch paulinisches Thema aufgenommen, um die Konfliktkultur einer pluralistischen Gesellschaft zu zivilisieren. Die Möglichkeiten eines philosophisch-theologischen Dialoges, in dem die paulinische Freiheitstheologie Gewicht erhält, erscheint seit der Jahrtausendwende weit günstiger als beim Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert. Freilich muss die Theologie diesen Dialog auch beherzt führen und die Theozentrik des paulinischen Freiheitsdiskurses zur Geltung bringen – historisch informiert und hermeneutisch engagiert.

Nicht Schluss der Debatte, sondern der Anfang eines Gesprächs

Paulus selbst wird freilich nicht als objektive Größe ins Gespräch gebracht, sondern als jemand, der die Erfindung der Subjektivität stark vorangetrieben hat – durch seine Glaubenserfahrung (Siedentop 2015). Was er über die Freiheit des Gewissens und des Glaubens im Spannungsfeld von Theonomie und Autonomie schreibt, ist nicht der Schluss der Debatte, sondern der Anfang eines Gesprächs, das von der Überzeugung zu profitieren vermag, der Gott Jesu Christi bejahe die menschliche Freiheit und Menschen fänden in Gott ihre Freiheit, wenn sie auf ihr Gewissen hören und wenn sie im Glauben seinem Wort gehorchen, ohne irgendein Geschöpf für Gott zu halten, auch sich selbst nicht.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino.
- Badiou, Alain (1997), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: Presses Univ. de France.
- Baert, Edward (2010), Deismus, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*. Bd. 1, Hamburg: Meiner, 355–358.
- Barclay, John M. G. (2008), *Divine and human agency in Paul and his cultural environment*, London/New York: T & T Clark.
- Bosman, Philipp (2003), *Conscience in Philo and Paul. A conceptual history of the Synoida word group*, Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/166).
- Carter, Ian / Kramer, Matthew H. / Steiner, Hillel (Hg.) (2007), *Freedom. A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Dochhorn, Jan (2017), „Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung untergeordnet worden“ (Röm 8,20). Eine kosmologische Aussage des Paulus und ihre exegetischen Hintergründe, in: Wilk, Florian / Öhler, Manfred (Hg.), *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen*, Göttingen: Vandenhoeck (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 268), 57–80.
- Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann (2012), *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen: Mohr.
- Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann (2018), *Menschwerdung*, Tübingen: Mohr.
- Fischer, Georg (2005), *Jeremia 26–52*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Frenschkowski, Marco (2016), *Kennt Paulus ein Naturrecht?*, in: Omerzu, Heike / Schmidt, Eckard David (Hg.), *Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption. Festschrift für Friedrich Wilhelm Horn*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 48), 161–184.
- Friesen, Courtney M. (2017), *Birth of the Children of God. Echoes of Theogony in Romans 8.19–23*, *New Testament Studies* 63, 246–260.
- Giersch, Christoph / Freitag, Marcus (2015), *Das Gewissen – moralischer Kompass mit unbedingtem Verbindlichkeitsanspruch? Eine interdisziplinäre Annäherung*, Frankfurt a. M.: Verlag für Polizeiwissenschaft.
- Habermas, Jürgen (2004), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Stw 1723).
- Honnfelder, Ludger (2007), *Was soll ich tun, wer will ich sein?*, Berlin: University Press.
- Linke, Bernhard (2014), *Antike Religion*, München: Oldenbourg (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 13).
- Löhr, Hermut (2009), *Formen und Traditionen des Gebetes bei Paulus*, in: Klein, Hans / Mihoc, Vasile / Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte Europäische Orthodox-Westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.–8. August 2007*, Tübingen: Mohr, 115–132.

Navon, Moshe / Söding, Thomas (2018), *Gemeinsam zu Gott beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung des Vaterunsers*, Freiburg i. Br.: Herder.

Omerzu, Heike (2002), *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 115).

Schnelle, Udo (2016), *Die kosmische Auseinandersetzung zwischen Christus und der Sünde nach dem Römerbrief*, in: Omerzu, Heike / Schmidt, Eckart David (Hg.), *Petrus und Paulus. Geschichte – Theologie – Rezeption. Festschrift für Friedrich-Wilhelm Horn*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 48), 79–100.

Schrage, Wolfgang (2005), *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Schröder, Richard (2007), *Über das Gewissen*, St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.

Schwemmer, Oswald (2008), *Gewissen*, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2. Aufl., Bd. 3.

Siedentop, Larry (2015), *Inventing the Individual. The origins of western liberalism*, London: Penguin.

Söding, Thomas (2017), *Die Stimme des Herzens. Gewissen im Neuen Testament*, Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 46, 444–465.

Vorholt, Robert (2018), *Freiheit in Christus. Eine Skizze zur paulinischen Theologie*, in: Söding, Thomas / Oberdorfer, Bernd (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 284), 121–146.

Wilckens, Ulrich (1983), *Der Brief an die Römer III*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener/Einsiedeln: Benzinger (EKK VII/3).

Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*, London: Vero.