

II

Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre

Von Michael Theobald, Tübingen

„Daß die moralischen Normen, die hier verkündet werden, insgesamt gut biblisch sind, das kann der Exeget der Wölfin wohl bescheinigen. Man müßte schon an der Bibel selber knabbern und Abstriche machen, was aber das Problem der alten Dame nicht ist.“ So der Heidelberger Neutestamentler K. Berger in seiner Besprechung der päpstlichen Enzyklika „Veritatis Splendor“ (1993)¹, in der er als evangelischer Theologe hohen Respekt vor der römischen Kirche, dieser „ehrwürdigen Mutter“ und „alten Dame“, äußert. Grund seines Respekts ist beinahe weniger die biblische Fundamentierung der kirchlichen Morallehre als vielmehr seine Überzeugung, daß die „römische Mutterwölfin“ mit ihrer Verlautbarung wieder einmal pragmatischen Wirklichkeitssinn im Verständnis und der Ausübung ihrer Herrschaft bewiesen habe. Ihre Deklaration der universalen und allezeit gültigen Gebote des göttlichen Gesetzes sei zwar original „römischer Imperialton“ – „Roma aeterna“! – und „im Munde von hermeneutisch vorgebildeten Historikern nicht denkbar“; doch beanspruche „die alte Dame solches hermeneutische Historikertum wohl auch nicht für sich“: „Wenn sie sagt ‚ewig‘, dann meint sie ‚Einheit der Kirche‘, wenn sie sagt ‚zeitlos‘, meint sie, daß man in puncto Moral nicht heute dies und morgen jenes sagen darf“. Die entscheidende Frage laute: „Wie regiert man die Völker? Denn um ein Problem der Herrschaft geht es, Seelsorge gibt es anderswo. Herrschaft dient der notwendigen Einheit, was bei einem Sack voll Flöhe, wie ihn die Menschheit darstellt, recht schwierig ist“. Soweit K. Berger.

Die Lehre vom „ewigen Gesetz“ also nur der ideologische Überbau über den universalen Sendungsauftrag der Kirche in römischer Deutung? Die kirchliche Morallehre als Instrument der Einheit in einer Zeit, in der diese Einheit durch die Pluralität einer wachsenden „Weltkirche“ gefährdet scheint? Das kann man aber auch andersherum sehen und dann fragen: Die kirchliche Morallehre mit

¹ K. Berger, Der Glanz der Wahrheit strahlt im Zorn am hellsten: FAZ Nr. 2 vom 4.1.1994, S. 27.

ihrer Einschärfung des Primats der einen und unwandelbaren „Natur“ des Menschen vor der Pluralität der „Kulturen“² als (angstbesetzte?) Reaktion einer eurozentrischen Kirche angesichts der ihr gestellten epochalen Aufgabe, sich als die *eine* Kirche in den *vielen* Völkern und Kulturen zu ‚inkarnieren‘ und von den bodenständigen Ortskirchen her ihre Identität neu aufzubauen³? Kann solcher, wenn auch nur zwischen den Zeilen wirksame Impuls des Schreibens vor dem Auftrag der Heiligen Schrift an uns heute bestehen?

Nun sind im folgenden keine globalen Wertungen in der einen oder anderen Richtung gefragt, sondern lediglich Anmerkungen zu dem Problemkreis, wie die Enzyklika auf die Heilige Schrift Bezug nimmt, welche hermeneutischen Vorgaben dabei mit im Spiel sind und wieweit das von der Enzyklika selbst vorausgesetzte biblische Fundament aus dem Blickwinkel historisch-kritischer Einsichten als tragfähig beurteilt werden kann. Die Gesetzestheologie des Dokuments steht dabei naturgemäß im Zentrum des Interesses (unter 2.). Einige mehr formale Beobachtungen zum Schriftgebrauch gehen voraus (unter 1.).

1. Zwischen Schriftauslegung, Schriftbeweisen und biblischem Zierat

1) Unter dem Gesichtspunkt der *Gattung* ist die neueste Enzyklika ein Zwitter: Einerseits folgt sie dem herkömmlichen Genus des Lehrtraktats, andererseits besitzt sie einen meditativ-paränetischen Grundzug⁴. Entsprechend unterschiedlich präsentiert sich der Schriftgebrauch. Bietet Kap. 1 – eine Art Exposition zum Lehrschreiben – eine weitläufige, mit viel biblischem Material angereicherte, meditativ getönte Auslegung der Perikope vom „reichen Jüngling“ (Mt 19, 16–22.25 f)⁵, so traktiert das 2. Kapitel im Zentrum des Schreibens die anstehenden Fragen von ihrer Sachlogik her⁶. Für den Schriftgebrauch folgt daraus, daß dieser entweder die Form

² Vgl. etwa Nr. 53.

³ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993, 214.

⁴ Auf das in dieser Richtung gewandelte literarische Genus der Enzykliken im gegenwärtigen Pontifikat hat P. Hünermann aufmerksam gemacht (in: D[H] S. 6). Beispiele in: M. Theobald, *Schriftzitate in kirchlichen Dokumenten*: ThQ 172 (1992) 307–309, 308 f.

⁵ Mt 19, 23 f sind ausgespart.

⁶ Das zeigen schon die Teilüberschriften des 2. Kapitels („Freiheit und Gesetz“, „Gewissen und Wahrheit“ usw.), die im Unterschied zum sonstigen Überschriftensystem keine biblischen Zitate enthalten.

des traditionellen Schriftbelegs oder Schriftbeweises annimmt⁷ oder in seiner argumentativen Funktion ganz zurücktritt. So verzichtet z. B. die Erörterung zum Thema „Todsünde und läbliche Sünde“ (Nr. 69f) überhaupt auf einen Schrifthinweis⁸. Sinnvoll erscheint ein solcher Verzicht bei einem Großteil der in Kap. 2 angeschnittenen Fragen insofern, als diese sich durch einfachen Rekurs auf die Schrift auch gar nicht in der einen oder anderen Richtung entscheiden lassen; die aufgemachten Alternativen bezeichnen oder setzen in der Regel Problemkonstellationen voraus, die in ihrer neuzeitlichen Differenziertheit den biblischen Autoren überhaupt unbekannt waren. Humanwissenschaftliche und philosophische Anfragen an die klassische Konzeption vom Gewissen als der *vox Dei* im Inneren des Menschen etwa lassen sich nicht durch formale Inanspruchnahme einer Autorität erledigen, die eben diese Fragen so noch nicht kannte. Wird im einen oder anderen Fall dennoch die Schrift herbeizitiert⁹, dann paßt das ins Gesamtbild: Das Schweigen der Schrift zu vielen uns heute bedrängenden Fragen scheint durch ihre immer wieder im Text beschworene dekorative Präsenz kompensiert zu werden, z. B. durch die zumeist aus Schriftziten bestehenden Überschriften der Kapitel und Abschnitte, die wohl den Eindruck eines kompakt in der Schrift begründeten Lehrgebäudes vermitteln sollen.

2) Dem dient auch das *intertextuelle Referenzsystem*, in dem sich eins aufs andere bezieht und gegenseitig stützt: Zitiert werden die Schrift und als Repräsentanten der Tradition die Kirchenväter (vor allem Augustinus), mittelalterliche Theologen (Bonaventura, Thomas von Aquin), Texte des Lehramts, päpstliche Enzykliken und Reden sowie der Katechismus der katholischen Kirche (1992), dessen „vollständige und systematische Darlegung der christlichen Morallehre“ als maßgebender Referenztext der Enzyklika eigens hervorge-

⁷ Hervorstechendes Beispiel ist der Verweis auf Röm 2, 14–16: Nr. 54.57.59. Beliebte sind auch kettenartige Häufungen von Schriftziten: vgl. Nr. 45.66 usw.

⁸ Angesichts der ähnlichen Zurückhaltung des Trienter Konzils, das die Unterscheidung von Todsünden und läblichen Sünden festgeschrieben hat (D[H] 1577.1680), ist das nicht verwunderlich. – Die Rede von der „Sünde zum Tod“ in 1 Joh 5, 16, aus der die kirchliche Lehre hauptsächlich entwickelt wurde, ist mit der herkömmlichen Terminologie nicht kompatibel, weshalb es sich zwecks Vermeidung von Mißverständnissen empfiehlt, am besten ganz auf sie zu „verzichten“ bzw. „sie, wenn man an der Notwendigkeit einer Wertung festhalten will, durch «schwere Sünde» zu ersetzen“ (H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief [EKK 23/1], Zürich – Neukirchen – Vluyn 1991, 332).

⁹ Wenig beweiskräftig scheint z. B., wenn in Nr. 81 zur Stützung der Lehre vom „intrinsic malum“, dessen Problematik Paulus fernlag, der traditionelle Lasterkatalog 1 Kor 6, 9f herangezogen wird.

hoben wird (Nr. 5)¹⁰. Das Ganze präsentiert sich als nahtloses Textgewebe, als monolithisches Gebäude, an dessen glatter Fassade Spuren seiner *Geschichte* verwischt scheinen¹¹. Wie die verkündeten Normen ewig sind, so auch das Gebäude der Lehre selbst. Dessen Grundriß wird maßgeblich vom klassischen Gesetzestraktat geprägt, auf dessen Auslegungs- und Zitiertraditionen eine ganze Reihe von Schriftziten in der Enzyklika zurückgehen.

2. Die Gesetzestheologie des Dokuments oder Cicero als „kirchlicher Schriftsteller“

Entsprechend der Interpretationsanweisung der Enzyklika ist ein Hinweis auf den Artikel des Katechismus über das „sittliche Gesetz“ nicht unnützlich; was die Enzyklika in epischer Breite zerdehnt, steht hier prägnant in wenigen Nummern (Nr. 1965–1974) beisammen. Auch diese zitieren fleißig die Schrift und die Väter, doch weiß der 1. Unterabschnitt des Artikels, der dem „natürlichen Sittengesetz“ gewidmet ist, mit einer Rarität aufzuwarten: Er präsentiert das einzige Zitat des Katechismus aus dem Werk eines Profanschriftstellers, und zwar eine Passage aus *Cicero*, de re publica 3,22,33. Schlägt man im „Register der zitierten Stellen“ nach, dann findet man den römischen Staatsmann und Philosophen – man höre und staune! – im Unterregister „Kirchliche Schriftsteller“, umrahmt von Caesarius von Arles und Clemens von Alexandrien (S. 765).

Nun ist diese amüsante Versetzung des Römers in solch fromme Gesellschaft für die geistesgeschichtlichen Wurzeln der Gesetzestheologie des Katechismus wie der Enzyklika durchaus kennzeichnend: Cicero vor allem war es, der, obwohl eigentlich eher der platonischen Schulrichtung zugehörig, das stoische Gedankengut und damit auch die Auffassung, daß es ethisches Grundziel des Weisen sei, in Übereinstimmung mit der das All durchwaltenden göttlichen Vernunft zu leben, an die lateinische Welt vermittelt hat¹²; aus seinem Werk u. a. hat Augustinus seine lex-aeterna-Lehre ge-

¹⁰ Zum „Umgang mit der Schrift“ im Katechismus vgl. H. Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 14–25.

¹¹ Trotz dieses Scheins ist das Textgewebe nicht nahtlos. Ein Beispiel: Aus der großartigen, gedankenreichen Nr. 10 der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ zitiert die Enzyklika in Nr. 52 das einzelne Wort „unveränderlich“ und suggeriert damit, ihre Lehre von den „unveränderlichen“ Geboten stünde auch im Konzilstext, der das entscheidende Stichwort der „Gebote“ aber nicht enthält.

¹² Vgl. etwa M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis* (Geschichte der Philosophie Bd. III), München 1985, 42.

schöpft¹³ und noch im Gesetzextraktat des Thomas v. Aquin (STh I–II q. 90–105) – der für die katholische Kirche maßgeblichen Formulierung der Lehre vom göttlichen Gesetz – spielt Cicero eine wichtige Rolle¹⁴. Beziehen Enzyklika wie Katechismus ihre Gesetzestheologie im wesentlichen aus dieser Tradition, dann kann man mit Fug und Recht Cicero als römischen Ahnherrn auch der päpstlichen Verlautbarung bezeichnen.

Wenn die Enzyklika sich auf das sog. atl. Gesetz, den Dekalog, die Bergpredigt des Matthäus oder die Aussagen des Paulus zum Gesetz beruft, dann geschieht das nicht in bibeltheologischer Orientierung an den Texten und ihren Konzepten selbst, sondern immer schon im Filter jenes klassischen Gesetzextraktats. Nun wird jeder, der den großartigen Kommentar von O. H. Pesch zu den Quaestiones des Thomas v. Aquin über das Gesetz in der STh studiert hat, vor dem naiven ungeschichtlichen Urteil gefeit sein, eine nicht-biblische Terminologie sei auch schon per se unbiblisch¹⁵. Andererseits wird man fragen, ob die Behandlung dieses Traktats als eines geradezu zeit- und kulturenthobenen Systems in einem offiziellen amtlichen Lehrschreiben dem entspricht, was heute von der kirchlichen Verkündigung in ethischer Hinsicht gefordert ist. Was zudem die Schriftbezüge angeht, so dürften diese im Rahmen der STh des Thomas auf der Höhe der mittelalterlichen Biblexegese stehen¹⁶, angesichts der Standards historisch-kritischer Exegese aber durchaus fragwürdig sein. Einige Punkte seien benannt.

¹³ A. Schubert, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen (BGPhMA 24/2), Münster 1924.

¹⁴ Vgl. O. H. Pesch, Das Gesetz. Kommentar zu Thomas v. Aquin: Summa Theologiae I–II 90–105 (= Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13), Graz 1977, 541 (Zu den Quellen des Thomas „in den philosophischen Abschnitten“ gehört „vor allem die stoische Philosophie [Cicero!]“. 561. 809 (Register). Freilich hat die Lehre vom ewigen Gesetz, „ein ursprünglich stoisches Thema“, „einen langen Umformungsprozeß in der christlichen Tradition“ durchgemacht und ist auch von Thomas noch einmal umgeformt worden (ders., Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, 293).

¹⁵ Vgl. Anm. 14; beachtlich aber auch als Repräsentant der evangelischen Thomasforschung U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin (DDR) 1964/Göttingen 1965; ders., *Nova lex. Die Eigenart der christlichen Ethik nach Thomas von Aquin*, in: L. J. Elders/K. Hedwig, *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, Rolduc, November 8 and 9, 1986, Città del Vaticano 1987, 243–247.

¹⁶ Dazu vgl. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983; H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 2: *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, München 1994, 195–212.306f (Lit.).

2.1 Die Lehre vom sittlichen Gesetz auf den Schultern von Röm 2,14–16?

Zur Orientierung sei vorweg die Nr. 1952 des Katechismus zitiert, eine Art *Begriffsindex* für die Lehre vom sittlichen Gesetz:

„Die verschiedenen Ausdrucksformen des moralischen Gesetzes sind alle aufeinander abgestimmt: das ewige Gesetz, der göttliche Ursprung aller Gesetze; das natürliche Sittengesetz; das geoffenbarte Gesetz, das aus dem alten Gesetz und dem neuen Gesetz des Evangeliums besteht; schließlich die staatlichen und kirchlichen Gesetze“¹⁷.

Ähnlich schärft die Enzyklika ein, nicht zu „vergessen, daß sich diese und andere nützliche Unterscheidungen stets auf das Gesetz beziehen, dessen Urheber ein und derselbe Gott ist, so wie der Empfänger dieses Gesetzes der Mensch ist. Die verschiedenen Weisen, wie Gott sich in der Geschichte der Welt und des Menschen annimmt, schließen nicht nur einander nicht aus, sondern im Gegenteil, sie stützen und durchdringen sich gegenseitig“ (Nr. 45). Legte Thomas v. Aquin Wert darauf, daß der von ihm sorgfältig reflektierte Begriff des Gesetzes nur *in analoger Weise* auf die oben genannten unterschiedlichen Gestalten des Gesetzes Anwendung finden darf¹⁸, so tendieren Katechismus und Enzyklika dahin, das moralische Gesetz eher als kompakte Einheit zu präsentieren, wohl mit dem Interesse, die Verkündigung der „sittlichen Gebote“ durch die Kirche als integralen Bestandteil des ewigen göttlichen Gesetzes gegen ihre Aufweichung zu immunisieren.

Versteht die Enzyklika unter dem „ewigen Gesetz“¹⁹ die Vernunft Gottes selbst, die gebietet, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, so bestimmt sie das Naturgesetz als Teilhabe des vernunftbegabten Geschöpfes an diesem Gesetz Gottes. Zur Begründung dieser Lehre aus der Schrift zieht die Enzyklika *Röm 2,14f* heran (vgl. Nr. 12), eine Stelle, die seit den frühen Vätern als Beleg dafür steht, „daß die Heiden das Naturgesetz haben, es zu befolgen sich im Gewissen gemahnt hören und aufgrund dieser Erfüllung des Gesetzes dann ge-

¹⁷ Dazu vgl. in der Enzyklika die Nrn. 12 und 42–45.

¹⁸ Vgl. Pesch, Thomas, a. a. O. (Anm. 14) 287f; ders., Gesetz, a. a. O. (Anm. 14) 550f. Zu den Definitionselementen dessen, was nach Thomas ein Gesetz rechtsphilosophisch ausmacht, vgl. ders., Thomas, 287.

¹⁹ Zu diesem Terminus, der in der Enzyklika der frühjüdischen Rede von der bei Gott präexistierenden Weisheit angenähert wird (vgl. den Schrifthinweis in der Nr. 43), bemerkt G. Wieland, Art. „Gesetz, ewiges“, in: HPhG 3, 514–516, 516: „Außerhalb der Scholastik und Schulphilosophie verliert der Begriff v. G. [= ewiges Gesetz] ... jede Bedeutung“.

rechtfertigt werden“²⁰. Möglich wurde diese alte Deutung von Röm 2, 14f historisch zu dem Zeitpunkt, als sich weite Kreise der Theologie im 2. Jh. stoischem Gedankengut öffneten und es eigenständig zur Apologie des christlichen Glaubens verwendeten. Für Paulus aber war die damit verbundene Gesprächssituation noch nicht gegeben. Auch wenn er vermittelt der hellenistischen Synagoge über die Kenntnis einzelner stoischer *Topoi* verfügte, schied ihn dennoch ein tiefer Graben von der stoischen Weltsicht, mit der in ein Gespräch einzutreten ihn nichts nötigte²¹. Bei Röm 2, 14–16 ist die Stoßrichtung des Textes genau zu beachten: Entgegen einem sich auf den Besitz des Gesetzes (= Tora) gründenden Heilsanspruch des Juden im Gegenüber zum Heiden erklärt Paulus zunächst in 2, 12f, daß nur das *Tun* des Gesetzes, nicht schon seine Kenntnis zur Rechtfertigung führt. Um darin die Gleichstellung von Juden und Heiden zu erweisen, spricht er sodann in 2, 14f von „Heiden“, die von sich aus – also ohne im Besitz der Tora zu sein – *tun*, was diese fordert: Gottes Wille ist in ihr Herz geschrieben! Beweisgegenstand dieser Verse ist demnach die Überzeugung, daß auch nicht im Besitz der Tora befindliche Heiden um Gottes Willen²² wissen können, wobei aller Nachdruck auf dem „*Daß*“ dieser Möglichkeit liegt, ihr „*Wie*“ aber in der Schwebe bleibt und auch in der Schwebe bleiben kann, weil es nicht Thema der Erörterung ist²³. Schon von daher wird man in Röm 2, 14f eine christliche Naturrechts-Theorie schwerlich grundgelegt sehen können.

Herrscht an diesem entscheidenden Punkt weitestgehender Konsens unter den Römerbrief-Kommentatoren der letzten Jahrzehnte²⁴, so ist man sich in der Wertung und Gewichtung der von Paulus benutzten Begrifflichkeit²⁵ nicht einig. Handelt es sich um gewöhnliche Wörter ohne tieferen Anspruch, wie sie das Koine-Griechisch bereitgestellt hat²⁶, oder hat Paulus seine Ge-

²⁰ K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956, 81.

²¹ Vgl. J. N. Sevenster, Paul and Seneca (NT.S4), Leiden 1961.

²² So kann man τὰ τοῦ νόμου (V.14) = „das, was die Tora Gottes fordert“ bzw. τὰ ἔργον τοῦ νόμου (V.15) = „das Tun, das dem Gesetz entspricht“ prägnant zusammenfassen: Vgl. Röm 2, 18!

²³ Ähnlich M. Wolter, Art. Gewissen, II. Neues Testament: TRE 13, 213–218, 216: „Nicht die Gesetzeskenntnis der Heiden, sondern die Möglichkeit der Erfüllung der Gesetzesforderung durch sie (ist) Gegenstand des Beweisganges.“

²⁴ Vgl. etwa E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1974, 57 ff; H. Schlier, Der Römerbrief (HThK 6), Freiburg – Basel – Wien 1977, 77 ff; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5)(EKK 6/1), Zürich – Neukirchen – Vluyn 1978, 135.

²⁵ Es geht vor allem um φύσις und νόμος, aber auch um die Wendungen ἑαυτοῖς εἶναι νόμος und γέγραπτον ἐν ταῖς καρδίαις.

²⁶ Vgl. M. Pohlenz, Paulus und die Stoa (1949), in: K. H. Rengstorff (Hg.), Das Paulus-

danken in die gehobene Sprache hellenistischer Philosophie gekleidet? Trifft dies letztere zu, dann lautet die Alternative: Hat er die philosophische Begrifflichkeit in den eigenen theologischen Duktus eingeschmolzen und ihr so die Eigenständigkeit genommen, oder „argumentiert (er) bewußt mit einem Topos hellenistischer Ethik“, wie zuletzt U. Wilckens meinte²⁷? Eine sorgfältige Beachtung der Satzstruktur kann hilfreich sein:

- 14a¹ Wo immer nämlich Heiden,
 a² die das *Gesetz* nicht haben,
 a³ von *Natur* aus (φύσει) das [, was] des *Gesetzes* [ist], tun,
 b¹ [dann] sind diese,
 b² die das *Gesetz* nicht haben,
 b³ *sich selbst Gesetz* (ἑαυτοῖς εἶσιν νόμος):
- 15a Sie erweisen *das Werk des Gesetzes* in ihre *Herzen geschrieben*,
 b¹ wobei *ihr Gewissen Zeugnis* ablegt
 b² und [ihre] Gedanken sich untereinander anklagen und verteidigen –
- 16a an jenem Tag,
 b¹ da Gott richten wird das *Verborgene* der Menschen
 b² nach meinem Evangelium
 b³ durch Christus Jesus

Nun scheint das *Ensemble* der hier benutzten Begriffe, zu dem noch der nicht aus jüdischer, sondern hellenistischer Überlieferung stammende Begriff des „Gewissens“ (συνείδησις) V.15b gehört, darauf hinzudeuten, daß Paulus philosophisch-ethische Topoi assoziiert: das Gegenüber von „Natur“ (V.14a³) bzw. (ungeschriebenem) „Gesetz“ (V.14b³.15a) einerseits und (geschriebenem) „Gesetz“ (= Tora) (V.14a³.b²) andererseits²⁸. Doch dürfen diese Assoziationen nicht zum Eintrag eines fremden Systemzusammenhangs verleiten, wodurch die tiefgreifende Transformation der Topoi durch Paulus verschleiert würde. Das beginnt schon bei der nach wie vor umstrittenen Frage, wie φύσει V.14a³ zu übersetzen ist, mit: „wenn Heiden *der Natur-*

bild in der neueren deutschen Forschung (WdF 24), Darmstadt 1969, 522–564, 531: „Das Wort Physis war für Paulus – wie der Gegensatz von φύσις und νόμος – in der griechischen Sprache mitgegeben und schillert bei ihm wie auch sonst in verschiedenen Farben.“

²⁷ Wilckens, Röm I, a. a. O. (Anm. 24) 135. Allerdings schränkt er ein, wenn er festhält, daß „Paulus mit φύσει V.14a nicht – wie Philon – die ganze Konzeption hellenistischer φύσις-Lehre verbindet“, wie auch mit V.14b nicht „die philosophischen Naturgesetz-Theorien seiner Zeit“. Von daher relativiert sich die oben genannte zweite Alternative.

²⁸ Vgl. G. Bornkamm, Gesetz und Natur (Röm 2, 14–16), in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II (BEvTh 28), München 1970, 93–118, 102: „Wichtig ist, daß diese Motive nicht nur in lockerer, zufälliger Aufreihung begegnen, sondern in einem inneren sachlichen Zusammenhang zueinander stehen, der eindeutig in die Tradition griechischer Ethik zurückweist.“

ordnung folgend die Vorschriften des Gesetzes ausführen ...“²⁹ oder eher farblos mit: wenn sie „von selbst“, „aus sich selbst“ (und in diesem Sinn, „von Natur aus“) das tun, was das Gesetz verlangt³⁰. Das zweite dürfte dem Text am ehesten gemäß sein, da V.14a³ von 14b³ und dann 15a aufgenommen wird, wobei Paulus mit der dritten und letzten Wendung – der Metapher von der Herzenschrift – wohl die in seinem Sinn glücklichste Formulierung gefunden haben dürfte³¹. Diese aber ist ganz theologisch: Nicht in die *Vernunft* des Menschen, wie der Philosoph sagen würde, sondern in sein *Herz*³², wie es in biblischer Sprache heißt, ist das „Werk des Gesetzes“ geschrieben; kein neutrales Sittengesetz ist der Inhalt dieser „Inschrift“, sondern das „Werk des Gesetzes“ (Sing!), wobei dieses nach Paulus *Gottes Willen* repräsentiert. Dabei wird man an die Agape³³ oder die sittlichen Gebote des Dekalogs als Summe des Gesetzes zu denken haben. Blickt man von hierher auf V.14a³ zurück, dann verbietet es sich, „Natur“ als „die Norm des Handelns wie in der Stoa“ zu deuten³⁴; vielmehr geht es im Gegensatz zu einem Tun, das *von außen* auferlegter Vorschriften bedarf, um ein solches *aus eigenem Antrieb*. Die Zuspitzung des Vordersatzes V.14a im Nachsatz V.14b bestätigt das: Heiden, die *von sich aus* die Forderungen des Gesetzes tun, sind *sich selbst* (ἑαυτοῖς) Gesetz³⁵. Auch das dürfte ein Topos griechisch-hellenistischer Ethik sein, nach dem der rechtschaffene Mensch des Gesetzes nicht bedarf, weil er es in sich trägt³⁶. Nahe steht unserem Text *Aristoteles*, Nik. Ethik IV 1128a, 31, wo es vom edlen und freien Menschen heißt: „so wird er sein, *als sei er sich selbst Gesetz* (σὺτως ἔξει σίον νόμος ὦν ἑαυτῷ)“. Paulus

²⁹ So W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Berlin – New York 61988, Sp. 1734. Vgl. auch Bornkamm, Gesetz, a. a. O. (Anm. 28) 103: „φύσει bezeichnet ... klar den Grund, warum es zu einem Tun des Gesetzes bei den Heiden kommt.“ Ähnlich wohl auch Wilckens, Röm I, a. a. O. (Anm. 24) 133 f.

³⁰ So Käsemann, Röm, a. a. O. (Anm. 24) 58, mit Hinweis auf Gal 2, 15; 4, 8; Eph 2, 3; Schlier, Röm, a. a. O. (Anm. 24) 77 f, der „durch solche Formulierung“ „ein ‚Naturrecht‘ in unserem Sinn“ „abgewehrt“ (!) sieht; D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 69: „nicht mit der Vorstellung von einer übergreifenden Naturordnung beschweren“! Vgl. auch Röm 2, 27.

³¹ Die Überbietung einer Formulierung durch eine passendere findet sich des öfteren bei Paulus und ist Zeichen seines dynamischen Diktierstils.

³² Vgl. den Exkurs „Was meint Paulus, wenn er vom ‚Herzen‘ des Menschen spricht?“ in: M. Theobald, Römerbrief. Kap. 1–11 (SKK.NT 6/1), Stuttgart 1992, 57–60.

³³ So H. Schlier, Röm, a. a. O. (Anm. 24) 78 f: „Das Herz ist der Ort, wohin die Forderung der Liebe eingeschrieben ist und wo sie zu lesen ist.“ Ein „naturhaftes Empfinden“ sei „gewiß nicht mit der Herzensinschrift gemeint“ (ebd. 78 Anm. 5); zu γραπτόν ist zu ergänzen: von Gott.

³⁴ So richtig Zeller, Röm, a. a. O. (Anm. 30) 69.

³⁵ Formal geht die Zuspitzung so vonstatten, daß der in V.14a³ auf die Tora bezogene νόμος-Begriff in V.14b³ übertragen benutzt wird, und zwar für die sittliche Selbstverpflichtung des Heiden; trotz dieses übertragenen Gebrauchs bleibt νόμος aber zurückgebunden an die Tora, weil es ja deren Intention ist, der der Heide in seinem Tun entspricht.

³⁶ Vgl. W. Kranz, Das Gesetz des Herzens: RMP 94 (1951) 222–241, 223 f; Bornkamm, Gesetz, a. a. O. (Anm. 28) 104 f.

rezipiert diesen Topos, verpflanzt ihn aber in seinen theologischen Kontext, indem er die sittliche Selbstverpflichtung des Menschen nicht auf ein neutrales Naturgesetz, sondern Gottes Handschrift im Herzen des Geschöpfes zurückführt.

Hermeneutisch bietet der Text einige Probleme: 1) *Kontextuell* gilt, „daß es in V0.14f nicht um die Heiden schlechthin, sondern ausschließlich um diejenigen unter ihnen geht, die einzelne Forderungen der ihnen unbekanntem Tora erfüllen“³⁷. Eine vom Kontext abstrahierende Generalisierung der hier getroffenen Aussagen wird damit problematisch. Erschwerend kommt hinzu, daß man nach Paulus zwar jetzt schon vom Tun des Guten auf seine wie auch immer vermittelte Erkenntnis zurückschließen kann, der Aufweis der „Herzensinschrift“ (V.15) wie das Urteil über ihr entsprechendes Tun von Heiden aber einem eschatologischen Vorbehalt unterliegen: Erst am Gerichtstag wird Gott selbst das Verborgene im Menschen aufdecken (V.16), wird der Aufweis des ins Herz geschriebenen „Werkes des Gesetzes“ eindeutig und unwiderlegbar sein³⁸. Andererseits kann Paulus natürlich dem Kontext gemäß nur *unbestimmt* von Heiden reden, die, obwohl nicht im Besitz der schriftlichen Tora, dennoch deren Forderungen von sich aus in ihrem Tun erfüllen; die Begrenzung der Aussage rührt von deren Skopus her, der auf dem *Tun* des Rechten durch Heiden liegt. Unberührt davon bleibt die plausible Annahme, daß eigentlich *alle* qua Geschöpfe um Gottes Willen wissen können, auch wenn sie ihn, wie Röm 1, 18–3,20 darlegt, durchweg in ihrem Lebensentwurf verfehlen. Genau jenes aber hat Paulus in 1, 19f festgehalten, wo es ihm um die *Verantwortlichkeit* des Menschen für seinen in Schuld verfehlten Lebensentwurf ging³⁹, und wird es noch einmal in der Confessio des adamitischen Menschen Röm 7,7–24 tun, in der das verzweifelte „Ich“ bekennt, daß es dem Gesetz Gottes seinem „inneren Menschen nach“ beipflichtet, auch wenn es faktisch in seinem Tun einem anderen Gesetz, nämlich dem der Sünde, verfallen ist⁴⁰. Wird demnach Röm 2, 15a durch 1, 19f und 7,22 (vgl. auch V.16) gestützt, dann läßt sich durchaus sagen, daß die „Herzensinschrift“ von Röm 2, 15a nach Paulus *geschöpfliches Merkmal* ist, auch wenn dieses

³⁷ Wolter, *Gewissen*, a. a. O. (Anm. 23) 216, für den diese begrenzte Funktion der Verse das entscheidende Argument gegen ihre Naturrechts-Interpretation darstellt.

³⁸ Dem $\chi\rho\iota\nu\epsilon\iota\nu$ von V.16b¹ (= „er wird richten“) entspricht am besten ein futurisches Verständnis des $\epsilon\nu\delta\epsilon\chi\nu\nu\tau\alpha\iota$ von V.15a (= „sie werden erweisen“): vgl. Wilckens, *Röm I*, a. a. O. (Anm. 24) 135 mit Anm. 322.

³⁹ Vgl. Theobald, *Röm I*, a. a. O. (Anm. 32) 54 ff.

⁴⁰ Ebd. 216f.

Merkmal erst im Licht des Evangeliums wirklich aufgehehlt werden kann. – 2) Wenn Paulus in Röm 2, 14f nach heute konsensfähiger Exegese *Topoi* aus dem stoischen Naturrechts-Konzept so tiefgreifend verwandelt hat, daß H. Schlier sogar formulieren konnte, er habe damit ein Naturrecht „abgewehrt“⁴¹, dann bezieht sich solche „Abwehr“ natürlich allein auf zeitgenössische Modelle des Paulus mit ihren pantheistischen Implikationen samt dem Primat der „Natur“ als des Erstgegebenen, nach dem sich die geschriebenen Gesetze zu richten hätten. Es wäre unhistorisch, wollte man diese „Abwehr“ pauschal auch auf spätere christliche Konzeptionen ausdehnen, z. B. die des Thomas von Aquin, um diese so mit einem Federstrich als „unbiblisch“ zu erledigen; zu prüfen wäre vielmehr, ob nicht inzwischen das alte stoische Konzept unter dem Einfluß des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens eine tiefgreifende Metamorphose erfahren hat. Umgekehrt ist es aber ein genauso unhistorisches Verfahren, die spätere Naturrechts-Lehre mit ihren thomistischen Transformationen des 19. Jh. an Röm 2, 14f anschließen zu wollen, um so ihre behauptete zeit- und kulturenthobene Rolle durch Reklamation der Schriftautorität zu zementieren. Für Paulus steht nur fest, daß der Mensch ein immer schon und überall von Gottes Willen beanspruchtes Geschöpf ist, das *Wie* dieser Beanspruchung bleibt bei ihm in der Metaphorik von der „Herzensinschrift“ verrätselt und steht deshalb unterschiedlicher theologischer Explikation offen. Die Heilige Schrift für ein bestimmtes Modell theologischer Explikation für sich in Anspruch nehmen zu wollen, hieße, ihre Autorität über zu Gebühr strapazieren. – 3) Nach D. Zeller „kann der in die Sprache griechischer Philosophie gekleidete Nebengedanke V0.14f dazu anregen, auch heute noch – trotz aller kulturellen und individuellen Verschiedenheiten – nach gemeinsamen, für die ganze Menschheit verbindlichen sittlichen Werten zu suchen“⁴². Das kann aber nicht im Kontext einer Glaubensethik, sondern nur im gruppenüberschreitenden, rationalen Diskurs geschehen. Mit guten Gründen hat A. Auer in Röm 2, 14 („sie sind sich selbst Gesetz“) den Begriff der Autonomie wiedergefunden. „Nach Paulus entspricht die ‚relationale‘ Autonomie des Menschen und der Welt offensichtlich dem Willen Gottes. Von dieser fundamentalen These seiner Anthropologie her kann Paulus zu einer ethischen Verständigung und Kooperation mit Nicht-Glaubenden kommen;

⁴¹ Vgl. oben Anm. 30.

⁴² Zeller, Röm, a. a. O. (Anm. 30) 71.

nur wenn er ihre sittliche Autonomie akzeptiert, kann er von ihnen ethische Normen rezipieren“⁴³.

2.2 Paulus, biblischer Lehrer des Gewissens?

Röm 2, 14–16 liefert der Enzyklika auch den entscheidenden Schriftbeleg für ihre Darlegungen über das *Gewissen* „in seiner spezifischen Verbindung mit dem Gesetz“ (Nr. 57). Entsprechend der mittelalterlichen Lehre⁴⁴ begreift sie das Gewissen nicht nur als Zeugen für das Naturgesetz, sondern – mit den Worten Bonaventuras – als „den Herold und Boten Gottes“, also als die *vox dei* im Inneren des Menschen (Nr. 58). Exegetisch begründet sie das damit, daß V0.15f vom „Urteil (des Gewissens) über die Handlungen“ spreche, „zugleich“ aber auch über „den Zeitpunkt der endgültigen Erfüllung des Urteils“, wenn nämlich *Gott* sein Gerichtsurteil fällt (Nr. 59). Das klingt stimmig, und doch sind Zweifel daran angebracht, ob der Satz des Paulus die spätere Gewissenslehre auf seinen schmalen Schultern zu tragen vermag und ob er es erlaubt, gar von einem genuin „*biblischen* Sinn des Gewissens“ (Nr. 57) zu sprechen.

Zunächst gilt es als Ergebnis der jüngeren Forschung festzuhalten, daß Paulus keine in sich konsistente „Lehre vom Gewissen“ entwickelt hat; dafür ist sein „Sprachgebrauch insgesamt viel zu disparat“⁴⁵. Nachdem das Gewissensphänomen im griechisch-römischen Sprachbereich seit dem 1. Jh. v. Chr. einmal entdeckt bzw. verbalisiert war, hat Paulus sich der entsprechenden anthropologischen Begrifflichkeit bedient, ohne sie „von seiner Theologie her inhaltlich neu zu bestimmen“⁴⁶. Allerdings unterscheidet er sich etwa von *Seneca*, einem sensiblen Zeugen der zeitgenössischen Reflexion über das Gewissen, gerade darin, daß er im Unterschied zum stoischen Philosophen das Gewissen nicht als *vox dei* im Inneren des Menschen auf-

⁴³ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989, 218. Vgl. auch K.-W. Merks, *Autonomie*, in: J.-P. Wils/D. Mieth (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik* (UTB 1648), Paderborn 1992, 262. Doch hat der Begriff der Autonomie auch schon früher Anwendung auf Röm 2, 14f gefunden: vgl. M. Kähler, *Das Gewissen I*, Halle 1878, 229f.306; Bornkamm, *Gesetz*, a. a. O. (Anm. 28) 104f Anm. 23: hier „ist durchaus der kantische Begriff der Autonomie anzuwenden ... Törichterweise wird dieser Begriff in der neueren Theologie nicht selten mißverstanden und der Theonomie gegenübergestellt. Kant hat jedoch, was eigentlich bekannt sein sollte, den Begriff der Autonomie nicht so gemeint, als habe die Vernunft Recht und Vermögen, sich selbst willkürlich ein Gesetz zu produzieren; vielmehr sieht er die gesetzgebende Kraft der Vernunft darin, daß sie das über dem Menschen stehende Gesetz ihm selbst verbindlich macht.“

⁴⁴ Vgl. F. Krüger, *Gewissen III*: TRE 13, 219–225. Zur patristischen Auslegung Schelkle, *Paulus*, a. a. O. (Anm. 20) 83–85.

⁴⁵ Wolter, *Gewissen*, a. a. O. (Anm. 23) 217.

⁴⁶ Wolter, *ebd.*

zufassen vermochte; für ihn war das Gewissen nicht der „Gott in dir“ (Ep 41, 1), als den Seneca es ansah⁴⁷, sondern eine Instanz im Menschen, deren Urteile dem „eschatologischen Vorbehalt“ unterliegen: Das Endgericht Gottes kann sie ratifizieren oder auch nicht; keinesfalls sind sie schon Urteile Gottes selbst⁴⁸. Dem in Röm 2, 16 artikulierten „eschatologischen Vorbehalt“ fällt die Funktion zu, Urteile jener Instanz – anklagende wie verteidigende (!) – in ihrer *menschlichen* Vorläufigkeit von der ausstehenden, am Maßstab des Evangeliums erfolgenden Rechtfertigung (der Sünder!) durch *Gott* streng zu scheiden. Das ist dann nach unserem Text auch schon die einzige Grenze, die dem ansonsten *autonomen*⁴⁹, weder vom eigenen Willen noch dem anderer abhängigen Gewissen gesetzt ist. Wichtig ist zudem noch zu sehen, daß diese Instanz des Gewissens die moralisch-sittliche Weisung nicht schon in sich selbst trägt, sondern seine Maßstäbe von anderswoher empfängt, nach Röm 2, 14f aus der Orientierung an dem ins Herz geschriebenen Willen Gottes⁵⁰.

Unter *hermeneutischem* Gesichtspunkt kann man aus der exegetischen Diskussion um das Gewissen im Blick auf die Enzyklika zweierlei festhalten: 1) Zum einen ergab diese Diskussion, daß lediglich vereinzelt im hellenistischen Judentum das Gewissensphänomen verbalisiert und reflektiert wurde⁵¹; der Jesusüberlieferung z. B. ist es unbekannt⁵². So gesehen verweisen auch die einschlägigen Paulus-Texte nicht auf eine besondere paulinische oder gar biblische Lehre vom Gewissen, sondern bezeugen mit den übrigen vereinzelt ntl. wie außer-ntl. Belegen vielmehr „die Teilnahme des Frühjudentums und des Urchristentums am ethischen Diskurs der

⁴⁷ Vgl. G. Dautzenberg, Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, in: J. Gründel (Hg.), Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990, 10–33, 20f, sowie den ausführlichen Nachweis bei H.-J. Klauck, „Der Gott in dir“ (Ep 41, 1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus, in: ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1994, 11–31, 16–26.

⁴⁸ Vgl. Klauck, Autonomie, a. a. O. 28: „Anthropologisch gesehen“ hängt das „mit den Abgründen des menschlichen Herzens zusammen“, das hier wie auch in der wichtigen Parallelstelle 1 Kor 4, 4f vom Gewissen „unterschieden“ wird. Wenn in Röm 14, 22f der „eschatologische Vorbehalt“ fehlt, dann hängt das mit der besonderen Perspektive der Verse zusammen: vgl. M. Theobald, Römerbrief. Kap. 12–16 (SKK.NT 6/2), Stuttgart 1993, 171 f.

⁴⁹ Ebd. 26 f.

⁵⁰ Ebd. 27.

⁵¹ Neben den vereinzelt Stellen Weish 17, 10; TestRub 4, 3 gilt das v. a. für Philo v. Alexandrien: vgl. J.-G. Blühdorn, Art. Gewissen I. Philosophisch: TRE 13, 192–213, 201 f; Klauck, Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien, in: ders., Welt, a. a. O. (Anm. 47) 33–58.

⁵² Die diesbezügliche Inanspruchnahme von Mt 6, 22f durch die Enzyklika Nr. 63 ist exegetisch nicht haltbar.

Zeit“⁵³. – 2) Ein Vergleich der recht unpräzisen Aussagen des Paulus zum Gewissen mit den ausgearbeiteten und anspruchsvollen Konzeptionen eines Philo von Alexandrien oder auch Seneca läßt vor einer „Mystifikation des Gewissens als einer dem Menschen immanenten Stimme Gottes“ warnen⁵⁴. Der neutestamentliche Befund insgesamt deutet nicht in diese Richtung.

2.3 Altes und neues Gesetz

1) Die *Terminologie* vom Alten und Neuen Gesetz verdankt sich offensichtlich einer Übertragung der von Jer 31, 31–34 (LXX) herkommenden paulinischen Opposition vom „Alten“ und „Neuen Bund“ auf die Bundesurkunde der Tora, indem dieser als dem „alten Gesetz“ die Bergpredigt Jesu als „die umfassendste und vollständigste Darlegung des Neuen Gesetzes“ (Nr. 12) gegenübergestellt wird. Biblisch abgedeckt ist dieser Transfer nicht, auch wenn es Anknüpfungspunkte für ihn gibt⁵⁵. *Jer 31, 31–34* verheißt keine andere oder neue Tora; die Tora des Mose wird nicht aufgehoben. Vielmehr spricht der Text, der im Rahmen des sog. Trostbüchleins Jer 30, 1–31, 40 gelesen werden will, von einer kommenden Zeit, in der die Tora des Mose nicht mehr vergessen, sondern ins Herz geschrieben sein wird, so daß sie aus eigenem Antrieb getan werden kann: Der verheißene neue Bund wird der erneuerte alte sein, der, gebrochen durch Israel, in Gottes Barmherzigkeit wiederhergestellt werden wird⁵⁶. Grundtext der Enzyklika für ihre Konzeption einer *nova lex* Jesu ist aber die matthäische *Bergpredigt*, genauer die sog. „Antithesen“ Mt 5, 21–48. Für die altkirchliche, mittelalterliche und nach-reformatorische katholische Exegese, in der jene Konzeption entwickelt und tradiert wurde, war die Überzeugung ausschlaggebend, daß die Antithesen mit ihrer Einleitung „ihr habt gehört, daß (zu den Alten) gesagt wurde“, nicht auf die zeitgenössische jüdische *Auslegung* der Tora, sondern auf die *Tora selbst* Bezug nehmen, die Worte Jesu demnach als die autoritative Weisung des Messias (vgl. Mt 7, 29) dem sog. *Alten Testament gegenüberstehen*; das Proömium

⁵³ Dautzenberg, *Gewissen*, a. a. O. (Anm. 47) 32.

⁵⁴ Ebd. 32. „Wenigstens dürfte eine solche Anthropologie, die immerhin im jüdischen Bereich von einem Philon vertreten werden konnte, nicht als einzig gültige christliche Anthropologie vertreten werden.“

⁵⁵ Vgl. H. Schürmann, *Moraltheologische Ansätze im Verhalten und Wort Jesu. Quaestiones disputandae*, in: ders., *Studien zur neutestamentlichen Ethik* (hg. v. T. Söding) (SBAB 7), Stuttgart 1990, 79–83, 82 f.

⁵⁶ Vgl. insgesamt Ch. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen 1985.

zu den Antithesen (Mt 5, 17–20) mit seiner Rede vom „Erfüllen“ des Gesetzes und der Propheten durch Jesus (5, 17) hat freilich die in dieser Tradition stehenden Ausleger auch immer wieder zu einer differenzierten In-Bezug-Setzung von „Altem Testament“ und sog. „Neuem Gesetz“ Jesu gezwungen⁵⁷. Auf der anderen Seite unterstrich die reformatorische Exegese bei den Antithesen „die Übereinstimmung Jesu mit dem Alten Testament und sein(en) *Gegensatz zur zeitgenössischen, jüdisch-pharisäischen Auslegung*“, wobei als Motiv das Interesse wirksam war, „den Vorzug des Neuen Bundes nicht in einem neuen Gesetz, sondern im Evangelium zu sehen“⁵⁸. Erfreut sich der zuerst genannte Auslegungstyp in der jüngeren Matthäusexegese wachsender Beliebtheit⁵⁹, so vermeidet man aber heute nahezu einhellig die ehemals mit ihm verbundene klassische Qualifizierung der διδασχία Jesu (Mt 7, 28; 22, 33) als nova lex, und das aus guten Gründen. Matthäus selbst nämlich hat die vollmächtige Weissung Jesu nicht auf diesen „antithetischen“ Begriff gebracht. Er verstand sie als „Lehre“, in welcher die tiefsten Intentionen der „Tora Gottes“ (Mt 15, 6) selbst zum Zuge kommen und aufgedeckt werden; Jesus zum Gesetzgeber hochzustilisieren wäre ihm von seinen theozentrischen Denkvoraussetzungen her wohl auch gar nicht möglich gewesen: Im Willen seines *Vaters* sah er Jesu Wort (vgl. 6, 10; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 21, 31), sein Wirken (9, 13; vgl. 12, 7) wie sein ganzes Leben (26, 42) radikal zentriert. Zudem scheint zweifelhaft, ob denn die Worte Jesu, auch wenn Mt sie wie kein anderer Evangelist in großen Reden von beinahe „systematischem“ Zuschnitt präsentiert hat, ihrem Genus nach überhaupt in die Nähe eines wie auch immer zu qualifizierenden „Gesetzes“ gebracht werden dürfen⁶⁰. Für die in sich selbst stehenden prophetisch und weisheitlich geprägten Worte des historischen Jesus ist das allemal ausgeschlossen (vgl. unten). Was den ersten Evangelisten betrifft, so sollte man besser bei der von ihm selbst gebotenen Qualifizierung der Worte Jesu als „Lehre“ (διδασχία) bleiben, wobei die inhaltliche Füllung dieser Bezeichnung unter Verzicht auf sachfremde Einträge sich am matthäischen Verständnis zu orientieren hätte. Weiterer Bezugspunkt für die Konzep-

⁵⁷ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK 1/1), Zürich – Neukirchen – Vluyn ²1989, 233–235.247f.

⁵⁸ Ebd. 248.

⁵⁹ Vgl. G. Dautzenberg, Mt 5, 43c und die antike Tradition von der jüdischen Misanthropie, in: L. Schenke (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium (FS W. Pesch), Stuttgart 1988, 47–77, 49.

⁶⁰ So in religionsgeschichtlicher Hinsicht zuletzt wieder D. Zeller, Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5–7) und der hellenistische Gesetzgeber, in: Schenke (Hg.), Studien, a. a. O. (Anm. 59) 299–317.

tion vom „Neuen Gesetz“ ist für die Enzyklika neben der Bergpredigt noch *Paulus*. Röm 8,2 („das Gesetz des Lebensgeistes“ im Gegenüber zum „Gesetz der Sünde und des Todes“) wird in diesem Zusammenhang seit jeher zitiert. So umstritten die Deutung der Aussage im einzelnen ist (vgl. noch 7, 22 f.25; 8, 3 f), Paulus spricht in ihr nicht von einem „neuen Gesetz“⁶¹; 8, 7 zeigt vielmehr, daß es ihm um die Erfüllung der *einen* „Tora Gottes“ (vgl. auch 7,22) in der Liebe geht (vgl. 13,8.10), was in der Kraft des „Lebensgeistes“ Gottes möglich ist. Wenn er diesen – kontextbedingt – im Gegenüber zur „Zwangsläufigkeit“ der Sünde (7,23 f) überraschenderweise „Gesetz des Lebensgeistes“ nennt, dann wohl deshalb, um den Gottesgeist als die machtvoll sich durchsetzende *Lebensordnung* der Endzeit zu charakterisieren, welche Entfremdung und Unfreiheit des Menschen im Zeichen der Sünde aufhebt⁶². Die analoge Verwendung des Begriffs *lex nova* bei Thomas (vgl. unten) konnte hier anknüpfen, auch wenn damit freilich eine exzeptionelle und kontextbedingte Wendung des Paulus zu einem Systembegriff erhoben und ausgebaut wurde.

Bleiben wir noch einen Moment bei der terminologischen Problematik, dann ist zuletzt zu fragen, ob die Rede vom Alten und Neuen Gesetz, die schon sehr früh gebräuchlich wurde⁶³, nicht in eine zunehmend antijudaistisch geprägte Großwetterlage der frühen Kirche gehört, in der sie die Funktion gehabt hat, das offenbarungsgeschichtlich Neue *auf Kosten des Alten* zu profilieren⁶⁴. Die Anfälligkeit des Konzepts in dieser Hinsicht sollte heute Grund genug sein, terminologisch wieder reflektierten Anschluß an die Heilige Schrift selbst zu suchen.

2) Mit Thomas v. Aquin definiert die Enzyklika den Begriff des „Neuen Gesetzes“ in Nr. 24 einmal so: „Das Neue Gesetz ist die durch den Glauben an Christus gewährte Gnade des Heiligen Geistes“⁶⁵. Die damit vollzogene *Identifikation* von *lex nova* und Gnade Gottes in Jesus Christus ist wohl „einmalig im Mittelalter“⁶⁶; seit

⁶¹ Die Qualität der „Neuheit“ (καινότης) kommt nach Röm 7,6 vielmehr dem „Geist“ (πνεῦμα) im Gegenüber zum „Buchstaben“ zu.

⁶² νόμος hat also in 8,2 keine ethische Komponente, diese kommt erst in V.4 zur Sprache.

⁶³ Vom „neuen Gesetz (καινὸς νόμος) unseres Herrn Jesus Christus“ hört man erstmals in Barn 2,6; vgl. auch Justin, Dial.c.Tryph.11; Herm, sim. V 6,3f etc. H. Merkel, Art. Gesetz IV. Alte Kirche: TRE 13,75ff; W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909 (Nachdruck Darmstadt 1967), 525.

⁶⁴ Vgl. E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 86ff, zu „alt“ und „neu“ im Zusammenhang der Rede vom Bund.

⁶⁵ Im Anschluß an STh, I-II, q. 106, a.1c. und ad 2.

⁶⁶ Pesch, Thomas, 304f, im Anschluß an die Untersuchung von Kühn, a.a. O. 192–197.

Augustinus hatte man immer nur gesagt: Das „Neue Gesetz“ gebietet das Gute und Gerechte (darin eingeschlossen auch alles vom „Alten Gesetz“ sittlich Gebotene) *und* vermittelt die Gnade, es auch erfüllen zu können⁶⁷. Die thomasische Identifikation von „Neuem Gesetz“ und „Gnade“ beinhaltet demgegenüber, daß „das Neue Gesetz ... überhaupt keine Forderung mehr (ist), sondern die freie Spontaneität des begnadeten Herzens“; dann aber auch, daß die ethischen Weisungen, wie sie im Neuen Testament *geschrieben* stehen, „sekundär“ sind „im doppelten Sinn des Wortes: nachfolgend und zweitrangig“, mit der Bedeutung: „was zur Gnade *hinführt* und worin sie sich *auswirkt*“,⁶⁸. Ob und wie weit dieses hier nicht näher zu verfolgende Konzept des Thomas in der Enzyklika durchgehalten bzw. durch anderslautende Aussagen verwässert ist, wäre eine eigene Untersuchung wert. Hier seien lediglich Anmerkungen zu den ethischen Weisungen Jesu (3) und denen des Paulus (4) angefügt, um anzudeuten, wie wenig Qualifizierungen wie „Morallehre“ oder „Gesetz“ auf sie passen.

3) *Jesus* hat nach übereinstimmender Auskunft heutiger Exegese keine „Morallehre“ (Nr. 6) verkündet. Eine Normen- oder Tugendlehre war ihm fremd. Im Blick auf Jesu immer noch umstrittene Stellung zur Tora schreibt E. Lohse zu Recht: „In der Verkündigung Jesu wird nirgendwo *grundsätzlich* über das Gesetz gehandelt, sondern stets der *konkret gültige Gotteswille* deutlich bezeichnet ...“⁶⁹. In prophetischen Sprüchen, weisheitlichen Mahnworten und bezüglich ihres Genus in der Regel verfremdeten Gesetzesworten spricht er seine Zuhörer und Zuhörerinnen konkret und direkt an. „Formalgesetzliche Gebote“, „die jede Berücksichtigung der konkreten Situation und der absehbaren Folgen des Handelns ausschließen“, hat er nicht gekannt; auch „seine Spitzenforderungen der Feindesliebe“ waren nicht derartige Gebote, sondern „grundsätzliche Forderungen, die in reale konkrete Verhaltensweisen umzusetzen sind“⁷⁰. Neben der umfassenden Weisung „Liebet eure Feinde!“ (Mt 5, 44/Lk 6, 27) sind deshalb für Jesus gerade die gezielt paradox formulierten, die alltägliche Wirklichkeit exemplarisch ins Auge fassenden Sprüche Mt 5, 39–41 par. Lk 6, 29 höchst kennzeichnend: „Wer dich auf

⁶⁷ So die Enzyklika in Nr. 24 im übernächsten Satz nach dem oben zitierten, wodurch jener wieder relativiert wird.

⁶⁸ So die Deutung des thomasischen „*secundaria in lege*“ bei Pesch, ebd. 306.

⁶⁹ E. Lohse, „Ich aber sage euch“, in: ders. (Hg. u. a.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, 189–203, 199.

⁷⁰ A. Vögtle, Ein „unablässiger Stachel“ (Mt 5, 39b–42 par Lk 6, 29–30), in: H. Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1989, 53–70, 68. Vgl. auch U. Bauer, *Rechtssätze im Neuen Testament?*, Bamberg 1988 (Diss. masch.).

die Wange schlägt, dem halte auch die andere hin ...“ (Lk 6,29). Dieserart Sprüche wollen nicht kopiert werden, sondern zu *ethischer Kreativität* provozieren: im Angesicht der von Jesus angesagten und von ihm zeichenhaft vermittelten Nähe des unbedingt liebenden Vater-Gottes das hier und jetzt Notwendige zu tun, um die Liebe zum Nächsten, ja sogar zum Feind, als Signum der heraufziehenden Gottesherrschaft schon in dieser Welt Wirklichkeit werden zu lassen. Die „*Situation*“ als der den Menschen konkret und eindeutig beanspruchende ethische Ort (vgl. Lk 10,30–37) besitzt bei Jesus theologische Dignität⁷¹! Das wissen auch die Evangelisten, wenn sie Weisungen Jesu nicht „gesetzlich“ interpretieren, sondern den gewandelten geschichtlichen Bedingungen gemäß mitunter neu fassen und so erst ihre in einer bestimmten „*Situation*“ sich nie erschöpfende Normativität durchzuhalten vermögen. Der höchst sensible, um die Notwendigkeit theologischer Vermittlung jesuanischer „*Richtungsgebote*“ (H.Schürmann) mit der menschlichen Wirklichkeit wissende Umgang frühchristlicher Theologen z. B. mit der Weisung Jesu zur unbedingten Treue in der Ehe (Mt 5,32 par. Lk 16,18; Mk 10,11 par. Mt 19,9; 1 Kor 7,10f), aber auch seinen Weisungen zum Thema „*Reichtum*“ (vgl. v.a. Mk 10,24f) bieten diesbezüglich mustergültige Lehrstücke, die allerdings im Laufe der Kirchengeschichte durchaus unterschiedlich gelernt wurden. Wenn vor allem Matthäus das Syntagma vom „*Willen meines Vaters*“ zum Inbegriff dessen erklärt, was Jesus in Erfüllung und Radikalisierung der Tora Israels die Menschen im Angesicht des barmherzigen Gottes zu tun lehrt, dann hat er damit der Konkretheit und Unbedingtheit menschlicher Beanspruchung durch Gott, wie sie über die allgemeine Orientierung durch Normen hinaus erst in einer bestimmten Situation gegeben sind, den entsprechenden Namen gegeben. Dieses zutiefst biblische Syntagma, das auch in die Herzmitte jüdischen Tora-Verständnisses trifft, spielt in der Enzyklika keine nennenswerte Rolle.

Von biblisch-jüdischer Tora-Wirklichkeit scheint die *lex-aeterna*-Herrlichkeit der Enzyklika weit entfernt. Mehr Ethos als Ethik, dokumentieren die verschiedenen Gesetzescorpora des Alten Testaments die tiefe Verflochtenheit von Recht und Sittlichkeit in die sich wandelnde gesellschaftliche Realität Israels⁷². Hinter der Vereinigung der drei großen Rechtskodizes – Bundesbuch, deuteronomisches Gesetz und Heiligkeitgesetz – im Kanon

⁷¹ Vgl. P. Hoffmann, Tradition und Situation. Zur „*Verbindlichkeit*“ des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, in: K. Kertelge (Hg.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Freiburg – Basel – Wien 1984, 50–118.

⁷² Vgl. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

unter dem Vorzeichen des einen Sinaigesetzes steht, historisch-kritisch gesehen, die „Folge von Rechtsbüchern, die einander sachlich widersprechen und zeitlich aufeinander folgen“⁷³. Dabei ist mit der kanonischen Gestaltung der einen Tora die Kreativität in der rechtlichen wie ethischen Bewältigung der jeweiligen geschichtlichen Stunde selbstverständlich nicht zum Stillstand gekommen, wie das die frühjüdische Literatur⁷⁴, aber auch die großen rabbinischen Kodifizierungen der Halacha in Mischna und Talmudim eindrucksvoll belegen. Gegen den christlichen Versuch, den Dekalog (Ex 20; Dtn 5) als den überzeitlichen Ausdruck des Sittengesetzes und Naturrechts aus den angeblichen „Niederungen“ zeitbedingter Normen herauszuhalten, bestehen von exegetischer Seite aus massive Vorbehalte⁷⁵.

4) *Paulus* steht nach Meinung der Enzyklika für die „Moralkatechese der Apostel“, die „neben Ermahnungen und an den kulturellen Kontext gebundenen Weisungen eine ethische Unterweisung mit genauen Verhaltensnormen“ enthalten habe. Das gehe aus den apostolischen „*Briefen*“ hervor, die vom Heiligen Geist geleitete Interpretationen der Gebote des Herrn enthalten, die unter den verschiedenen kulturellen Gegebenheiten gelebt werden sollen (vgl. Röm 12–15; 1 Kor 11–14; Gal 5–6; Eph 4–6; Kol 3–4; 1 Petr und Jak)⁷⁶. „Die ersten Christen, die sowohl aus dem jüdischen Volk wie aus den anderen Völkern stammten“, hätten sich „von den Heiden nicht nur durch ihren Glauben und ihre Liturgie, sondern auch durch das Zeugnis ihres am Neuen Gesetz inspirierten sittlichen Verhaltens“ unterschieden (Nr. 26). Zu diesem sehr holzschnittartigen Bild der apostolischen Paränese kurz folgende Anmerkungen: (a) Die ethischen Weisungen des Jakobusbriefs stehen in der Tat der Wortüberlieferung Jesu nahe, besonders der Bergpredigt⁷⁶; dennoch reklamieren sie weder explizit noch implizit die Autorität Jesu für sich. Anders Paulus, der in seltenen Fällen ausdrücklich auf Weisungen Jesu zurückkommen kann (1 Kor 7, 10f; 9, 14); wo er sonst noch möglicherweise Kenntnis jesuanischer Überlieferungen besitzt⁷⁷, nimmt er aber die Autorität Jesu zur Stützung solcher Weisungen formal *nicht* in Anspruch; ein Rekurs auf die Heilige Schrift liegt ihm z. B. im Fall der Weisung zur Feindesliebe viel näher als eine Erinnerung an Worte Jesu, die ihm vielleicht auch gar nicht zur

⁷³ Ebd. 15.

⁷⁴ Vgl. K. Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, in: K. Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg – Basel – Wien 1986, 11–27.

⁷⁵ Vgl. Crüsemann, Tora, a. a. O. (Anm. 72) 407–413 (mit Lit.).

⁷⁶ Vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief (HThK 13/1), Freiburg – Basel – Wien ³1975, 47–52.

⁷⁷ Vgl. zuletzt M. Thompson, *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13* (JSNT.SS 59), Sheffield 1991.

Verfügung stand (vgl. Röm 12,20 = Spr 25,21f). Kurzum: Der im einzelnen sehr differenzierte Befund verbietet es, die „ethische Unterweisung“ der Apostel pauschal an die „Gebote des Herrn“ anzuschließen und sie so dem globalen Konzept vom „Neuen Gesetz“ zu subsummieren. Ein solcher Gewaltstreich verdeckt zudem die Reichhaltigkeit der ethischen Quellen, die Paulus als einem Vertreter des hellenistischen Diasporajudentums offen standen. „Prüft alles, das Gute behaltet!“ (1 Thess 5,21) galt gerade auch *in ethicis*: „Was immer wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, was Tugend (ἀρετή) heißt und lobenswert ist, darauf seid bedacht!“ (Phil 4,8)⁷⁸. – (b) Phil 4,8 macht auch noch auf einen anderen Grundzug der „ethischen Unterweisung“ des Paulus aufmerksam: Treibt Paulus insgesamt „Theologie in Briefform“, so sind auch seine ethischen Weisungen weithin „dialogisch“. Freilich kann auch er in kritischen Fällen unnachgiebig und eindeutig agieren (vgl. z. B. 1 Kor 5,1–6,11), doch rechnet er grundsätzlich mit der in der Gabe des endzeitlichen „Geistes“ gründenden Kompetenz seiner Adressaten, selbst „prüfen und entscheiden zu können (δοκιμάζειν), was Wille Gottes ist – das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,2; vgl. auch 1 Thess 4,8f; Phil 1,9–11). Gerade sein Brief an die ihm insgesamt fremde Gemeinde zu Rom dokumentiert diese seine Überzeugung, daß es seine Adressaten selbst vermögen, „voll Gutsein – erfüllt von aller Erkenntnis – einander auch zum Rechten zu weisen“ (Röm 15,14). Seine Paränese möchte dazu die sachgemäße Orientierung bieten⁷⁹. Wenn demgegenüber die Enzyklika ausdrücklich nicht von „Ermahnung“ oder „Paränese“ sprechen will (Nr. 37), vielmehr von „ethischer Unterweisung mit genauen Verhaltensnormen“ (Nr. 26), dann vermittelt sie das Bild einer apostolischen Einbahn-Unterweisung, der das Dialogische abhanden gekommen ist.

3. Hermeneutik der Applikation?

Das hermeneutische Modell, das den Autoren der Enzyklika vorzuschweben scheint, ist wohl das der „Aktualisierung“ der Gebote“ (Nr. 27): „Die von Gott im Alten Bund auferlegten und im Neuen und Ewigen Bund in der Person des menschengewordenen Gottessohnes erfüllten sittlichen Gebote müssen *treu bewahrt* und in den ver-

⁷⁸ Vgl. die differenzierte Darstellung von W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD.E4), Göttingen 1982, 189–192.208ff.

⁷⁹ Im einzelnen Theobald, *Röm II*, a. a. O. (Anm. 52) 22–30 u.ö.

schiedenen Kulturen im Laufe der Geschichte *immer wieder aktualisiert werden*“ (Nr. 25). Voraussetzung einer solchen ziemlich einlinigen Vorstellung ist die Annahme einer kompakten biblischen Ethik, wie sie noch dem klassischen Gesetzstraktat zugrunde lag. Dem gegenwärtigen Stand historisch-kritischer Arbeit am Alten wie Neuen Testament entspricht das nicht; diese geht vielmehr von einer „Pluralität ethischer Konzepte“ in der Heiligen Schrift aus⁸⁰. Was das frühe Christentum betrifft, so sind jene „weithin als Ergebnis einer mehr oder weniger kritischen Rezeption frühjüdischer und antiker ethischer Konzeptionen zu begreifen“⁸¹. Für die gegenwärtige ethische Reflexion besitzen sie „Modellcharakter“. Das Neue Testament selbst verbietet es, „sie schlechthin normativ zu interpretieren und nicht auf ihre Eingebundenheit in den ethischen Diskurs ihrer Zeit und ihrer Milieus zu achten“⁸². Hätten die Autoren der Enzyklika (wie die des Katechismus) die jüngst von der Bibelkommission formulierten, von hohem Respekt vor der historisch-kritischen Arbeit getragenen hermeneutischen Maßgaben zur „Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993)⁸³ beherzigt, das Ergebnis, so Jacob Kremer in seinen Marginalien zu diesem Dokument⁸⁴, wäre hier wie dort wohl anders ausgefallen.

⁸⁰ Schrage, Ethik, a. a. O. (Anm. 78) 11.

⁸¹ Dautzenberg, Gewissen, a. a. O. (Anm. 48) 29, mit Hinweis auf den diesbezüglichen Konsens der wichtigsten aktuellen Handbücher zur neutestamentlichen Ethik von Schrage (Ethik, a. a. O. 16), E. Lohse (Theologische Ethik des Neuen Testaments, Stuttgart 1988, 11) und R. Schnackenburg (Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. 1, Freiburg 1986, 18).

⁸² Ebd. 29.

⁸³ Päpstl. Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Anspr. Johannes Pauls II. und Dokument der Päpstl. Bibelkommission, Città del Vaticano 1993. Franz. Text: Bib 74 (1993) 451–528.

⁸⁴ J. Kremer, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: StZ 212 (1994) 151–166, 165.