

# SETZT DER GLAUBE AN CHRISTUS DIE TORA AUSSER KRAFT?

Ein neuer Blick auf die „Werke des Gesetzes“ in Röm 3,20–31

Markus Tiwald<sup>1</sup>

## 1. Das Gesetzesverständnis Pauli

Immer wieder wurde Paulus unterstellt, dass sein Glaube an Christus zu einer „Abrogation der Tora“<sup>2</sup> führe. Hier sei nur auf den ominösen Satz τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Röm 10,4) verwiesen. Das Urteil der Neutestamentler scheidet sich in zwei Lager, ob durch Christus nun das „Ende“ oder die „Erfüllung“ des Gesetzes gekommen sei – natürlich mit entsprechend abgestuften Nuancen dazwischen.<sup>3</sup> Dabei wird jedoch zumeist übersehen, dass „Tora“/„Nomos“ polyseme Begriffe des Frühjudentums waren und keineswegs so monolinear zu verstehen sind, wie dies landläufig von christlichen Theologen praktiziert wird.<sup>4</sup> Nehmen wir nur den Text 11Q19, die Tempelrolle, die ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, als „Toraoffenbarung“ von Gott am Sinai diktiert zu sein. Dort ist die Rede von einem „Buch der Tora“ (ספר התורה), aus dem Rechtsentscheide (משפטים) erlassen werden. Mit diesem ספר התורה ist allerdings nicht der Pentateuch gemeint, ja nicht einmal ein Buch der jüdischen Bibel, sondern Eigenrecht der Qumraniten. Wenn also im Frühjudentum von „Tora“ bzw. „Nomos“ die Rede ist, so muss damit noch keineswegs das jüdische Gesetz als Ganzes gemeint sein – es kann sich dabei durchaus auch um eine von einer bestimmten Gruppierung propagierte *Interpretation* der Tora handeln. Das wird

<sup>1</sup> Dieser Betrag führt einige Gedanken meiner Habilitationsschrift weiter: *Tiwald, M.*, Hebräer von Hebräern (HBS 52), Freiburg/Br. 2008.

<sup>2</sup> So etwa *Schnelle, U.*, Wandlungen im paulinischen Denken (SBS 137), Stuttgart 1989, 74.

<sup>3</sup> Vgl. den Forschungsüberblick bei *Haacker, K.*, „Ende des Gesetzes“ und kein Ende? Zur Diskussion über τέλος νόμου in Röm 10,4, in: *Wengst, K. / Saß, G.* (Hg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift W. Schrage, Neukirchen-Vluyn 1998, 127–138, hier 127–129, und *M. Tiwald*, Hebräer, 204–214.

<sup>4</sup> Vgl. *Müller, K.*, Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: *Zenger, E.* (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg/Br. 1996, 257–291, hier 258: „Deshalb kann ein Judaist keinesfalls sicher sein, daß er an dasselbe denkt wie ein Alttestamentler, wenn er [...] das Wort ‚Tora‘ liest. [...] [E]r stößt [...] auf ganz vordergründige und offenzugeliegende Vorentscheidungen, wenn er sich mit der ihm gewiß nicht eingängigen Reduktion abfindet, welche die Alttestamentler auf dieser Tagung dem Begriff ‚Tora‘ zumuten, indem sie ihn im Großen und Ganzen auf das festlegen, was schließlich im Pentateuch steht.“

auch in 4Q171 IV,8f. deutlich: Dort wird berichtet, dass der Anweiser der Gerechtigkeit dem Frevelpriester „die Tora“ (התורה) gesendet hat, wahrscheinlich ist damit entweder das halachische Lehrschreiben 4QMMT<sup>5</sup> oder die Tempelrolle gemeint. In jedem Fall aber geht aus 4QMMT, der Tempelrolle und 4Q171 deutlich hervor, dass die Qumraniten mit „der Tora“ ihre eigene *Interpretation* der Tora meinten – die Grenzen zwischen *Auslegung der Tora* und *der Tora selbst* verfließen hier.<sup>6</sup> Der fließende Sprachgebrauch von „Tora“ / „Nomos“ ist im Übrigen ein Typicum der damaligen Zeit, wie ja auch νόμος bei Paulus eine schillernde semantische Valeur aufweist.<sup>7</sup> Damit wird klar, dass man im Sinne innerjüdischer Interpretationszwistigkeiten durchaus „die Tora“ (im Sinne einer besonderen *Torauslegung*) einer bestimmten Gruppierung kritisieren konnte, ohne dabei „die Tora“ im Sinne des *von Gott gegebenen Heils- und Gesetzeswillens* in Frage zu stellen. Diese Unterscheidung mag helfen, die alte *crux interpretum* in Röm 3,21 – der „theologische[n] und architektonische[n] Mitte des Römerbriefs“<sup>8</sup> – zu lösen. Dort heißt es:

„Jetzt aber ist *unabhängig vom Gesetz* (χωρὶς νόμου) die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, *bezeugt vom Gesetz* (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου) und von den Propheten.“

Die Stelle kann als *locus classicus* der Paulusforschung bezeichnet werden, an dem manche Forscher die Abrogation des jüdischen Gesetzes durch Paulus bestätigt sehen:<sup>9</sup> Unabhängig vom Gesetz kann nun Gottes Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesus Christus offenbar werden. Dennoch ist der Satz damit noch nicht zu Ende – die Gerechtigkeit Gottes wird nun als „bezeugt“ von Gesetz und Propheten gewertet und damit verdeutlicht, dass diese Gerechtigkeit aus Glauben nicht am Gesetz vorbeigeht, sondern dieses erfüllt.<sup>10</sup> Am ehesten

<sup>5</sup> Vgl. Maier, J., Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer II (UTB 1863), München 1995, 361; die Diskussion dazu: Stemberger, G., Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: Dohmen, Ch. / Stemberger, G. (Hg.), Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart 1996, 23–74, hier 43.

<sup>6</sup> Vgl. Brooke, G., The Temple Scroll: A Law unto itself?, in: Lindars, B. (Hg.), Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity, Cambridge 1988, 34–43.

<sup>7</sup> Das Spektrum des Ausdrucks umfasst *das ganze AT* (Röm 3,19; 1 Kor 14,21), den *Pentateuch* (Gal 3,10), nur den *Dekalog* (Röm 7,7; 13,8f.), das *natürliche (Sitten-)Gesetz* (Röm 2,14) oder auch nur eine *allgemeine Regel* (Röm 8,2).

<sup>8</sup> So Theobald, M., Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21–31, in: SNTU 6 (1981) 131–168, hier 131 (unter Zitation von O. Kuss).

<sup>9</sup> Vgl. den Überblick (zurückgehend bis Luther) bei Wengst, K., „Gerechtigkeit Gottes“ für die Völker. Ein Versuch, Röm 3,21–31 anders zu lesen, in: Wengst, K. / Saß, G. (Hg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift W. Schrage, Neukirchen-Vluyn 1998, 139–151, hier 139–141.

<sup>10</sup> Vgl. Theobald, M., Römerbrief 1. Kapitel 1 – 11 (SKK 6/1), Stuttgart 1992, 99.

löst sich die scheinbare *contradictio* auf, wenn man in der Formulierung  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  eine Zurückweisung der für Paulus obsoleten Ritual- und Reinheitsgebote erkennt. Hier (und nur hier!) ist der Gläubige „frei vom Gesetz“ (vgl. auch Röm 7,6; Gal 5,1). Ob solch eine Interpretation vom Kontext her gedeckt ist, hängt hauptsächlich daran, wie man die „Werke des Gesetzes“ interpretiert, die Paulus unmittelbar zuvor erwähnt, und an die sich mit unmittelbarem adversativen Anschluss ( $\nu\upsilon\tau\iota$   $\delta\epsilon$ ) das  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  anschließt.<sup>11</sup> Auch wenn der Ausdruck  $\xi\rho\gamma\alpha$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  nicht als durchgängiger *terminus technicus* für eine auf rituelle Fragen bezogene Gesetzesinterpretation belegt ist, legt sich doch eine gewisse *Prägung dieses Syntagmas* in solch eine Richtung nahe. In Qumran etwa begegnet in 4QMMT<sup>c</sup> (= 4Q398 Frg. 14 II,3) das hebräische Äquivalent  $\text{מעשי התורה}$ <sup>12</sup> genau wie bei Paulus in Zusammenhang mit der Frage, was man tun muss, damit es von Gott „als Gerechtigkeit“ ( $\text{לצדקה}$ ) angerechnet wird.<sup>13</sup> Auch wenn  $\text{מעשי התורה}$  ansonsten singular in den Qumrantexten dasteht, ist doch die Formulierung  $\text{מעשי בתורה}$  (Werke in der Tora) weiter verbreitet (etwa IQS V,20–24; VI,18; 4Q258 II,1–5). Bei all diesen Nennungen ist eine rituell-kultische Zuspitzung des Begriffes unübersehbar: Gemäß den „Taten in der Tora“ wird nach 4Q258 eine „Rangordnung“ innerhalb der Gemeinde Jahr für Jahr neu festgelegt, obendrein entscheiden die „Taten in der Tora“ nach IQS VI,18, ob ein Kandidat nach dem Probejahr als Vollmitglied aufgenommen wird. Das zumeist phrasenhaft-starr verwendete Syntagma „Taten in der Tora“ gibt hier also genau zähl- und messbare Verhaltensweisen wieder, die in IQS V

<sup>11</sup> Vgl. Haacker, K., *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig<sup>2</sup> 1999, 86: „Daß diese Gerechtigkeit sich ‚abseits vom Gesetz‘ offenbart hat, scheint sich nur auf die abgelehnte These einer Rechtfertigung auf Grund von *Gesetzes*handlungen zu beziehen; denn Paulus beeilt sich förmlich, die bleibende Autorität der Schrift als Offenbarung zu bekräftigen [...], so daß die urchristliche Botschaft [...] keine neue Religion propagiert.“ Einen Forschungsüberblick zur Deutung der  $\xi\rho\gamma\alpha$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  bietet Bachmann, M., *Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus*, in: *ders.* (Hg.), *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg/Schw. 1999, 5–12. Die  $\xi\rho\gamma\alpha$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  im Sinne der Ritualtora zu deuten, ist nicht neu, doch erfolgte diese Gleichsetzung stets mit unterschiedlicher Zielsetzung, vgl. den Forschungsüberblick bei Bachmann, M., *Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck ‚Werke‘ des Gesetzes*, in: *ders.* (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, Tübingen 2005, 69–134, hier 70–80.

<sup>12</sup> Ein Vergleich der paulinischen  $\xi\rho\gamma\alpha$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  mit den in 4QMMT erwähnten  $\text{מעשי התורה}$  ist legitim. In der LXX werden 158 aus insgesamt 235 Nennungen von  $\text{מעשה}$  mit  $\xi\rho\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  wiedergegeben, während 193 aus insgesamt 223 Erwähnungen von  $\text{תורה}$  mit  $\mu\omicron\tau\omicron\varsigma$  übersetzt werden. Vgl. Abegg, M., 4QMMT, Paul and „Works of the Law“, in: *Flint, P.* (Hg.), *The Bible at Qumran*, Cambridge 2001, 203–216, hier 205.

<sup>13</sup> Zu Berührungspunkten zwischen den paulinischen  $\xi\rho\gamma\alpha$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  mit den  $\text{מעשי התורה}$  in 4QMMT vgl. Bachmann, M., 4QMMT und Galaterbrief, in: *ders.* (Hg.), *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg/Schw. 1999, 33–56.

im Kontext von Reinheitsvorschriften erwähnt werden. Das würde gut zu 2 Bar 57,2 passen, wo der syrische Text von „Werken der Gesetzesvorschriften“ spricht, deren Erfüllung für die Rettung im Endgericht nötig ist. Auch hier stehen wohl kultische Vorschriften im Vordergrund, da 2 Bar den Unterschied zwischen Israel und den Heiden einschärft. Doch auch innerhalb der paulinischen Homologumena lässt sich diese Lesart gut vertreten: In Gal 1–4 zielt der gesamte theologische Beweisgang auf 5,3 ab: Es geht um die Frage, ob sich Heidenchristen beschneiden lassen sollen und die Speisevorschriften halten müssen – genau auf diese Kult- und Reinheitsvorschriften beziehen sich die dort erwähnten ἔργα νόμου (Gal 2,16; 3,2.5.10), wie der Kontext verdeutlicht: In Gal 1,14 schon erwähnt Paulus καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συναλικιώτας ἐν τῷ γένει μου als Negativbeispiel und macht damit klar, dass es bei der von ihm kritisierten Gesetzesbefolgung – wie bei den Qumraniten – um zählbare und messbare Vorschriften ging, die zu einer Rangordnung führen konnten.<sup>14</sup> In Gal 2,3–6 schließlich erwähnt er, dass ihm am „Apostelkonvent“ (vgl. Apg 15,1–30) weder die Beschneidung des Titus noch sonst etwas auferlegt worden sei. Dem zum Trotz habe sich Petrus dann in Antiochia an die Speisevorschriften gehalten, wie Gal 2,11–15 ausführt, um dann in V. 16 zu gipfeln, dass der Mensch nicht durch ἔργα νόμου gerecht wird – also nicht durch Beschneidung und Speisevorschriften.<sup>15</sup> Die Bilder von der Beschneidung des Abraham und von Sara und Hagar (s. u.) passen hier gut dazu – sie kritisieren eine kultische Observanz der Tora. Die Abrahamsperikope des Gal wird in Röm 4,10 weiterentwickelt: Wenn Abraham schon vor seiner Beschneidung gerecht war, dann ist die Beschneidung sekundär und nicht mehr unabdingbar für das Heil. Die ἔργα νόμου-Thematik wird so von Paulus auch in Röm 3,20.28 (vgl. auch 4,2.6; 9,32; 11,6) weitergeführt. Da Paulus am Tun des Liebesgebotes festhält, legt sich bzgl. der ἔργα νόμου eine Zuspitzung auf Ritual- und Reinheitsfragen<sup>16</sup> nahe.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Genau diese Rangordnung aufgrund ritueller Praktiken ist auch mit dem von Paulus kritisierten „Rühmen“ entweder „durch das Gesetz“ (Röm 3,27) oder in den „irdischen Vorzügen“ der „Beschneidung am achten Tag [...], Pharisäer nach dem Gesetz“ (Phil 3,5) oder durch die Beschneidung selbst in Gal 6,13 gemeint.

<sup>15</sup> Ähnlich auch *Heil, Ch.*, Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (BBB 96), Bonn 1994, 168.

<sup>16</sup> Diese Sichtweise kommt den Positionen von *M. Bachmann*, 4 QMMT, 42, sehr nahe, dass die paulinischen ἔργα νόμου am ehesten gewisse „Halakhot“ der Gesetzesauslegung wiedergeben, wie auch 4QMMT „auf halakhische Regelungen zu beziehen“ (44) ist. Paulus habe dann sozusagen „eine Art Anti-Dokument zu 4QMMT vorgelegt“, der „Apostel wendet sich [...] gegen christliche Tendenzen, sich an bestimmten Regelungen wie der Beschneidung zu orientieren“ (56).

<sup>17</sup> Zu Recht verweist *M. Bachmann*, Rechtfertigung, 21, allerdings auf Röm 2,15. Dort ist mit τὸ ἔργον τοῦ νόμου von der natürlichen Gotteserkenntnis der Heiden die Rede. Diese Phrase

Somit ist es durchaus möglich, dass Paulus in Röm 3,21 mit  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$  νόμου lediglich die rituell-kultische Interpretation der Tora kritisiert, wie er sie früher als „Pharisäer nach dem Gesetz“ (Phil 3,5) praktizierte und die ihm nun als „Unrat“ (Phil 3,8) erscheint, jedoch weiterhin an der prinzipiellen Gültigkeit der Tora ( $\mu\alpha\rho\rho\tau\rho\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  ὑπὸ τοῦ νόμου) festhält. Eine nicht-kultische Interpretation der Tora – etwa als Erfüllung der „von Gesetz und Propheten bezeugten“ Heilsverheißungen Gottes an den Menschen (vgl. Röm 3,21) oder als ethisches Grundgesetz in ihrer Interpretation über das Liebesgebot (vgl. Röm 13,8 und Gal 5,14) könnte tatsächlich der Schlüssel zum Gesetzesverständnis Pauli sein. Zumindest für Röm 7,6 würde diese Sichtweise gut passen, wo Paulus von einer *spiritualisierten Form des Gesetzesgehorsams* ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος spricht, wie auch für Gal 5,1–6, wo die kultische Norm der Beschneidung in Kontrast gesetzt wird zur πνεύματι ἐκ πίστεως erwarteten Rechtfertigung. Die ganze Beweislast ruht nun allerdings auf der Frage, ob für das Frühjudentum solch eine *nichtkultisch-spiritualisierte Gesetzesobservanz* möglich war.

## 2. „Zeremonialgesetz“ versus „Sittengesetz“?

„Die Selbstverständlichkeit, mit der zwischen ‚Zeremonialgesetz‘ und ‚Sittengesetz‘ unterschieden wird, ist insofern bemerkenswert, als diese Kategorien nicht aus den einschlägigen Quellen selbst gewonnen sind, sondern von außen an die Texte herangetragen werden.“<sup>18</sup> Die Kritik, die Michael Wolter an einer Zweiteilung des Gesetzes äußert, ist insofern berechtigt, als dem Frühjudentum solch eine Unterscheidung *terminologisch* tatsächlich fremd war. Damit aber ist noch nicht gesagt, dass die Ansätze zu dieser Unterscheidung nicht schon *inhaltlich-sachlich* im Frühjudentum angelegt waren. Ein Blick auf Philon vermag das zu verdeutlichen. In Migr 88–94 verwendet er den weit verbreiteten und in der Stoa besonders beliebten Unterschied zwischen den ungeschriebenen, göttlichen Sittengesetzen und dem auf Menschensatzung beruhenden Staatsgesetz.<sup>19</sup> Die Tora in ihrem spirituellen Sinn entspricht dabei dem natürli-

---

könnte m. E. allerdings durchaus einen pointierten Gegensatz zu den ἔργα νόμου darstellen: Grammatikalisch im Singular und mit Artikel meint es „das (eigentliche!) Werk des Gesetzes“ – erfüllt im doppelten Liebesgebot – im Gegensatz zu den vielen Einzelschriften der Kult- und Reinheitsgebote.

<sup>18</sup> Wolter, M., „Zeremonialgesetz“ vs. „Sittengesetz“. Eine Spurensuche, in: Beyerle, St. / Mayer, G. / Strauß, H. (Hg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift H. Seebass, Neukirchen-Vluyn 1999, 339–356, hier 341.

<sup>19</sup> Vgl. Posner, A., Über Abrahams Wanderung, in: Cohn, L. (Hg.), Philo von Alexandria 5, Berlin <sup>2</sup>1962, 152–213, hier 177.

chen Sittengesetz. Die Toragesetze in ihrem Wortsinn hingegen rechnet Philon zu den Menschensatzungen, deren Einhaltung er an unserer Stelle billigt, deren Wert aber dem Sittengesetz weit nachsteht. Der „Körper“ der Gesetze sind die Menschensatzungen, die „Seele“ aber die von Gott und dem schöpfungsgemäßen Sittengesetz gegebenen Weisungen. Dabei werden kultische Vorschriften – wie auch der „Dienst im Tempel“ – zu den menschlichen Vorschriften gerechnet. Dies aber deckt sich in etlichen Punkten mit Röm 2,28f., wo Paulus die gleiche Wertigkeit wie Philon sieht: das Körperliche (die körperliche Beschneidung) wird dem Inneren (der Beschneidung des Herzens) nachgeordnet. Philon hält allerdings auch an der Beachtung des Wortlauts der Gesetze fest. Es gilt, „sowohl das Unsichtbare (den Sinn) recht genau zu erforschen, alsdann auch das Offene (den Wortlaut) tadellos zu beachten“, exemplifiziert er an der Sabbatgesetzgebung. Für Paulus hingegen ist der buchstäbliche Sinn in Relation zum geistigen Sinn vernachlässigenswert – ἐν πνεύματι οὐ γράμματι will er das Gesetz erfüllt wissen. Trotz der Verschiedenheit zwischen Philon und Paulus scheinen damals etliche Juden ähnlich wie Paulus gedacht zu haben. Philon berichtet im Zuge seiner Argumentation nämlich von „radikalen Allegoristen“, die das jüdische Gesetz nur mehr allegorisch auslegen. Hier unterscheidet Philon zwischen dem *Sinn des Gesetzes* (das „Unsichtbare“, das „symbolisch Gemeinte“, die „Seele“ der Gesetze) und dem *Wortlaut des Gesetzes* (das „Offene“, der „Körper“ der Gesetze). Unschwer kann man hinter dem Wortlaut des Gesetzes eine rituell-kultische Gesetzesobservanz erkennen, wie die in § 91f. anschließenden Beispiele vom Tempeldienst und der Verweis auf die Sabbatheiligung verdeutlichen. Die symbolische Gesetzesobservanz allerdings zielt auf die moralische Vervollkommnung, wie die Beschneidung in ihrem spirituellen Sinn auf das „Herausschneiden von Lust und Begierde“ (§ 92) abzielt und der Sabbat „ein Symbol seelischer Freude und des Dankes an Gott“ (§ 92) ist. Auch wenn Philon – genauso wie Paulus – den *Sinn des Gesetzes* höher wertet als den *Wortlaut des Gesetzes*, so tadelt er doch ausdrücklich Juden, die aufgrund dieser Wertung den Wortlaut des Gesetzes als unnötig erachten. Diese „radikalen Allegoristen“ kommen dabei dem Verständnis des Paulus recht nahe:<sup>20</sup> Doch selbst wenn Philon diese Menschen ausdrücklich „wegen ihrer Leichtfertigkeit“ tadelt, ändert dies doch nichts daran, dass er keine Möglichkeit hat, diesen Leuten ihr Jude-Sein abzusprechen. Mit Sicherheit hätte auch die Gesetzesauslegung des Paulus die Kritik eines Philon heraufbeschworen. Aber auch Philon hätte Paulus sein Jude-Sein nicht absprechen können – zumal sich Pau-

---

<sup>20</sup> Vgl. *Cohen, B.*, *Letter and Spirit in Jewish Law*, in: *Fischel H.* (Hg.), *Essays in Graeco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York 1977, 138–153, hier 139f.

lus ja auch selber noch weiterhin als Jude versteht (vgl. Röm 11,1; 1 Kor 9,20; 2 Kor 11,22; Phil 3,5).

Um zur Eingangsfrage zurückzukehren: Zu Recht notiert Christoph Heil: „Im Frühjudentum war es nicht üblich, zwischen ‚kultisch-rituellem‘ und ‚ethischem‘ Gesetz zu unterscheiden.“<sup>21</sup> Und doch zeigt sich, dass eine fortschreitende „Metaphorisierung“ von Reinheit im Sinn einer moralischen Verfasstheit“<sup>22</sup> gerade im hellenistischen Judentum – als Fortsetzung der Tendenzen aus den Prophetenbüchern und der weisheitlichen Literatur – die rituellen Aspekte der Tora-Gebote immer stärker von den moralischen Aspekten schied.

### 3. „Universalisierung“ und „Reduzierung“ der Tora

Die soeben erwähnten Tendenzen hin zu einer spiritualisierten Gesetzesobservanz finden sich auch im Aristeasbrief und in Philons Abr – wobei von beiden Autoren nach wie vor auch die rituelle Einhaltung der Gebote angemahnt wird. Dennoch versuchen beide Schriften, einer hellenistischen Umwelt jüdischen Glauben verständlich zu machen. Das führt einerseits zu einer „Universalisierung“ der Tora, andererseits zu einer „Reduzierung“ der Tora auf einige wenige ethische Grundnormen.<sup>23</sup> *Universalisierung* meint, dass die Tora nun interpretiert wird als das ewige moralische Gesetz der Natur, das der Mensch auch mittels seiner Vernunft erkennen kann – eine Konzeption, die auch in Röm 1,20 begegnet. Laut Philon kannten und lebten nämlich bereits die Patriarchen die Tora, obwohl diese ja erst wesentlich später – nämlich am Sinai – erlassen wurde. In Abr 5 beschreibt Philon die Patriarchen als ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες, als eine Verkörperung von „beseelten und vernünftigen Gesetzen“ – von jenen Gesetzen, welche die Patriarchen der „ungeschriebenen Gesetzgebung“ (ἀγραφος νομοθεσία) entnommen hätten. Diese „ungeschriebenen, vernünftigen und beseelten Gesetze“ aber sind die Regeln des Naturrechts, der von Gott dieser Welt im Schöpfungsakt eingestifteten sittlichen Ordnung.<sup>24</sup> Dazu VitMos II,37: κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή (die Welter-schaffung nämlich ist der Ursprung der Gesetze). Am Sinai wurde dieses ewige

<sup>21</sup> Ch. Heil, *Ablehnung*, 299.

<sup>22</sup> Heil, Ch., *Die Absonderung Israels von Sündern und Heiden*, in: Kügler, J. (Hg.), *Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit*, Graz 2004, 150–168, hier 156.

<sup>23</sup> Vgl. Hoffmann, H., *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalypitk* (StUNT 23), Göttingen 1999, 336.

<sup>24</sup> Vgl. Siegert, F., *Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style*, in: Sæbø, M. (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Göttingen 1996, 130–198, hier 180.

moralische Gesetz erst nachträglich ausgewortet.<sup>25</sup> Die Sinaitischen Gesetze sind damit nichts anderes als bloße „Kommentare zum Leben der Alten“ (τὸς τεθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶναι). Am Anfang steht nicht das ausformulierte Sinaitische Gesetz, sondern die Schöpfungsordnung Gottes, die mit der Vernunft erkannt werden kann. Auch in den Qumrantexten gab es die Tendenz, „die Tora als die von Gott der Welt eingestiftete kosmologische Ordnung“<sup>26</sup> zu sehen. „Mit diesem Gedanken nimmt die Qumrangemeinde eine weisheitliche Tradition auf, die im Theologumenon von der Tora als Weltordnung sowohl im griechischsprachigen wie im rabbinischen Judentum Bedeutung gewann.“<sup>27</sup> Das mosaische Gesetz ist gemäß dieser Deutung nur die sekundäre Auswortung des schon vor Zeiten bestehenden göttlichen Gesetzes, das in der Schöpfungsordnung zum Ausdruck kommt. Dabei wird freilich der sekundäre Charakter des mosaischen Gesetzes nicht negativ empfunden. Ganz im Gegenteil: Durch die Übereinstimmung mit dem ewigen Naturgesetz wird das mosaische Gesetz erst in seiner Bedeutung vor alle anderen menschlichen Gesetze gestellt.<sup>28</sup> Paulus hingegen dreht das Argument in Gal 3,17–19 um: Durch die Posteriorität des Sinaitischen Gesetzes ist dieses im Vergleich zu Gottes Heilsverheißung nachrangig. Das Sinaitische Gesetz steht hier für eine kultisch-rituelle Gesetzesinterpretation, die im Vergleich zu Gottes Gnadenhandeln an die zweite Stelle verwiesen wird. Diese Konzeption findet sich auch in Gal 3,6–18 im Vorzug der Verheißung an Abraham gegenüber dem erst später erlassenen „Gesetz“ (durch den Kontext in V. 2 als „Werke des Gesetzes“ im Sinne des *Ritualgesetzes* zu deuten) und in Röm 4,10, wo Abraham schon vor der Beschneidung *sola fide* gerechtfertigt wurde: Weder die Beschneidung noch die erst später erlassenen „Werke des Gesetzes“ haben dabei Heilspriorität oder Heilsnotwendigkeit (auch wenn die Beschneidung nach Röm 2,25 weiterhin „nützlich“ bleibt). Dieselbe Grundidee dürfte auch hinter Gal 4,21–31 stehen. Wenn Paulus dort das Sinaitische Gesetz mit der Sklavin Hagar vergleicht, dann nicht, um „die Tora“ zu „abrogieren“, sondern um eine Wertigkeit innerhalb der *Torainterpretation* auszudrücken.<sup>29</sup> Die Priorität liegt dabei auf dem

---

<sup>25</sup> Vgl. A. Posner, *Wanderung*, 177.

<sup>26</sup> Fabry, H.-J., *Der Umgang mit der kanonisierten Tora in Qumran*, in: Zenger, E. (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg/Br. 1996, 293–327, hier 322.

<sup>27</sup> Lichtenberger, H., *Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus*, in: Dunn, J. (Hg.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996, 7–23, hier 16f.

<sup>28</sup> Vgl. Stemberger, G., *Der Dekalog im frühen Judentum*, in: *JBTh* 4 (1989) 91–103, hier 92.

<sup>29</sup> Vgl. auch Bachmann, M., *Die andere Frau. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4,21–5,1*, in: *ders.* (Hg.), *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg/Schw. 1999,



spirituellen Verständnis des Gesetzes, das Gott als vernunftgemäße Weltenordnung und Heilsverheißung für die Menschen grundgelegt hat. Eine rituell-kultische Gesetzesinterpretation hat im Vergleich dazu tatsächlich Nachrang wie die Kinder einer Sklavin gegenüber den Freigeborenen (ganz genauso argumentiert Philon übrigens schon in Migr 94!). Eine „Abrogation“ kommt hier nirgendwo ins Bild, die Topik ist vielmehr frühjüdischen Gemeinplätzen verpflichtet – wenn auch in eigenwilliger Zuspitzung durch Paulus.

Neben der Tendenz zur Universalisierung der Tora gab es auch die Tendenz einer *Reduzierung der Tora auf einige wenige ethische Grundnormen*. So etwa rechtfertigt Arist 144–150 die Speisevorschriften des mosaischen Gesetzes mit ihrem ethischen Symbolgehalt. Eine allegorische Interpretation der Bibel entkräftet hier den Vorwurf der περιεργία, also den Vorwurf, *übertriebene und sinnlose Werke* zu vollbringen. Auch wenn Arist an einer wörtlichen Gesetzesobservanz weiterhin festhält, stellt er doch unmissverständlich klar, dass die Speisetabus ihre Berechtigung lediglich aus ihrem moralisch-sittlichen Symbolgehalt erhalten: Mit „Gerechtigkeit üben und niemanden [...] unterdrücken“ wird der eigentliche Skopus der Reinheitsvorschriften genannt. Auch hier erhält die spirituell-ethische Auslegung klar den Vorzug vor einer kultisch-rituellen Gesetzesobservanz. Arist sieht sich zu seinen Klarstellungen durch die Kritik etlicher Zeitgenossen genötigt. In § 128 heißt es, dass „viele“ die Speisegesetze für *sinnlose und übertriebene Werke* halten (Νομίζω γὰρ τοὺς πολλοὺς περιεργίαν ἔχειν). Gehören zu diesen πολλοί etwa auch Juden, die die strengen „Werke“ ihrer Religion für überflüssig halten? Stemberger meint dazu: „Dieser Text [...] muß notwendig das Gesetz mit seinen Einzelheiten gegenüber Nichtjuden rechtfertigen (und vielleicht auch innerhalb seiner aufgeklärten jüdischen Gemeinde neu begründen).“<sup>30</sup> Den Beweis, dass auch liberale Juden Reinheitsvorschriften als sinnlos und übertrieben wahrnehmen konnten, erbringt Flavius Josephus. In Ant IV,145–149 legt er dem jüdischen „Frevler“ Zambri (vgl. Num 25,14; 1 Makk 2,26) eine lange Rede in den Mund, in der Josephus offensichtliche Einwände jüdischer Zeitgenossen gegen das Kultgesetz ventiliert – und im Anschluss daran widerlegt. Nach Meinung Zambri sind die Reinheitsvorschriften (hier das Verbot von Mischehen) nur Satzungen von Menschen, die durch die „törichte Macht der Gewohnheit“ erst nachträglich dem göttlichen Gesetz hinzugefügt wurden. Das göttliche Gesetz als solches wird nicht kritisiert, allerdings werden die Reinheitsvorschriften als *nachträgliche* Verfälschung des ursprünglichen Gotteswillens gebrandmarkt. Lediglich unter dem

---

127–158, hier 149f. Ebenso: Frankemölle, H., Frühjudentum und Urchristentum, Stuttgart 2006, 250–253.

<sup>30</sup> G. Stemberger, Dekalog, 92.

„Schein des Gesetzes und des göttlichen Willens“ sind diese Satzungen von „menschlicher Torheit und Herrschsucht“ nachträglich eingeführt worden. Man erinnere sich: Auch für Paulus wurde das Sinaitische Gesetz erst *nachträglich* dem ursprünglichen Gotteswillen (der Verheißung an Abraham, Gal 3,15–18) hinzugefügt, wobei auch bei Paulus die nachträglich hinzugefügten Reinheitsgebote den Menschen unfrei machen (Kinder der Sklavin, Gal 4,21–31). Ebenso wie Paulus stellt auch Zambri nicht die Tora als solche in Frage, sondern kritisiert lediglich eine seiner Meinung nach unfrei machende Einengung der Gesetzesobservanz auf Reinheitsvorschriften.

Als weiteres Beispiel mag Ananias aus Ant XX,17–53 dienen. Dort berichtet Josephus von der Annahme des jüdischen Gesetzes durch die Königin Helene von Adiabene und ihren Sohn Izates. Dabei bricht die Frage auf, inwieweit kultische Vorschriften (wie hier die Beschneidung) vonnöten sind, um ein „richtiger Jude“ (βεβαίως Ἰουδαίος) zu sein. Der jüdische Kaufmann Ananias, der am Hof von Adiabene Zugang hat – offensichtlich ein hellenisierter Diasporajude, vertritt die Ansicht, dass man auch χωρὶς τῆς περιτομῆς Gott wohlgefällig leben kann (man erinnere sich an die Position des Paulus: χωρὶς νόμου kann sich Gottes Gerechtigkeit offenbaren). Textpragmatisch widerlegt Josephus diese Sichtweise als irrig, dennoch zeigt sich, dass man im liberalen Judentum auch die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung in Frage stellen konnte.<sup>31</sup>

Doch wie rechtfertigt Josephus kultkritischen Juden gegenüber seine wortgetreue Gesetzesobservanz? In Ap II,171–174 erwähnt er zwei verschiedene „Erziehungsweisen“: Die eine besteht in „theoretischer Anweisung“, die andere in „praktischer Einübung“. Die Besonderheit des Judentums besteht nach Josephus darin, sein Gesetz nicht nur durch Belehrung, sondern auch διὰ τῶν ἔργων, durch die Verrichtung bestimmter „Werke“, einzuüben. Im Folgenden wird klar, dass mit diesen „Werken“ τῆς διαίτης ἔργα gemeint sind – die Rede ist von Speisevorschriften. Auch hier wird klar, dass der Ausdruck „Werke (des Gesetzes)“ die Kult- und Reinheitstora betrifft. Durch das Vollbringen solcher „Werke“ wird der Mensch in den Gesetzen geschult, damit er „weder absichtlich noch aus Unwissenheit“ sündigen kann. Josephus beurteilt diese strenge Pädagogik der Gesetzeswerke positiv: Er bezeichnet das Gesetz als „Vater und Gebieter“. Paulus bedient sich in Gal 3,24 der gleichen Topik, allerdings negativer besetzt: Das Gesetz ist ein strenger Pädagoge, der den Menschen in Zucht

---

<sup>31</sup> Verstanden sich Juden, die sich nach 1 Makk 1,15 die Vorhaut wiederherstellen ließen, auch weiterhin als Juden (obwohl ihnen 1 Makk bescheinigt, vom Bund abgefallen zu sein)? Zu den medizinischen Möglichkeiten einer Wiederherstellung der Vorhaut: Schipper, F., Jasons Gymnasium in Jerusalem, in: Frass, M. u. a. (Hg.), Akten des 10. Österreichischen Althistorikertages, Wien 2006, 113–126, hier 121.

hält. Hier schließt sich der Kreis zu Arist 139, der die Reinheitsvorschriften einen „Zaun ohne Bresche“ und eine „eiserne Mauer“ nennt, die uns in dieser Restriktion einen wirkungsvollen Schutz gegen Versuchungen ermöglichen. Das wiederum erinnert an Gal 3,23. Dort ist ja auch die Rede davon, dass wir „eingesperrt waren“ als „Gefangene des Gesetzes“. Für Paulus allerdings ist klar: Nachdem uns in Christus *sola gratia* die Rechtfertigung geschenkt wurde, ist weder das „Training“ durch einen „Pädagogen“ noch die „Gefangenschaft“ in den Zäunen und Mauern des Gesetzes mehr notwendig, das Gesetz ist nämlich bereits durch Christus *erfüllt* (Röm 10,4).

#### 4. Schlusswort

Lassen wir zum Schluss Paulus selber noch einmal mit Röm 3 zu Wort kommen: Gott „erweist seine Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, um zu zeigen, dass er [...] den gerecht macht, der an Jesus glaubt“ (V. 26). Dieses führt dazu, „dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes“ (V. 28). Diese „Werke des Gesetzes“ sind für Paulus rituelle Vorschriften der Tora – wie hier etwa die Beschneidung –, die nun ihre Gültigkeit verloren haben, wie er in V. 30 weiter ausführt: Gott „wird aufgrund des Glaubens sowohl die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen gerecht machen“ (V. 30). Die „Tora“ als Heilsverheißung wie auch als ethische Richtlinie für den Menschen wird dabei jedoch nicht außer Kraft gesetzt – nur so erklärt sich der (ansonsten unpassende) Schlusssatz dieser Argumentation: „Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf“ (V. 31).