

³⁷ Midrasch Lam.R. Einleitung 2; vgl. die abweichende Version in JT Hag. 1,7,76c.

³⁸ Shilte Ha-Gibborim an Alfasi. Ed. Vilna Kidd. 14b.

³⁹ Amnud Ha-Emet, Tel-Aviv, n.d. 44, wiewgleich in dieser Version diese Bemerkung sich offensichtlich auf das Aussprechen der Gebote ohne die angemessene innere Beteiligung bezieht.

⁴⁰ Ber. 16b.

⁴¹ Singer's Prayer Book, Neue Ausgabe, 205.

⁴² Pes. 22b.

⁴³ Vgl. Israel Bettan, Studies in Jewish Preaching (Cincinnati 1939) 39, Anm. 94.

⁴⁴ Vgl. die Quellen und die Erörterungen darüber in Louis Ginzberg, Legends of the Jews (Philadelphia 1942) Bd. 5, 259, Anm. 275.

⁴⁵ B. K. 38a.

⁴⁶ Vgl. die vergleichende Untersuchung in «Encyclopedia Talmudit» Bd. III, Art. «ben noah», 348 ff.

⁴⁷ Tosefta Sanh. 13,2 (Ed. Zuckermann).

⁴⁸ Kommentar zu Mischna Sanh. 10,1.

⁴⁹ Vgl. z.B. Albos «Ikkarim», Bd. III. Kap. 13-23, Ed. Husik (Philadelphia 1946) 112f. Dort findet sich eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Problem.

⁵⁰ Vgl. Israel Weinstock, Be-Maagale Ha-Nigleh Ve-Ha-Nistar (Jerusalem 1969) 151 ff.

⁵¹ Vgl. G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism (New York 1971).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LOUIS JACOBS

Rabbiner der New London Synagoge, Lektor für Talmud am Leo Baeck College in London. Er veröffentlichte verschiedene jüdische theologische Werke.

William Davies

Die Bedeutung des Gesetzes im Christentum

Für einen Kenner der Bibel ist das Studium der christlichen Ethik heute ein verwirrendes Schauspiel. Er kann die darin enthaltene tiefgreifende Zwiespältigkeit nicht übersehen. Auf der einen Seite wird die christliche Botschaft in vielen ethischen Abhandlungen als eine Botschaft der Befreiung vom Gesetz, und zwar nicht nur in seiner jüdischen Form, sondern, so scheint es, in jeder Form verstanden. Im Protestantismus zeigt sich ein wachsender Nachdruck auf eine Ethik ohne Prinzipien, eine Ethik, die aus ihren Zusammenhängen begründet ist, oft mit wenig Bezug zu den moralischen Lehren ihres begründenden Textes, der Bibel. Der Katholizismus ist gegenüber seiner eigenen Tradition der Moralthologie und Kasuistik kritisch geworden und enttäuscht vom Gesetz, vom kanonischen und jedem anderen überhaupt.

Auf der anderen Seite zeigte sich in vielen Bereichen der biblischen Studien eine zunehmende Würdigung der Bedeutung des Gesetzes nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament. Eine der aufschlußreichsten Entwicklungen in den alttestamentlichen Studien war die Rehabilitierung des Gesetzes. So wurde durch die Arbeit von

Alt, Rad, Noth, Clements und Buber und vieler anderer der Einfluß des Bundes mit seinem Gesetz selbst auf die Propheten erkannt, die man früher als die Gegner der Priester mit ihrem Gesetz zu betrachten gewohnt war. Die Propheten zeigen sich nun als die Lehrer des Gesetzes. Zimmerli hat dies in einem faszinierenden Bericht in «The Law and the Prophets» (1956) dargestellt. Ebenso wie die Propheten mit dem Gesetz, das ihnen vorausging, in Verbindung gebracht wurden, brachte Finkelstein sie mit den Weisen und mit dem rabbinischen Gesetz, das nach ihnen kam, in Verbindung. Man lese dazu L. Finkelstein, «New Light from the Prophets» (London 1969).

All dies hatte seine Auswirkungen auch auf die Studien des Neuen Testaments. Unglücklicherweise aber hatte die paulinische Polemik gegen das Gesetz im Judentum und im jüdischen Christentum die Einstellung von Protestanten und selbst von Katholiken so stark geprägt, daß es für beide schwierig war, dem Gesetz im Offenbarungswerk seinen angemessenen Platz einzuräumen. Was bei Paulus gegen die jüdische und judaistische Interpretation des Gesetzes gerichtet war, wurde auf die ganze Struktur des Glaubens übertragen. Jetzt endlich aber werden wir frei von dieser Unfähigkeit, dem Wert des Gesetzes in den biblischen Quellen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wir erkennen jetzt, daß das rettende Ereignis des Exodus, der Geburtsstunde Israels, unauflöslich mit der Verpflichtung zur Einhaltung bestimmter Verhaltensnormen, also gewisser Forderungen Jahwes verbunden ist. Und auch im Neuen Testament waren sich die frühen Christen, die aus einem

neuen Exodus in Christus geboren waren, dessen bewußt, daß sie an gewisse Gesetznormen gebunden waren, nach denen sie zu leben und die sie in die Praxis umzusetzen versuchten.

Aus dieser Perspektive soll das Folgende geschrieben werden. Solch eine Perspektive trifft besonders im paulinischen Corpus auf ernste Schwierigkeiten. Wenn diese hier weitgehend ignoriert werden, so nicht, weil wir nicht um sie wüßten, sondern weil ihre Behandlung mehr Raum erfordern würde als hier vorhanden ist.

Unter «dem Gesetz» soll hier die moralische Forderung, die sich auf die Christen richtet, verstanden werden, wobei wir uns auf das Neue Testament beschränken. Dies enthüllt wechselnde Betonungen. Jede säuberliche Präsentation frühchristlicher Lehre muß sofort verdächtig erscheinen. Aber es ist möglich, bestimmte Themen anzudeuten, aus denen der moralische Ernst der frühen Kirche hervorgeht.

Ich beginne mit einem zentralen Faktum: durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu von Nazareth glaubten die Christen «am Ende der Zeit» zu leben, in der Zeit der Erfüllung der Erwartungen des Judentums (Jes 10,22; 35,4; 43,3; 45,17-22; 60,16; Gal 4,4; Mat 4,4; 6-7; 5,17-18; Mk 12,28-37). Diese Erfüllung ignorierte nicht den moralischen Inhalt dieser Erwartungen. Die frühe Kirche übernahm bewußt die moralische Sache Israels, wie sie sich im Lichte des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu klärte und vollendete. So wurde im Neuen Testament die Erfahrung der Kirche weithin als eine Parallele zu der des jüdischen Volkes verstanden. Die Entstehung der Kirche bedeutete zwar nicht das neue Jerusalem, aber den Eintritt Israels in einen neuen Abschnitt seiner Geschichte. In der Schaffung der Kirche wiederholte sich der Exodus. Als die Konsequenz aus der Erfahrung eines neuen Exodus verstand die Kirche sich als unter einem neuen Sinai eines neuen Mose stehend. Dieses Gesamt von Ideen bestimmt weithin die Bezugnahmen des Apostels Paulus auf den neuen Bund (1 Kor 11, 23 ff.), die Darstellung der Bergpredigt bei Matthäus, die neue Lehre bei Markus (1,27 ff.) und das neue Gebot bei Johannes (13,34). Daraus folgt klar, daß das «Gesetz» als moralische Forderung mit der christlichen Botschaft ebenso verbunden ist wie mit der Botschaft des Alten Testaments und des Judentums. Die Struktur der frühen Christenheit ist jedenfalls zum Teil der Struktur des Judentums nachgebildet oder wächst aus ihr, das heißt, daß das «Gesetz» integraler Bestandteil

der Botschaft des Neuen Testaments ist, wie es dies für das Alte Testament war. In beiden Testamenten gibt es einen «Weg» («hodos», «halacha»), den das Volk Gottes gehen muß.

Aber was ist dieser «Weg»? Welches «Gesetz» ist Bestandteil der Botschaft? Dies führt uns zu dem Motiv, das die moralische Vorstellung der frühen Christenheit bestimmt. Es interpretiert die moralische Tradition des Alten Testaments und des Judentums im Lichte Christi neu. Für das Verständnis der Moral im Neuen Testament ist die Person Christi bestimmend. Wie die frühen Christen den Tempel, den Sabbat, Jerusalem und alle wichtigen Symbole jüdischen Selbstverständnisses in Begriffen Christi neuinterpretierten, so interpretierten sie auch das Gesetz neu. Sie fanden sich «in Christus» unter einem neuen Gesetz, so daß Christus ihr «Gesetz» wurde, obgleich dieser Ausdruck selbst fehlt. Ich habe anderswo betont, daß Paulus Jesus als den betrachtete, der an die Stelle des Gesetzes trat. Die Forderung des Christentums, also sein Gesetz, ist in der Person Christi konzentriert.

Dieser Umstand hat drei Aspekte, die sehr schwierig in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen sind. Zunächst wird das moralische Leben durch das tatsächliche Leben Jesu von Nazareth vorgebildet, durch seinen Dienst der Vergebung, des Gerichts, des Heilens, des Lehrens, der im Kreuz gipfelt. Zweitens hat es seinen Ausgangspunkt nicht nur im Dienen Jesu, sondern auch in seiner Auferstehung. Die Auferstehung war nicht nur der Anlaß für die Entstehung der Urgemeinde, sondern auch unmittelbare Anregung für ihre Moral. Die Auferstehung war nicht nur ein Triumph des Lebens über den Tod, sondern der Vergebung über die Sünde. Sie war ein Ausdruck, vielleicht *der* Ausdruck der Gnade Gottes in Christus, denn der auferstandene Christus kehrte zu denen zurück, die ihn verlassen hatten und geflohen waren, die während seiner Agonie geschlafen hatten. Er vergab ihre Schwäche. Die Auferstehung als Vergebung steht klar in 1 Kor 15,7 ff.; bei Joh 20,1 ff. Sie gehörte zum Ganzen des Dienstes Jesu, und die von daher abgeleitete Moral der Gemeinde mußte daher eine von der Gnade geleitete Moral sein, das heißt, es war die Moral des Menschen, der vergibt, weil er den auferstandenen Herrn als einen vergebenden Herrn kennt und der in Dankbarkeit, dem moralischsten aller Gefühle, sich in seinem Namen einem guten Leben verschreibt. Drittens war der auferstandene Herr in der Gemeinde als «der Geist» gegenwärtig. Das Kommen des Geistes nicht bloß als einer wunder-

wirkenden Kraft, sondern als moralische Dynamik darf niemals von der Auferstehung als Gnade getrennt gesehen werden. Wie die Auferstehung selbst ist das Kommen des Geistes eine «Kraft der Vergebung». So wurde diese die Quelle der Moral, denn die Dankbarkeit für die Vergebung ist der Grund christlichen Daseins. Liebe, Freude, Friede, Rechtschaffenheit und jeder Sieg «in der moralischen Sphäre» sind die Früchte des Geistes. Der Enthusiasmus des Geistes fand seinen wahren Ausdruck in der «agape».

Wenn wir darum sagen, das «Gesetz» sei christianisiert worden, so meinen wir, daß die christliche Moral ihren Bezugspunkt im Leben, im Tod, in der Auferstehung und im lebendigen Geist Jesu Christi hat. Dies war in untrennbarer Verbindung die Quelle des Anspruchs, unter dem die frühe Kirche lebte. Und dies bestimmt auch seine vielfältigen Dimensionen. Man kann dies sinnvollerweise unter zwei Gesichtspunkten zusammenfassen.

a) *Die vertikale Dimension christlicher Moral*

Wir haben gesehen, daß die Basis der frühen Kirche das Leben, der Tod, die Auferstehung und der Geist Jesu Christi waren. Geometrisch ausgedrückt war es ihre vertikale Beziehung zum auferstandenen Herrn, die Teilnahme der frühen Christen an der Erfahrung der Vergebung durch den auferstandenen Herrn und der Geist, der ihnen eine gemeinsame Gnade verlieh. Sie waren von ihm erfaßt worden, und ihre Antwort richtete sich primär durch die Eingebungen des Geistes an ihn. Alle christliche Gemeinschaft wurzelte in dem besonderen Ereignis des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu, und ihre Moral ist mit dem Verständnis dieses Ereignisses verbunden.

In weiten Teilen des Neuen Testaments, wenn auch nicht überall, wird Moral in Begriffen der Anwendung dieses Ereignisses verstanden, also als seine Rekapitulation im Leben des Gläubigen. Das moralische Leben ist ein Leben «in Christus». Es bedeutet, im täglichen Leben mit Christus zu sterben und aufzuerstehen. So ist es bei Paulus und möglicherweise auch bei Matthäus. Für Paulus war der Akt, durch den ein Christ seinen Glauben annimmt und wirklich «in Christus» zu leben beginnt, die Taufe. Dieser Akt symbolisiert den Tod des alten Lebens unter dem «Gesetz» und den Beginn eines neuen Lebens «in Christus» oder «im Geist». Durch die Taufe stirbt der Christ im Glauben, wird er auferweckt und gerechtfertigt. Er ist

eine neue Schöpfung (Röm 6,3; 1 Kor 12,13; Gal 3,27; 2 Kor 8,9; 12,1; Phil 2,5-8; Röm 8,11). Er mußte nun nur noch ganz das werden, was er im tiefsten Grunde schon war. Sein moralisches Leben ist in dem begründet, was er ist, nämlich eine neue Schöpfung in Christus. So wie wir einander auffordern, «Mensch zu sein», so sind die Christen aufgerufen, «Christen zu sein», zu sein, was sie sind. Theologisch ausgedrückt wurzelt der Imperativ des Paulus im Indikativ. Dies ist die vertikale Dimension im Leben des Christen, die Bindung zur lebendigen Person Christi, zu seinem Leben, zu seinem Tod, zu seiner Auferstehung. So soll der Christ im vierten Evangelium die Hingabe Gottes, der Christus in die Welt gesandt hat, erneuern. Die «Liebe», die zwischen Vater und Sohn besteht, muß sich wiederfinden in der Beziehung der Jünger untereinander.

Diese vertikale Beziehung hat noch einen anderen Aspekt. Nicht nur die Nachahmung der Tat Gottes durch das Sterben und die Auferstehung Christi, sondern auch die Nachahmung des «Jesus der Geschichte» spielte in der moralischen Entwicklung der frühen Kirche eine Rolle. Die frühen Christen betrachteten Jesus als jemanden, mit dem sie sich identifizieren konnten. Der Wunsch, Jesus in seinen Handlungen nachzuahmen, war vermutlich mit ein Anlaß für die Bewahrung der Geschichten um das Leben Jesu, wie wir sie in den Evangelien finden. Christen mußten das Kreuz auf sich nehmen (8,34ff.). Während Verfolgung (also die buchstäbliche Annahme des Kreuzes) eine ständige Möglichkeit blieb, wurden die Christen vor allem zur Nachfolge ihres Herrn im Zeugnis vom gemeinsamen Weg aufgefordert, das zwar weniger spektakulär war, aber dennoch nicht weniger mühsam, als die Bereitschaft zu sterben, in Liebe, Geduld, Ausdauer, Barmherzigkeit, in messianischer Gnade (Vergl. Mk 8,34 und Lk 9,23). Für Paulus ist Christus Gegenstand der Nachfolge, wie er es selbst für seine Anhänger zu sein erwartet (1 Kor 11,1). Er stützt sich auf Eigenschaften des historischen Jesus, die nachgeahmt werden sollen (Röm 15,3; 2 Kor 10,1; 2 Kor 8,8-9). Die Beschreibung der «agape» in 1 Kor 13 beruht wahrscheinlich auf dem Leben Jesu. Für Paulus ist jeder Christ zu dem Versuch verpflichtet, Christus moralisch gleichförmig zu werden (für ihn war Christus der Herr untrennbar eins mit dem Jesus der Geschichte). So ist auch im vierten Evangelium (Joh 13) und im ersten Petrusbrief 2,2; 4,1ff., das Leben Jesu ein Beispiel für das christliche Leben.

In der vertikalen Dimension des christlichen

Lebens gibt es noch einen dritten Aspekt. Der Christ wird in die Absicht Gottes in Christus hineingenommen. Ein Gläubiger zu sein heißt, von und durch Jesus von Nazareth als dem Messias geleitet zu werden. Dies bedeutet, daß christliches Leben immer auch einen eschatologischen Bezug hat. Der Christ hat teil an der Absicht Gottes, der die Erlösung, die in Jesus offenbar wurde, in der Zukunft vollenden wird. Im Lichte der erlösenden Absicht, wie sie in Christus offenbar wurde, entscheiden sie sich, unterscheiden sie die Dinge, die diese Absicht fördern oder behindern und werden so zu Mitarbeitern Gottes. Das Leben der Christen war von der Hoffnung auf das Ende getragen, auch wenn es sich am irdischen Jesus ausrichtete. Es war vom Gedenken und von einer Vorwegnahme, «einer lebendigen Hoffnung» getragen.

b) Die horizontale Dimension der christlichen Moral

Die frühen Christen waren jedoch nicht ausschließlich an den oben gezeigten vertikalen Wirklichkeiten ausgerichtet. Die Moral der frühen Christen enthielt eine horizontale, eine menschliche, gesellschaftliche Dimension. Es ist eine aus der Gnade der Auferstehung geborene Moral. Wenn es so etwas überhaupt gibt, so kannte jedenfalls das Neue Testament keine selbstgenügsame Religion und keine rein individualistische Moral. Sie verweist auf eine Gemeinschaft mit eigenem Leben. Dies war keine Gemeinschaft, die in Gnade schwelgen und sich nur mit irrelevanten, vertikalen Vorzügen befassen sollte. Als eine Gemeinschaft der Gnade sollte sie vielmehr etwas unternehmen, um der Gnade in ihrem Leben Ausdruck zu verleihen. Aber wie? Die Antwort soll unter zwei Gesichtspunkten zusammengefaßt werden:

1. Die Betonung der christlichen Gemeinschaft

Zunächst waren die frühen Christen ständig um die Qualität ihres Gemeinschaftslebens besorgt. Dies führte zum Experiment des «Kommunismus», wie er in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte beschrieben wird. Er war der natürliche, spontane Ausdruck des Lebens aus dem Geist. Dies zeigt sich an der Naivität des Experiments. Es versagte, es sollte in dieser Form nicht wiederholt werden, aber es gab Zeugnis von der gemeinschaftsorientierten Moral dieser ersten Gemeinde in ihrer Wirklichkeit und in ihrer Unrealisierbarkeit. Dieses Experiment wurde im

Licht der absoluten Forderung nach «agape», wie sie sich aus der Intensität der Erfahrung der Kirche von Vergebung und daher von Gnade ergab, unternommen.

Diese Betonung der gemeinschaftlichen Natur des christlichen Weges hält sich durch das ganze Neue Testament. Sie wurzelt im gemeinschaftlichen Aspekt der Erwählung der Zwölf durch Jesus, die den Kern der neuen Gemeinde bilden. Von daher entwickelte sich wahrscheinlich auch der «christliche Mystizismus» des Paulus, der nicht zur «Flucht des Einzelnen zum Einzelnen», sondern zum Aufbau der Kirche führte. Zugleich mit der Rationalität (1 Kor 12,8; 14,13 ff.; Röm 12,2) nennt Paulus den Aufbau der Kirche als Kriterium für christliches Handeln. In der johanneischen Literatur ist die Liebe zu den Brüdern ein Merkmal der Kirche.

2. Die Betonung einer bestimmten Morallehre

a) Zunächst versuchte die Kirche im Bewußtsein ihrer Gnadengaben im Licht bestimmter moralischer Absolutheiten zu leben. Diese Absolutheiten begründen die Besonderheit, wenn auch nicht die Gesamtheit der Lehre Jesu. Unter unvermeidlichem Druck wurde es jedoch notwendig, daß die Kirche diese Absolutheiten dem Leben anpaßte. Es begann der Versuch, diese absoluten Grundsätze in praktikable Lebensregeln umzusetzen, eine christliche Kasuistik (vgl. Mt 5,32 ff.). Dies ereignete sich nicht nur in judenchristlichen Kreisen. Die paulinischen Briefe berufen sich auf die Worte Jesu als die letzte Autorität. Diese Worte waren wenigstens eine Quelle der moralischen Lehren des Paulus. Es ergeben sich klar zwei Faktoren.

1. Paulus verwendet fast unbewußt Worte Jesu in seinen Ermahnungen, was zeigt, daß diese Worte Bein von seinem Bein waren (vgl. Röm 12, 14; 12,17; 13,7; 14,13; 14,14; 1 Thess 5,2; 5,13; 5,15 mit Mt 5,43; 5,39; 22,15–22; 18,7; 15,11; 24,43–44; Mk 9,50; Mt 5,39–41).

2. Es gab eine Sammlung von Aussprüchen des Herrn, auf die Paulus sich bezog (1 Kor 7,10 ff.; 9,14; 11,23 ff.; 14,37; 1 Thess 4,15–16). Paulus fand nicht nur in gesetzlichen Angelegenheiten, sondern auch in persönlichen Dingen in den Worten Jesu Anleitung. In 1 Kor 7,25 ist ein Wort Jesu ein Gebot («entole»), an zwei anderen Stellen hören wir vom Gesetz Christi («nomos»: Gal 6,2; 1 Kor 9,20–22. Vgl. auch Rö 8,2). Das ist kein Abfall in eine primitive Gesetzlichkeit, sondern

die Anerkennung der Rolle der Worte Jesu. So soll im vierten Evangelium der Geist an die Worte Jesu erinnern (Joh 14,25–26). Manchmal wird ein Ausspruch Jesu in einem Wort zusammengefaßt, in «agape» (Mt 7,12; Röm 13,8–10; 1 Kor 8,1; 13; Kol 3,14; Joh 13,34–35; 1 Joh 3,1; 2,7–10; 4,7 bis 16). Der Ausdruck für Liebe ist vielfältig, aber seine wesentliche Natur wird im Sterben Christi für die Menschen enthüllt. Diese Art des Handelns wird von denen, die lieben, gefordert.

b) Die Notwendigkeit, die zur Anpassung der absoluten Grundsätze Jesu an das Leben führte, brachte die Kirche auch dazu, Gesetzesmaterial aus dem Griechentum und dem Judentum für den eigenen Gebrauch zu übernehmen. Viele der Briefe des Paulus und anderer zeigen eine doppelte Struktur: ein erster Teil beschäftigt sich mit der «Lehre», ein zweiter mit der «Moral». Typisch dafür ist der Römerbrief. Die Kapitel 1–11 sind lehrhaft, 12,1ff. behandelt moralische Fragen. Der katechetische Ursprung von vielem im «moralischen Abschnitt» der Briefe ist eindeutig. Sie sind weithin den Instruktionen für Konvertiten bei der Taufe entnommen. Die Verwendung des imperativen Partizips (z. B. in Röm 12,9–10), eine Form, die, wenn auch nicht häufig, im hellenistischen Griechisch vorkommt, jedoch hebräischen Gesetzesdokumenten vertraut ist, legt nahe, daß Paulus und andere christliche Schriftsteller Gesetzesmaterial, wie es sich in den Rollen vom Toten Meer (DSD 1,18ff.), in der Mishnah Demai und Derek Eretz Rabba und Zuta findet, übernimmt. Es gibt auch in hellenistischen Quellen Parallelen. Die frühe Kirche übernahm viele heidnische moralische Bräuche aus der jüdischen Diaspora. Sie entlieh aus nichtchristlichen Quellen. Sie domestizierte nicht nur die absoluten Forderungen Jesu, sondern übernahm auch die irdischen Tugenden dieser Welt.

Dies führt uns zum letzten Aspekt der Morallehre des Neuen Testaments. Daß die Kirche sich auf die moralischen Lehren des Judentums und des Hellenismus beziehen konnte, bedeutet, daß es zwischen dem moralischen Bewußtsein der Christen und dem der nichtchristlichen Welt eine Kontinuität gab. Worin lag diese Kontinuität? Sie lag vielleicht in der Lehre von der Schöpfung, wie sie die frühe Kirche vertrat. Im Neuen Testament wie im Judentum entsprechen Schöpfung und Erlösung einander. Das messianische Zeitalter hatte im Judentum kosmische Dimensionen. So sind auch im Neuen Testament Schöpfer und Erlöser ein einziger. Jesus kann in der natürlichen Ordnung

erlösende geistliche Wahrheiten entdecken (Mt 5, 43–48 und die Gleichnisse), Paulus findet in Christus die Weisheit, die schöpferische Kraft Gottes, und Johannes und der Hebräerbrief finden in ihm das Wort, durch das alle Dinge gemacht sind. Für die Schriftsteller des Neuen Testaments ist das gute Leben auch das wahrhaft natürliche Leben. Die Moral wurzelt in der Schöpfung.

c) *Das Gesetz Christi*

Was ist nun zusammengefaßt die Forderung oder das Gesetz Christi, wie das Neue Testament es versteht? Es gibt bestimmte Gebote Christi, einen Komplex moralischer Lehren (wenn auch nicht äußerst strikt formuliert), ein moralisches messianisches Gesetz, von dem man glaubte, daß es «das Gesetz» des Judentums zur Vollendung gebracht habe. Einzelne Elemente dieser Lehre waren zwar einfach in ihrer Form, jedoch starr in ihren Forderungen, unausweichlich in ihrem Scharfsinn und offensichtlich unmöglich zu erfüllen. Andere Elemente waren «gewöhnlicher», beschreibend, katechetisch und paränetisch. Es ist unmöglich, die vorschreibenden Anordnungen aus dem Neuen Testament zu eliminieren. Die Christen konfrontierten jede Situation, in der sie sich befanden, mit einer Gesamtheit von moralischen Vorschriften und Einsichten. Sie waren nicht nur wie andere offen für die Anforderungen der Situation, in der sie sich bewegten, sondern sie konfrontierten diese Situation mit Forderungen, unter denen sie selber standen. Das Neue Testament zeigt auch eine moralische Kasuistik. Zusätzlich entlieh es bei der Interpretation des «Weges» Auffassungen aus der heidnischen und jüdischen kulturellen Umwelt.

Aber die dort vorhandene vorschreibende Kasuistik war niemals besonders hoch entwickelt. Sie blieb unkompliziert. Sie war niemals in Gefahr, zu einer Kasuistik zu werden, wie sie Pascal in seinen «Briefen an einen Provinzial» angreift, in der praktische Ethik durch feine Unterscheidungen und bedeutungslose Definitionen so vernebelt wird, daß sie aufhört, irgendeine Ethik – sei sie praktisch oder theoretisch – zu sein. Dies war so, weil die moralische Lehre Christi im Neuen Testament keine vorgegebene autonome Mitte einnahm, sondern immer im totalen Zusammenhang mit der «agape» des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Christi und mit der «agape» des Geistes verstanden wurde. Die Gebote Christi selbst waren diesem untergeordnet. Die Selbsthingabe, im Kreuz exemplifiziert, war für jedes

Verhalten, selbst für den Gehorsam gegenüber seinen Geboten, normativ. Alle Forderungen Gottes in Christus sind seinem Gesetz unterstellt, das heißt, sie orientieren sich an der «agape», die teilweise als die Offenheit für das Leid und als moralische Sensitivität beschrieben werden kann. Aber, und dies ist wichtig, «agape» selbst bedarf, um selbst erhalten und geschützt zu werden, der Vorschriften, die sowohl «agape» selbst ausdrücken wie auch eine Unterstützung der «agape» sein können.

Der Versuch, die vorschreibenden Elemente im Neuen Testament zu isolieren und zu betonen, bedeutet das Risiko eines engen, strengen, parochialen Legalismus: das Motiv dieser indikativisch-imperativischen Sittlichkeit zu isolieren bedeutet oft ebenso sehr individualistische und spiritualistische Verengung unserer Interessen wie eine totale Gefährdung unserer sittlichen Haltung überhaupt. Einzig und allein der nüchterne Realismus der konkreten Weisungen – die selbst jedenfalls dem Gehorsam gegen Christus verbunden bleiben – kann das Verhältnis zwischen Indikativ und Imperativ gesund erhalten. Wir brauchen das, was Leo Baeck die «Reinheit des Gebots» genannt hat. So kann auch die «Nachfolge Christi» banal, archaisch und «hippyhaft» werden, wenn sie isoliert betrachtet wird. Selbst das Kreuz kann isoliert betrachtet eine Störung auf dem «Weg» werden, das Wärmen der Hände am Feuer des Martyriums um seiner selbst willen. Die Elemente der moralischen Lehre des Neuen Testaments müssen miteinander in Beziehung gesetzt werden. In ihrer Beziehung aufeinander liegt ihre Stärke und ihre Gesundheit, ihre gegenseitige Korrektur und ihr Schutz gegen irreführende Verdrehung und Enthusiasmus.

Abschließend mag es nicht überflüssig sein, auf die Relevanz des Gesagten für die gegenwärtige Moraldebatte hinzuweisen. Diejenigen, die die vorschreibende Ethik bevorzugen, verlieren die Geduld mit jenen, die die freie Antwort der «agape» in der «koinonia» betonen. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es eine Richtung, die «mittlere Axiome» vorzieht. Im Licht des Neuen Testaments ist diese Debatte unwirklich und unpassend. Jede Schule kann im Neuen Testament Unterstützung ihrer Haltung finden. Wichtiger jedoch ist, daß sich alle in der reichen Totalität der neutestamentlichen Kirche, wo Gesetz, «vorschreibende Moral», «agape» und «koinonia»-Moral und mittlere Axiome in gegenseitiger Interaktion koexistieren, korrigieren lassen kön-

nen. Die Bedeutung des Genius der moralischen Tradition des Neuen Testaments liegt darin, daß sie alle diese Betrachtungsweisen in einer lebendigen und gesunden Spannung enthält. Kurz gesagt plädieren wir für die Anerkennung des Platzes des Gesetzes im Christentum, aber dies im Kontext des *vollständigen* Kanons.

Bibliographie

- Davies, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1965).
 Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism* (SPCK London 31970).
 Carrington, Philipp, *The Primitive Christian Catechism* (Cambridge 1940).
 Furnish, V.P., *Theology and Ethics in Paul* (Nashville 1968).
 Gustafson, J.M., *Christian Ethics: Religion* (hrsg. von Paul Ramsey (Englewood Cliffs, N.J. 1965)).
 Ebenso die Arbeiten von R. Schnackenburg, vor allem die ausgezeichnete Arbeit über die Moraltheologie des Neuen Testaments. Ferner – für die neuere Diskussion – die Arbeiten von J.A.T. Robinson.
 Für weitere bibliographische Angaben vergleiche meinen Aufsatz: *The Ethics of the New Testament: Interpreters Dictionary of the Bible*, E.-J. Außerdem verschiedene Artikel in: *Neotestamentica et Semitica*. Festschrift für Matthew Black (Edinburgh 1969) 30–49; ebenfalls: *The Old Testament in the New: Festschrift für W.F. Stinespring* (Duke University 1971); J. Moltmann, *Theology of Hope on the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (1967); O. Cullmann, *Salvation in History* (1967); D. M. Stanley, «Become Imitators of Me»: *The Pauline Conception of Apostolic Tradition: Biblica* 40 (1952) 859 ff.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLIAM DAVIES

geboren 1911 in Wales, studierte an den Universitäten Wales und Cambridge. Nachdem er in East Anglia im Kirchendienst gestanden war, unterrichtete er in England und in den Vereinigten Staaten (Duke-Universität, Princeton-Universität, Union Theological Seminary New York). Gegenwärtig ist er an der Duke-Universität. Er ist korrespondierendes Mitglied der Britischen Akademie und veröffentlichte u. a.: *Paul and Rabbinic Judaism* (31970), *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (University of California Press, 1973).