

Der Kompass des Evangeliums. Ethische Orientierung im Neuen Testament

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Wintersemester 2021/22

Vorlesungsplan

1. Einführung: Der Stellenwert neutestamentlicher Ethik
--

- 21. 10. 1.1 Schriftgemäße Ethik
Die Geltungsfrage biblischer Weisungen
- 1.2 Konsequente Theologie
Die ethische Dimension des Evangeliums
- 1.3 Fokus Prinzipien
Der Schwerpunkt der Vorlesung

2. Orientierung: Wurzeln und Beziehungen neutestamentlicher Ethik
--

- 28. 10. 2.1 Die alttestamentlichen Grundlagen
und ihre neutestamentlichen Transformationen
- 4. 11. 2.2 Die philosophischen Parallelen
und ihre neutestamentlichen Bezüge

3. Perspektive: Nächstenliebe

- 11. 11. 3.1 Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34 par.)
- 18. 11. 3.2 Der barmherzige Samariter (Lk 10,25-37)
- 25. 11. 3.3 Feindesliebe (Mt 5,38-48; Lk 6,27-36)
- 2.-16.123.4 Geschwister- und Freundesliebe (Joh 13-16; 1 Joh)
- 22. 12. 3.5 Liebe in der Glaubensgemeinschaft – und darüber hinaus: Paulus

4. Spannungsbogen: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit
--

- 13.1 4.1 Begriffsfelder
- 4.2 Die Forderung der Barmherzigkeit
- 4.3 Barmherzigkeit als Gerechtigkeit – Gerechtigkeit als Barmherzigkeit

5. Gegensätze: Tugenden und Laster

- 20. 1 5.1 Unterscheidung der Geister
Ethik im Galaterbrief (Gal 5)
- 27. 1. 5.2 Exklusion und Inklusion
Ethische Entscheidungen im Ersten Korintherbrief (1 Kor 5-6)
- 3.2. 5.3 Christliche Bildung
Das Programm der Pastoralbriefe

6. Auswertung: Ethische Perspektiven des Neuen Testaments
--

- 6.1 Universalität und Partikularität
- 6.2 Prinzipien und Konkretionen
- 6.3 Religion und Ethos

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Die Ethik ist im Neuen Testament integraler Bestandteil des Evangeliums. Gott befreit die Menschen, damit sie zu sich selbst finden und anderen Menschen helfen können. Gottes- und Nächstenliebe gehören zusammen. Menschen können sich in ihrem Verhalten ändern – und müssen es, um sich und anderen gerecht zu werden. Christliche Ethik ist keine Sondermoral für Wenige, sondern soll ein überzeugender Lebensentwurf für alle sein, so vielfältig die Konkrektionen dann sein müssen. Das Neue Testament nimmt entscheidende Impulse aus dem Alten Testament auf und öffnet sie für die Mission unter allen Völkern; er vermittelt sich der antiken Philosophie und bindet sie an eine vitale Theozentrik zurück. Deshalb hat das Neue Testament grundlegende Bedeutung für die christliche Ethik, die ihrerseits eine weltweit große Rolle spielt.

Freilich ist das Neue Testament tief von der Zeit seiner Entstehung geprägt, vom antiken Weltbild, vom herrschenden Patriarchalismus, von traditionellen Rollenbildern. Dadurch entstehen grundlegende Fragen, worin die ethische Normativität des Neuen Testaments besteht. In einem breiten Feld ethischer Fragen – von der Sexualität bis zur Sozialethik, vom Familienleben bis zur Arbeit, von der Sklaverei bis zur politischen Herrschaft – werden deshalb von ältesten Zeiten bis heute Interpretationskonflikte um Geltungsansprüche ausgetragen. In der Vorlesung werden nicht Probleme angewandter, sondern prinzipieller Ethik behandelt.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schrift.

In der Ethik gehört beides zusammen. Ohne eine historische Einordnung wird der „Sitz im Leben“ der Ethik nicht klar, ohne eine kanonische Orientierung werden der Zusammenhang der Testamente und der theologische Stellenwert der Ethik undeutlich.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird live aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Ethik202122 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
 - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik.

Per Zoom wird jede Vorlesung digital übertragen, zu den angegebenen Zeiten, donnerstags von 12-13 Uhr mit Start am 21. 10.; die Datei wird über Moodle in RUBCloud (Sciebo) dokumentiert, so dass sie zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden kann.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung behandelt sowohl grundlegende Fragen nach dem theologischen Stellenwert der Ethik im Horizont des biblischen Glaubens und nach der Hermeneutik biblischer Weisungen in Geschichte und Gegenwart als auch Anwendungsfragen in relevanten Lebensbereichen des religiösen, privaten, sozialen und politischen Lebens. Sie zielt auf die Kompetenz differenzierter Wahrnehmung neutestamentlicher Ethik, kritischer Auseinandersetzung mit normativen Auslegungen und eigenen ethischen Urteilens im Dialog mit neutestamentlichen Positionen und Perspektiven.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol M 12 geht die Vorlesung in die MAP ein.

Im MEd M D geht die Vorlesung gleichfalls in die MAP ein.

Im MA kann die Vorlesung in M VI als Lektürekurs belegt werden. In M IV und M VI geht sie in die MAP ein.

Für den BA ist die Vorlesung nicht vorgesehen; sie richtet sich an Fortgeschrittene.

Seminarunterlagen werden über Moodle online gestellt.

Alle haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 13-14 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151 oder digital per Zoom.

Anmeldung: dagmar.heuser@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Facebook: www.facebook.com/neues.testament.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturhinweise

Grundlegendes zur Ethik im Neuen Testament

- Backes, J. u.a.* (Hg.), Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs (BThSt 170), Neukirchen 2017
- Beutler, J.* (Hg.), Der Neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190), Freiburg. Br. 2001
- Burridge, R.A.*, Imitating Jesus. An inclusive approach to New Testament ethics, Grand Rapids 2007
- Dziewas, R.* (Hg.), Gerechtigkeit und Gute Werke. Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Eurich, J. u.a.* (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011
- Haufe, G.*, Eschatologie und Ethik im frühen Christentum, Berlin 2006
- Hays, R.B.*, The moral vision of the New Testament - community, cross, new creation. A contemporary introduction to New Testament ethics, San Francisco 1996
- Heimbach-Steins, M. – G. Steins* (Hg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012
- Horn, F. W. – R. Zimmermann* (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ (WUNT 238), Tübingen 2009
- Joubert, S. / Zimmermann, R.*, Biblical ethics and application. Purview, validity, and relevance of Biblical texts in ethical discourse. Jan G. van der Watt, on the occasion of his 65th birthday (WUNT 384), Tübingen 2017
- Kertelge, K.* (Hg.), Ethik im Neuen Testament (QD 102), Freiburg - Basel - Wien 1984
- Konradt, M. / Schläpfer, E.* (Hg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT I/322), Tübingen 2014.
- Lohse, E.*, Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 6.2), Stuttgart 1988
- Longenecker, B. / Liebengood, B.-K.* (Hg.), Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception, Grand Rapids, MI 2009
- Marxsen, W.*, „Christliche“ und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989
- Meeks, W. A.*, The Moral World of the First Christians, Philadelphia 1988
- Roth, M. / M. Held* (Hg.), Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen, Berlin - Boston 2018
- Sanders, J.T.*, Ethics in the New Testament. Change and Development, Philadelphia 1975
- Schnackenburg, R.*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II (HThK.S 2), Freiburg - Basel - Wien 1988
- Schrage, W.*, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E GNT 4), Göttingen ²1989
- Schulz, S.*, Neutestamentliche Ethik (ZGB), Zürich 1987
- Söding, Th. / Wick, P.* (Hg.), Würde und Last der Arbeit: Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2017
- van der Watt, J.* (Hg.), Identity, ethics, and ethos in the New Testament (BZNW 141), Berlin 2006
- Volp, U. u.a.* (Hg.), Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik (WUNT 356), Tübingen 2016
- Zangenberg, J.*, Weltauffassung, Kult, Ethos, in: K. Erlemann u.a. (Hrsg.), Neues Testament und Antike Kultur (Bd. 3), Neukirchen-Vluyn 2011
- Zimmermann, R.*, Die Logik der Liebe. Die implizite Ethik der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefes (BThSt 162), Göttingen 2016
- , Kompodium neutestamentlicher Ethik, Gütersloh 2022 (angekündigt)

Zimmermann, R. / van der Watt, J., in Koop. mit Luther, S. (Hg.), Moral Language in the New Testament. The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings (WUNT II/296), Tübingen 2010

Nächstenliebe

- Augenstein, Jörg, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, Stuttgart 1993.
- Ebersohn, M., Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (Marburger Theologische Studien 37), Marburg, 1993
- Furnish, V. P., The Love Command in The New Testament, Nashville 1972
- Mathys, Hans-Peter, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (OBO 71), Freiburg/Schw. – Göttingen 1986
- Meisinger, H., Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (NTOA 33), Freiburg/Schw. – Göttingen 1996
- Nissen, A., Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, Tübingen 1974
- Söding, Th., Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg i. Br. 2015
- Wie weit reicht die Nächstenliebe? Das biblische Konzept in der Diskussion über den Altruismus, in: Evangelische Theologie 77 (2017) 258-267
- Wischmeyer, O., Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015

Bergpredigt

- Betz, H. D., The Sermon on the Mount. Commentary on the Sermon on the Mount Including the Sermon on the Plain (Matthew 5.3 - 7.27 and Luke 6.20-49) (Hermeneia), Minneapolis 1995
- Greenman, J., The Sermon on the Mount through the centuries, Grand Rapids 2007
- Lambrecht, J., Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7; Lk 6,20-49), übers. L. Hug, Stuttgart 1984
- Lohfink, G., Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg - Basel - Wien 1988
- Strecker, G., Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen ²1985 (¹1984)
- Weder, H., Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985
- Wengst, K., Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010
- Zeilinger, F., Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur "Bergpredigt" Matthäus 5 - 7. Stuttgart 2002.

Paulinische Ethik

- Barclay, J. M. G., Divine and human agency in Paul and his cultural environment, London / New York 2008
- Bosman, Ph., Conscience in Philo and Paul. A conceptual history of the Synoida word group, Tübingen: Mohr (WUNT II/166), Tübingen 2003
- Horrell, D., Solidarity and Difference. A Contemporary Reading of Paul's Ethics, London 2006
- Söding, Th., Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie, Stuttgart 1992
- Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik, Münster 1995

Eine Liste mit weiterer Literatur findet sich auf der Homepage des Lehrstuhls: www.rub.de/nt.

Verwiesen wird insbesondere auf die „[Basisliteratur Bibelwissenschaft](#)“.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

1. Einführung:

Der Stellenwert neutestamentlicher Ethik

a. Im Neuen Testament ist die Ethik stark. Sie ist auch wirkmächtig, weit über die Kirchen hinaus, vor allem durch die Bergpredigt und das Liebesgebot. Freilich klaffen zwischen Anspruch und Wirklichkeit Widersprüche. Deshalb ist auch der Anspruch selbst Gegenstand pointierter Kritik, die zwar nicht mehrheitsfähig scheint, aber ernstzunehmen ist: Überforderung ist der eine Vorwurf (Sigmund Freud), Schwäche der andere (Nietzsche). Das beste Gegenargument ist eine überzeugende Praxis; aber auch die theoretische Auseinandersetzung ist notwendig.

b. Der Stellenwert neutestamentlicher Ethik muss in zwei Dimensionen beschrieben werden:

- im gegenwärtigen Diskurs über Prinzipien der Ethik und Konkretionen ethischer Entscheidungen,
- im genuinen Horizont neutestamentlicher Theologie, die nicht mit der Ethik, sondern der Heilsverheißung ansetzt, aber deshalb nicht Laissez-faire propagiert, sondern moralische Verantwortung fokussiert.

Beide Dimensionen sind verbunden, weil

- die aktuelle Herausforderung den Blick für Stärken und Grenzen neutestamentlicher Ethik schärft,
- und die biblisch-theologische Einbettung die ethischen Impulse aus ihren historischen Grenzen heraus präziser zu bestimmen versteht.

Die Unterscheidung, die durch Exegese möglich wird, dient nicht der Archivierung, sondern der Aktualisierung neutestamentlicher Ethik.

1.1 Schriftgemäße Ethik

Die Geltungsfrage biblischer Weisungen

a. Die gesamte christliche Theologie muss „gemäß den Schriften“ (1 Kor 15,3-5) sein, weil sie nicht freie Spekulation ist, sondern Deutung der Offenbarungszeugnisse, die in der Geschichte grundlegend mit dem Glauben Israels und der Urkirche verbunden sind, zentriert um die Person Jesu. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist „das Studium der Heiligen Schrift gleichsam die Seele der ganzen heiligen Theologie“ (*Dei Verbum* 24; vgl. *Optatam totius* 16). Das soll auch für die Theologische Ethik gelten, die Moraltheologie wie die Sozialethik resp. die Christliche Gesellschaftslehre.

b. Die Realität ist vom Postulat weit entfernt.

- Die Christliche Gesellschaftslehre ist unter den theologischen Disziplinen am relativ weitesten von der Exegese entfernt,
 - traditionell durch den programmatischen Bezug auf das päpstliche Lehramt, das sich seinerseits auf das „Naturrecht“ beruft,
 - heute durch die Koalition mit der Soziologie.

Neue Begegnungen sind keineswegs ausgeschlossen, beziehen sich aber meist auf ethische Prinzipien.¹

- Die Moraltheologie ist mit der biblischen, speziell der neutestamentlichen Exegese
 - traditionell dadurch verbunden, dass sie an Normen, besonders rund um das 6. Gebot, interessiert ist, allerdings nicht an historisch-kritischer Auslegung, sondern an der Zulieferung von *dicta probantia*,
 - heute weniger über Normenethik als über anthropologische Leitbilder, die aber programmatisch nicht nur biblisch orientiert sind.²

Die Lösung der Fixierung auf Ge- und Verbote schafft neue Dialogmöglichkeiten.

Die Exegese muss durch hermeneutisches Problembewusstsein ihre Gesprächsfähigkeit erhöhen.

¹ Vgl. Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (QD 255), Freiburg i. Br. 2013.

² Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Theologische Fundamenteethik*, Freiburg i. Br. 2020, 373-380.

c. Für die relative Distanz auch der theologischen Ethik zu biblischen Weisungen sind im wesentlichen drei Gründe verantwortlich.

- Ethische Werte und Normen, Maximen und Urteile müssen universale Geltung beanspruchen können. Die Bibel ist aber positioniert; ihre Ethik setzt Glaubensentscheidungen voraus, die zwar universal werden sollen (Mt 28,16-20), es aber nicht sind.
- Die Bibel ist in ihren Weisungen auf die Zeit ihrer Entstehung bezogen, die vergangen ist. Sie überliefert patriarchalische Geschlechter- und ungerechte Sozialverhältnisse, z.B. Sklaverei; sie bezieht sich auf ein Weltbild und konstruiert es mit, das traditionell, aber nicht mehr aktuell ist. Deshalb sind die Konkretionsfragen aus tiefer Sachkenntnis heutiger Problemkonstellationen zu lösen, aber nicht der Bibel abzulesen.
- Die biblische Ethik hat theologische Vorzeichen. Sie setzt einen lebendigen Glauben an Gott voraus, der zum Gehorsam gegen seinen Willen, sein Gebot, sein Gesetz führt. Diese Theozentrik steht in Spannung zur Autonomie des Menschen, die spätestens seit Immanuel Kant die moralische Verantwortung in der Freiheit des Menschen verankert.

Alle drei Argumente haben ihre Berechtigung, führen aber nicht zu einer Abkoppelung der Ethik von der Bibel, sondern zu einer neuen Verschaltung.

- Neutrale Ethik gibt es nicht. In jeder Argumentation müssen die philosophischen, kulturellen, methodischen Voraussetzungen transparent werden. Sie grenzen die Reichweite von Argumenten nicht *a priori* ein, sondern sind Teil ihrer Bestimmung. Der Universalismus ist eine Entdeckung des Monotheismus: in der griechischen Philosophie wie in der biblischen Theologie.³ Dass es in anderen Kulturen andere Möglichkeiten gibt, Universalismus zu denken (Hans Joas), und dass auch säkulare Philosophie diese Möglichkeit hat, ist mit dieser Erkenntnis nicht ausgeschlossen – lässt auch bei den Alternativen, die zu Koalitionen führen können, nach Bedingungen fragen.
- Die hermeneutische Problematisierung biblischer Ethik ist eine Grundbedingung sowohl der historisch-kritischen und kanonischen Exegese als auch der theologischen Ethik. Sie kann allerdings nicht nur auf der Ebene der materialen Ethik erfolgen, sondern muss ihrerseits die Korrelationen zwischen Situationen und Intentionen berücksichtigen, die in der Bibel charakteristische Reflexions- und Transformationsimpulse erkennen lassen, die bei der je neuen Inkulturation des Glaubens Möglichkeiten öffnen, das spezifisch Christliche in der Unterscheidung von wie in der Anteilnahme an der Welt zu bestimmen.
- Die biblische Ethik korrespondiert mit einer Anthropologie, die von der Erschaffung bis zur Erlösung Gott nicht als Konkurrenten, sondern als Herrn, als Hüter, als Retter, sogar als Freund und Helfer des Menschen betrachtet. Diese Theozentrik wird zwar leicht verstellt, insbesondere wenn die Deutungshoheit religiöser Autoritäten als Macht über das Leben von Menschen beansprucht wird. Aber in einer relationalen Anthropologie, wie sie heute unter philosophischen, medizinischen, psychologischen, soziologischen Aspekten prinzipiell einleuchtet, aber bei konsistenter Ausführung auch die religiösen Dimensionen nicht verschließen darf.⁴

Die Aufklärung der jeweiligen Voraussetzungen schafft die Möglichkeit einer neuen Beziehung, die in einer pluralen Welt weniger als früher durch kirchliche Autoritätsansprüche kontaminiert ist.

³ Vgl. Th. Söding, Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: *Catholica* 72 (2018) 58-71.

⁴ Vgl. Ian Carter / Matthew H. Kramer / Hillel Steiner (Hg.), *Freedom: A Philosophical Anthology*. Oxford 2007.

1.2 Konsequente Theologie

Die ethische Dimension des Evangeliums

a. Das Neue Testament hat nicht in erster Linie ein ethisches, sondern ein christologisches Interesse. Aber weil die Nachfolge Jesu in umfassender Weise das Leben an der Herrschaft Gottes und am Vorbild Jesu orientiert, wohnt der neutestamentlichen Theologie ein genuin ethisches Moment inne (Mk 1,15). Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,27-34) bildet den Kompass.

b. Die neutestamentliche Ethik ist in erster Linie personal und ekklesial orientiert, gewinnt aber auch sozialetische Impulse.

- Umkehr, Glaube und Nachfolge sind persönliche Entscheidungen (Mk 1,16-20; 10,17-31), die nur als solche echt sein können und sich im gesamten Leben bewähren müssen. Deshalb sind Herzensreinheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeitsliebe, Aufmerksamkeit, Nüchternheit usw. Tugenden, die im Namen Jesu eingefordert werden.
- Von der Jüngerschaft Jesu an sind die Beziehungen der Gläubigen untereinander wesentlich, weil durch den gemeinsamen Glauben eine neue Familie mit neuen Nahbeziehungen entsteht, die den ethischen Ernstfall bilden, und unter dem Druck der Verfolgung die innergemeindliche Stabilität durch wechselseitige Solidarität überlebensnotwendig ist.
- Die personale und ekklesiale Ethik ist sozialetisch relevant, weil sich weder die Jüngerkreise Jesu noch die urchristlichen Gemeinden von ihrer Umgebung abschotten (sollen), sondern in sie hineinwirken (sollen) – wie das Salz in der Suppe und das Licht einer Kerze in der Dunkelheit (Mt 5,13-16) oder der Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert (Mt 13,33 par. Lk 13,20f.; vgl. 1 Kor 5,9; Gal 5,9). Nach Paulus sollen die Gläubigen so leben, dass die ethische Qualität des Evangeliums auch von denen erkannt werden kann, die nicht zur Gemeinde gehören (1 Thess 4,1-12).

Die Aspekte gehen stark ineinander über, da das persönlich Engagement sowohl auf der ekklesialen als auch auf der sozialen Ebene verlangt ist und sich die Gemeindeleitungen für die moralische Qualifikation der Gläubigen einsetzen müssen.

c. In der Bibel gehören Indikativ und Imperativ zusammen wie Ein- und Ausatmen. Die Gebote sind nicht das dicke Ende der Heilsverkündigung, sondern die Wegeweiser ins Reich der Freiheit, den die Gläubigen nicht nur allein, sondern mit anderen gehen sollen, mit dem ganzen Volk Gottes und mit anderen.

d. Freilich verschieben sich die Perspektiven: Während der „Indikativ“ erhellt, was Gott getan hat, tut und tun wird, beleuchtet der Imperativ, was Menschen künftig tun sollen.

e. Indikativ und Imperativ lassen sich aber nicht trennscharf unterscheiden:

- Der „Indikativ“ setzt in sich Motivation frei; er schafft Orientierung, indem er Himmel und Erde, Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit aufeinander bezieht; er lässt entdecken, was Gott nicht nur am Menschen und für ihn tut, sondern auch in ihm und mit ihm; er lässt Werte erkennen, die realisiert, und Möglichkeiten, die genutzt werden sollen.
- Der „Imperativ“ setzt den „Indikativ“ voraus und lässt ihn durchscheinen. Er nimmt seinen Impuls auf und setzt darauf, dass seine Implikationen entdeckt werden sollen. Er lässt sich nicht nur den direkten Aufforderungen, sondern auch Vorschlägen und Ratschlägen, Fragen und Anregungen, Einladungen und Hinweisen entnehmen, die sich aus dem Evangelium ergeben.

Die Ethik gehört genuin zum Evangelium, weil die Frohe Botschaft den ganzen Menschen und alle Welt angeht, auch das Denken, Fühlen und Handeln.

f. Indikativ und Imperativ gehen nicht glatt ineinander auf, weil die Heilsverkündigung ganz auf Gott setzt, der in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit frei ist und befreit, während die Menschen, die zur Antwort geführt werden sollen, der Befreiung bedürfen, in der Versuchung stehen und gerade nicht Gott sind. Aus diesem Grund steht der Indikativ nicht unter der Bedingung des Imperativs, sondern begründet ihn – ohne dass die Einlösung der Heilsversprechen davon abhinge, wie moralisch die Menschen sind, weil Jesus nicht hätte zu kommen brauchen, wenn es nicht darum ginge, Sünder zu retten.

1.3 Fokus Prinzipien

Der Schwerpunkt der Vorlesung

a. Die größten Schnittmengen zwischen der biblischen, speziell der neutestamentlichen und der allgemeinen Ethik liegen bei den Grundlagen:

- in den Bildern des Menschen, der Welt, der Gesellschaft und der Kultur – die voneinander abweichen, aber ausgewiesen, verglichen und teils vermittelt werden können,
- in der Notwendigkeit konziser Argumentation, die Voraussetzungen transparent macht, Logiken konzis hält und Konsequenzen nicht ausweicht,

Beides verbindet sich dort, wo Prinzipien der Moral thematisiert werden: Werte und Normen, Haltungen und Einstellungen, Orientierungsmuster und Leitperspektiven. Sie haben die Aufgabe der Konkretion immer noch vor sich und können sie nicht ersetzen; aber sie können sie steuern, sowohl auf der Ebene von Motivationen als auch von Argumentationen.

b. Die Vorlesung konzentriert sich auf einige der wesentlichen Prinzipien neutestamentlicher Ethik:

- die Liebe zum Nächsten, die mit der Liebe zu Gott vereint ist,
- das spannungsvolle Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit,
- Tugenden und Laster.

Die Frage nach Prinzipien führt zu einer großen Breite von Texten, die nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden suchen lässt.

2. Orientierung:

Wurzeln und Beziehungen neutestamentlicher Ethik

a. Die neutestamentliche Ethik bezieht sich nicht nur auf das reale Leben, das sie beobachten, gestalten, motivieren, verändern, orientieren will. Sie bezieht sich damit auch auf ethische Voraussetzungen und Konsequenzen, auf gesellschaftliche Standards und soziale Mentalitäten. Denn die neutestamentliche Ethik entsteht nicht im luftleeren Raum, sondern in den kommunikativen Netzwerken, die das Leben prägen

- aus theologischen Gründen, weil Gott nicht nur der Gott der an Jesus Glaubenden ist, sondern der Schöpfer, der Herr der Welt, der entscheidende Bestimmungsfaktor des gesamten Lebens: wie diejenigen denken, die an ihn glauben,
- aus anthropologischen Gründen, weil Mensch zu Kulturen, zu Gesellschaften, zu Traditionen, zu Zeiten und Räumen gehören, die sie zwar nicht fesseln dürfen, aber binden können, wenn sie sich von der Welt abwenden, in der sie leben.

Dieses kommunikative Netzwerk schafft Verbindungen, baut aber auch Differenzierungen auf.

b. Die ethische Ambition neutestamentlicher Gemeinden ist – im Spiel der biblischen Schriften – sehr hoch. Der Anspruch kann an Dichotomien ersehen werden, die für die Texte typisch sind, gerade auch im Blick auf ethische Praxis und Theorie. Zwei Sprachspiele sind typisch.

- „Einst“ und „Jetzt“ bringt den Wandel, die Umkehr, die Neuheit des Glaubenslebens zum Ausdruck bringen soll: im Blick auf persönliche Konversionen, die zu den Glaubensbiographien gehören, besonders wenn die Bekehrung aus dem Heidentum zum Christusglauben geschieht.
- „Dinnen“ und „Draußen“ ist eine gleichfalls beliebte Differenzierung, die christliche Identität in einem gesellschaftlichen Umfeld markieren sollen, das oft durch Skepsis, Feindschaft, gar Verleumdung und Verfolgung gekennzeichnet ist, andererseits aber auch die eigene Zugehörigkeit zu Gott feiern, sichern, schützen soll.

Die temporale Distinktion („einst“ - „jetzt“) hat ebenso wie die lokale („dinnen“ – „draußen“) eine personale und ekklesiale Seite:

- Zum einen geht es um die Dynamik der Konversion,
- zum anderen um die Kommunität der Gläubigen.

Beide Distinktionen sind gefährlich, weil sie

- verkennen können, welche Werte und Normen, welche positiven Erfahrungen und Haltungen in der umgebenden Kultur herrschen,
- und überschätzen können, welches eigene Ethos signifikant, relevant, innovativ und attraktiv ist.

Beide Distinktionen sind erhellend, wenn sie

- nicht nur Identität durch Abgrenzung definieren, sondern auch Differenz als Voraussetzung von Kommunikation, von Dialog und Begegnung verstehen
- und nicht auf Kosten Anderer die eigenen Stärken feiern und die eigenen Schwächen verbrämen, sondern im Austausch zu einer Klärung eigener und fremder Überzeugungen gelangen, die konsequentes Sehen, Urteilen und Handeln verlangen.

Die Konsequenz ist eine reflektierte Ambition, die Empathie- und Kommunikationsfähigkeit als zentrale Kriterien erkennt.

c. Die Kontexte der neutestamentlichen Ethik sind klar strukturiert.

- Von fundamentaler Bedeutung ist das „Alte Testament“ – mit der Tora, der Prophetie und der Weisheit, die allesamt direkt wie indirekt ethisch relevant sind.
- Von relativer Bedeutung ist die antike Philosophie, die nicht als solche ausgewiesen wird, wenn es um Referenzen ethischer Reflexionen geht. Wenig interessant sind die antiken Religionen, weil sie zwar viel mit Pietät und insofern mit Ethos (als Sitte) zu tun haben, aber nichts mit Ethik.

Die klare Strukturierung ergibt sich aus philosophischen, historischen und theologischen Gründen.

- Die fundamentale Bedeutung des Alten Testaments erklärt sich:
 - Philologisch: Das Neue Testament weist immer wieder expressiv auf alttestamentliche Ethik zurück, im Konkreten wie im Allgemeinen.
 - Historisch: Jesus und seine Apostel können nur aus einem schriftgemäßen Judentum heraus verstanden werden.
 - Theologisch: Gott ist mit sich identisch. Er erfüllt seine Verheißungen. Er verwirklicht Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: dem Neuen Testament zufolge eschatologisch durch Jesus, den Christus – in seiner Heilssendung und konsequent auch in seiner Ethik.

Alle drei Aspekte hängen zusammen und bestärken einander.

- Die relative Bedeutung der Philosophie, vor allem der hellenistischen, erklärt sich:
 - Philologisch: Das Neue Testament spricht die Sprache der antiken Welt, die stark von der Philosophie beeinflusst ist; es gibt zahlreiche Motivparallelen, in der Ethik vor allem zur Stoa.
 - Historisch: Das Christentum breitet sich nicht in einer kulturellen Wüste aus, sondern in einem Raum, der durch den Logos und das Ethos der Philosophie geprägt ist, auf den sich nicht zu beziehen, direkt den Weg in die Sekte bahnte.
 - Theologisch: Gott wirkt nicht nur an, in und mit denen, die an ihn glauben, sondern ist der eine Gott aller. Seine Wahrheit findet sich nicht nur in der Kirche und im Gottesvolk Israel – wenn er der Gott ist, zu dem Juden wie Christen sich bekennen.

Auch hier gibt es einen inneren Zusammenhang der Aspekte.

Aus der Differenzierung ergibt sich ein unterschiedlicher Stellenwert einerseits der alttestamentlichen, andererseits der philosophischen Bezüge. Beide sind wichtig.

- Die alt- und neutestamentlichen Beziehungen haben entscheidende Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog.
- Die biblisch-philosophischen Beziehungen haben entscheidende Bedeutung für die Kommunikation biblischer (neutestamentlicher) Ethik, die ja schon von ihrem Begriff her die Schnittstellen in der Welt gestalten soll.

Die Differenzierung baut keine Alternative auf, sondern man Unterschiede transparent.

2.1 Die alttestamentlichen Grundlagen und ihre neutestamentlichen Transformationen

a. Das „Alte Testament“, die „Heiligen Schriften“ des Gottesvolkes Israel, die auch für das Neue Testament die „Bibel“ sind, ist eine Grundlage neutestamentlicher Ethik im genauen theologischen Sinn des Wortes:

- weil Gott als Anwalt der Schwachen, als Gesetzgeber und als Garant der Gerechtigkeit erscheint, in einer Fülle von Bildern, Erzählungen und Geboten, die allesamt vom Neuen Testament aufgenommen werden,
- weil mit dem Bekenntnis zum einen Gott, mit dem Glauben an die Erschaffung von Himmel und Erde, von Pflanzen, Tieren und Menschen, mit der Unterscheidung zwischen dem Volk Gottes und den Völkern Öffnungen und Differenzierungen ermöglicht werden, die für das Neue Testament grundlegend und stimulierend sind.

Das Alte Testament ist die Basis des Neuen Testaments, auch ethisch: nicht als starre Größe, sondern als lebendiger Organismus.

b. Die alttestamentliche Ethik ist anerkanntermaßen reich und vielförmig. Sie findet sich in sehr vielen Formen und in allen Teilen des Kanons:

- in der Tora als Gebot Gottes zugunsten der Armen in Israel und an den Rändern des Gottesvolkes, als Orientierung des Gottesvolkes für das Leben im Land der Verheißung: in der Familien, in den Dörfern und Städten, in einer offenen Welt der Migration und Kommunikation,
- in der Prophetie als scharfe Analyse von Ungerechtigkeit und scharfer Anklage derer, die es zu verantworten haben oder gar absegnen, zugleich als kritische Analyse und empathische Motivation zur personalen Integrität der Gottesverehrung,
- in der Weisheit als weise Sensibilität für Unrecht und kluge Motivation zum sozialen Ausgleich, zu sinnvollem Leben, zu überzeugendem Handeln, das auch positive Wirkungen zeitigt.

Im Neuen Testament wird diese Vielstimmigkeit als lebendige Einheit rezipiert, konzentriert im Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe (Mk 12,28-34 parr.), pointiert in der Goldenen Regel (Mt 7,12).

2.1.1 Das Liebesgebot

a. Das Gebot der Nächstenliebe steht im Kern des Heiligkeitsgesetzes (Lev 17-26) Lev 19. Dieses Gesetz, das zu den ältesten Textcorpora der Tora gehört, ist von der *imitatio Dei* geprägt (Lev 19,1). Gottes Heiligkeit, an der Israel sich ausrichten soll, ist der Glanz seiner Präsenz, die Aura seiner Potenz, das Strahlen seiner Transzendenz. Israels Heiligkeit ist seine Zuwendung zu Gott und seinem Gesetz, seine Abwendung von den Götzen und dem Unrecht. Gottes Heiligkeit führt nicht zu religiösen Berserkern, die im Namen des Einen alles andere vernichten, sondern zu Menschen, die lieben können.

b. Das Heiligkeitsgesetz umfasst einen bunten Strauß kultischer und sozialer Gebote. Ihr innerer Zusammenhang wird dadurch gestiftet, dass Heiligkeit sowohl das Gottesverhältnis als auch das Verhältnis zum Nächsten prägt.

Das Liebesgebot ragt aus den ethischen Weisungen heraus. Es bildet den krönenden Abschluss einer Reihe sozial engagierter Gebote (Lev 19,11-18), die allesamt negativ formuliert sind, während das Liebesgebot positiv formuliert wird. In Lev 19,34 findet es ein Echo mit der Ausweitung auf die Fremden, als Schlusspointe des Heiligkeitsethos.

c. Durch die Forderung, *den Nächsten* zu lieben, geschieht die notwendige Konzentration. Der „Nächste“, dem die Liebe gelten soll, ist nicht einfach, wer einem mehr oder weniger zufällig begegnet, sondern nach dem genauen Wortlaut der „Bruder“, der „Stammesgenosse“, das „Kind“ des eigenen Volkes (Lev 19,17f.). Das entspricht dem Kontext des Heiligkeitsgesetzes, das von der Erwählung und Verpflichtung Israels handelt. Es ist die Gemeinschaft des von Gott geliebten Volkes, die durch Nächstenliebe lebendig werden soll. Würden die Grenzen verschwinden, stände die Nächstenliebe in der Gefahr, sich in unverbindliche Fernstenliebe aufzulösen und den Kontakt zu Gott zu verlieren, der sich seines Volkes erbarmt. Durch die Konzentration auf die Nächsten des Gottesvolkes gewinnt die Zugehörigkeit zu Israel Kontur; die Heiligkeit wird konkret. Die in Lev 19,17f. beschriebenen Beispiele setzen durchweg Nahbeziehungen voraus.

Die Beispiele zeigen aber auch, dass die Nächstenliebe von Anfang an faktisch Feindesliebe ist. Denn durchweg geht es um erlittenes Unrecht, begangene Fehler, geschehene Sünden. Das Liebesgebot bahnt einen Ausweg aus der verfahrenen Situation. Es nimmt den moralisch in die Pflicht, dem Unrecht widerfahren ist. Das Opfer soll aktiv werden, um einen neuen Anfang zu setzen – nicht um die Täter zu entlasten, sondern um ihnen zu helfen, aus ihrer Schuld herauszukommen. Dem entspricht ein offensives Verständnis von Heiligkeit: Sie strahlt aus und zieht an.

d. Die Konzentration der Nächstenliebe begründet keine Doppelmoral; sie ist positiv, nicht exklusiv verstanden. Das zeigt die Ausweitung auf die „Fremden“, mit derselben Maßeinheit: „wie dich selbst“. Die Begründung: „denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen“ (Lev 19,33f.) erhellt eine überraschende, weil verdrängte Nähe: Israel kann und soll das Leben der „Fremden“ nachfühlen und sich ihnen in gleicher Weise wie den Mitgliedern des eigenen Volkes – „wie dich selbst“ – zuwenden.

Die „Fremden“ sind in der Rechtssprache der Tora Nicht-Juden, die dauerhaft im Heiligen Land leben. Sie sind Bürger zweiter Klasse in Israel – wie einst Israel in Ägypten. Desto wichtiger ist das Liebesgebot. Die Septuaginta (LXX) übersetzt mit „Proselyt“, um die Situation der Diaspora zu berücksichtigen und den zuweilen prekären Status der Konvertiten zum Judentum zu verbessern. Im wörtlichen Sinn sind die „Proselyten“ diejenigen, die von außen hinzukommen; insofern waren für die griechischen Übersetzer die Israeliten in Ägypten „Proselyten“.

Wer nur auf der Durchreise ist, ist keineswegs rechtlos; er genießt Gastrecht und Gastfreundschaft, deren Heiligkeit älter ist als das geschriebene Gesetz.

Die Direktheit und Nachhaltigkeit des Liebesgebotes wird durch die Ausweitung unterstrichen.

e. Das Liebesgebot wird zwar an anderen Stellen des Alten Testament (lange) nicht zitiert, gehört aber in ein Feld ähnlicher ethischer Weisungen. Es ist beeinflusst, und es hat beeinflusst. Ex 24,4f. ist ein gutes Beispiel für angewandte Feindes-. Dtn 22,1-4 für aktive Bruderliebe.

f. Eine solche Liebe ist nicht *storgé*, weil das Volk Gottes die natürlichen Familienbände überschreitet, wiewohl Israel oft genealogisch verstanden wird. Sie ist nicht Freundschaft, weil die Beziehung, die sie kultiviert, nicht freiwillig gewählt und gestaltet, sondern von Gott vorgegeben ist. Diese Liebe kann nicht im Eros aufgehen, weil sie weniger das Hingerissensein von anderen als die Weggemeinschaft mit ihnen kultiviert; sie ist Agape, weil sie von Gott kommt, auch wenn im Kontext nicht *expressis verbis* von Gottes Liebe die Rede ist. Unleugbar aber ist es Liebe, zu vergeben und Rachegeleuten nicht nachzugeben, sondern am Aufbau einer Friedensbeziehung zu arbeiten. Nicht das Begehren, sondern die Sympathie ist der Motor der Agape. Aber sie begehrt, verstanden und angenommen zu werden. Getragen ist sie von der heiligen Liebe Gottes – und zwar nicht nur, weil allein Gott die Kraft geben kann, den ersten Schritt der Versöhnung zu tun, sondern weil Gott diejenigen, die auf sein Wort hören sollen, erst zu Hörern des Wortes macht und sie in sein Volk hineinstellt, das er sich erwählt hat.

2.1.2 Die Sozialgesetzgebung der Tora

a. Die Sozialgesetzgebung gehört zu den festen Topoi der Tora. Es gibt Streit, ob in der sozialen Sensibilität ein Proprium des Alten Testaments zu erkennen ist oder ob weiter verbreitete Standards im Namen Gottes untermauert und verbreitert worden sind.

b. Die Sozialgesetze der Tora sind Soll-Vorschriften, die nicht abbilden, was war, sondern verändern wollen, was ist. Insofern spiegelt ihre Frequenz die Präsenz des Problems ebenso wie den Willen zur Veränderung. Die Gebote sind als Wort Gottes textlich kanonisiert; sie sind vielfach grundsätzlich, die praktische Umsetzung ist mit dem Impuls der Tora immer erst noch zu leisten. Ob und wie es geschehen ist, kann nur fragmentarisch durch historische Forschungen erschlossen werden.

c. Die Tora kennt ein „Recht der Armen“ (Ex 23,6). Gemeint ist, dass diejenigen, die eines besonderen Schutzes bedürfen und in ihren Rechten am leichtesten beschnitten werden, am meisten der Hilfe Gottes gewiss sein sollen – und dass diejenigen, die die Macht haben, dieses Gottesrecht durchsetzen sollen. Sie haben keinen anderen Gott als die Armen. Sie werden von Gott verpflichtet, die Armen so zu sehen, dass sie den selben Gott wie sie selbst haben und dass er auf ihrer Seite ist. Der hebräische Text ist allgemeiner, die Septuaginta verdichtet die Gerichtsthematik.

d. Das „Recht der Armen“ ist in Ex 23,6 (vgl. Dtn 27,19; Jes 10,2) ein moralisches Recht, das von Gott eingeschärft wird. Aber es gibt auch einen inneren Zusammenhang mit solchen Gesetzen, die ausdrücklich zum Schutz der Armen erlassen worden sind.

e. Im Rahmen des Bundesbuches (Ex 21-23) finden sich an verschiedenen Stellen Weisungen, die *personar miserarum* betreffen. Typisch sind Witwen und Waisen. Hier kommen Fremde und Schuldner hinzu, die gleichfalls oft genannt werden.

- Angeredet werden Israeliten, die etwas haben und anderen helfen können. Angeredet werden sie gleich zu Beginn auch mit Verweis auf ihre eigenen Erfahrungen: Mögen sie auch jetzt im Lande die Herren sein, gehört es doch zu ihrer Identität, „Fremde“ gewesen zu sein in Ägypten (V. 26).
- Es redet Gott selbst: nach Ex 21,1 zu Mose, indem er Rechtssätze, Rechtsvorschriften oder Rechtssatzungen, מִשְׁפָּטִים, δικαιώματα, erlässt, die vom Volk befolgt werden sollen.
- Die Rechtssätze sind bei den Fremden, Witwen und Waisen eher Grundsätze als konkrete Regeln, wie bei den Armen, die Schulden haben.

An bestimmten Stellen werden die Gesetze für die Armen konkretisiert:

- Sie haben das Recht zur Nachlese auf den Feldern (Lev 19,9f.; 23,22; Dtn 24,19-22).
- Sie haben das Recht auf den Ertrag in einem Brachjahr (Ex 23,11).
- Alle sieben Jahre sollen alle Schulden erlassen werden (Dtn 15,1-11).
- Schuldklaverei wird auf sechs Jahre begrenzt (Dtn 15,12.18; vgl. Ex 21,2-6).

Die Intention ist ähnlich.

- Die Sozialgesetze entwickeln kein Sozialprogramm zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage im allgemeinen, von der auch die Armen profitieren,
- sondern suchen nach Verbesserungen in den bestehenden Verhältnissen.

Deshalb korrespondieren die Sozialgesetze mit Aufforderungen zur Wohltätigkeit.

f. Die Sozialgesetzgebung der Tora ist nur aus den Bedingungen ihrer Zeit heraus zu verstehen und schon deshalb kein Vorbild für den modernen Sozialstaat, weil mit Verweis auf Gott unvermittelt Recht gesetzt wird, ohne dass Volkes Wille gefragt würde. Erst auf einer hermeneutischen Metaebene, die durch historisch-kritische Exegese konstruiert wird, wird deutlich, dass es Menschen sind, die sagen, dass Gott geredet habe, und dass sich im Volk, das sich als Gottesvolk sieht, diese Auffassung verbreitet hat. Dadurch wird auch heute die Frage stimuliert, wie Gottes Option für die Armen unter den heutigen Bedingungen umgesetzt werden kann. Sie selbst steht nicht zur Disposition. Sie ist aber keine theonome Fremd-, sondern Bedingung der Möglichkeit autonomer Selbstbestimmung; denn sie setzt Recht und fördert Gerechtigkeit, damit diejenigen profitieren, denen ihr Recht und ihre Freiheit genommen resp. verweigert wird. griechische Welt. Der Fokus liegt auf caritativen Interventionen, nicht auf Sozialpolitik.

g. Die neutestamentliche Rezeption ist eine Transformation, weil die Einheit von Volk und Land, Gott und Gesetz aufgebrochen ist, so dass zwischen politischer und kirchlicher Macht zu unterscheiden ist. Deshalb bedarf er der Unterscheidung zwischen dem, was in den innerkirchlichen Lebensbezügen realisiert werden kann, und dem, was in politischen Kontexten (auf die kaum Einfluss genommen werden konnte) zu realisieren einzufordern war.

2.2 Die philosophischen Parallelen und ihre neutestamentlichen Bezüge

a. In der antiken Kulturlandschaft ist weniger die Religion interessant, die für Ethik wenig übrig hat, so sehr sie das Ethos der Pietät fördert, als die Philosophie, die nicht nur die Gottesfrage reflektiert, und zwar im Sinne eines postulierten Monotheismus, sondern auch die Frage des guten, des richtigen, des verantwortlichen Lebens intensiv beantwortet. Seit Sokrates, Plato und Aristoteles ist das Ziel dieser Reflexion, nicht nur tradierte Lebenseinstellungen fest- und fortzuschreiben, sondern auch überlieferte Bräuche und eingeübte Verhaltensweisen auf den kritischen Prüfstand zu stellen, um begründete Urteile zu entwickeln.

b. Sozialgeschichtlich betrachtet, ist die philosophische Ethik ein Elitenphänomen, während die jüdische wie die christliche Tradition Ethik popularisieren wollen. Die Ethik wird in Männerzirkeln entwickelt, die es sich leisten können, zu philosophieren. Allerdings erkennt die Philosophie die Notwendigkeit, mit gesellschaftlich Schwächeren – Frauen, Sklaven, Kindern – sanfter umzugehen, als die eingerissen war. Es gibt sogar sozialen Aufstieg durch Philosophie: Epiktet ist ein Beispiel, ein freigelassener Sklave, der zum einflussreichsten Philosophen seiner Zeit wird.

c. Von besonderer Bedeutung für das Neue Testament (wie für das Judentum) sind die Stoa und der Platonismus.

2.2.1 Die stoische Ethik

a. Die Stoa bildet zwei Schwerpunkte:

- die Kosmologie
- und die Ethik.

Beide sind verbunden.

- Den Kosmos durchwaltet die Vernunft, an der die Menschen durch Philosophie Anteil erlangen können.
- Die Orientierung im Leben entsteht dadurch, dass man durch vernünftige Überlegung des Logos des Kosmos zu erkennen trachtet.

Der Zusammenhang erhellt, dass die Philosophie ethisch und die Ethik philosophisch sein muss: Sie befasst sich mit der Realität des Lebens unter dem Anspruch einer Gottheit, die nicht Teil dieser Welt ist.

b. Die Kosmologie der Stoa hat mythische Wurzeln, erhellt aber die „Wahrheit des Mythos“ (Kurt Hübner).

- Zenon rekapituliert den „wissenschaftlichen“ Mythos der Weltelemente, den er – systemimmanent – mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen verbindet (*fragm.* 98). Chrysipp unterfüttert ihn mit der Astronomie seiner Zeit (*fragm.* 625).
- Zenon deckt den latenten Monotheismus im Polytheismus auf (*fragm.* 162). Der Monotheismus ist aber nicht transzendental, sondern pantheistisch. Deshalb durchbricht er den Zyklus nicht, sondern divinisiert ihn.

Kosmologie und Theologie sind zwei Seiten einer Medaille. Theologie erhellt die Ratio der Naturbeobachtung; die Kosmologie erhellt die immanenten Dimensionen der Theologie.

c. Die Ethik der Stoa erklärt sich im Kern als Einverständnis mit dem Lauf der Welt. Daraus folgt

- erstens eine Gelassenheit,
 - die nicht Fatalismus ist,
 - sondern Realismus sein soll, der sich mit Unabhängigkeit paart,
- und zweitens eine Freiheit von allen äußeren Einflüssen,
 - die nicht Unempfindlichkeit ist oder Egoismus,
 - sondern eine Selbstbeherrschung, die auf Selbstrelativierung beruht.

Freiheit und Gelassenheit sind von Willkür und Empathielosigkeit meilenweit entfernt. Durch Gelassenheit entsteht Freiheit als Unabhängigkeit; durch Gelassenheit findet Freiheit ins Ethos der Verantwortung.

d. Die stoische Ethik prägt sich in einem reichen Denken aus:

- Poseidonius entwickelt die Tugend der Ataraxie aus einer aristotelisch grundierten Affektenlehre (fragm. 417)
- Seneca wendet sie in seinen *epistulae morales* auf zahlreiche Beispiele des praktischen Lebens und der inneren Einstellung kultivierter Römer an.
- Epiktet baut in seinen *dissertationes* die stoische Ethik zu einer Lehre der verantworteten Freiheit aus.

Die Vielfalt zeigt die Kreativität einer theologisch begründeten und kosmologisch aufgeschlossenen Ethik.

e. Die Nähe neutestamentlicher Ethik zeigt sich vor allem auf drei Feldern:

- Es gibt bei allem Engagement auch eine christliche Gelassenheit, die der Relativität und Vergänglichkeit alles Irdischen entspricht – aber im Horizont einer eschatologischen Heilserwartung, die der Stoa nicht eigen ist (1 Thess 4,11f.)
- Es gibt eine radikale Option für das Gute, auch wenn im Neuen Testament klar ist, dass Menschen nicht die Vollendung bewirken können, ohne sich nur ins Unvermeidliche schicken zu müssen, sondern auf Gott vertrauen dürfen (1 Thess 5,15; Röm 12,31).
- Es gibt eine Übereinstimmung in der Wertschätzung der Familie, deren (patriarchalische) Verhältnisse zwar nicht revolutioniert, aber kultiviert werden sollen (vgl. 1 Petr 3,3f.7).

Die kommunikative Bedeutung ist groß: Einerseits können die urchristlichen Gemeinden hoffen, durch ihr Ethos zu überzeugen und wenigstens Bündnispartner schmieden zu können; andererseits werden sie selbst mit ihrer Umgebung in engen Kontakt gebracht, ohne das sie fürchten müssten, ihr Eigenes zu verlieren.

2.2.2 Die platonische Ethik

a. Plato geht es mit Berufung auf Sokrates darum, durch „Dialektik“ (*dialegesthai* – Rede und Gegenrede) von der Meinung (*doxa*) zum Wissen (*episteme*) zu gelangen, um dort, wo es darauf ankommt, in der Politik, der Religion und der persönlichen wie der sozialen Lebensführung (*ethos*), vom Schein (*doxa*) zum Sein (*ousia*), vom Äußerlichen zum Wesentlichen zu gelangen.

b. Plato versucht einen Neuansatz der Kosmologie, vor allem im „Timaios“.⁵ Er geht von der Vorstellung aus, der Kosmos sei der gemeinsame Lebensraum von Göttern und Menschen. Die Frage, die Plato bewegt, lautet (Tim 28a): „Was gilt von dem, was immer ‚ist‘, aber kein Werden (*genesis*) hat, und was von dem, was wird, aber nicht ‚ist‘? Das Problem der Kosmogonie stellt sich als Problem der Verbindung zwischen der unsichtbaren und unwandelbaren Welt Gottes, die wirklich „ist“, weil sie nicht „wird“, und der sichtbaren und wandelbaren Welt der Menschen, die nicht zum wirklichen Sein gelangt, weil sie dem Werden und Vergehen unterworfen ist.

Eine Lösung skizziert „Timaios“ in unverkennbar mythischer Sprache (30b): Die sinnlich wahrnehmbare („ästhetische“) Welt ist nach Timaios das Abbild (*eikon*) des zuvor von Gott gedachten (noetischen, vernünftigen) Kosmos in Raum und Zeit (Tim 29). Einerseits die Erscheinung der Ideenwelt und deshalb im Grunde schön, andererseits aber Erscheinung und deshalb dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen⁶, ist der sichtbare Kosmos, in dem die Menschen leben, für Plato ein beseelter Leib, ein vernünftiges Lebewesen, durch Gottes Vorsehung entstanden (Tim 30b) und deshalb selbst ein sinnlich wahrnehmbarer Gott (Tim 92c).

c. Weil das Thema des Todes Plato bedrängt, entwickelt er eine Philosophie der Unsterblichkeit, die seiner Kosmologie und Ideenlehre entspricht.

- Philosophie ist *ars moriendi*: die Kunst, richtig zu sterben.
- Der Tod ist schmerzlich, aber nicht tragisch. Er führt zur Trennung von Seele und Leib. Das ist die Voraussetzung, die Welt des Wandels, des Werdens und Vergehens zu verlassen und am Kosmos der Ideen, zu dem die Seele von Anfang an gehört, vollkommenen Anteil zu gewinnen.
- Philosophie ist die Einübung in diese Sicht. Wo sie gelingt, führt der Weg zu vollkommenem Glück (*eudaimonia*).

Die Endlichkeit und Vorläufigkeit begründen nicht eine Wertlosigkeit des irdischen Lebens, sondern führen dazu, die kontingenten Bedingungen des Lebens nicht als Grenze der ewigen Ideen und der menschlichen Zukunft zu betrachten, so dass sorgsam, vernünftig, sogar weise leben kann, wer sich der Philosophie verschreibt.

⁵ Vgl. A.E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928; F.M. Cornford, Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running Commentary, London 1937; dazu J. Wittaker, Timaeus 27dff: Phoenix 23 (1969) 181-185; L. Tarán, The Creation Myth in Plato's Timaeus, in: J.P. Anton - G.L. Kustas (Hg.), Essays in Ancient Greek Philosophy, Albany 1972, 372-407; G. Vlastos, Plato's Univers, Oxford 1975; M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I (Philosophia Antiqua 30), Leiden 1976; R.D. Mohr, The Platonic Cosmology (Philosophia Antiqua 42), Leiden 1985.

⁶ Hier legt Aristoteles Widerspruch ein (der allerdings in ntl. Zeit nicht sehr stark gehört worden ist). Für ihn ist der Kosmos das Gesamt aller Phänomene, die an Raum und Zeit gebunden sind und insofern einerseits von der transzendenten Sphäre der Götter geschieden sind, andererseits aber durch sie ihre ewige Wirklichkeit empfangen (Cael I 9 279a).

d. Aufgrund seiner philosophischen Theologie entwickelt Platon eine Anthropologie, die durch die Unterscheidung von Leib, Geist und Seele geprägt ist. Die Ethik betrifft alle drei Dimensionen: und soll die Verbindung prägen.

- Die Seele ist unsterblich. Sie ist im Gefängnis des Leibes gefangen.
- Der Leib ist sterblich.
- Der Geist (die Vernunft) vermittelt zwischen beidem; sie ist endlich, kann aber im sterblichen Leib des Menschen die unsterbliche Seele ansprechen.

Die Vernunft inspiriert Tugenden, vor allem Tapferkeit (Mut) und Mäßigung. Sie prägen die Ethik:

- Tapferkeit ist die Entschlossenheit, für das Gute zu kämpfen, auch wenn es einen hohen Preis kostet.
- Mäßigung ist die Überlegung, Ziel und Weg, Aufwand und Ertrag in ein gutes Wechselverhältnis zueinander zu bekommen.

Tapferkeit und Mäßigung begrenzen und stimulieren einander wechselseitig.

e. Das Hauptproblem ist die Begierde, die aus den Bedürfnissen des Leibes resultiert und die Sinne der Menschen auf Äußerlichkeiten lenkt. Die Begierde, die Leidenschaften, müssen beherrscht werden.

f. Das Ziel der Ethik ist (nicht die Erlösung, sondern) die eudaimonia (Platon, Politeia 353e–354a, Gorgias 479e, 507c, 512a–b): das Glück, das nicht auf Kosten anderer gesucht wird, sondern dem Sinn des eigenen Lebens entspricht, nämlich der Prägung durch die Seele und die Bestimmung zur Unsterblichkeit.

3. Perspektive:
Nächstenliebe

a. Im Alten Testament wurzelnd und im Frühjudentum stark verbreitet, wird die Nächstenliebe im Neuen Testament zum Zentrum der personalen Ethik. Die Ethik der Liebe ist in allen Überlieferungen bestens bezeugt.

- Im Markusevangelium steht an hervorgehobener Stelle das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34), zu dem es bei Matthäus (23,34-40) und Lukas (10,25-37) Parallelen gibt.
- Lukas bildet, verbunden mit dem Doppelgebot, mit dem Samaritergleichnis aus seinem Sondergut die wirkmächtigste Ikone des Helfens (Lk 10,30-35).
- Matthäus und Lukas kennen aus der Q-Tradition das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48 mit 5,38-42; Lk 6,27-36).
- Die Johannestradiation betont das Motiv der Geschwisterliebe, bezogen auf die Gemeindeglieder, aber nicht abgeschlossen vor anderen, sondern anziehend für sie.
- In der Briefliteratur von Paulus bis zu Jakobus ist das Ethos der Liebe das stärkste und gemeinsame Band.

Gewicht und Betonung, Breite und Tiefe der Überlieferung stimmen überein. Das Ethos Jesu wird nachösterlich fortgeschrieben.

b. Im Griechischen gibt es verschiedene Worte für verschiedene Formen der Liebe.

- *Eros* ist ein Gott oder ein Dämon, der den Menschen beherrscht. Er hat nicht nur mit „Erotik“ zu tun, sondern steht für eine elementare Kraft, die über den Menschen kommt und ihn über sich selbst hinausführt. *Eros* ist ein Hingerissensein vom Wahren, Schönen und Guten, aus dem ein Begehren folgt, es zu erlangen, zu genießen und zu besitzen. Freilich offenbart der *Eros eo ipso* den Menschen als Mangelwesen, das im Hier und Jetzt keine Erfüllung erfährt. Die Momente höchste erotischen Genusses vergehen; was bleibt, ist die Erinnerung an ein Glück, das vergänglich war, und die Sehnsucht, dieses Glück wieder zu erfahren oder ein noch größeres Glück zu erfahren. Nach der antiken Philosophie gilt es, den *Eros* zu kultivieren und ihn über die Befriedigung niederer Instinkte hinauszuführen zu den wahren Freuden des Lebens, als die in erster Linie die Liebe zur Weisheit, die Philosophie, gerechnet wird.
- *Philia*, Freundschaft, ist eine Liebe, die freiwillig ist und sich durch Verlässlichkeit, Treue, wechselseitige Anteilnahme und Unterstützung auszeichnet. Sie kann unter sozial Ungleichen herrschen. Sie braucht die permanente Pflege, die dauernden Freundschaftsdienste oder doch die verlässliche Bereitschaft zu ihnen, den permanenten Austausch oder doch das ständige Denken an den Freund. Freundschaft kann aus Eigeninteresse gepflegt werden, z.B. aus politischer oder ökonomischer Absicht. Die wahre Freundschaft aber gibt es nur um ihrer selbst willen. Diese Freundschaft ist ein großes Thema antiker Moralphilosophie.
- *Storge* ist die als natürlich und selbstverständlich eingeschätzte Liebe zwischen Verwandten, besonders zwischen Eltern und Kindern. Sie ist durch familiäre Beziehungen vorgespurt. Sie zeigt sich in Fürsorge und Zuneigung, in Verbundenheit und Verantwortung. Diese Liebe gilt die Aufmerksamkeit der antiken Ratgeber für das häusliche Leben und die Erziehung von Kindern sowie die Unterstützung der Eltern, die alt geworden sind.
- Im Neuen Testament ist das theologische Hauptwort *Agape*. Es stammt aus der Septuaginta. Dort bezeichnet es regelmäßig die Liebe Gottes zu seinem Volk und besonders zu den Weisen, die Liebe zu Gott, die als Antwort vom Volk als ganzem gegeben werden soll, wenn sie auch immer wieder nur von den Weisen, Frommen und Gerechten gegeben wird, sowie die mit der Gottesliebe verbundene Liebe zum Nächsten. In der stoischen Tugendethik ist der Begriff *agapesis* – Wertschätzung – nicht unbekannt, führt aber ein Schattendasein.

Die große Frage ist die der Einheit der Liebe in der Vielfalt ihrer Formen.

c. Die Liebe – als Ethik auf Sichtweite und Augenhöhe – qualifiziert die Nahbeziehungen. Das Prinzip Liebe diskreditiert andere ethische Prinzipien nicht, die z.B. eher sozialetisch ansetzen, wie die Gerechtigkeit. Sie ersetzt auch nicht die Kosten-Nutzen- und Vorteil-Nachteil-Kalkulationen, die zu vernünftigen Urteilen und zu verantwortlichem Handeln führen. Aber sie orientiert die Konkretisierungen und sie relativiert andere Prinzipien, indem das Prinzip Liebe die persönliche Verantwortung betont.

Literatur zur Vertiefung

C.S. Lewis, *The four loves*, London 1960. Deutsch: Was man Liebe nennt: Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape, Gießen ⁷2004

3.1 Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34 par.)

a. Das Doppelgebot der Nächstenliebe überliefert das Neue Testament bei den Synoptikern in drei Fassungen:

- Markus erzählt von einem Konsensgespräch über das größte Gebot zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten in Jerusalem (Mk 12,28-34); die Antwort Jesu, eine Kombination von Dtn 6,4f. und Lev 19,18, führt zu einer Verständigung.
- Matthäus stimmt in der Thematik, der Frage, der Ortsangabe und der Kombination beider Liebesgebote mit Markus überein (Mt 22,34-40), macht aber aus dem Konsens ein Streitgespräch: Jesus wird von einem Gesetzeslehrer auf die Probe gestellt und besteht die Herausforderung glänzend, indem er das Doppelgebot formuliert.
- Lukas kennt in seiner Version (Lk 10,25-37) gleichfalls die Kombination; er überliefert wie Matthäus einen „Gesetzeslehrer“ – nicht wie Markus einen „Schriftgelehrten“ – als Partner und erzählt – wie Matthäus, anders als Markus – von einem Konfliktgespräch. Aber bei ihm findet der Dialog auf dem Weg Jesu nach Jerusalem statt (Lk 9,51 - 19,27); die Frage zielt auf das ewige Leben (wie in Mk 10,17 par. Mt); der Dialog spitzt sich auf die Frage nach dem Nächsten zu, die Jesus mit dem Samaritergleichnis beantwortet.

Die markinische Version ist (nach der Zwei-Quellen-Theorie) die älteste. Matthäus lässt sich als Kürzung und Zuspitzung lesen. Ob aber Lk 10,25-37 sich als Markus-Redaktion erklären lässt, ist fraglich. Womöglich hat es – durch Q? – eine Doppelüberlieferung gegeben, die eine Kontroverse mit einem Gesetzeslehrer enthalten hat. Noch wahrscheinlicher ist, dass es von Anfang verschiedene Versionen gegeben hat, die von den Evangelisten unterschiedlich rezipiert worden ist. In jedem Fall bezeugt die Breite der Überlieferung, dass das Liebesgebot für Jesus typisch gewesen ist.

b. In allen Versionen des Doppelgebotes gibt es gemeinsame Charakteristika:

- die Form des Gespräches, in der das Doppelgebot entwickelt wird,
- den Bezug auf das Gesetz, bei Markus (12,28) und Matthäus (22,36) durch die Jesus gestellte Ausgangsfrage, bei Lukas durch die Rückfrage Jesu (10,26), bei Matthäus durch den Satzsatz Jesu unterstrichen (22,40),
- die Kombination von Dtn 6,4f. und Lev 19,18 *ad vocem* Agape,
- die Abfolge, dass zuerst das Hauptgebot der Gottesliebe (Dtn 6,4f.), dann das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18f) kommt, obwohl die kanonische Reihenfolge eine andere ist,

Diese Charakteristika sind der Kernbestand der Tradition; sie müssen zu Eckpfeilern der Interpretation werden.

c. Die unterschiedlichen Gesprächssituationen haben ihre eigene Logik.

- Markus will zeigen, dass es zu einer fundierten und breiten Verständigung Jesu mit den Schriftgelehrten hätte kommen können: auf der Basis der Tora.
- Matthäus will zeigen, dass die Hierarchisierung der Gebote strittig war und geblieben ist.
- Lukas will herausarbeiten, dass das Doppelgebot Fragen stellt, die Jesus beantworten kann.

Die unterschiedlichen Logiken können nicht gegeneinander ausgespielt, aber jeweils in das Evangelium eingeordnet werden, in dem sie sich befinden.

d. Alle Versionen bestimmen die Tora als Basis des Dialoges. Alle bleiben im Rahmen jüdischer Hermeneutik: Schrift legt Schrift aus. Alle erweisen sich im religionsgeschichtlichen Vergleich als typisch jesuanisch.

- Einerseits gibt es im Judentum eine lebhafte Debatte, aus didaktischen und theologischen Gründen zu einer Hierarchie der Gebote zu gelangen. In dieser Debatte ragt das Liebesgebot heraus. Es gibt aber immer auch starke Kontroversen über die Richtigkeit und Gültigkeit solcher Elementarisierungen.
- Andererseits steht Jesus nicht gegen die Tora, sondern erfüllt sie (vgl. Mt 5,17-20). Diese Erfüllung hat eine spezifische Qualität; diese Qualität bezeichnet das Liebesgebot, das Jesus selbst praktiziert.

Das Doppelgebot bricht nicht aus dem Gesetz aus, sondern schließt es auf.

e. Im frühen Judentum gibt es keine direkte Parallele zum jesuanischen Doppelgebot. Aber es gibt eine ganze Reihe von strukturäquivalenten Formulierungen sowohl im palästinischen wie auch im hellenistischen Judentum. Zum Teil sind sie direkt als Gebot einer doppelten Liebe, zum Teil mit Varianten, vor allem der Gottesfurcht, gebildet. Diese Parallelen erhellen den jüdischen Kontext, in dem das Doppelgebot steht. Auffällig ist in der Jesustradition zweierlei:

1. die direkte Schriftzitation,
2. der explizite Bezug zur Tora, der reflektiert wird.

Beides spiegelt die Programmatik der jesuanischen Position.

f. Die Struktur der Tradition leitet in jeder Variante von der Gottes- zur Nächstenliebe und bindet das Liebesgebot zusammen.

- Es gibt keine Gottesliebe ohne Nächstenliebe, weil Gott, den es zu lieben gilt, nicht nur die Person liebt, die lieben soll, sondern auch diejenige, die geliebt werden soll. Diese Liebe Gottes als Basis ist im Doppelgebot nicht expliziert, aber impliziert:
 - in der Einzigkeit Gottes, so wie sie in der Bibel Israels und in der Jesustradition als Qualifikation des Schöpfers und Erhalters, des Versöhners und Vollender entfaltet wird,
 - im Wort Agape, das *eo ipso* von der Liebe Gottes gespeist wird.

Das Doppelgebot ist das beste Gegengift gegen Heuchelei.

- Es gibt keine Nächstenliebe ohne Gottesliebe – nicht, weil es keine Ethik, keine Menschlichkeit, kein Mitleid und keine Solidarität ohne Gottesliebe gäbe (im Gegenteil) sondern weil die Nächstenliebe, wie sie alt- und neutestamentlich expliziert wird, den Nächsten als die von Gott geliebte Person liebt, also Einstimmung in die Liebe Gottes ist, die nur in der Liebe zu Gott explizit beantwortet werden kann.
- Es gibt einen Primat der Gottes- vor der Nächstenliebe – nicht, weil die Gottes- wichtiger als die Nächstenliebe wäre, sondern weil Gott der Schöpfer all derer ist, die lieben und geliebt werden sollen, und sie alle zur Teilhabe an seiner Liebe führen will.

Die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe ist keine Identität, sondern eine Spannung, die ein hohes Energiefeld aufbaut.

g. Das Doppelgebot selbst enthält keine Konkretion, steht aber in den Evangelien, die sich in die Tradition des Alten Testaments stellen, und wird dadurch einerseits zum Kompass durch die Tora, andererseits zum Katalysator von Aktualisierungen, die paradigmatisch von Jesus angesprochen werden.

3.2 Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)

a. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter antwortet auf die wichtige Frage: „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,25-37).

- Die Frage ist wichtig, weil es um die Konkretionen der Liebe geht und Lev 19,17f. eine klare Antwort gibt: Die Nächsten sind die Mit-Glieder des Gottesvolkes. Hinzu treten die „Fremden“ (Lev 19,34), die dauerhaft in Israel integriert sind, nach der Septuaginta die Proselyten. Die Konzentration auf diese Nächsten ist theologisch durch die gemeinsame Berufung des Volkes zur Heiligkeit begründet. Sie bewährt sich in Konflikten, umfasst also de facto auch Feindesliebe.
- Die Frage wird von Jesus mit einer Geschichte beantwortet, die auf provokante Weise einen Samariter zu einem Vorbild werden lässt. Dass Jesus mit einem Gleichnis antwortet, setzt auf die argumentative Kraft einer Erzählung, die nicht nur eine Welt vor Augen stellen, sondern auch eine Sache klären kann, und zwar so, dass Anteilnahme entsteht, eine Verstrickung in die Geschichte durch Dramatik und Identifikation.

Die Antwort auf die Frage wird nicht ohne ihre Umkehrung gegeben: „Wer ... ist zum Nächsten dessen geworden, der unter die Räuber gefallen ist?“ (Lk 10,36). Damit wird die Ausgangsfrage nicht desavouiert, sondern konkretisiert: Wer nach dem Nächsten fragt, fragt auch nach sich selbst. Und wer sich selbst von Nächsten umgeben weiß, denen er verpflichtet ist, muss selbst zum Nächsten derer werden wollen, die auf Hilfe angewiesen sind.

b. Die Geschichte gehört zum Doppelgebot, das bei Lukas (10,25ff.) wie bei Matthäus (22,35-40) ein Streitgespräch ist, während es bei Markus ein Konsensgespräch ist (Mk 12,28-34). Lukas hat es in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu vorgezogen und kompositorisch konkretisiert.

- Mit einem „Gesetzeslehrer“ trifft Jesus auf seinem Weg einen Experte für die Frage, die er stellt.
- Das Doppelgebotsthema wird nicht nur durch das Samaritergleichnis, sondern auch durch die Fortsetzung konkretisiert:
 - Die Beispielgeschichte Lk 10,30-35 thematisiert das Tun (Lk 10,37).
 - Die folgende Geschichte von Maria und Martha akzentuiert das Hören (Lk 10,38-42).
 - Die anschließende Gebetslehre konkretisiert jene Gottesliebe, die aus dem Hören zum Sprechen führt, mit dem Vaterunser als Kern.

Durch die Komposition wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe unterstrichen.

Die Szenerie unterstreicht die Brisanz der Frage nach der Geltung des Gesetzes und erhöht damit den Stellenwert des Gleichnisses, damit aber auch die Prägnanz des Samariterbildes Jesu.

c. Der gesamte Text hat eine dialogische Struktur.

1. Der Gesetzeslehrer fragt Jesus nach dem Sinn des Lebens (Lk 10,25).
2. Jesus fragt zurück, indem er auf das Gesetz verweist (10,26).
3. Der Gesetzeslehrer zitiert das Doppelgebot (Lk 10,27).
4. Jesus bestätigt und fordert zur Praxis (Lk 10,28).
5. Der Gesetzeslehrer fragt Jesus nach der Identität des Nächsten (Lk 10,29).
6. Jesus fragt zurück, indem er das Gleichnis erzählt (Lk 10,30-36).
7. Der Gesetzeslehrer gibt die richtige Antwort (Lk 10,37a).
8. Jesus fordert zum Handeln. (Lk 10,37b).

Jesus agiert im sokratischen Stil: Er lässt den Fragesteller selbst die Antwort finden – nicht irgendwo, sondern im Gesetz und in seinem Gewissen. Das spiegelt für Lukas die Überlegenheit Jesu und die Menschlichkeit seiner Ethik.

d. Das Gleichnis arbeitet mit einem scharfen Kontrast.

- Auf der einen Seite stehen der Priester und der Levit: Repräsentanten des Judentums. Sie müssten genau wissen, was zu tun ist. Sie haben, wenn sie, wie der Verletzte, auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho sind, auch keinen Grund, sich aus kultischen Überlegungen, um sich nicht zu verunreinigen, an einem vorbeizugehen, von dem sie glauben, dass er tot sei; wenn sie auf dem Weg zurück sind, ist für die ggf. erforderliche rituelle Reinigung genügend Zeit.
- Auf der anderen Seite steht der Samariter, dem man es am wenigsten zutrauen würde, dass er tut, was recht ist. Dessen Rolle wird aber von Jesus stark betont: nicht nur durch den Kontrast, sondern auch dadurch, dass er weit über die Erste Hilfe hinaus mehr als genug tut, um dem Verletzten zu helfen. Er selbst leistet den sprichwörtlich gewordenen Samariterdienst und treibt ungewöhnlich intensive Vorsorge, dass der Mann nachhaltig gesundet – nach allen Regeln der (damaligen) ärztlichen Kunst.

Dieser Kontrast war den Menschen sowohl zur Zeit Jesu als auch zur Zeit des Evangelisten Lukas deutlich. Lk 9,52-56 hat ihn frisch in Erinnerung gerufen.

e. Jesus lässt durch die Kunst seiner narrativen Argumentation dem Gesetzeslehrer keine Chance, nicht von seiner Antwort überzeugt zu werden, die seinen eigenen moralischen Standpunkt verändert. Alle Menschen, die ein Herz im Leibe haben, werden erkennen, dass nicht der Priester, nicht der Levit, sondern ausgerechnet der feindliche, der „häretische“ Samariter das einzig Richtige getan hat, indem er dem unter die Räuber gefallenen Menschen geholfen hat. Das aber ist schon der erste Schritt in die Richtung, die Jesus den Menschen zeigt, damit sie Gott und den Nächsten neu entdecken können. Wer aber nicht nur tatkräftig wie der Samariter hilft, sondern als Jude weiß, dass er ihn wegen seiner Nächstenliebe nachahmen sollte, hat eine Grenze überschritten, die durch das Nahekommen der Basileia durchlässig geworden ist. Der Gesetzeslehrer versperrt sich dieser Lektion nicht. Er ist deshalb ein positives Beispiel.

Literatur

Andrè Lacoque, L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la Parabole du Bon Samaritain, in: *Etudes théologiques et religieuses* 78 (2003) 25-46

Ruben Zimmermann, Die Etho-Poietik des Samaritergleichnisses (Lk 10,25-37). Eine Ethik des Schauens in einer Kultur des Wegschauens, in: *Wort und Dienst* 29 (2007) 51-69

3.3 Feindesliebe (Mt 5,38-48; Lk 6,27-36)

3.3.1 Die hermeneutische Herausforderung

a. Die fünfte und sechste Antithese bilden bei Matthäus den Höhepunkt der Reihe, die sich am Dekalog orientiert; in der Feldrede bei Lukas markiert das Gebot der Feindesliebe den Mittelpunkt der Ethik

b. Die Feindesliebe bezeichnet in größter Konsequenz den Standpunkt der Moralität, steht aber auch im Brennpunkt der Kritik.

- Ist Gewaltlosigkeit würdelos, verantwortungslos, kraftlos? So Nietzsche.⁷
- Ist Feindesliebe unrealistisch? So der gesunde Menschenverstand und das Urteil professioneller Politik.⁸ So auch der jüdische Einwand⁹, den zuletzt Jacob Neusner vorgetragen hat¹⁰.

Die antithetische Form bei Matthäus zeigt das Potential der Kontroverse. Es ist nicht das Ziel der Exegese, sie aufzulösen, sondern sie auszulösen.

3.3.2 Die literarische Überlieferung

a. Der Blick in die Synopse zeigt im Vergleich mit Lk 6,27-36 zweierlei:

- Die antithetische Form ist – hier wie sonst – ein matthäisches Spezifikum. Sie dient der Profilierung der Ethik Jesu im Gegenüber zur Tora – unter dem Vorzeichen der Erfüllung (Mt 5,17-20).
- Bei Lukas ist Gewaltverzicht direkter Ausdruck der Feindesliebe. Matthäus differenziert und kombiniert, um zu akzentuieren.

Die Synopse fordert, bei der lukanischen Überlieferungsform anzusetzen, aber die matthäische Variante nicht als sekundär abzutun, sondern als Reflex jesuanischer Konkretionen in den Blick zu nehmen.

b. Das Gebot der Feindesliebe, tradiert über die Redenquelle (Q), ist Urgestein und Herzstück der Ethik Jesu.¹¹ Die Stellung in der matthäischen Bergpredigt und der lukanischen Feldrede zeigt, dass im Urchristentum diese zentrale Bedeutung gesehen und tradiert worden ist. Paulus reflektiert sie in Röm 12,9-21. Auch im johanneischen Konzept der Bruderliebe ist sie vorausgesetzt.

3.3.3 Die Adressen

a. Nach Lk 6 sind alle Hörer der Botschaft Jesu zur Feindesliebe gerufen. In erster Linie sind es seine Jünger: als stellvertretende Adressaten der Seligpreisungen und Weherufe (Lk 6,20-26). Lukas sieht die Kirche als Ort, wo primär die Feindesliebe verwirklicht sein will, gerade auch gegenüber Nicht-Christen (und berichtet in der Apostelgeschichte, dass dies in der Urgemeinde auch geschehen sei).

⁷ Also sprach Zarathustra III 21 (Werke VI/1): „Ich sollte nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten: ihr müsst stolz auf euren Feind sein (260).“

⁸ Max Weber, Politik als Beruf (1919), in: ders., Gesammelte politische Schriften, hg. v. J. Winkelmann, Tübingen 31971, 505-560: „Mit der Bergpredigt ... ist es eine ernstere Sache, als die glauben, die diese Gebote heute gern zitieren. ... Wenn es in Konsequenz der akosmistischen Liebesethik heißt: ‚dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt‘ – so gilt für den Politiker der Satz: du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme verantwortlich (550f.).“

⁹ Der Jude Tryphon plädiert nach Justin, dial. 5,2: „Ich weiß auch, dass eure Lehren, die in dem sogenannten Evangelium stehen, so erhaben und groß sind, dass, wie ich meine, kein Mensch sie beobachten kann.“

¹⁰ Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997. Neuausgabe Freiburg - Basel - Wien 2007 (engl. 1993). Neusner präzisiert: Jesus maße sich das Recht Gottes an, so zu sprechen, wie es die Bergpredigt überliefert.

¹¹ Th. Söding, Die Verkündigung Jesu, 570-583.

b. Nach Matthäus hat Jesus direkt seine Jünger angesprochen (Mt 5,1f.) – aber so, dass alles Volk (vgl. 4,23ff.) es hören und darüber staunen kann (Mt 7,28f.). Die Pointe ist missionstheologisch: Wenn die Jünger ausziehen, alle Völker ihrerseits zu Jüngern zu machen, sollen sie nicht nur taufen, sondern auch lehren, „alles zu halten“, was Jesus ihnen „geboten“ hat (Mt 28,18ff.).

3.3.4 Die Formen der Feindschaft und die Konkretionen der Feindesliebe

a. Die Feindschaften, die Jesu Gebot anspricht, sind so paradigmatisch ausgewählt und scharf zugespitzt, dass prinzipiell jede denkbare Feindschaft im Blick stehen muss. Es werden die empörendsten Formen paradigmatisch konkretisiert.

- religiöse Verfolgung (Lk 6,28; Mt 5,44),
- körperliche Gewalt, selbst wenn sie demütigen soll (Lk 6,28f.; Mt 5,39),
- wirtschaftliche Ausbeutung, auch wenn sie sich den Anschein des Rechts gibt (Mt 5,40),
- politisch-militärische Unterdrückung, auch wenn sie schier übermächtig scheint (Mt 5,41).

Jede denkbare Grenze der Feindesliebe wird überschritten: der Familie und Verwandtschaft, des Freundeskreises, der Glaubensgenossen, der (mehr oder weniger) Guten, der Angehörigen des eigenen Volkes (vgl. Lk 10,25-37).

b. Die Feindesliebe zeigt sich in den gleichfalls paradigmatischen Konkretisierungen

- als Fürbitte für die Verfolger (Lk 6,28 par. Mt 5,44) und Segnen der Blasphemiker (Lk 6,28) – im Gegensatz zum Verfluchen und zur Bitte um ihre Vernichtung durch Gottes Strafgericht,
- als aktiver Gewaltverzicht gegenüber erlittener Übermacht (Lk 6,29; Mt 5,38-42) – im Gegensatz dazu, Unrecht mit gleicher Münze heimzuzahlen,
- als selbstlose Unterstützung der Armen, auch wenn deren Bitten lästig fällt (Lk 6,30) – im Gegensatz zum Kalkül des *do ut des*,
- als engagierter Einsatz für das Gute (Lk 6,27.33) – im Gegensatz zu einem Mitmachen wie zur Resignation.

Feindesliebe ist nicht passiv, sondern aktiv. Sie kreiert eine neue Situation. In diesen Konkretisierungen erhellt die Feindesliebe als radikalisierte Nächstenliebe (Lev 19,17f.), die im Kontext der Gottessiebe steht (Mk 12,28-34 parr.). Sie ist nicht das Einverständnis mit Unrecht, Schuld und Schwäche, schon gar nicht schwächliches Hinnehmen von Unrecht, sondern im Gegenteil starkes, aber deshalb auch leidensfähiges Eintreten dafür, Böses durch Gutes zu überwinden (Röm 12,21).

c. Das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,24) begrenzt die Vergeltung; das „Ich aber sage euch“ aktiviert zur Versöhnung.

- Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe umfasst innerhalb Israels Feindesliebe (Lk 19,17f.) und weitet sie aus (Lev 19,34).
- Das „Ich aber sage euch“ setzt sich von einer Auslegung ab, die aus Sorge um Gottes Gerechtigkeit die Grenzen der Erlösung zu eng zieht. Dafür gibt es Beispiele in Qumran. Der originäre Bezug des Gebotes der Nächstenliebe auf das Volk Gottes wird nicht aufgegeben, aber ausgeweitet:

In der Jüngerschaft ist – in Israel und über Israel hinaus – der Ort, an dem die Feindesliebe so praktiziert werden soll, dass sie ausstrahlt (vgl. Mt 5,13-16).

- Zum Volk Gottes gehören nicht nur die Juden und alle, die an Jesus glauben;
- Gott hat vielmehr Jesus (nach Matthäus wie nach Lukas) deshalb gesendet, damit durch seinen Dienst am Heil der Menschen, der reine Feindesliebe ist, alle Völker zu seinem Volk werden. Die Kirche repräsentiert und realisiert stellvertretend diese Heilsuniversalität. Ihre Feindesliebe konkretisiert sie ethisch.

Feindesliebe durchbricht das Prinzip der Vergeltung, ohne das Prinzip der Gerechtigkeit aufzugeben. Das ist nur deshalb sittlich erlaubt und geboten, weil das Gebot in der Liebe Gottes selbst begründet ist, die sich in der Feindesliebe Jesu realisiert, die ihrerseits der theologische Nerv seines Lebens und Sterbens zur Erlösung der Sünder ist.

3.3.5 Die theologischen Begründungen

a. Die Feindesliebe ist theologisch begründet und motiviert:

- Der theologische *Grund* ist das Handeln Gottes selbst, der als Schöpfer und Erlöser permanent Feindesliebe praktiziert (Lk 6,35; Mt 5,45; vgl. Röm 5,5ff.).
 - Mit dem Blick ins Buch der Natur zeigt Jesus, nach Matthäus, Gott als den, der auch den Bösen und Ungerechten das Leben schenkt, weil er will, dass sie leben (nicht weil er will oder toleriert, dass sie Böses und Unrechtes tun).
 - Der Vergleich mit dem ähnlichen Motiv bei Seneca, der (nicht zu Feindesliebe, aber) zu großmütiger Gelassenheit gegenüber Feinden mahnt, macht den Unterschied deutlich; denn nach ihm kann Gott nicht anders, als die Unterstützung der Bösen in Kauf zu nehmen, wenn er den Guten helfen will – wofür er sich entscheidet, weil das Gute mehr wert ist als das Böse.

Der Feindeshass, der in Qumran-Texten propagiert wird, ist strikt gewaltlos. Er ist theologisch begründet – im Feindeshass Gottes selbst, d.h. in seiner Abscheu vor dem Bösen.

- Das theologische *Motiv* ist die Nachahmung Gottes, die *imitatio Dei* (Lk 6,36; Mt 5,48), der die Verheißung ewigen Lebens gilt, des „Lohnes“, der in der Gotteskindschaft besteht.

In dieser Theozentrik ist die Feindesliebe Zustimmung zu der Liebe, mit der Gott auch die Ungerechten und Sünder liebt – ohne ihre Sünde gutzuheißen, aber auch ohne ihnen wegen ihrer Schuld seine Zuwendung zu entziehen.

b. Das Gebot der Feindesliebe ist angewandte Christologie.

- Einerseits ist es Jesus, der das Gebot – nach Matthäus im Gegensatz zur herrschenden Auslegung des atl. Liebesgebotes – der Feindesliebe aufstellt.
- Andererseits ist es Jesus, der das Gebot umfassend verwirklicht – vorbildlich in seinem Leiden, heilbringend in seiner Lebenshingabe aus reiner Liebe.

Bei Jesus kommen Verkündigung und Ethos zusammen. Er trägt die Konsequenzen der Feindesliebe: die Vergebung der Sünden.

3.3.6 Die hermeneutischen Lösungsansätze

a. Das psychologische Problem, das Sigmund Freud scharf markiert hat¹², besteht darin, dass blinde Aggressionen entwickelt, wer sich moralisch überfordert. Dieses Problem lässt sich wohl nur spirituell lösen: in der Nachfolge Jesu, die auf *seine* Kraft setzt, in den Nachfolgern das Gute zu tun.

b. Das ethische Problem, das Fjodor Dostojewski (Die Brüder Karamasow) Iwan in den Mund legt, lautet¹³, dass Feindesliebe letztlich Kumpanei mit den Tätern auf Kosten der Opfer sei. Dieses Problem, das häufig nicht gesehen wird, lässt sich nur soteriologisch lösen; weil derjenige, der selbst aus reiner Liebe die Schuld der anderen ertragen und vergeben hat, das Reich Gottes als umfassende Vollendung von Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17) verwirklicht.

c. Das Problem der Erfüllbarkeit der Bergpredigt und speziell des Gebotes der Feindesliebe bewegt Theologie und Kirche seit ältester Zeit. Eine erhebliche Verschärfung des Problems geschieht durch eine moderne Emotionalisierung der Feindesliebe. Wird sie aber als Ausdruck der Agape verstanden, begründet sie – in der Nachfolge Jesu – eine Praxis des Glaubens aus der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Als solche kann sie durchaus eingeübt, ausgebildet und gefestigt werden. Sie setzt die Suche nach dem besten Weg der Verwirklichung nicht aus, sondern ein. Sie entspricht aber darin der Gottebenbildlichkeit aller Menschen und der Gotteskindschaft der zu Erlösenden, dass sie an der Unbedingtheit der Bejahung, die Gott ihnen zuteilwerden lässt, Anteil hat.

¹² Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesammelte Werke 14, London 1948, 419-506: 468-475.493-506 (Abschnitte V. VIII). „Nachdem der Apostel Paulus die allgemeine Menschenliebe zum Fundament seiner christlichen Gemeinde gemacht hatte, war die äußerste Intoleranz des Christentums gegen die draußen Verbliebenen eine unvermeidliche Folge geworden“ (374).

¹² Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997.

¹³ „Schließlich will ich auch gar nicht, dass die Mutter den Peiniger umarmt, der ihren Sohn von Hunden zerreißen ließ! Sie darf sich nicht unterstehen, ihm zu verzeihen! Wenn sie will, mag sie verzeihen, soweit es sie selber angeht; sie mag dem Peiniger ihr maßloses Mutterleid verzeihen: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen, hat sie kein Recht; sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe“ (München 1958, 330f.

3.4 Geschwister- und Freundesliebe (Joh 13-16; 1 Joh)

a. Geschwister und Freundesliebe ist für den johanneischen Kreis typisch. Nahbeziehungen werden gepflegt. Es entsteht aber keine abgeschlossene Größe (so jedoch Bultmann), sondern eine aufgeschlossene Freundesgemeinschaft.

b. Die Schwerpunkte sind einerseits die Abschiedsreden, die mit der Fußwaschung beginnen, und andererseits die Ermunterungen im Ersten Johannesbriefe, die Gottesliebe an der Geschwisterliebe messen.

3.4.1 Die Fußwaschung (Joh 13,1-20)

a. Mit der Fußwaschung¹⁴ beginnt der 2. Hauptteil des Johannesevangeliums. Das öffentliche Wirken ist abgeschlossen. Jesus konzentriert sich auf seine Jünger, bevor er öffentlich hingerichtet werden wird. Er bereitet sie auf seine Passion und seine Auferstehung vor, die den Weg zu Gott bahnen werden.

b. Die Fußwaschung ist das Zeichen der Passion. Ihr folgen Gespräche mit den Jüngern, die zwar von Jesus gewaschen und gereinigt sind, aber größte Schwierigkeiten haben, zu verstehen, was sich tut.

- Auf die Fußwaschung folgt zuerst eine Trias unmittelbarer Konsequenzen:
 - Judas wird als Verräter identifiziert und verlässt den Jüngerkreis (Joh 13,21-30).
 - Die Jünger werden zur wechselseitigen Liebe gemahnt (Joh 13,31-35).
 - Petrus wird seine Verleugnung vorhergesagt (Joh 13,36ff.).
- Auf die Fußwaschung folgen ausführliche Abschiedsworte (Joh 14-16), die in ein Abschiedsgebet münden (Joh 17).

c. Joh 13,1-20 ist übersichtlich aufgebaut:

Joh 13,1	Der Hintergrund
Joh 13,2-5	Die Fußwaschung beim Mahl
	13,2 Die Situation
	13,3ff. Die Handlung Jesu
Joh 13,6-11	Das Gespräch mit Petrus
	13,6 Der erste Einwand des Petrus
	13,7 Die erste Antwort Jesu
	13,8a Der zweite Einwand des Petrus
	13,8b Die zweite Antwort Jesu
	13,9 Der dritte Einwand des Petrus
	13,10 Die dritte Antwort Jesu
	13,11 Kommentar des Evangelisten
Joh 13,12-20	Die Deutung vor allen Jüngern
	13,12-17 Die Vorbildlichkeit des Dienstes Jesu
	13,18f. Die Ansage eines Verrates
	13,20 Die Jünger als Apostel

Die Klarheit des Aufbaus spiegelt die Bedeutungsfülle des Zeichens.

¹⁴ Vgl. *Luise Abramowski*, Die Geschichte von der Fußwaschung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005) 176-203.

d. Die Exegese diskutiert, in welchem Verhältnis die beiden Deutungen zu einander stehen. Die erste ist soteriologisch, die zweite ethisch ausgerichtet.

- Recht oft wird aus der Doppelung auf ein literarisches Wachstum des Textes geschlossen.
 - Möglichkeit 1:
Die soteriologische Deutung ist die ältere, die paränetische die sekundäre.¹⁵
 - Möglichkeit 2:
Die ethische Deutung ist ursprünglich, die soteriologisch nachträglich zwischengeschoben.¹⁶

Beide Ansätze sind von weitreichenden Voraussetzung zur relativen Chronologie des Corpus Johanneum geprägt:

- Wer den Ersten Johannesbrief für älter erachtet, wird die ethische Deutung für ursprünglich halten.
- Wer das Evangelium für älter erachtet, wird eher die soteriologische Deutung als originär einschätzen.

Die ethische Deutung wird dann für sekundär zu erachten, wenn man zu dem Urteil gelangt, die johanneische Theologie sei ursprünglich wenig konkret und eher spirituell ausgerichtet, während erst sekundär Johannes gesamt kirchlich eingeordnet worden sei. Beide Ansätze gehen von einem literarischen Schichtenmodell aus, das der Eigenart johanneischer Literatur in den Evangelien erzählungen nicht angemessen ist.

Beide werden durch das Modell einer „relecture“ gemildert, das – ähnlich wie in der Prophetenexegese des Alten Testaments – mit einer Fortschreibung der Texte rechnet, aber sie zugleich als vergegenwärtigende Aneignung des vorgegebenen Textes versteht.¹⁷ Allerdings stößt dieses Modell auf die Schwierigkeit, dass das Liebesgebot, das die ethische Deutung vorbereitet, in Joh 13,31-35 dominant ist und nicht nur in Joh 15-16 ausgeführt, sondern auch in Joh 14,21 angebahnt wird.

- Es mehren sich wieder die Stimmen, die Joh 13 als literarisch einheitlich ansehen.¹⁸ Allerdings braucht es eine Erklärung für die Deutung. Eine mögliche Erklärung wäre der Adressatenwechsel; aber die Petruszene spielt sich vor den Augen und Ohren aller ab.

Die Doppelung erklärt sich aus der Theologie der Liebe. Sie hat eine Innenseite: die Liebe Jesu zu sein Seinen, in der sich nach Joh 14,21 die Liebe des Vaters zum Sohn ereignet; und sie hat eine Außenseite, die sich nach Joh 13,31-35 und Joh 15 in der Bruderliebe der Jünger erweist, von der die Welt angezogen werden wird (Joh 17).

¹⁵ So *Rudolf Schnackenburg*, Joh III, passim.

¹⁶ So *Udo Schnelle*, Joh 237. Er will eine Ursprungsform (13,2a.4.5.12ab.16.20.,17), die recht nahe bei Lk 22 und der Mahnung der Jünger zum Dienen steht, zuerst in der johanneischen Schule (der er den Ersten Johannesbrief mit seiner Theologie der Liebe zurechnet) um die Vorbildethik erweitert sehen (13,12c.13-15), bevor der Evangelist selbst von der Einleitung an (13,1) konsequent seine soteriologische Deutung ins Fundament der Geschichte eingebaut habe (13,6-10ab).

¹⁷ So *Jean Zumstein*, Joh.

¹⁸ So *Hartwig Thyen*, Joh.

3.4.1.1 Die vollendete Liebe Gottes in Jesus

a. Die Liebe Jesu zu den Seinen (Joh 13,1) verwirklicht die Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16), die von der Liebe des Vaters zum Sohn getragen wird (Joh 3,35; 10,17). Es ist die nach der Zwischennotiz von Jesu Freundschaft mit Martha, Maria und Lazarus (Joh 11,5) erste Betonung der Agape Jesu, von der später das Liebesgebot Joh 13,34 und die Verheißung dauernden Beistandes der Jünger gedeckt ist (Joh 14,21-31).

b. In der Liebe Jesu zu den Seinen verbindet sich die Liebe Gottes zur Welt mit der Liebe Jesu zu seinen Freunden (Joh 15). Es ist eine unbedingte Bejahung und Wertschätzung, die auf Sympathie beruht und lebendig macht.

c. Die Liebe erweist Jesus den „Seinen“.

- Im Rückraum steht Joh 1,9-13: dass die „Seinen“ den Logos abgelehnt haben – bis auf diejenigen, die an seinen Namen glauben und deshalb das Recht der Gotteskindschaft erhalten.
- Die „Seinen“ sind die Jünger, die sich von Jesus in die Nachfolge haben rufen lassen (Joh 1,35-51) und in der galiläischen Krise Jesus nicht verlassen haben (Joh 6,60-71). Sie haben ihrerseits schwere Glaubensprobleme – aber werden sie durch Jesus überwinden.
- In Joh 14 und Joh 17 wird erklärt werden, dass die Liebe Jesu zu den Seinen – wie die zum Lieblingsjünger – nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen ist.

Dass Jesus den Seinen die Liebe „bis zum Ende“ erweist, verweist auf den Tod Jesu. Das griechische Wort ist mehrdeutig. τέλος kann „Ende“, aber auch „Ziel“ bedeuten.

Beide Bedeutungen schwingen mit.

- Der Tod Jesu ist das definitive Ende seiner geschichtlichen Sendung; das zu akzeptieren, wird den Jüngern ungeheuer schwer fallen.
- Der Tod Jesu ist das Ziel seines Wirkens, insofern es seine Liebe und Hingabe definitiv werden lässt.

Der Korrespondenzsatz ist das Todeswort Jesu Joh 19,30.

- Es ist ein Gebet, wie nach allen Synoptikern (Mk 15,34 par. Mt 27,46: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ – Ps 22,2; Lk 23,46: „Vater, in deine Hände gebe ich meinen Geist“ – Ps 31,6), aber als letztes Offenbarungswort an die Welt.
- Die traditionelle Übersetzung lautet: „Es ist vollbracht“. Man kann aber auch sagen: „vollendet“ (Münchener Neues Testament; Bible de Jerusalem: „C'est achevé“), oder: „zu Ende“ (King James Bible: „It is finished“).

Eine mögliche auf Joh 13,1 abgestimmte Übersetzung wäre (wie im Münchener Neuen Testament): „Es ist vollendet“ (τετέλεσται).

3.4.1.2 Das Zeichen

a. Jemandem vor dem Mahl die Füße zu waschen, ist ein Dienst, den traditionellerweise Sklaven ihren Herren erweisen (vgl. 1Sam 25,41).¹⁹ Das Waschen der Füße ist ein Ritus der Vorbereitung, der eine körperliche Wohltat mit einer Geste der Höflichkeit verbindet, die Anerkennung und Ehrerbietung meint (Gen 18,4; vgl. Lk 7,44), und zudem mit einer rituellen Bedeutung versieht, die einen Übergang gestaltet: von draußen nach drinnen, vom Alltag zum Fest, vom Profanen zum Heiligen.

b. Joh 13,13f. zeigt, dass die sozialen Dimensionen der Fußwaschung klar vor Augen stehen; der Gesamttext, dass der Ritus sakramental gefüllt wird.

¹⁹ Hellenistische Parallelen: Neuer Wettstein I/2 636-644.

3.4.1.3 Die soteriologische Deutung

a. Im Gespräch mit Petrus wird die Bedeutung der Fußwaschung soteriologisch gedeutet. Sie ist eine „Reinigung“ – nicht wie in der Taufe, sondern wie in der Buße. Petrus braucht keine Wiederholung der Wiedergeburt, die er als gläubig gewordener Täuferjünger erlebt hat, aber er bedarf mehr als andere der Vergebung, weil er – entgegen seinem Vorsatz – Jesus verleugnet. Während er sagt, für Jesus sterben zu wollen, muss gerade für ihn Jesus sterben.

b. Petrus erkennt nach Joh 13,6 das Unmögliche der Situation: dass der Herr ihm einen Sklavendienst leistet. Er wehrt diesen Dienst doppelt ab (Joh 13,6.8a) – so wie er nach Joh 13,36ff. nicht will, dass Jesus für ihn sein Leben einsetzt. In diesem Nein kommt eine Liebe zu Jesus zum Ausdruck, die bestimmen will. Gleichzeitig aber ist das Nein auch Ausdruck des Missverständnisses, dass Petrus der Diakonie Jesu womöglich gar nicht bedarf.

Petrus verschärft seinen Widerspruch, der aus Unverständnis stammt, indem er dann ganz gewaschen werden will (Joh 13,9) – womit er aber seine Berufung leugnet.

c. Jesus deckt das Missverständnis des Petrus auf. Die Fußwaschung steht nicht am Anfang, sondern an einer Biegung des Weges mit Jesus. Die Weg-Gemeinschaft ist darin begründet, dass Jesus sich in seinen Dienst stellt. Dem muss entsprechen, dass Petrus sich den Dienst gefallen lässt. Er muss Jesus so nahe wie in der Fußwaschung an sich heranlassen. Er muss den Rollentausch akzeptieren.

Die Langversion von Vers 10, die durch den Codex Vaticanus gedeckt und als *lectio difficilior* gesichert ist, entspricht dem Kontext.

- Im Bild:

Auch nach dem Vollbad macht man sich wieder die Füße schmutzig. Man lässt sie sich waschen, damit auch sie sauber sind; man lässt nur sie waschen, weil der sonstige Körper gereinigt ist.

- In der Sache:

Wer durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe, „ganz rein“ geworden ist, muss, diese Reinheit aber durch seine Schuld verloren hat, muss sich die Füße waschen lassen, um durch Jesus zu Gott zu gelangen. Dem entspricht am ehesten eine Deutung auf die Buße, wie sie orthodoxen Väter favorisieren.

Das Zeichen der Fußwaschung bringt die Heilswirksamkeit Jesu zum Ausdruck, und zwar adressiert an die Jünger (aller Zeiten), die bereits zu Jesus gehören, aber ohne seine leibliche Präsenz ihren Glaubensweg gehen müssen – immer des Beistandes Jesu und auch der Vergebung bedürftig.

3.4.1.2 Die ethische Deutung

a. Joh 13,12-20 setzt auf die Vorbildlichkeit des Dienstes Jesu, behält aber das Niveau der soteriologischen Deutung bei.

- Das Verstehen, das Jesus nach Joh 13,12 anmahnt, zielt auf Konsequenzen, die sich aus der Sache ergeben.
 - Ohne die Praxis der Liebe ist nicht verstanden, was Liebe ist – das wird zu einem Leitmotiv des Ersten Johannesbriefes.
 - Die Praxis der Liebe soll aus dem Einverständnis mit der Tat Jesu erwachsen, also nicht blinder, sondern verständiger Gehorsam sein.

Jesus fragt die Jünger nach dem Verständnis seiner Tat, aber damit indirekt auch nach dem Verständnis seiner selbst und seines Heildienstes für sie.

- Kyrios ist Jesus nicht nur als derjenige, dem alles Ansehen und letztlich die Ehre Gottes gebührt, sondern auch als derjenige, der von Gott, dem Vater, die Vollmacht erlangt hat, das ewige Leben zu schenken.

Das Missverständnis des Petrus war ihm Grunde, dass er Jesus nicht als Kyrios und Diakonos hat sehen wollen oder können. Die ethische Deutung setzt voraus, dass die theologische Klarstellung, die Jesus nach Joh 13,6-10 Petrus gegenüber vorgenommen hat, alle erreicht hat.

b. Nach Joh 13,15 stellt Jesus sich als Vorbild (ὑπόδειγμα) dar.

- Die Vorbildlichkeit Jesu kann nicht gegen seine Heilsbedeutung ausgetauscht oder ausgespielt werden, weil nur er derjenige ist, der zu retten, zu reinigen, zu heiligen vermag.
 - Wäre Jesus nur Vorbild, hinge die Möglichkeit der Erlösung an der moralischen Kraft derer, die ihm nacheifern.
 - Die Erlösung wäre dann bestenfalls eine zweiter Klasse, aber nie eine vollkommene, die nur von Gott kommen kann.
 - Die Jünger sind aber keine Heroen der Nachfolge, sondern auf Jesus Diakonie bleibend angewiesen.
 - Wegen der Universalität des Heilswillens Gottes reicht die Vorbildlichkeit Jesu nicht aus.

Die Heilswirksamkeit Jesu besteht in seiner Diakonie aus Liebe. Diese Liebe ist vorbildlich. Sie steckt an. Man kann sich von ihr entzünden lassen. *Imitatio Christi* ist eine Form des Glaubens. Gäbe es sie nicht, bliebe die Gnade den Gläubigen letztlich fremd. Die Möglichkeit der Nachahmung ist selbst eine Wirkung (und keine Einschränkung) des Heildienstes Jesu.

- Die Formulierung in Joh 13,14f. ist genau so, dass die dialektische Einheit von soteriologischer Grundlegung und ethischer Nachahmung deutlich werden kann.

Vers 14 formuliert: „Wenn ... dann“. Das eine folgt aus dem anderen; die Tat Jesu ermöglicht die Tat der Jünger und zielt auf sie, weil der Dienst der Reinigung weiter geleistet werden muss, weil die Jünger immer wieder darauf angewiesen sind.

Vers 15 formuliert: „... so wie ...“. Das καθώς verweist nicht nur auf ein Modell, sondern eine Vorgabe. Das christologische Gefälle bleibt erhalten: Die Jünger, die Jesus nachahmen, waschen ja nicht Jesus die Füße, so als ob der ihren Reinigungsdienst nötig hätte, sondern einander: weil sie nötig haben, dass fortgesetzt wird, was Jesus begonnen hat – in der Weise, dass umgesetzt wird, was er vorgegeben hat.

c. Die christologisch-soteriologische Begründung der Ethik und die ethische Dimension des Heilswirkens Jesu ist eine Grundstruktur johanneischer Theologie; sie zeigt sich auch beim Liebesgebot Joh 13,34, das im Duktus des Evangeliums aus der Fußwaschungssperikope abgeleitet wird.

- Die Zeitenfolge ist signifikant:
 - Jesus hat geliebt (Aorist – nicht im Sinn einer abgeschlossenen Vergangenheit, sondern einer schon lange bestehenden Praxis, auf die man bereits zurückblicken kann).
 - Die Jünger sollen lieben – im Blick auf eine Zukunft, die sich ihnen eröffnet.
- Das „neue Gebot“ besteht darin, dass die Jünger einander lieben, „so wie“ Jesus sie geliebt.
 - Die Neuheit des Gebotes ist also nicht der Imperativ der Liebe; der ist viel mehr „alt“ (vgl. 1Joh 2,7 – mit dem Hintergrund Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“).
 - Die Neuheit ist vielmehr die Prägung durch Jesus, die in der Weitergabe der Liebe besteht, die er den Seinen erweist.
- Die Jünger sollen „einander“ lieben, „so wie“ Jesus sie „geliebt hat“: Seine Liebe ist Basis und Maßstab, Antrieb und Quelle ihrer Liebe zueinander.

Er hat sie geliebt, „damit“ sie einander lieben: Die Liebesfähigkeit seiner Jünger ist ein wesentliches Ziel der Liebe, die Jesus ihnen erweist.

d. Die Nachahmung der Fußwaschung hat mehrere Dimensionen:

- Sie nimmt einerseits die Dialektik von Herr-Sein und Diener-Sein auf. Das ist eine johanneische Variante zur synoptischen Dialektik (Mk 9,35ff. parr.), die zentral zur Sendungs-Ekklesiologie gehört (die auch in Joh 13,16.20 durchscheint). Das ist der Kern ekklesialer Ethik.
- Sie zielt aber andererseits auch auf die „Reinigung“ von den Sünden, also die Vergebung der Schuld innerhalb des Jüngerkreises. Das ist der Kern ekklesialer Sakramentalität.

Joh 13 ist ein Pendant zu Joh 20,22f., wonach die Vergebung der Sünden im Zentrum der missionarischen Sendung der Jünger durch den Auferstandenen steht.

e. Die sakramentale Deutung der Fußwaschung als Zeichen der Reinigung von den Sünden hat erhebliche theologische Dimensionen.

- Rechtfertigungstheologisch verträgt sie sich nur mit einer Deutung des *simul justus et peccator*, die von der radikalen Asymmetrie der erfolgten Heiligung und der verbliebenen Sündhaftigkeit geprägt ist.
- Ekklesiologisch fragt sich, wer die sakramentale Vollmacht hat, in der Nachfolge Jesu Sünden zu vergeben. Joh 13 ist nicht ganz eindeutig: Einerseits gilt „einander“; andererseits feiert Jesus das Mahl mit den Zwölf. Insgesamt kennt das Corpus Johanneum nicht eine „Gemeinde ohne Amt“ (so aber Hans-Josef Klauck), sondern eine Gemeinschaft des Glaubens, die nicht petrinisch dominiert, sondern johanneisch inspiriert ist, aber den Lieblingsjünger „Johannes“ auf Petrus hin orientiert und die Gemeinschaft der Glaubenden auf des Zeugnis des Apostel-Jüngers verpflichtet, das nicht nur Buch geworden ist, sondern auch die sakramentale Praxis geprägt hat.
- Liturgetheologisch fragt sich, ob die gegenwärtige Praxis des *Ego te absolvo*, die ganz die Vollmacht betont, die Diakonie nicht unterschätzt. Hier bietet die Liturgie vom Gründonnerstag einen Ansatz.

Die Fußwaschung galt im Mittelalter teils selbst als Sakrament. Mit dem tridentinischen Begriff ist dies nicht vereinbar. Aber eine Sakramentalie ist die Fußwaschung in jedem Fall. Wichtig als das Symbol ist allerdings die Praxis dessen, was sie bezeichnet.

3.4.2 Freundschaft (Joh 15,9-17)

a. In den Versen 9-17 wird das Bild vom Weinstock und den Reben ausgelegt: durch einen Hinweis auf die unverbrüchliche Liebe Gottes, ohne die es weder zum Bleiben der Reben am Weinstock noch zum Wegschneiden um der größeren Frucht willen kommen würde. (Joh 15,1-8).

b. Der Passus ist durch die dreifache Variation des Liebesgebotes in seiner johanneischen Fassung gegliedert.

V. 9b	Das Bleiben in der Liebe Jesu
V. 12	Die wechselseitige Liebe nach dem Gebot und Vorbild Jesu
V. 17	Das Gebot der wechselseitigen Liebe

Das Motiv ist identisch, die Variation charakteristisch.

c. Getragen ist die dreifache Warnung von der einfachen und eindeutigen Verheißung in V. 9a, die Joh 13,1-20 aufnimmt, die Fußwaschung, darin aber die ganze Liebe Gottes, die Jesus verkündet, verkörpert und verwirklicht.

- Jesus empfängt die Liebe Gottes, um sie weiterzugeben.
- Die Jünger empfangen die Liebe Jesu und in ihr die Liebe Gottes, um sie weiterzugeben.

Die Deutung des Bildes ist von einem Grundsatz johanneischer Theologie der Liebe getragen (Joh 15,9), der das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern vom Verhältnis Jesu zu Gott her erschließt. Wie hat Gott Jesus geliebt?

- unbedingt,
- vor alle Zeit und für alle Zeit,
- indem er ihn der Welt gegeben hat (Joh 3,16).

Diese Liebe hat Jesus weitergegeben:

- unbedingt,
- von Ewigkeit her für alle Zeit und Ewigkeit,
- indem er sich selbst hingegeben hat für die Menschen.

Diese Liebe sollen die Jünger Jesu nachahmen.

- Es gibt Liebe nicht unter Vorbehalt, sondern nur ganz und gar.
- Liebe sagt: Ich will, dass du bist – jetzt und für immer.
- Liebe schenkt – nicht etwas, sondern sich selbst.

Nach dem Johannesevangelium ist die *imitatio Dei* als *imitatio Christi* im Geist möglich.

d. Das Thema wird durch das dreifache Liebesgebot konkretisiert.

- An der ersten Stelle (Joh 15,9b-11) wird die Verheißung deutlich: Wer liebt, hat an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn teil. Das entspricht der Perspektive von Joh 15,1-4.
- An der zweiten Stelle (Joh 15,12-16) wird das Wesen der Liebe zwischen Jesus und seinen Jüngern deutlich. Das entspricht der Perspektive von Joh 15,5-8. Die Liebe, die Jesus ihnen schenkt, ist Freundschaft. Die Freundschaft hält über den Tod hinaus.
- An der dritten Stelle (Joh 15,17) wird das Liebesgebot wiederholt.

Das Liebesgebot knüpft an Joh 13,34 an und konkretisiert Joh 14,15.21 sowie 14,23ff., dass die Liebe zu Jesus die Erfüllung seiner Gebote umfasst und ihrerseits aus der Liebe Jesu stammt.

3.4.2.1 Die Verheißung der Liebe

a. Die Liebeserklärung Jesu in V. 9a begründet die Verheißung der Liebe in Joh 5,10f., die das Liebesgebot Joh 15,9b trägt. Die Verheißung ist keine Sekundär-, sondern die Primärmotivation der Liebe, weil sie Zukunft schenkt: mit Gott.

b. Das „Wenn“ in V. 10 (ἐάν) stellt nicht die Liebe Jesu unter Vorbehalt, sondern zeigt einen Weg, wie die Jünger selbst Zukunft gewinnen können, angezeigt vom Futur, das die Ewigkeit wahrer Liebe einfängt. Die Gebote Jesu kulminieren im Liebesgebot. Wer liebt – Gott, Jesus, den Bruder und die Schwester „wie sich selbst“ – „bleibt“ in der Liebe Gottes und deshalb in Jesus. Die präsentische Eschatologie gewinnt Farbe.

c. Wie in V. 9a steht „so wie“ (καθώς) als Begründung, nur von der theologisch-christologischen auf die christologisch-ekklesiologische Ebene verschoben, wie im Übergang von Joh 15,1 zu Joh 15,5.

Jesus ist auch hier Vorbild und Ursache:

- Er „hat“ die Gebote seines Vaters gehalten: Das Perfekt antizipiert die gesamte Sendung Jesu und öffnet sie definitiv für die Zukunft.
- Er „bleibt“ in Gottes Liebe: Das Präsens indiziert die Ewigkeit.

Deshalb können die Jünger durch Anteilnahme an der Liebe Jesu Christi die Hoffnung des ewigen Lebens gewinnen.

d. Die Verheißung bereitet – im Christentum notorisch unterbetont – Freude (V. 11). Es ist die Freude des ewigen Lebens:

- an Gott, der Liebe ist,
- an der Liebe selbst, sie kennengelernt zu haben,
- am eigenen Leben: geliebt zu sein,
- am Leben der anderen: sie lieben zu können und geliebt zu wissen.

Die Erfüllung der Freude entspricht dem Bleiben in der Liebe, in Gott.

e. In diesem Bleiben, das Teilhabe an der Liebe Gottes in Jesus Christus ist, verwirklicht sich die Fruchtbarkeit, die Joh 15,1-5 verheißt.

3.4.2.2 Das Versprechen der Freundschaft

a. Die Verheißung der Liebe bleibt nicht allein; sie gewinnt ihre persönliche Note durch das Versprechen der Freundschaft, das Jesus ablegt.

b. Freundschaft ist ein elektrisierendes, aber auch strittiges Thema:

- Das anthropologische Motiv: Gibt es wahre Freundschaft?
- Das theologische Motiv: Kann man mit Gott befreundet sein?
- Das christologische Motiv: Ist Jesus mein Freund? Bin ich Jesu Freund?

In der Freundschaft mit Jesus, „auf die doch alles ankommt“ (Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.), verbindet sich dem Johannesevangelium zufolge die Freundschaft unter Menschen, die ein allgemeiner Wunsch ist mit, mit der Freundschaft zu Gott, die meist als unmöglich erachtet wird.

c. Was Freundschaft ist, bedarf einer genauen Bestimmung, die philosophisch und theologisch erfolgen muss.

- Freundschaft aus Spaß: Die Erfahrung der Weisen (Spr 14,12)
- Freundschaft aus Interesse: Pilatus und Herodes Antipas (Lk 23,12)
- Freundschaft aus Neigung: David und Jonathan (1Sam 18 – 2Sam 1)

Nach Aristoteles hat die wahre Freundschaft keine Hintergedanken. Es gibt sie um ihrer selbst willen. Sie erfüllt die beiden anderen Formen der Freundschaft, weil sie Freude und Interesse am Guten hat, für die eigene Person und die des Freundes oder der Freundin.

d. Das Freundschaftsmotiv in Joh 15 ist nicht singulär.

- Nach Lukas bildet die Urgemeinde eine vorbildliche Freundesgemeinschaft (Apg 2,42ff.; 4,32-37), die ihren Besitz teilt, weil sie ihren Glauben teilt und darin ein hellenistisches Ideal ebenso verwirklicht, wie sie eine alttestamentliche Verheißung beherzigt: dass es keine Armen mehr geben wird im Volk Gottes (Dtn 15,4f.). Es ist keine Freundschaft mit Jesus, aber um Jesu willen.
- Die Urgemeinde ist für Lukas ein Vorbild. Die Kraft des Anfangs muss in jeder Generation wirksam werden. Paulus baut in seine Ethik Freundschaftstopik ein, um einerseits die Gemeinschaft des Glaubens zu stärken, andererseits die Verschiedenheit der Biographien zu wahren.

Die Freundschaft in der Kirche ist nicht exklusiv, sondern positiv. Freundschaft baut auch Brücken über die Grenzen des Glaubens hinaus. Das ist kein Verrat am Glauben, sondern die Konkretion seiner Humanität.

e. Im Johannesevangelium ist das Freundschaftsmotiv christologisch gewendet und reicht deshalb noch tiefer als in der Apostelgeschichte verwurzelt.

Johannes betont die Freundschaft, die Jesus seinen Jüngern schenkt (Joh 15). Jesus setzt bei der Intensität der Freundesliebe an (Joh 15,13), die nicht nur in der Kirche und Israel, sondern auch in der griechisch-römischen Antike und weit darüber hinaus bekannt gewesen ist. Die Freundesliebe geht bis zur Hingabe des Lebens.

- Seneca (ep. mor. I 9,10): „Weshalb suche ich einen Freund? Um jemanden zu haben, für den ich sterben kann.“
- Jesus nach Joh 10,11: „Ich bin der Gute Hirt. Der Gute Hirt setzt sein Leben ein für seine Schafe.“

Das antike Freundschaftsideal wird aufgenommen – aber im Horizont der Verheißung ewigen Lebens.

f. Diese Liebe Jesu wird in der Fußwaschung anschaulich. Jesus, der Herr, leistet ihnen, seinen Jüngern, durch die Fußwaschung einen Dienst, der Sklavenarbeit ist, um sie zu „reinigen“, heißt: mit Gott in Verbindung zu bringen (Joh 13). In diesem Dienst vollendet sich zeichenhaft die Liebe Jesu zu den Seinen (Joh 13,1f.), in der sich die Liebe Gottes zur Welt konkretisiert.

g. Die Jünger sind Jesu Knechte; er ist ihr Herr (Kyrios). Jesus macht sie zu Freunden, weil er ihnen alles anvertraut, was er weiß: Die Wissensvermittlung ist Lebensvermittlung (Joh 15,15). Dass er seine Jünger Freunde „nennt“, heißt: dass er sie zu Freunden macht – es ist wie eine Taufe.

h. Die Freundschaft, die Jesus schenkt, ist nicht einseitig; sie muss wechselseitig sein. Das Zeichen der Fußwaschung ist vorbildlich (Joh 13,15). Das Gebot Jesu, das halten muss, wer seine Freundschaft erwidern will, ist das Liebesgebot (Joh 13,31-35)

i. Die Liebe, die Jesus den Seinen erweist, ist die Weitergabe der Liebe, die Gott ihm erweist (Joh 15,9ff.). Die Liebe Jesu sollen die Jünger weitergeben. Dadurch kann sie auf die Welt ausstrahlen – so wie ihnen selbst die Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist verheißen ist.

Literatur zum Weiterstudium

Th. Söding, Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, in: *Communio* 36 (2007) 220-231.

3.4.3 Das johanneische Gebot der Bruderliebe

3.4.3.1 Die Gottesliebe als Vorgabe der Nächstenliebe (1Joh 2,3-6)

a. Das theologische Leitmotiv ist die Erkenntnis Gottes. Sie wird – gut biblisch – als nicht theoretische, sondern praktische Gottesbeziehung entwickelt, mithin als Liebe zu Gott, die sich im menschlichen Miteinander bewährt. Von dieser Gottesliebe wird eine Gottesbeziehung abgesetzt, die allein auf Wissen beruht (1Joh 2,3). Ob es tatsächlich die Frontstellung zu einer herzlosen Form von Gotteswissen gegeben hat, steht dahin. Die drohende Sezession, die mit Berufung auf bessere theologische Einsicht droht oder schon eingetreten ist, steht im Hintergrund – und wird hintergründig kritisiert.

b. Die Gebote, die gehalten werden sollen (V. 3), aber nicht von allen gehalten werden (V. 4), sind die der Tora, in ihrer jesuanisch-christologischen Grundinterpretation, besonders das Hauptgebot (Dtn 6,4f.) und das Liebesgebot (Lev 19,18; vgl. vgl. 1Joh 2,7ff.). Der Passus zielt aber nicht auf eine Hermeneutik des Gesetzes, sondern auf die Einheit von Spiritualität und Moralität, also auf den Erweis des Glaubens im Leben. Diese Einheit ist freilich theologisch begründet: Die Gebote sind Gottes Wort, unter dem Aspekt, dass es verpflichtet. Gottes Wort sind sie, weil er sie – dem Alten Testament zufolge – (in Form der Zehn Gebote) selbst geschrieben resp. erlassen hat.

c. Das Halten des Wortes Gottes ist möglich, aufgrund der Liebe Gottes (V. 5). Im Halten des Gebotes erreicht sie ihr Ziel. Das meint „Vollendung“: nicht moralischen Perfektionismus, sondern Konsequenz auf dem Weg der Liebe.

d. Das „In-Sein“ ist ein Leitmotiv johanneischer (aber auch paulinischer) Theologie. Die Teilhabe an der Liebe Gottes, deren ursprünglicher Ort die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, ist der Inbegriff der Vollendung, die aber nicht immer nur Zukunft und Jenseits, sondern auch Gegenwart und Diesseits ist: im Glauben.

3.4.3.2 Die Bruderliebe als Konsequenz der Nächstenliebe (1Joh 2,7-11)

a. Neu ist der Rekurs auf das Liebesgebot samt der Dialektik von „alt“ und „neu“ (1Joh 2,7f.). Durch diesen Rekurs gewinnt die Mahnung an Gewicht. Umgekehrt wird durch die Anwendung die theologische Tiefe der Mahnung ausgelotet und ihre Verbindung mit der Heilszusage begründet. Diese Begründung ist letztlich soteriologisch, wie die pointierte Aussage vom Scheinen des Lichtes in 1Joh 2,8 anzeigt.

b. Durch die Dialektik von „alt“ und „neu“ wird indirekt die Beziehung zur Verkündigung Jesu qualifiziert. Die Dialektik gewinnt im Vergleich mit Joh 13,34f. Profil. Dort kennzeichnet Jesus das Gebot der Bruderliebe ausdrücklich als „neu“. Es ist insofern tatsächlich „neu“, als es (1.) von Jesus erlassen und vorgelebt wird, bis zur Hingabe seines Lebens, (2.) in der Jüngerschaft einen neuen Ort findet und (3.) die Grenze des Todes in der Auferstehung überschreitet, so dass die Liebe ewig währt. Hier wird hingegen das Gebot zuerst als „alt“ qualifiziert – und damit (antiken Maßstäben gemäß) nicht ab-, sondern aufgewertet. Der Aspekt ist die Bekanntheit. Das Liebesgebot ist altbekannt, weil es „von Anfang an“ gehört worden ist, also zur Verkündigung gehörte (1Joh 2,7; vgl. 2,24). Das aber heißt: Das „neue“ Gebot, das Jesus verkündet und das die idealen Zeugen aus seinem eigenen Mund gehört haben, damit sie es weiterverkünden (vgl. 1Joh 1,1-4), kann jetzt als „altes“ firmieren, weil es den Adressaten als Gebot Jesu bereits nahegebracht worden ist. Das „Wort“ (V. 7) ist das Evangelium, die „Botschaft“ (1Joh 1,5). Vers 7 setzt sich also mitnichten vom Evangelium ab, sondern unterstreicht gerade im Gegenteil seine bleibende Geltung; so wie Jesus nach den Abschiedsreden seinen Jüngern alles Wesentliche mitgegeben hat, sie aber vom Geist in die Wahrheit hineingeführt werden (Joh 14-16), so können sie hier sein Liebesgebot aufnehmen und aktualisieren. Dann erklärt sich auch das „neu“ in Vers 8: Es ist das repetierte und aktualisierte Liebesgebot Jesu selbst. Es ist bereits bekannt („in euch“) – aber muss auch realisiert werden.

c. Sowohl in Joh 13 als auch in 1Joh 2 gilt die Aufmerksamkeit der Bruderliebe. Das wird zuweilen als „Konventikelethik“ kritisiert, ist aber eine moralische Konzentration, die sich aus der Logik des alttestamentlichen Liebesgebotes erklärt. Konzentration wie Konkretion stehen im Dienst moralischer Ernsthaftigkeit und ethischer Praxis.

Das johanneische Gebot der Bruderliebe knüpft daran an.

- Die Jüngerschaft, die Gemeindemitglieder, prägen die ethischen Nahbeziehungen, die in erster Linie gestaltet werden müssen – um der Gemeinschaft des Glaubens und der Wirkung auf andere willen, die nicht das abstoßende Bild eines zerstrittenen Haufens, sondern das anziehende Bild eines Freundeskreises gezeigt bekommen sollen, damit Neugier auf den Glauben geweckt wird.
- Die Bruderliebe ist gefragt, wenn es Streit im Haus des Glaubens gibt – wie ihn der Erste Johannesbrief entdecken lässt und bekämpfen will. Glaubensstreit ist in Lev 19 nicht genannt, aber die große Versuchung des Christentums, das allein auf dem Glauben gründet. Die Liebe erfordert allerdings, vom Ersten Johannesbrief her gesehen, nicht, den Glaubensdissens zu verdrängen oder zu vertuschen, sondern ihn auszutragen, um ihn zu einem Konsens zu führen.

3.5 Liebe in der Glaubensgemeinschaft – und darüber hinaus: Paulus

a. Ähnlich programmatisch wie das jesuanische Doppelgebot (Mk 12,28-34 parr.) ist das Liebesgebot bei Paulus. In Gal 5,13f. und Röm 13,8ff. zitiert er Lev 19,18 und weist das Gebot der Nächstenliebe als Inbegriff des Gesetzes aus. Der theologische Kontext der Rechtfertigungslehre gibt den Zitaten ihr spezifisches Gewicht. Paulus ist auch außerhalb der Rechtfertigungstheologie ein Verfechter der Agape-Ethik (vgl. nur 1Kor 13). Aber in den Kontroversen über die Rechtfertigung erhält die Ethik ein eigenes Profil.

b. Die Rechtfertigungslehre, die Paulus sowohl im Galater- als auch im Römerbrief programmatisch entwickelt, reflektiert, warum und wie Gott einen Sünder mit sich versöhnt, indem er ihm die Schuld vergibt und ihn zu einem neuen Leben in der Kraft des Geistes führt. Die Rechtfertigungslehre ist die profilierteste Form neutestamentlicher Gnadenlehre – mit der größten Wirkung, besonders auf das abendländische Christentum. Die Gnadenlehre entwickelt Paulus als Lehre von der Rechtfertigung, weil die Erlösung nicht purer Wille Gottes ist (der dann immer auch anders könnte), sondern die Etablierung universaler Gerechtigkeit, in der alle das Ihre erhalten, also das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch, das durch Adams Schuld unrecht geworden ist, wieder zurechtgebracht wird; deshalb realisiert Gott in der Rechtfertigung sündiger Menschen seine eigene Gerechtigkeit, die als himmlische Gerechtigkeit Barmherzigkeit umfasst und Liebe verwirklicht (vgl. Röm 8,31-38).

c. Die Frage, wen und wie Gott rechtfertigt, diskutiert Paulus in einem Spannungsfeld, das von der Stellung des Gesetzes aufgebaut wird. Vor seiner Berufung (Gal 1,15f.) hat Paulus – wie jeder Pharisäer – die These vertreten, dass Gott durch das Gesetz rechtfertigt, d.h. denjenigen (sei es auch erst in der Auferstehung) zu ihrem Recht verhilft, die das Gesetz halten und insofern gerecht sind (vgl. Lev 18,5 – Röm 10,5; Gal 3,12). Nach Damaskus erkennt Paulus diesen Ansatz als Irrtum. Als Apostel begründet er die These, dass nicht „Werke des Gesetzes“, sondern der „Glaube an Jesus Christus“ rechtfertigt (Gal 2,16; Röm 3,28). Einen Anstoß hat sein Übereifer gegeben, der ihn zum Christenverfolger hat werden lassen (Gal 1,13f.).

d. Sein eigentliches Argument gewinnt Paulus als Exeget der Bibel Israels. Im Galaterbrief entwickelt er dieses Argument polemisch gegen Gegner, die von Heidenchristen die Beschneidung verlangen, und gegen deren Sympathisanten in den Gemeinden. Im Römerbrief entwickelt Paulus das Thema in größerer Ruhe und Differenziertheit, aber im Wissen um die Kritik an seiner Person und Position. Zwei theologische Haupteinwände werden gegen ihn geltend gemacht: Er verfälsche die „Schrift“, die das Gesetz einschärfe, und mache die Gnade billig, weil er die Ethik aushöhle.

e. Paulus sieht die Notwendigkeit der Rechtfertigung darin, dass Menschen nicht nur Sünden begehen, sondern Sünder sind. Denn Sie können ihre guten Werke nicht gegen ihre bösen Taten, Worte und Gedanken aufrechnen; sie müssen sich fragen, weshalb sie überhaupt sündigen, d.h. Gott nicht als Gott und ihre Nächsten nicht als Menschen anerkennen – und sie können nur antworten, dass sie wie Adam sind und sein wollen wie Gott (Gen 3,5 – Röm 7). Ihre persönliche Sünde ist ein Teil der Sündenmacht, die den Tod über das Leben herrschen lässt.

e. Paulus begründet seine These, dass nicht „Werke des Gesetzes“ rechtfertigen können, zweifach.

1. An alttestamentlichen Schlüsseltexten wird die Rechtfertigung an den Glauben gebunden. Am wichtigsten ist Abraham: Nach Gen 15,6 hat Gott ihn gerechtfertigt, weil er der Verheißung vertraut hat (Gen 12), bevor er auch nur ein „Werk“ getan und die Beschneidung vollzogen hat (Gen 17), die nach Gal 3 die Rechtfertigung nicht konditionieren und nach Röm 4 die Rechtfertigung nur besiegeln kann.
2. In der Breite der Tora, der Prophetie und der Weisheitsliteratur (vgl. Röm 3,9-20) wird die Herrschaft der Sünde über Juden und Heiden bezeugt; das Gesetz hat sie nicht gebannt, sondern entlarvt.

Aus beidem folgert er, dass das Gesetz nicht zu dem Zweck gegeben worden ist, die Menschen zu erlösen, sondern zu dem Zweck, ihnen ihre Erlösungsbedürftigkeit vor Augen zu führen. Gleichzeitig macht es Hoffnung auf den Messias.

Allerdings ist Paulus weit davon entfernt, die Bedeutung des Gesetzes zu marginalisieren. Es darf nicht negiert werden (sonst hätte Gott es nicht erlassen), sondern muss erfüllt werden. Diese Erfüllung geschieht in der Liebe, weil der Wille Gottes, der sich im Gesetz niederschlägt, von seiner Liebe geprägt ist. Das Liebesgebot etabliert eine Hermeneutik des Gesetzes, die „in Christus“ erkannt und realisiert werden kann.

f. Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben an Gott, der sich im Glauben an Jesus Christus konkretisiert, weil im Glauben das ganze Leben in Gott festgemacht wird. Der Glaube, der sich im Bekenntnis ausspricht, gründet auf einer Erkenntnis und begründet Verantwortung. Er ist nicht nur Meinung, sondern Überzeugung, nicht nur Entschluss, sondern Lebensweg und nicht nur ein Lippenbekenntnis, sondern eine Herzenssache. Der Glaube an Jesus Christus rechtfertigt, weil der Heilige Geist diejenigen, die Gott durch die Predigt der Evangeliums retten will, zu Hörern des Wortes macht (Röm 10), die Gott als den verstehen und bejahen, achten, lieben und ehren, der seine ganze Liebe in Jesu Tod und Auferweckung zur Rettung der Welt offenbart. Im geistgewirkten Glauben werden die Menschen Gott und dem Kyrios gerecht, insofern sie den Schöpfer und Erlöser mit ganzem Herzen, ganzer Seele, vollem Verstand und voller Kraft bejahen. Im geistgewirkten Glauben werden die Menschen auch ihren Nächsten gerecht, weil der Glaube durch die Liebe wirksam ist (Gal 5,6), sodass das Gesetz erfüllt wird (Gal 5,13f; Röm 13,8ff.).

Der rechtfertigende Glaube ist in der Liebe wirksam (Gal 5,6), weil er Gott als den bekennt und ihm als dem vertraut, der das Liebesgebot als Summe des Gesetzes erlässt; dadurch wird die Nächstenliebe zur Teilhabe an der Liebe Gottes selbst.

g. Die „Nächsten“ sind für Paulus in erster Linie die Mit-Christen (Gal 6,10), aber der Radius der Nächstenliebe geht darüber hinaus (Röm 12,9-21).

Literatur:

Th. Söding (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Die biblische Basis der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*. Mit Beiträgen von F.-L. Hossfeld, U. Wilckens, K. Kertelge, H. Hübner, K.-W. Niebuhr, M. Theobald und Th. Söding (QD 180), Freiburg - Basel - Wien 1999, 2. Auflage 2001

3.5.1 Freiheit in der Liebe – der Galaterbrief

a. Mit Gal 5,13 beginnt die Paraklese (so wie auch später der Römerbrief erst die „Dogmatik“, dann, ab Röm 12,1, die „Ethik“ bringt). Der theologische Status dieser moraltheologischen Passagen ist strittig.

- Die evangelische Exegese des 20. Jh. neigte zu einer theologischen Unterschätzung der Ethik, teils als Gegenbewegung gegen die liberale Exegese des 19. Jh., teils aus formgeschichtlichen Gründen, weil man in der Ethik so viele religionsgeschichtliche Parallelen beobachtete, teils aus theologischen Gründen, weil das *extra nos* der Gnade betont werden sollte.
- Die katholische Exegese hat zwar traditionell ein starkes Interesse an moraltheologischen Fragen, optiert aber gerne mit dem Naturrecht und sieht deshalb die Parallelen als Indizien für die Universalität des christlichen Ethos, während gerade das spezifisch Paulinische, die Einbindung in die Theologie der Gnade und der Freiheit wenig betont wird.

Die konstruktivistische Exegese des 21. Jh. schwenkt gerne von der Ethik zum Ethos, weil sie sich (vorgeblich) nur mit einem deskriptivem Interesse der Vielfalt der Lebenskulturen widmet (was in Wahrheit ein spezifisches Interesse westlicher Akademiker ist).

b. Die paulinische Paraklese des Galaterbriefes ist eine Ethik der Freiheit. Gal 5,13 gibt das Stichwort vor. Es ist genau auf Gal 5,1 abgestimmt. Hier wie dort folgt aus dem Heilsindikativ der Heilsimperativ. Aber während dort von der befreiten Freiheit die Rede war, ist hier von einer Berufung die Rede, also immer auch von einer Aufgabe, die gemeistert werden soll. Die Freiheit muss verteidigt; sie muss bewahrt und mit Leben gefüllt werden.

c. Die Ethik der Freiheit ist eine Ethik der Agape. Wie in Gal 5,6 vorgegeben, wird in Gal 5,13f. das Liebesgebot als Begründung vorgestellt. Dadurch wird aber der Zusammenhang von Freiheit und Gesetz noch einmal von einer anderen Seite aus betrachtet: Während die „Werke des Gesetzes“ in die Unfreiheit führen, weil das Gesetz der Sünde nicht Paroli bieten kann, ist die christliche Freiheit nicht Gesetzlosigkeit, sondern Erfüllung des Gesetzes, weil das Gesetz Gottes Gebot ist und bleibt, das nicht nur paradoxal auf den Glauben als Grund der Rechtfertigung verweist, sondern auf das Leben der Gläubigen mit dem Willen Gottes in Einklang bringt.

d. Der Gedankengang von Gal 5,13-26 ist durch den Gegensatz von Fleisch und Geist geprägt. Die Begrifflichkeit ist aber nicht auf den ersten Blick klar; sie verlangt eine genaue Analyse. Vorläufige Unschärfen einkalkuliert, lässt sich folgendermaßen gliedern.

Gal 5,13ff.	Freiheit durch Liebe – wider das Fleisch
Gal 5,16-26	Leben im Geist – wider das Fleisch
Gal 5,16ff.	Imperativ im Geist– wider das Begehren
Gal 5,19ff.	Die Werke des Fleisches (Lasterkatalog)
Gal 5,21ff.	Die Frucht des Geistes (Tugendkatalog)
Gal 5,24ff.	Imperativ im Geist – frei vom Begehren.

e. In diesen Gedankengang ist die Dialektik der paulinischen Theologie des Gesetzes eingezeichnet:

- Das Gesetz wird in der Liebe erfüllt (Gal 5,14).
- „Unter dem Gesetz“ (Gal 5,18) herrscht keine Freiheit.
- „Das Gesetz ist nicht gegen“ die Tugenden, die aus dem Geist fließen (Gal 5,23b).

Diese Dialektik wird vom Konflikt zwischen „Fleisch“ und „Geist“ überlagert.

f. Nach Gal 5,13b droht das „Fleisch“ die „Freiheit“ zum „Einfallstor“ für das Böse zu machen, dass ab Gal 5,16 (mit Rekurs auf das 9. und 10. Gebot) als „Begehren“ identifiziert wird.

- Nach Gal 5,16-26 besteht ein grundlegender Widerspruch zwischen dem Lebenswandel „im Geist“ und „im Fleisch“.
- In Gal 5,16ff. erläutert Paulus, dass er „unter dem Gesetz“ ausbricht und nicht aufgelöst werden kann.
- In Gal 5,24ff. erläutert er, dass er „in Christus“, durch die Partizipation am Kreuzestod Jesu, so überwunden wird, dass der Geist siegt, dem man aber auch folgen muss.
 - Im Lasterkatalog Gal 5,19ff. werden die verheerenden Folgen des „Fleisches“ illustriert, das dem „Begehren“ Tür und Tor öffnet.
 - Im Tugendkatalog Gal 5,21ff. wird demgegenüber illustriert, welche schöne Früchte der Geist trägt – in Übereinstimmung mit dem Gesetz, das ja die Liebe will.

Gal 5,13-26 ist mithin nicht nur eine Perikope Ethik, sondern auch Pneumatologie und Anthropologie. Die christliche Moral wird genau so affektiv und argumentativ eingeführt wie die Soteriologie.

3.5.1.1 Die soteriologische Vermittlung: Glaube und Liebe

a. Ein soteriologischer Zentraltext ist Gal 5,6. Er ist in seiner Bedeutung strittig, hat sich aber in der Ökumene des 20. Jh. als Konsenstext bewährt.

- Die katholische Theologie hat sich seit dem Mittelalter besonders stark für die Auslegung des Verses interessiert, weil sie in ihm einen Beleg für die theologische Bedeutung der Ethik im Rahmen der Gnadenlehre sah. Allerdings hat sie ihn in einem anderen hermeneutischen Bezugssystem als dem der genuin paulinischen Theologie interpretiert²⁰.
 - Der traditionell katholische Kernsatz lautet *fides caritate formata* (Der Glaube wird durch Liebe geformt.).
 - Als *fides* („Glaube“) gilt der scholastischen Theologie von Augustinus her die verständige Zustimmung zum geoffenbarten Inhalt des Glaubens (*cum assensione cogitare*²¹).
 - Als *caritas* gilt ihr die Liebe zu Gott, die zur Nächstenliebe führt.
 - Die Pointe des scholastischen Satzes lautet also, dass das Bekenntnis zu Gott, das sich in der Zustimmung zur kirchlichen Lehre konkretisiert, nur dann rechtfertigen kann, wenn es sich von der Liebe Gottes selbst formen lässt, die sich in der menschlichen *caritas* bewahrheitet.

Auf der Linie dieser Theologie liegt auch das Konzil von Trient, das sich allerdings die scholastische Begrifflichkeit nicht zu eigen gemacht hat.

- Martin Luther sieht in der Formel *fides caritate formata* eine „Fiktion“, die sich „höchst dummen Träumereien sophistischer Lehr“ verdanke.²² Richtig sei vielmehr gerade das Gegenteil: Der Glaube müsse nicht durch die Liebe, die Liebe müsse durch den Glauben „geformt“ werden (WA 39, 318/16). Seine Kritik unterstellt ein anderes Glaubensverständnis und spießt eine sekundäre Konditionierung der Soteriologie durch die „guten Werke“ auf.

Von einem heutigen Standpunkt ökumenischer Theologie aus kann der Dissens mit Hilfe der Exegese und der Reformationsgeschichte überwunden werden. Beide Kontrahenten haben jeweils ihre Begrifflichkeit dem anderen unterstellt und dadurch ihre Kritik munitioniert. Die ökumenische Hermeneutik klärt die jeweiligen Intentionen ab; die Exegese sucht den Zugang zum originären Paulus und seiner Sprache.

b. Im Blick auf Paulus²³ verschiebt sich das Bedeutungsspektrum sowohl gegen die Scholastik als auch gegen Luther nicht unerheblich. Es zeigt sich, dass Paulus den in Gal 2,16 formulierten Kerngedanken, dass nicht die „Werke des Gesetzes“ rechtfertigen, sondern der Glaube an Jesus Christus, so weiterführt, dass die Liebe Jesu Christi, die zur Rechtfertigung der Glaubenden führt (Gal 2,19f.), auch die Liebe derer bestimmt, die gerechtfertigt werden.

- Der Gegensatz zum Glauben ist in Gal 5,6 nicht ein „Werk des Gesetzes“, sondern sowohl die Beschneidung als auch die Unbeschnittenheit. Beides steht insofern auf einer Stufe, als weder das eine noch das andere soteriologische Kraft hat. Das Verb *ἰσχύειν* (vermögen) meint soteriologische Effektivität. Was in Gal 5 – wie im gesamten Brief – fehlt, ist die nach Gen 17 notwendige positive Bestimmung der Beschneidung; sie ist nach Röm 4,11 das Siegel der Glaubensgerechtigkeit.
- Der Glaube, der „etwas vermag“, ist der Glaube, der rechtfertigt.
- Dieser Glaube ist „wirksam durch Liebe“ (Gal 5,6).

²⁰ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg - Basel - Wien 1983, 225-231.

²¹ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 2,5 (PL II 5); Thomas, *S.Th. II-II 2,1*.

²² WA 40 I 286/12; vgl. 39 I 265-333; WA 56, 337/17: *maledictum vocabulum illud ‚formatum‘*.

²³ Vgl. Th. Söding, *Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief*, in: Bernd Kollmann - Michael Bachmann (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens* (bThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 165-206.

- Die Liebe (Agape) ist, wie sich aus Gal 5,13f. ergibt, die Liebe zum Nächsten (die das Gesetz erfüllt).
- Der Aktivposten ist der Glaube, die Liebe das Medium.
 - Der Glaube hat eine „Energie“; das ist seine Kraft und Motorik, das Leben zu gestalten.
 - Diese Kraft entfaltet er durch die Liebe (*dia* c. gen: instrumentalis).

Die Liebe ist keine Funktion und keine Folge des Glaubens, sondern eine eigenständige theologische Größe von anthropologischem Zuschnitt, die mit dem Glauben koordiniert wird und darin die ethische Dimension der Rechtfertigung koordiniert.

Die korrespondierende Aussage steht in 1Kor 13,7: „Die Liebe glaubt alles“ – weil sie ganz auf Gott und das Evangelium setzt. Nach 1Kor 13,13 ist die „Liebe am größten“ – nicht weil der (rechtfertigende) Glaube unwichtiger wäre, sondern weil die Liebe in der absteigenden und aufsteigenden Linie die Gottesbeziehung repräsentiert, während der Glaube die alles bestimmende und rettende Bewegung zu Gott ist, die bei der eschatologischen Vollendung ins Schauen übergeht.

3.5.1.3 Das Liebesgebot in Gal 5

a. Paulus zitiert das Liebesgebot²⁴ als „Wort“ (λόγος): Es ist ihm, wie im Alten Testament zu lesen, direktes Wort Gottes.

Dass es „ein“ Wort ist,

- entspricht der Einzigkeit Gottes
- und ist Korrelat zum Gesetz als Ganzheit, das Paulus nicht als Sammlung disparater Einzelgebote betrachtet, sondern als Einheit, insofern es Gottes Willen dokumentiert.

Dass „in“ diesem einen Wort das ganze Gesetz erfüllt ist, markiert Lev 19,18 als den Ort, an dem voll zum Ausdruck kommt, was das ganze Gesetz will: Es ist um der Nächstenliebe willen erlassen.

b. Die „Erfüllung“ markiert eine Qualität, nicht eine Quantität. Paulus sagt weder, dass an jedes Einzelgebot buchstäblich gehalten werden muss, noch dass alle anderen Gebote überflüssig seien, sondern dass der Wille Gottes, um dessentwillen das Gesetz erlassen ist, seinen vollen Ausdruck im Liebesgebot erhält. Dass gerade das Liebesgebot als diese Erfüllung geht, erklärt sich nicht schon aus seiner Prominenz im Frühjudentum, sondern vermutlich aus einem (indirekten) Einfluss der Jesustradition und sicher aus der Kongruenz mit der Liebe Gottes und Jesu Christi (Gal 2,19f.).

c. Freiheit erfüllt sich in Liebe, weil jeder Mensch liebenswürdig ist, auch wenn er sich dem Bösen verschreibt, und liebesfähig, wenn ihn nicht die Sünde zum Sklaven seines Egoismus macht. Mithin ist frei, wer liebt und sich in den Dienst am Nächsten stellt.

d. Das Gesetz verklagt zwar, wenn es, unter der Macht der Sünde, die Übertreter verurteilt; aber weil es im Liebesgebot aufgipfelt, weist es, wie von Gott bestimmt, den Weg ins Reich der Freiheit. Freiheit besteht in der Erfüllung des Gesetzes, nicht weil sie „Einsicht in Notwendigkeit“ (Immanuel Kant) ist, sondern Anerkennung der Gottebenbildlichkeit und der Berufung zur Heiligkeit, *imitatio Christi* und Leben im Glauben.

²⁴ Vgl. Th. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus.

3.5.1.2 Das Fleisch im Gegensatz zum Geist

a. Der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist (vgl. Gal 3,3; 6,8) ist typisch paulinisch, wird aber oft kritisiert, weil aus ihm die typische Leibfeindlichkeit des Apostels spreche. Diese Kritik beruht allerdings auf einer optischen Täuschung. Denn Paulus stellt in Gal 5 nicht zwei Facetten menschlichen Leben gegenüber, sondern eine selbstbezügliche Existenz, die in der Bedürfnisbefriedigung aufgeht („Fleisch“), und eine gottgefällige, die in der Inspiration durch das Evangelium sich der Liebe öffnet („Geist“).

b. Paulus denkt (trotz 1Thess 5,23) nicht in der platonischen Trias von Leib, Geist und Seele, sondern in den Spuren alttestamentlicher Anthropologie²⁵: Jeder Mensch ist ein Mensch aus Fleisch und Blut.

- „Fleisch“ ist ein anthropologischer Ganzheitsbegriff. Der Mensch ist „Fleisch“, insofern er vergänglich ist: bedürfnisorientiert, abhängig, endlich, sterblich. Diese Fleischlichkeit bringt es mit sich, dass der Menschen in Versuchung gerät und dem Bösen nachgibt; als Fleischesmensch ist der Mensch auf Gottes Erbarmen angewiesen. Diese Schwäche ist nicht böser Schein, sondern Teil des menschlichen Wesens jenseits von Eden.
- Der Mensch geht aber nicht darin auf, „Fleisch“ zu sein. Er hat den Geist, seine Fleischlichkeit zu erkennen und zu zivilisieren.

Paulus konkretisiert diese Anthropologie im Streit um die Geltung des Gesetzes und die Heilssuffizienz des Glaubens.

c. Nach Gal 5,13 ist das Fleisch eine Art fremde Macht, die die „Freiheit“, die aus dem Evangelium folgt, als „Einfallstor“ benutzt, um den Menschen in Besitz zu nehmen. Mit der Freiheit ist die des Glaubens gemeint. Paulus akzeptiert nicht den Einwand seiner Gegner, er marginalisiere oder sanktioniere die Sünde, wenn er Gottes Gnade stark macht.

Vielmehr warnt er selbst vor dem Missverständnis und Missbrauch der erlangten Freiheit; es wäre eine absurde Verkehrung, wollte man aus dem Verzicht auf die Beschneidung, der Kritik des Gesetzes und dem Vertrauen in Gottes Gnade ein theologisches *laissez-faire* ableiten.

Aus diesem kritischen Ansatz folgt nicht, dass es in Galatien auch „Libertinisten“ gab, die es zu bekämpfen galt²⁶. Vielmehr hat Paulus eine allgemeine („usuelle“) Mahnung im Sinn, die vielleicht den Nebensinn hat, nomistischen Einwänden das Wasser abzugraben.

d. Was das „Fleisch“ gefährlich macht, ist für Paulus das „Begehren“.²⁷ Das „Begehren“ ist die (große) Sünde in den (kleinen) Sünden. Paulus hat das 9. und 10. Gebot (Ex 20,17; Dtn 5,21) als Zusammenfassung und Vertiefung des gesamten Dekalogs verstanden (Röm 7,7). Dieser Zusammenhang erklärt sich daraus, dass die Bedürfnisbefriedigung zur Fleischlichkeit des Menschen gehört, damit aber auch dem Missbrauch der Freiheit Tür und Tor öffnet.

²⁵ Vgl. Christian Frevel – Oda Wischmeyer, *Menschsein. Perspektiven des Alten und des Neuen Testaments* (NEB.Themen 11), Würzburg 2003.

²⁶ So aber teils die ältere Forschung; vgl. W. Lütgert, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (BFChTh 22.6), Gütersloh 1919.

²⁷ Vgl. Th. Söding, *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie*, in: Th. Schneider – G. Wenz (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg –Göttingen 2001, 30-81

e. Die Folge ist eine Selbstentfremdung (Gal 5,17f.).

- Nach Röm 7 ist jeder Sünder ein betrogener Betrüger; er betrügt sich selbst und andere, wenn er sein Recht auf Kosten seines Nächsten durchsetzen will; er wird betrogen, weil er sich betrügen lässt, wenn er sich einredet und einreden lässt, gegen Gott sei das Leben zu gewinnen. Der Selbstbetrug resultiert daraus, dass das Gesetz als fremde Macht gesehen wird, die an der eigenen Entfaltung hindert.
- Nach Gal 5 besteht der Selbstwiderspruch darin, dass ein Sünder nicht das tut, was er eigentlich will: das Gute; er entscheidet sich für Böse, weil er es mit dem –Guten verwechselt. Dieser Widerspruch ist darin begründet, dass das „Fleisch“ gegen den „Geist“ aufbegehrt, so wie Adam gegen Gottes Gebot (vgl. Röm 5,12-21).

Das Gesetz kann aus diesem Zwiespalt nicht befreien. Auch wenn Paulus im Galaterbrief anders als in Röm 7 die Psychologie der Sünde nicht analysiert, ist der Zusammenhang nach den bisherigen Ausführungen des Apostels offenkundig.

Der Unterschied besteht darin, dass Röm 7 dem „Ich“ Adams Stimme zu leihen scheint, während er in Gal 5 Probleme analysiert, die auftreten, wenn jemand in das frühere zurückfällt.

f. Die Laster sind nicht „Werke des Gesetzes“, sondern „Werke des Fleisches“ (Gal 5,19ff.): Die Kataloge listen Stereotypen auf. Sie sollen kumulativ ein verfehltes Leben anzeigen. Paulus kanzelt sie mit einem jesuanischen Motiv ab: dem – verwehrten – Zugang ins Reich Gottes (Gal 5,21).

g. Aus dem selbst- und fremdverschuldeten Unheil des „Fleisches“ kommt nur heraus, wer sich an Jesus Christus hält und mithin als Gläubiger der Gerechtigkeit und Liebe lebt. So wie Paulus nach Gal 2,19 „mit Christus gekreuzigt“ wurde, so sind es nach Röm 6,1-11 alle Getauften. Gal 5,24 zeigt, dass dazu gehört, das „Fleisch mit seinen Leidenschaften“ zu „kreuzigen“. Damit wird nicht Lustfeindlichkeit gepredigt, sondern ein Lebensentwurf vor Augen geführt, der nicht in der Bedürfnisbefriedigung aufgeht, sondern „Christus Gestalt werden“ lässt (Gal 4,19).

3.5.1.4 Der Geist der Liebe

a. In Gal 5,16-26 ist „Geist“ (Pneuma)²⁸ durchgängig nicht der des Menschen (obgleich Paulus Pneuma auch als anthropologischen Grundbegriff kennt²⁹), sondern der Gottes (wie sonst durchweg im Brief: Gal 3,1-5.14; 4,6.29; 5,5).

b. Der Geist ist es, durch den Gott nicht nur dem Keim des Glaubens legt, sondern sein ständiges Wachsen und Reifen hervorbringt. Der Geist ist es, der Glaube, Hoffnung und Liebe verbindet: die Umkehr des Anfangs (Gal 3,1-5; 4,8-20) mit dem Bekenntnis des Glaubens (1Kor 12,1ff), das Bekenntnis mit dem Gebet (Gal 4,4-8; Röm 8,16ff.), das Beten mit der Diakonie (Röm 12,3-21), die Diakonie mit der gesamten Lebensführung und dem umfassenden Existenzverständnis (Gal 5).

c. in Gal 5 hebt Paulus zwei zentrale Aspekte der Pneumatologie hervor.

- Der Geist ist wie eine Spur, der die Glaubenden folgen (Gal 5,25), in der sie wandeln (Gal 5,16) und handeln (Gal 5,14) – so wie sie „in Christus“ sind (Gal 5,6; vgl. 2,5.17).
- Der Geist ist wie ein Baum, der „Frucht“ trägt (Gal 5,22), als erstes die Liebe (Gal 5,22), dann viele weitere Tugenden.

Andere Bestimmungen des Geistes, die eschatologische als „Unterpfand“ (2Kor 1,22; 5,5) oder die implizit trinitarische als Person (1Kor 12,4ff.; 2Kor 13,13)³⁰, bleiben an dieser Stelle im Hintergrund.

Allerdings ergeben sich enge Bezüge zu den anderen wesentlichen Geist-Aussagen des Briefes:

- Nach Gal 3,1-5 verleiht der Geist Kraft zum guten Leben, weil er mit dem Hören des Glaubens einhergeht.
- Nach Gal 3,13f. ist der Geist der Inbegriff und die Ursache der Verheißung, die verwirklicht wird, weil Jesus den Kreuzestod erlitten hat.
- Nach Gal 4,6ff. ist der Geist die Stimme der Gläubigen in ihren Gebeten, die sie an den Vater („Abba“) richten.
- Nach Gal 5,5 macht der Geist Hoffnung auf Rettung.

In Gal 5,16-26 ist ethisch umgesetzt, was in Gal 3,1 – 5,12 soteriologisch begründet worden ist. Die Bezüge sind eng, weil pneumatologisch der volle Begründungsaufwand eingeholt wird, den die Rechtfertigungslehre treibt.

²⁸ Vgl. *Friedrich-Wilhelm Horn*, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992.

²⁹ Vgl. *Samuel Vollenweider*, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie (1996), in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 163-192.

³⁰ Vgl. *Th. Söding*. Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung, in: Bert Groen – Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg - Basel - Wien 2008, 12-57

3.5.2 Liebe innerhalb und außerhalb der Kirche (Röm 12,9-21)

a. Paulus entwickelt im Römerbrief eine Theologie der Gerechtigkeit Gottes, die in der Rechtfertigung der Glaubenden kulminiert (Röm 1,16f.). Weil Paulus die Erlösung als Rechtfertigung reflektiert, wohnt der Gnadenmitteilung eine ethische Dimension inne. Diese Ethik der Rechtfertigung benennt nicht die Bedingungen, sondern die Konsequenzen der rettenden Gotteserfahrung im Glauben an Jesus Christus. Paulus hat diese Zusammenhänge in der Entwicklung der Rechtfertigungs-Soteriologie immer wieder berührt, besonders in Röm 6, wo er den Einwand, die Sünde zu fördern, mit der Partizipation der Gläubigen an der Gerechtigkeit Jesu Christi beantwortet.

b. Die Formulierungen des Passus müssen genau so sorgfältig auf die Goldwaage gelegt werden wie in dogmatischen Ausführungen. Erstens hat Paulus geschliffen formuliert; zweitens ist jedem seiner Worte im Laufe der Geschichte eine ungeheure – vielleicht übergroße – Bedeutung zuerkannt worden, nachdem sie kanonisiert worden sind. Also müssen die syntaktischen Strukturen, semantischen Gehalt und pragmatischen Potentiale genau erhoben werden, um Überinterpretationen abzuweisen, aber Bedeutungstiefen auszuloten.

3.5.2.1 Analyse

a. Ab Röm 12 arbeitet Paulus die Ethik explizit heraus.

Röm 12-13	Allgemeine Ethik
Röm 14	Spezielle Ethik: Starke und Schwache in Rom
Röm 15,1-13	Schluss-Applikation

Die Allgemeine Ethik hat folgenden Aufbau

Röm 12,1f.	Der Grundsatz der Ethik: Leben als Gabe
Röm 12,3-8	Der Ort der Ethik: Die Kirche, der Leib Christi
Röm 12,9-21	Die Praxis der Ethik: Liebe nach innen und außen
Röm 13,1-7	Politische Ethik
Röm 13,8-14	Die Begründung der Ethik: Die Erfüllung des Gesetzes.

In den fünf Hauptabschnitten wird eine konsequent theozentrische Ethik entwickelt, deren Nerv die Agape ist.

b. Röm 12,9-21 verschränkt programmatisch die Innen- und die Außenperspektive der Liebe.

Röm 12,9	Der ethische Grundsatz: Eröffnungsvariante
Röm 12,10-13	Die Liebe nach innen: Stärkung des Guten
Röm 12,14	Die Liebe nach außen: Segnung der Verfolger
Röm 12,15	Die Liebe nach innen und außen: Solidarität
Röm 12,16	Liebe nach innen: Demut
Röm 12,17-20	Liebe nach innen und außen: Feindesliebe
Röm 12,21	Der ethische Grundsatz: Schlussvariante

c. Während man bei den Versen 10-13 und 14 noch den Eindruck haben kann, dass Gut und Böse auf die Sphären innerhalb und außerhalb der Gemeinde verteilt werden können, wird diese Grenze von Vers 15 an durchlässig. Deshalb wird in Vers 16 das innergemeindliche Motiv der Demut eingeführt, damit dann die entscheidende Bewährungsprobe der Liebe – von Lev 19 her – inner- wie außerkirchlich diskutiert werden kann: die Überwindung von Feindschaft.

d. Auf dieselbe Struktur sind die Rahmen-Maximen ausgerichtet: Während Vers 9 einleitend die Integrität der Agape betont, unterstreicht Vers 21 ausleitend ihre Konstruktivität. Die ungeheuchelte Agape überwindet das Böse durch das Gute.

e. Die Die Mahnungen zur innergemeindlichen Agape haben keinen konkreten Anlass in Missständen, sondern sind prinzipiell. Ihre situative Konkretion diskutiert Paulus in Röm 14. Aus dem Konflikt zwischen „Starken“ und „Schwachen“, den Paulus dort bearbeitet, ergibt sich, dass Anlass zur Selbstkritik und Selbstbesinnung besteht, aber auch zu einer genauen Erörterung der Spezialfragen, die eigenes Gewicht haben.

f. Die Außenbeziehungen der römischen Gemeinde sind allerdings prekär. Verfolgung ist Erfahrung. 48 n. Chr. hat Kaiser Claudius die „Juden“ – in erster Linie wohl die Judenchristen (vgl. Apg 18,2) – aus Rom vertreiben lassen, weil sie angeblich gefährliche Geheimbündler seien³¹. Inzwischen ist das Edikt zwar wieder aufgehoben; aber die Wunde schmerzt. Kurze Zeit nach Abfassung des Römerbriefes wird es zur neronischen Christenverfolgung kommen³². Die paulinischen Interventionen sind also ebenso brisant wie vorausschauend.

³¹ Sueton, *Claudius* XXV: „Die Juden vertrieb er aus Rom, weil sie, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten.“

³² Tacitus, *annales* 15,44: „Daher schob Nero, um dem Gerede ein Ende zu machen, andere als Schuldige vor und belegte sie mit den ausgesuchtesten Strafen, die, wegen ihrer Schandtaten verhasst, vom Volk ‚Chrestianer‘ genannt wurden. Der Mann, von dem sich dieser Name ableitet, Christus, war unter der Herrschaft des Tiberius auf Veranlassung des Prokurators Pontius Pilatus hingerichtet worden; doch für den Augenblick unterdrückt, brach der verhängnisvolle Aberglaube schnell wieder aus, nicht nur in Judäa, dem Ursprungsland dieses Übels, sondern auch in Rom, wo aus der ganzen Welt alle Gräuel und Scheußlichkeiten zusammenkommen und gefeiert werden.“

5.3.2.2 Die Stärkung des Guten

a. Die Stärkung des Guten hat ihren Ort in der Gemeinde, dem Leib Christi (Röm 12,3-8), weil hier die vom Glauben gestifteten Nahbeziehungen entstanden sind, die gepflegt werden müssen, damit der Organismus der Kirche sich gut entwickelt.

b. In Vers 10 wird Gemeindeethik als Familienethik platziert. Geschwisterliebe (*philadelphia*) ist primär als natürliche Solidarität im Familienverbund gefragt, wird hier aber – wie oft bei Jesus und im frühen Christentum – auf die Glaubensgemeinschaft, die *familia Dei*, übertragen. Dem entspricht, dass als ethische Tugend *storgé* erscheint: die natürliche Liebe zwischen Familienangehörigen. Die Semantik spiegelt die Enge der Glaubensbeziehungen.

c. In Vers 10b taucht das Thema „Ehre“ auf, das in der Antike – als Gegensatz zu „Schande“ – äußerst große Bedeutung hat.³³ „Ehre“ ist Prestige, das auf Anerkennung beruht. Die „Ehre“ von Menschen, theologisch betrachtet, ist ihre Gottebenbildlichkeit, die sich soteriologisch in der Geschwisterschaft Jesu Christi erweist. Diese „Ehre“ anzuerkennen, heißt, die Kirchenmitgliedschaft, den Glauben, die Taufe, das Charisma des Nächsten nicht nur zu erkennen, sondern auch anzuerkennen.

Die Forderung, einander in der Ehrerbietung „zuvorzukommen“, führt aus einem reinen Gegenüber der Anerkennung in ein Miteinander der wechselseitigen Unterstützung hinein. Das ist die ekklesiologische Pointe. Man kann die Ehre der anderen immer nur dann anerkennen, wenn man nicht sogleich auf die eigene Ehre erpicht ist; aber man soll darauf vertrauen können, dass die Würde des Dienstes theologisch begründet ist und – nach Möglichkeit – wiederum von anderen geachtet, gewürdigt, gefördert wird. Das ist eine kreuzestheologisch strukturierte Ethik. Sie findet ein Echo in Röm 12,16b.

d. Im Griechischen bleibt V. 10b der Hauptsatz; es folgen in Vers 11 Adjektive und Partizipien, die charakterisieren, auf welche Weise die Ehrerbietung erfolgen soll: mit „Eifer, nicht träge“, also engagiert, kreativ, interessiert; erfüllt vom „Geist“, weil nur der Geist die Kreativität erzeugt, auf die dialektische Weise des Paulus anderen Anerkennung zu zollen; im Dienst am Kyrios, weil Jesus das Modell jener Ehrung ist.

e. Vers 12 setzt die Kette der Partizipialkonstruktionen fort, die Vers 10 b qualifizieren, aber durchweg imperativischen Sinn haben. „Hoffnung“ und „Bedrängnis“ sind Widersprüche, die aber im „Gebet“ zusammenfinden können, weil Gott ins Spiel kommt, der sich im auferweckten Gekreuzigten offenbart. 1Kor 13 liegt nahe.

- Die Hoffnung begründet Freude, weil Gott die Ehre aller garantieren wird.
- Die Bedrängnis verlangt Geduld, weil sie weh tut und mit der Schande bedroht; sie begründet Geduld, weil Gott der Schande ein Ende bereitet - worauf nur zu hoffen ist.
- Das Gebet erfordert Beharrlichkeit, weil eine schnelle Lösung nicht verheißen ist, Beharrlichkeit aber ein nachhaltiges *timing* meint, das Probleme nicht aussitzt, sondern angeht, um sie nachhaltig zu lösen.

Vers 12 ist eine Kurzformel gläubigen Lebens.

³³ Vgl. *Bruce Malina*, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart 1993; *ders.*, Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical Interpretation, Eugene 2010.

f. Vers 13 bleibt bei der Partizipienreihe. Während die Verse 11 und 12 die Einstellung derer besprochen haben, die anderen Ehre erweisen sollen, nennt Vers 13 paradigmatische Handlungsfelder. Die „Heiligen“ sind die Mitchristen, und zwar nicht nur die Mitglieder der eigenen Ortskirche, sondern auch andere.

- Vers 13a spricht von praktischer Lebenshilfe und alltäglicher Unterstützung. Im Blick stehen die „Bedürfnisse“ – nicht im Sinn des Begehrens, sondern dessen, was Not tut. Das Partizip verlangt Anteilnahme: Es ist immer nötig, alles zu tun, um Not zu lindern; es ist nicht immer möglich, wirksam zu helfen; es wäre verheerend, so zu helfen, dass den Notleidenden ihre Ehre abgeschnitten wird; deshalb ist es notwendig, aus Anteilnahme heraus zu helfen. Es wird auch nötig, Hauptamtliche zu finanzieren (vgl. Gal 6,6).
- Gastfreundschaft ist eine elementare Tugend, die (bis heute) im Orient besonders intensiv gepflegt wird.³⁴ Sie hat im frühen Christentum aus zwei Gründen eine besondere Bedeutung: 1 wegen der reisenden Apostel und ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die vor Ort aufgenommen werden mussten; 2. wegen der strukturellen Marginalisierung der Gläubigen, die zu sozialen Kompensationen bei Reisenden und Migranten führen mussten. In der Kapitale des Imperiums ist beides speziell wichtig.

Gastfreundschaft und Unterstützung von Notleidenden sind nicht spezifisch christliche, sondern allgemein menschliche Tugenden, die im Horizont des Glaubens geachtet und spezifisch verwirklicht werden.

g. Vers 15, der - wohl mit Rekurs auf Sir 7,24³⁵ - zur Mit-Freude und zum Mit-Weinen ermuntert und dabei selbstverständlich nicht Opportunismus, sondern Anteilnahme das Wort redet, entspricht 1Kor 12,26 und ist auch dort innerkirchliche gemeint.

h. Die Mahnung zur Einmütigkeit in Röm 12,16a, die 15,5 in Form einer Bitte an den Gott der Geduld und des Trostes aufnimmt, entspricht Phil 2,2; wie dort geht es nicht um eine formale Übereinstimmung der Meinungen und Ansichten, sondern um ekklesiale Koinonia, wie sie von der gemeinsamen Ausrichtung auf Christus als lebendige Gemeinschaft unterschiedlicher Charismenträger (vgl. Röm 12,4-8) möglich wird.

i. Paulus gelingt es in Röm 12,9-13.15f., zahlreiche Impulse für die Entwicklung eines von Liebe getragenen Miteinanders der Gemeindeglieder zu geben, die nicht auf Verboten beruhen, sondern auf der Stärkung des Guten. Das Gewicht liegt weniger auf den Einzelmahnungen als auf der Mahnrede als ganzer, die durch die Fülle der Weisungen ein eindrucksvolles Gesamtbild entstehen lässt. Die Vielzahl der Mahnungen weist auf die Vielfalt der innergemeindlichen Aufgaben hin, lässt aber auch deutliche Konvergenzen erkennen: die Bereitschaft zum Dienen, die solidarische Unterstützung des anderen, die Arbeit am Aufbau einer engen ekklesialen Lebensgemeinschaft und die Intensität der Zuwendung zum Nächsten.

³⁴ Vgl. *Otto Hiltbrunner*, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2012; ferner: *Helga Rusche*, *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission*, Münster 1958.

³⁵ Vgl. Testlss 7,5a; Jos 17,7; ferner die Texte bei Bill III 298.

5.3.2.3 Die Überwindung des Bösen

a. Der Intensität der Agape als Philadelphia entspricht ihre Kraft, über den Kreis der Ekklesia hinauszudringen und sich dort sogar angesichts von Verfolgung und erlittenem Unrecht zu bewähren, aber auch die Sünde in der Gemeinde zu überwinden. Die Pointe formuliert präzise Vers 21³⁶: Es geht darum, dass die Christen dem Bösen, das ihnen in welcher Form auch immer entgegenschlägt, nicht durch ihre eigenen Reaktionen weitere Nahrung geben, sondern es durch das „Gute“, das sich ihnen vom Evangelium her erschließt, überwinden - zunächst in ihren eigenen Herzen, aber auch, soweit möglich, bei den Feinden und Verfolgern selbst.

b. Vers 14 fordert dazu auf, die Verfolger der Gemeinde nicht zu verfluchen, sondern zu segnen (vgl. Lk 6,28 par. Mt 5,44). Das Wort wird von Paulus nicht als Jesuswort markiert, steht aber in einer Tradition mit ihm, die der Apostel auch anderenorts aufnimmt (vgl. Röm 12,17 und 1Thess 5,15 mit Lk 6,29 par Mt 5,39b-41 sowie Röm 12,19-21 mit Lk 6,27a.35 par Mt 5,44a).

Paulus denkt an diejenigen, die den Christen ihres Glaubens wegen feindlich entgetreten, sei es durch Verleumdung und Verspottung, sei es durch soziale Diskriminierung, sei es durch Vertreibung, Vermögenseinzug, Inhaftierung oder Bestrafung.³⁷ Würde sie ein Fluch dem Zorngericht Gottes überantworten, soll sie das Segnen unter Gottes Gnade stellen. So wie die Christen hoffen dürfen, aufgrund ihres Glaubens bereits gegenwärtig die Erfahrung geschenkten Heils zu machen und in der eschatologischen Zukunft endgültig gerettet zu werden, sollen sie auch beten und bitten, dass ihre Feinde die Liebe Gottes erfahren.

c. Die Frage, wie sich diese Haltung den Feinden gegenüber in die Praxis umsetzen soll, beantwortet Paulus in 12,17-21. Die Aufforderung in Vers 17, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, sondern allen Menschen gegenüber auf das Gute bedacht zu sein, entspricht 1Thess 5,15. Wie dort nimmt Paulus einen Grundsatz weisheitlicher Ethik auf, der im Alten Testament und im Frühjudentum nicht selten bezeugt ist, aber auch in der stoischen Ethik zahlreiche Parallelen aufweist und auch neben Paulus in der urchristlichen Evangeliumsverkündigung bekannt gewesen ist.

d. Die Mahnung, mit allen Menschen Frieden zu halten, wobei nach 12,17 gerade an die Widersacher und nach Vers 14 sogar an die Verfolger zu denken ist, erinnert an 1Thess 5,13, ist dort aber ebenso wie in Röm 14,19 auf die innergemeindlichen Verhältnisse bezogen. „Friede“ steht für die Vermeidung von Zank, Hader und Streit, ist aber im Lichte der Parallelen (besonders Röm 5,1; 15,33; 16,20; 1Thess 5,23; Phil 4,9; 2Kor 13,11) umfassender zu verstehen und wird letztlich vom Heilsgeschehen her bestimmt. Paulus macht nicht das Friedenstiften von der Versöhnungsbereitschaft des anderen oder der Wahrung eigener Glaubensidentität abhängig, auf die Schwierigkeit hin, dass die eigene Friedfertigkeit nicht schon den Frieden garantiert.

³⁶ Der Vers ist eine weisheitliche Sentenz mit Parallelen sowohl im paganen Hellenismus (Polyaen Strat 5,12; im Kontext freilich auf Kriegslisten bezogen) als auch im Frühjudentum (TestBenj 4,2f; 1QS 10,17f; vgl. CD 9,2-5).

³⁷ Die Vita des Apostels gibt eine anschauliche Vorstellung, wie 1Thess 2,2; Phil 1,7.12-17; 2,17; 4,11.14; Phlm; 1Kor 4,12f.; 2Kor 4,8-12.16f; 6,3-10; 7,4; 11,23b-29.32f; 12,10; Gal 5,11; 6,12 belegen. Von Verfolgungen und Bedrängnissen christlicher Gemeinden redet Paulus noch in 1Thess 1,6; 2,14; 3,1-6; Phil 1,29; Röm 5,3; 8,17-27.35; auch 1Kor 13,5.7.

e. In den folgenden Versen wird die Rache verboten, wie in Lev 19,17f. Signifikant ist die theozentrische Begründung, die mit Berufung auf Dtn 32,35 erfolgt. Paulus verbietet die Rache, weil sich die Christen damit zum Richter über ihre Feinde aufschwingen und dann eine Rolle einnehmen würden, die allein Gott zusteht. Der Sinn des Satzes ist nicht, nur deshalb auf Rache zu verzichten, damit der Frevler desto sicherer vom göttlichen Zorngericht getroffen wird; das würde Vers 14 widersprechen. Paulus will vielmehr deutlich machen, dass es das Vorrecht Gottes zu beschneiden hieße, wollte man sich selbst rächen. Der Hinweis auf die absolute Prärogative Gottes schafft den Raum für eine kreative Überwindung des Bösen durch das Gute; eine Vorhersage über Gottes Urteil im Endgericht ist damit nicht impliziert.

An einem Zitat aus Spr 25,21f LXX entlang zieht Paulus diese Linie in Vers 20 weiter aus. Er stellt vollends klar, dass erlittene Verfolgung und zugefügtes Unrecht nicht davon dispensieren können, dem in Not geratenen Feind zu helfen - wobei im Lichte des Kontextes ebenso deutlich ist, dass die Hilfsbedürftigkeit des Feindes nur deshalb genannt wird, weil sie der Vergeltung eine besonders leichte Handhabe böte, nicht aber deshalb, weil Feindesliebe nur in einer Notsituation des Feindes Pflicht wäre.

Die zweite Vershälfte lässt fragen, ob es nicht doch im Sinne des Paulus sei, den Feind letztendlich Gottes Zorngericht zu überantworten. Der Kontext weist jedoch klar auf eine negative Antwort hin. Die Hoffnung des Apostels besteht darin, dass der Verzicht auf Wiedervergeltung, die Überwindung der Rachedenken und die aktive Feindesliebe die Gegner zur Umkehr bewegen könnten.

f. Angesichts der angespannten Lage, in der sich römische Gemeinde offenbar (ähnlich wie die Thessalonicher und Philippier) befindet, gewinnen die Verse, die zur Feindesliebe anhalten, eine deutliche pragmatische Pointe: Paulus will die römischen Christen dafür gewinnen, auf die Ablehnung, die der Gemeinde entgegenschlägt und zu Beleidigungen, Benachteiligungen und Pressionen vielfältiger Art führt, nicht mit Hass, sondern mit gewaltloser Feindesliebe zu reagieren. Im letzten Brief des Apostels wird diese Herausforderung der Agape, die er bereits im Rahmen seiner Erstverkündigung (wie andere christliche Missionare vor und neben ihm) umrissen hat, aus gegebenem Anlass am nachdrücklichsten betont. Auch wenn eine ausdrückliche theo-logische und christologische Motivation fehlt (vgl. aber Röm 14,15; 15,1-13), ergibt sich aus dem Vorzeichen der Paraklese in Röm 12,1f. (das seinerseits auf Röm 5,5.8 und 8,39 verweist) dass sich gerade in dieser Feindesliebe der Christen ihr Bestimmtsein durch das Erbarmen Gottes artikuliert, das in der Lebenshingabe Jesu seinen eschatologisch klarsten Ausdruck gefunden hat.

Literatur:

Dieses Kapitel basiert auf *Th. Söding*, Das Liebesgebot bei Paulus 241-250

4. Spannungsbogen:
Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

a. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit werden oft als Gegensätze angesehen – was aber auf einer unterkomplexen Begriffsbestimmung beruht, die Gottes Kreativität nicht in Rechnung stellt.

- Die Gerechtigkeit ist eine allgemein anerkannte, aber kontrovers diskutiert und divers gefüllte Kategorie der Politik³⁸, philosophisch wie theologisch begründbar, auch wenn in der Justiz nicht unbedingt die Gerechtigkeit verwirklicht, sondern Recht gesprochen wird. Verschiedene Gerechtigkeitskonzepte konkurrieren (Chancen-, Verteilungs-, Beteiligungs-, Vertrags-, Verfahrens-, Leistungsgerechtigkeit etc.). Gemeinsam ist die Idee der Angemessenheit, der Fairness, der prinzipiellen Gleichheit aller, aber der konsekutiven Verschiedenheit zum Wohl des Ganzen. Die Gerechtigkeit als sozialetischer Begriff kommuniziert mit der Gerechtigkeit als individualetischem Begriff: im engeren Umfeld nach bestem Wissen und Gewissen „jedem das Seine“ (*suum cuique*) zu geben.
- Die Barmherzigkeit ist keine politische, sondern eine religiöse Kategorie. Der Staat kann zwar Gnadenakte setzen (z.B. bei Amnestien), aber nicht umfassende Barmherzigkeit walten lassen oder sich als Staatsziel setzen. Barmherzigkeit lässt sich genuin nur genuin theologisch verstehen. Gott ist barmherzig – oder nicht Gott.³⁹ Diese Barmherzigkeit Gottes muss sich ethisch auswirken (Lk 6,36: „Werdet barmherzig, wie Gott barmherzig ist).

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit müssen klar unterschieden, können aber nicht getrennt werden.

- *Summa ius summa iniuria*: Gäbe es nur Gesetze, die Gerechtigkeit garantieren sollen, wäre Ungerechtigkeit die Folge, weil nie alle Lebenssituationen erfasst werden können, immer Ausnahmen zu regeln sind und immer Einzelfälle bleiben. Barmherzigkeit mildert Härten.
- Gnade vor Recht ergehen zu lassen, ist zwar im Einzelfall klug, weil es ungerechte Härten gibt, die durch Regeln entstehen, die an sich der Gerechtigkeit dienen sollen, aber willküranfällig sind und tendenziell andere benachteiligen, die nicht das Glück haben, empathisch wahrgenommen worden zu sein. Gerechtigkeit

Die Unterscheidung und Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit muss mit der Unterscheidung zwischen Gott und den Menschen verbunden werden.

- Für Menschen bleibt beides stets eine Spannung, die nicht aufgelöst werden kann, aber als Spannung Wirkung zeitigt.
- Für Gott bilden Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, ohne ineinander überführt zu werden, eine Einheit:
 - Gerechtigkeit vollendet sich in Barmherzigkeit, weil Gottes Gerechtigkeit Unrecht, Unfrieden, Unheil beendet und Recht, Frieden und Heil schafft, dies aber nicht ohne Vergebung und Erlösung möglich ist.
 - Barmherzigkeit vollendet sich in Gerechtigkeit, weil Gottes Barmherzigkeit nicht willkürliche Gönnerhaftigkeit ist, sondern Empathie mit den Leidenden und Großherzigkeit mit den Übeltätern, die beides aber sie als Menschen, als Gottes Ebenbilder wahrnimmt Gottes Verheißungen wahrmacht.

Ohne Gerechtigkeit gibt es keine Barmherzigkeit Gottes und umgekehrt.

Für die ethische Prinzipienlehre ist es entscheidend, das Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes einerseits, der Menschen andererseits zu bestimmen, sozialetisch wie individualetisch.

³⁸ Sehr einflussreich: *John Rawls*, *A Theory of Justice*, Oxford 1975 (1971) u.ö.

³⁹ Für den Islam vgl. *Mohamed Khorchide*, *Islam ist Barmherzigkeit*, Freiburg i. Br. 2015.

b. Die profiliertesten Positionen finden sich bei Matthäus und Paulus.

- Matthäus profiliert das Evangelium des Himmelsreiches als Vollendung der Gerechtigkeit, die ihrerseits die Barmherzigkeit Gottes realisiert. Die Bergpredigt steht im Zentrum.
- Paulus profiliert das Evangelium der Rechtfertigung als eschatologische Verwirklichung der Gerechtigkeit, die sich in seiner Barmherzigkeit vollendet.

Die Positionen sind divers. Aber sie können kommunizieren.

4.1 Begriffsfelder

a. Das Neue Testament kennt drei griechische Wörter, die im Deutschen – meist unterschiedslos – mit „Barmherzigkeit“ oder „Erbarmen“ (teils in der Spezialbedeutung „Almosen“) übersetzt werden: ἔλεος κτλ. (*éleos*) fokussiert die Emotion: Mitleid haben; sich anrühren lassen; Anteil nehmen; σπλάγχχνον κτλ. (*splángchnon*) markiert den Ort dieser Bewegung: das Herz, das Innerste, wo die Großherzigkeit, die Herzlichkeit, die Herzengüte zuhause sind; οἰκτιρισμός κτλ. akzentuiert die Expression des Erbarmens in Wort und Tat: Mitgefühl zeigen, Trost spenden, Hilfe leisten. Die Verben drücken im Aktiv das Handeln aus: Mitgefühl haben, Barmherzigkeit erweisen; im Passiv das Empfangen einer Gnade: Erbarmen finden. Das Adjektiv bezeichnet die entsprechende Tugend oder Eigenschaft, das Substantiv meist die Realisierung, also die Praxis. Der Reichtum der Sprache zeigt die Fülle der Bedeutung an; die Grenzen sind fließend, aber die Aspekte reich. Je genauer auf den einzelnen Text gesehen wird, desto farbiger zeigt sich das Panorama biblischer Theologie.

b. Der neutestamentliche Begriff der Barmherzigkeit erklärt sich entscheidend vom Alten Testament her (*haesaed* [Huld] – *rahamin* [Erbarmen] – *hanan* [Gnade]). Er ist theozentrisch bestimmt: Gott ist und handelt barmherzig, weil er sich seines Volkes annimmt, wie schwach und verstockt auch immer es sein mag. Diese Barmherzigkeit gehört – durch die Gnadenformel (Ex 34,6f.; Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 116,15; 145,8; Jona 4,2; Weish 15,1; vgl. Jak 5,11) ausgedrückt – zur Wesensbestimmung Gottes. Sie ist im hebräischen Original wie in der griechischen Übersetzung (LXX) genuin mit der Gerechtigkeit Gottes verbunden. Sie beschreibt eine Zuwendung von oben nach unten, die aus Überzeugung geschieht und Anteil nimmt, um aufzuhelfen. Gott öffnet sein Herz und schenkt es denen, die sich ihm nicht verschließen.

c. Im Neuen Testament gewinnt die Barmherzigkeit Gottes das Gesicht Jesu.

- In zahlreichen Szenen wird anschaulich, dass Jesus sich der Menschen erbarmt, die es nötig haben (Mk 1,41-48 parr.; 9,14-29 parr.; 10,46-52 parr.; Lk 7,11-17 u.ö.). Die weitaus meisten Belegstellen der synoptischen Evangelien charakterisieren das Handeln Jesu (Mk 6,34 parr.; 8,2 parr.). Er hat den Blick des barmherzigen Gottes auf die notleidenden Menschen (vgl. Lk 15,20). Vor Augen steht weniger die Schuld als das Elend. Der Aspekt ist das Mitleid: die Anteilnahme am Leid der anderen. Sie ist das Motiv für eine Hilfe, die das Mitleid überflüssig macht.
- Im Hebräerbrief wird die Mitleidsfähigkeit zum Kriterium des Hohepriestertums Jesu, in dem seine Heilsbedeutung kulminiert (Hebr 2,17). Jesus ist mitleidsfähig, weil er – als Mensch – der Not und dem Tod der Menschen sich aussetzt. Durch ihn kommt die Barmherzigkeit Gottes den Menschen unendlich nahe.
- Nach den *Cantica* im Lukasevangelium ist das Erscheinen Jesu selbst ein Erweis der Barmherzigkeit Gottes; Jesus verkörpert das Mitleid Gottes mit den Menschen. Wenn er Barmherzigkeit praktiziert, verwirklicht er sich selbst: das, was Gott mit ihm und mit den Menschen vorhat (Lk 1,50. 54; 1,72.78).

Der Hebräerbrief einerseits, die *Cantica* andererseits kontextualisieren die Barmherzigkeit Jesu. Sie erweist sich in diesem Zusammenhang weder als spontane Emotion noch als theologisches Intermezzo, sondern als paradigmatische Konkretisierung des Heilshandelns Gottes, ohne das es in der Welt weder Zukunft noch Hoffnung gäbe. Durch die Reflexion werden die Dimensionen dessen sichtbar, was die Praxis Jesu charakterisiert.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

4.2 Die Forderung der Barmherzigkeit Jesu

a. Aus dem barmherzigen Heilshandeln Gottes, das Jesus verkündet und verwirklicht, ergibt sich die Barmherzigkeit als ethischer Anspruch, dem gerecht werden muss, wer Barmherzigkeit erfahren hat.

- Theozentrik:
Eine jesuanische Schlüsselstelle ist die Schlussbegründung des Feindesliebegebotes (Lk 6,36).
Eine paulinische Schlüsselstelle ist der Übergang von der Heilsverkündigung zur Ethik im Römerbrief (Röm 12,1f.).
- Christozentrik:
Eine genuin paulinische Schlüsselstelle ist die Schnittstelle zwischen Ethik und Christologie in Phil 2,1-4.5.6-11.
Eine von Paulus inspirierte Schlüsselstelle ist die ethische Kernaussage Kol 3,12f.

Die Verbindung von Soteriologie und Ethik begründet nicht nur um der Authentizität des Glaubens und der Effektivität der Gnade willen den Anspruch, sondern qualifiziert auch durch die Rückbindung an das Heilshandeln Gottes das ethische Handeln selbst: Wenn Gläubige barmherzig sind, dann als solche, die Barmherzigkeit erfahren haben und wissen, dass sie selbst immer auf Barmherzigkeit angewiesen bleiben (Mt 5,7).

b. Die Ethik der Barmherzigkeit, die im Namen Gottes gefordert und erwiesen wird, ist keine spezifisch christliche oder jüdische Tugend, sondern – im Spiegel des Neuen Testaments selbst – ein allgemein Menschliche, die als solche theologische Bedeutung hat:

- Das ethische Paradebeispiel liefert der barmherzige Samariter (Lk 10,25-37).
- Die „Werke der Barmherzigkeit“, die nach Mt 25,31-46 heilsentscheidend beim Jüngsten Gericht sind, werden – in der Jesustradition breit verankert (vgl. Mk 9,41 par. Mt 10,42) – nicht nur an und von Jüngern Jesu getan, sondern von allen Menschen guten Willens, die ihren Worten Taten folgen lassen.

Der Horizont der Ethik ist universal – weil er von Gott selbst gezogen wird.

c. Gerechtigkeit wird durch Barmherzigkeit, Barmherzigkeit durch Gerechtigkeit vor Heuchelei geschützt, der Versuchung der Frommen. Der klassische Text ist Mt 6,1-4. Das Almosen ist nur dann ein gutes Werk der Barmherzigkeit (vgl. Lk 11,41; 12,33; Apg 9,36; 10,2.4.31; 24,17), wenn es die Gerechtigkeit nicht korrumpiert, indem es als Mittel der Selbstdarstellung funktionalisiert wird, sondern einfach nur anderen gut tun will (vgl. Apg 3,1-9) und dadurch gut ist (Mt 5,13-16).

4.3 Barmherzigkeit als Gerechtigkeit – Gerechtigkeit als Barmherzigkeit

a. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind in der biblischen Theologie Korrelate. Das hebräische *zedaka* wird in der Septuaginta meist als *dikaíosýne* („Gerechtigkeit“), teils aber auch als *elémosýne* („Barmherzigkeit“) übersetzt, wenn es um konkrete Wohltaten geht. Das Neue Testament nimmt diese Nähe auf: Die theologisch gewichtigsten Stellen zum Thema „Barmherzigkeit“ stehen im Römerbrief unter dem Vorzeichen der „Gerechtigkeit“ Gottes (Röm 1,16f.).

b. Die essentielle Verbindung von Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit sichert,

- dass Gottes Erbarmen
 - nicht lediglich als Notfallmaßnahme oder Ausdruck des Erschreckens über die Unvollkommenheit der Welt zu deuten ist,
 - sondern als die Art und Weise, in der Gott denen zu ihrem Recht verhilft, die unter der Macht der Sünder leiden, meist Täter und Opfer zugleich, und damit als Realisierung des universalen Heilswillens, in dem Gott sich in seiner Verheißung treu bleibt,
- und dass Gottes Gerechtigkeit nicht allein die gerechte Strafe verhängt und den gerechten Lohn zahlt (Mt 20,1-16), sondern durch sie hindurch und über sie hinaus die Sünder zu Gerechten macht – ohne Zwang, in voller Freiheit, durch reine Liebe.

Deshalb sind nach Mt 23,23 Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glaube (Treue) Kriterien der Torahermeneutik (vgl. Mt 9,13; 12,7; Hos 6,6)

5. Gegensätze:
Tugenden und Laster

a. Tugenden und Laster sind elementare Dimensionen der Ethik. Sie fokussieren nicht Normen und Prinzipien, sondern Eigenschaften und Haltungen, die sich in typischen Handlungen – Gedanken, Worten und Werken – ausdrücken.

- Das deutsche Wort Tugend hängt mit dem Verb taugen zusammen; es bezeichnet im Grundsatz die Tüchtigkeit: die Fähigkeit und den Willen, etwas Gutes zu tun, zu leisten, anzuregen.
Der griechische Begriff ist ἀρετή - das Gute, das Starke, das Edle.
- Laster ist der Gegenbegriff: die schlechte Angewohnheit, die dauerhafte Verfehlung, die grundfalsche Einstellung.
Im Griechischen gibt es kein genaues Synonym aber κακία, das Böse (im Verhalten von Menschen).

Tugenden und Laster sind Antithesen. Dass es beides gibt, ist kulturunabhängig; es gibt auch weithin verbreitete Übereinstimmung, dass Großherzigkeit eine Tugend, Habgier aber ein Laster ist, Selbstbeherrschung eine Tugend, Maßlosigkeit ein Laster etc. Worin das eine wie das andere konkret besteht, ist stark von den Werten einer Gesellschaft abhängig.

b. Tugenden und Laster sind Charakterfragen. Die Ethik von Tugenden und Lastern kann nicht den Streit über richtiges und falsches Handeln im Einzelfall ersetzen, bietet aber Kategorien und Perspektiven, um Verhalten einzuschätzen und positiv oder negativ zu werten. Dadurch sind Tugenden und Laster auch Orientierungsperspektiven für Bildungsarbeit: Gewissensbildung, Werteerziehung.

c. Die neutestamentliche Ethik gewinnt ihr Proprium durch den Christusglauben, der ethisch relevant ist, weil Gottes- und Nächstenliebe eine Einheit bilden, die Jesus selbst verwirklicht hat, bauen aber deshalb nicht etwa eine Sondermoral auf, sondern bringen Moralität als sicher zur Geltung. Deshalb gibt es auf dem Feld der Tugenden und Laster breite Schnittflächen zur antiken Ethik, ohne dass sie zur Einebnung christlicher Ethik führten. Im Gegenteil:

- Einerseits gibt es eine Wahrnehmung, Prüfung, Anerkennung, Verwandlung und Realisierung von Tugenden und Lastern sowohl der paganen Welt als auch der jüdischen Theologie in die christlichen Gemeinden.
- Andererseits gibt es ein ethisches Wirken der Förderung von Tugenden und Vermeidung von Lastern berufenen Gläubigen in der Welt, das von ihr auch dann erkannt und unterstützt werden kann, wenn es nicht vom Glauben getragen wird.

Paulus bringt in Phil 4,8 den Zusammenhang auf den Punkt.

5.1 Unterscheidung der Geister
Ethik im Galaterbrief (Gal 5)

a. Die Ethik der Nächstenliebe (Gal 5,13f.) ist pneumatologisch geöffnet und wird in dieser Öffnung mit Hilfe von Tugenden konkretisiert, denen Laster entgegenstehen (vgl. 3.5.1).

b. Zusammen erklären sie, dass die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht im Mindesten die Ethik relativiert, sondern die Liebe inspiriert, in der der Glaub „wirksam ist“ (Gal 5,6). Dies wird in den Rahmenpartien erörtert.

- Die Lebensführung im Geist Gottes überwindet den Egoismus (5,16) und verlangt Konsequenz (Gal 5,25).
- Die Überwindung ist notwendig, weil es das Begehren des Fleisches auch bei den Gläubigen gibt (Gal 5,17); es ist „in Christus“ möglich, durch Teilhabe am Kreuzestod Jesu (Gal 5,24; vgl. 2,19f.).

In diesem soteriologischen Rahmen wird die Ethik kontrastiv aufgebaut.

5.1.1 Laster als Werke des Fleisches

a. Der lange Lasterkatalog (Gal 5,19ff.), den Paulus auf seinen anthropologischen Fundamentalsatz folgen lässt, dient dazu, Verletzungen des Liebesgebotes zu summieren, die nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Gemeinden passieren. Gattungsgemäß geht es dem Apostel nicht darum, einzelnes Fehlverhalten zu analysieren, sondern eine falsche Grundentscheidung gegen Gott und den Nächsten in ihren verheerenden Auswirkungen zu zeigen.⁴⁰

b. Die Laster nennt Paulus „Werke des Fleisches“. Sie sind keineswegs gleichzusetzen mit „Werken des Gesetzes“⁴¹; sie bilden insofern deren Gegenteil, als diese Gebote beachten, jene aber übertreten. Die „Werke des Fleisches“ sind Verstöße gegen das Liebesgebot, die das „Fleisch“ fordert, sofern es seinem Begehren folgt (Gal 5,16). Das Begehren aber, wird Paulus in Röm 7 ausführen, ist, vom Dekalog mit einem doppelten Schlussakzent versehen, die Grundsünde des Menschen, weil es ein Leben auf Kosten anderer motiviert und darin Gott leugnet. Wie Jesus prophezeit Paulus (Gal 5,21)⁴²: „Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben. So wie man von Christus abgebracht wird, wenn man die Rechtfertigung aus dem Gesetz sucht (Gal 5,4), so auch, wenn man seinem Begehren lebt.

5.1.2 Tugenden als Frucht des Geistes

a. Die Galater sind nicht zur Sünde verdammt, sondern zur Liebe berufen. Deshalb folgt, nach dem Gesetz der rhetorischen Steigerung, auf den Laster- ein Tugendkatalog (Gal 5,22f.). Er entspricht den Standards der Gattung⁴³, hat aber zwei Auffälligkeiten.

b. Zum einen werden die Tugenden als „Frucht des Geistes“ eingeführt (Gal 5,22). Der Singular „Frucht“ zeigt, dass Paulus bei den Tugenden, wie bei den Lastern, eher die gemeinsame Grundausrichtung als die verschiedenen Aspekte im Sinn hat. „Frucht des Geistes“ sind die Tugenden, weil der Geist sie hervorbringt. Die Gläubigen sind aber durch das Wirken des Geistes nicht Objekte, sondern werden zu Subjekten, die endlich verwirklichen können, was sie wollen, und sicher sein können, dass sie das Richtige im Sinn haben.

c. Zum anderen wird als erste Tugend die Agape genannt. Das entspricht nicht dem hellenistischen Wertekanon, weil die Stoa in der *Agapēsis* eine zwar anerkannte, aber bescheidene Tugend sieht, die nie und nimmer eine Spitzenposition einnehmen würde. Bei Paulus aber ist der Einsatz der Tugenden mit der Agape kennzeichnend: Er steht in der Tradition der Septuaginta, die den Begriff der Agape prägt, indem sie die Gottesliebe mit der Nächstenliebe verknüpft; und er hat das Liebesgebot als Spitze der Tora markiert (vgl. Röm 13,8ff.). Dass die Liebe in einer Reihe anderer Tugenden steht, zeigt ihre Verknüpfung mit den Konkretionen eines geisterfüllten Glaubenslebens; dass sie die Tugenden unter das Vorzeichen der Agape stellt, deren Prägung durch das Christusgeschehen.

⁴⁰ Grundlegend ist die Studie von *Anton Vögtle*, Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament (NTA 16/4–5), Münster 1936.

⁴¹ Vgl. *A. Buscemi*, Gal 560.

⁴² Vgl. *H.D. Betz*, Gal 486: „Formkritisch betrachtet ist V 21b eine eschatologische Warnung und in diesem Sinn die Feststellung eines eschatologischen Gesetzes.“

⁴³ Eine Übersicht erstellt *James D.G. Dunn*, Gal 309.

5.2 Exklusion und Inklusion.

Ethische Entscheidungen im Ersten Korintherbrief (1 Kor 5-6)

a. Im Ersten Korintherbrief werden Fragen der Sexualethik in einem kontroversen Umfeld diskutiert.

- Zum einen gibt es kulturelle Differenzen zwischen einem jüdisch und einem hellenistisch geprägten Ethos, die mitten in der Gemeinde ausgetragen werden. Paulus vertritt einen jüdischen, versteht aber einen hellenistischen Standpunkt und bezieht deshalb in einem offenen Streit so Stellung, dass er jüdische, gesetzeskonforme Positionen argumentativ in einen hellenistisch geprägten Bereich vermittelt, aber dadurch auch relativiert.
- Zum anderen scheint es in der korinthischen Gemeinde Tendenzen gegeben zu haben, die aus einem Glaubensüberschwang heraus die Leiblichkeit des Menschen relativieren und daraus teils libertäre, teils skrupulöse Konsequenzen gezogen zu haben. Mit diesen Tendenzen, die anscheinend bei angesehenen Gemeindemitgliedern als „stark“ eingeschätzt worden sind, setzt Paulus sich kritisch auseinander, ohne die Begeisterung verdächtigen zu wollen.

Die Fragen berühren den Alltag; sie konzentrieren sich aber auf spektakuläre Einzelfälle, um allgemeine Orientierung zu geben.

b. Paulus reagiert auf Nachrichten (1 Kor 5,1), die wohl noch von den „Leuten der Chloë“ stammen (1 Kor 1,11). Sie spiegeln nicht nur Fragen, sondern Unbehagen und Kritik. Paulus muss und will intervenieren, weil er als Apostel auch so etwas wie Leiter der Gemeinde ist und weil die Sexualität eine elementare Lebensbedeutung hat.

c. In 1 Kor 7 wird das Thema weitergeführt, unter dem Vorzeichen, dass es keinen Ehezwang gibt, weil der Zölibat eine Alternative ist, aber die Ehelosigkeit keine Option für alle ist, sondern nur für diejenigen, die über das Charisma verfügen, eine Option ist, ihr Christsein zu leben.

d. Paulus thematisiert drei Fälle.

1 Kor 5,1-11	Inzest: Ehe mit der Stiefmutter
1 Kor 6,1-11	Rechtsstreitigkeiten unter Gemeindemitgliedern
1 Kor 6,12-20	Sexualverkehr mit Prostituierten

Alle drei Fälle beruhen auf realen Vorkommnissen in Korinth. Alle haben unterschiedliches Gewicht. Alle sind sehr stark von herrschenden Auffassungen des damaligen Zeitgeistes geprägt.

e. Alle drei Partien haben christologische Fundamentalsätze:

1 Kor 5,9: Unser Paschalamm ist geopfert: Jesus Christus

1 Kor 6,11: Aber ihr seid erlöst, geheiligt, gerechtfertigt
im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes

1 Kor 6,20: Ihr seid um einen hohen Preis erkauft.

Alle Kernsätze sind nicht entwickelt, sondern werden als anerkannte Grundsätze in Erinnerung gerufen. Sie sind voll auf der Höhe der paulinischen Soteriologie und hoch kompatibel mit anderen theologischen Argumentationen des Apostels.

f. In allen Partien finden sich neben den detaillierten Einzeldiskussionen auch grundlegende Aussagen, die Ekklesiologie und Ethik verbinden:

- 1 Kor 5,1-11: Die Kirche ist mitten in der Welt, muss aber intern auf die Einhaltung ethischer Grundsätze achten und bei eklatanten Verstößen notfalls die Exkommunikation einzelner Mitglieder vornehmen: um sich selbst zu schützen und um vorzubereiten, dass der Übeltäter durch das Gericht zum Heil gelangt.
- 1 Kor 6,1-11: Die Gemeindeglieder sollen interne Rechtsstreitigkeiten nach Möglichkeit vermeiden und im Zweifel eine innergemeindliche Konfliktlösungsstrategie suchen.
- 1 Kor 6,12-20 Die Gemeindeglieder sollen nicht gespaltene Persönlichkeiten werden, sondern sich selbst als „Tempel“, als Gotteshaus sehen, in dem Gottes Geist wirkt (vgl. 1 Kor 3,10-17).

Die Gemeinde ist ein Raum, in dem der Glaube ethisch relevant wird und die Beziehungen stärkt, also auch das ekklesiale Leben fördert.

g. Die diskutierten Fälle waren strittig.

- Nach 1 Kor 5,1 liegt ein Fall vor, der nach Lev 18,7f. verboten ist. Nach damals herrschender Lehre liegt Inzest vor – was aber in Korinth offenbar anders gesehen wurde.
- Nach 1 Kor 6,1-11 geht es anscheinend vor allem um Besitzstreitigkeiten.
- In 1 Kor 6,12-20 spitzt sich das Thema auf die Inanspruchnahme der sexuellen Dienste von Prostituierten durch Männer zu, die in der Antike zur Sklaverei gehörte, von wenigen Ausnahmen begüterter „Hetären“ abgesehen, die aber nicht für sexuelle Dienste zur Verfügung standen.

Paulus markiert ethische Ansprüche, die im Evangelium begründet sind.

h. In zwei Passagen finden sich Lasterkataloge.

- In 1 Kor 5,11 wird ausgeschlossen, dass ein „Unzüchtiger“, der krasses sexuelles Fehlverhalten übt, „Habgieriger“, der sich dem Geld verschreibt, ein „Götzendiener oder Lästler“, der Gott schmäht, ein „Trunkenbold“, der sich dem Alkohol ergibt, oder ein „Räuber“, der Verbrechen begeht, Gemeindeglieder bleiben kann.
- In 1 Kor 6,9f. stehen unter der Überschrift „Ungerechte“, denen der Zugang zum Reich Gottes verwehrt werden wird: „Unzüchtiger“, „Götzendiener“ und „Ehebrecher“ sowie *μαλακοί* und *ἀρσενοκοῖται*.
 - Einheitsübersetzung und Lutherbibel schreiben: „weder Lustknaben, noch Knabenschänder“, denken an eine Verbindung von Prostitution und Pädophilie.
 - Die Forschung denkt aber bei den *μαλακοί* an „Weichlinge“ oder „Weibische“ und bei den *ἀρσενοκοῖται* an praktizierende Homosexuelle.⁴⁴ Freilich weist der Kontext darauf hin, dass nicht einvernehmliche Sexualität vor Augen steht, sondern gewaltbesetzte (vgl. Röm 1,26f.) – wie dies in der Antike weit verbreitet war, wenn es um sexuelle Praxis unter Männern ging.

Archaisch ist die Vorstellung, dass Homosexualität gerade deshalb verwerflich sei, weil ein Mann eine weibliche Rolle ausfüllt.

Die Lasterkataloge rufen allgemein anerkannte Standards ab, ohne dass sie diskutiert oder differenziert werden. Eine normative Ethik kann sich nicht direkt, sondern nur indirekt auf sie beziehen: insofern Gewalt und Sexualität eine toxische Mischung eingehen, die es im Glauben zu vermeiden gilt.

⁴⁴ Vgl. Dieter Zeller 1 Kor 210.

5.3 Christliche Bildung

Das Programm der Pastoralbriefe

a. Die Pastoralbriefe versuchen, an der Jahrhundertwende, eine doppelte Herausforderung

- durch alternative, als gefährlich eingeschätzte Lehren und
- durch die Notwendigkeit neuer Organisationsformen aufgrund des starken Wachstums dadurch zu lösen,

- dass einerseits das Evangelium durch Elementarisierung neu erschlossen wird
- und andererseits durch Bischöfe (Episkopen) eine neue Leitungsstruktur etabliert wird.

Diese Problemanalyse und Lösungsstrategie, damals eine konservative Innovation, haben sich als wegweisend für die spätere Entwicklung der katholischen Kirche erwiesen. Die Zurückdrängung von Frauen aus kirchlichen Leitungspositionen ist erst seit dem 20. Jh. wieder stark in Frage gestellt worden.

b. Die Pastoralbriefe verfolgen einen starken Bildungsansatz, obgleich sie an den traditionellen Geschlechterrollen festhalten, denen zufolge Männer in der Öffentlichkeit, auch der kirchlichen, agieren und Frauen sich auf die häusliche Sphäre konzentrieren sollen. Dieser Bildungsansatz ist paulinisches Erbe.

c. Der Bildungsansatz wurzelt im Evangelium selbst. Tit 2,11-14 ist ein theologischer Schlüsseltext.

- Die wenigen Verse enthalten das ganze neutestamentliche Evangelium. Sie drücken es in einer damals modernen, tief religiösen Sprache aus.
- Sie beschreiben die Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen Jesu Christi als Zeit für christliche Erziehung.
- Die Erziehung steht nicht am Anfang, ist aber eine originäre Konsequenz. Es wird zum und im Glauben erzogen, weil Erziehung befreit.
- Der Erzieher ist Gott selbst – in seiner Gnade, durch Jesus Christus, der Gottes Gnade ein Gesicht gibt. „Paulus“ ist der Lehrer, der dies lehrt.
- Die Erziehung ist nicht nur eine von Kindern, sondern gerade von Erwachsenen und nicht nur eine der Heiden, sondern gerade der Christen, auch des Apostels und seiner Schüler. Lebenslanges Lernen ist die Devise, weil Gottes Gnade unerschöpflich ist.
- Die Erziehung verfolgt drei Ziele:
 - Absage an die Gottlosigkeit und die Bedürfnisorientierung, heißt: an ein Leben, als ob es Gott und den Nächsten nicht gäbe;
 - Besonnenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit – keine spezifisch christlichen Tugenden, aber solche, die der Glaube nicht verachtet, sondern bejaht und fördert und die nicht einfach vom Himmel fallen, sondern gepflegt und eingeübt werden wollen;
 - Hoffnung auf die Vollendung in Gemeinschaft mit Jesus.

Durch die Erziehung werden die Gläubigen nicht zu etwas anderem, sondern zu sich selbst geführt.

- Die Erziehung verfolgt eine Methode: die der klaren Darstellung dessen, was zum Heil der Menschen geschehen ist, und der Art und Weise, wie sie in dieses Heil einbezogen werden.

Glaube hängt nicht vom Bildungsgrad ab; aber Glaube will verstehen. Bildung lässt gerade jene Freiheit entdecken, die Gottes Gnade wirkt.

d. Diese didaktische Theologie schreibt sich der Heiligen Schrift selbst ein, die nach 1 Tim 3,16f. – gedacht ist in erster Linie an das „Alte Testament“ – in allem der „Erziehung in Gerechtigkeit“ dient: ein starkes Zeichen für den Bildungsgedanken und kein Widerspruch dazu, dass die „Schrift“ Gottes Wort bezeugt. Im Gegenteil: Sie ist eine Urkunde des Glaubens in des Wortes genauer Bedeutung. Die Zielrichtung ist nicht nur Ethik, sondern Praxis: aus Überzeugung.

e. Dieser Bildungsansatz soll auch die Führungsfiguren prägen. Als Prototypen werden sowohl Timotheus als auch Titus angesprochen: Sie sind die Meisterschüler des Apostels, die für den Übergang von der Gründungs- zur Folgegeneration charakteristisch sind. An diese idealisierte Tradition soll anknüpft werden, wenn in der Gegenwart der Übergang in die Folgegenerationen zu gestalten ist.

- Timotheus (1 Tim 4,6-14) wird als junger Mann vorgestellt, der einerseits bereits gut ausgebildet ist und andererseits fortwährend weiter studiert, vor allem die Schrift, um seinerseits theologisch auskunftsfähig zu sein und lehren zu können. Menschlichkeit und Bildung müssen zusammenpassen. Dies ist ein Ideal für alle Amtsträger.
- Titus (Tit 2,7f.) soll als Vorbild wirken, indem er die richtige, gesund machende Lehre mit ethischen Werten verbindet.

Die Ethik, die anempfohlen wird, ist nicht exzeptionell, sondern auf konventionelle Weise ambitioniert: Es gibt keine spezifisch christlichen Werte, die der Umwelt nicht vermittelt werden könnten, sondern interkulturell menschliche Werte, die durch den Glauben in ein inneres Verhältnis zur Gottesbeziehung gebracht werden, um von dort inspiriert, orientiert und motiviert zu werden.

f. Die neu etablierte Führungsfigur des Bischofs (1 Tim 3,1-7) soll sich im Leben und Glauben bewährt haben, auch als guter Erzieher seiner eigenen Kinder, und – nach dem Vorbild des Timotheus und Titus – in den Spuren des Apostels Paulus διδακτικός sein: einerseits gut ausgebildet, andererseits fähig, zu lehren. Die Ausbildung bezieht sich wie die Verkündigung auf das Evangelium, das von Paulus her durch Menschen tradiert worden ist, die gleichermaßen authentisch und reflektiert sind, so dass sie gesellschaftliche Reputation mit kirchlicher Führungskraft verbinden können. Auch die Diakone (1 Tim 3,8-13), die dem Bischof assistieren, sollen diesen Kriterien folgen.

g. Die Professionalisierung des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes ist aufgrund der Zeitumstände mit einer starken Zurückdrängung von Frauen aus kirchlichen Führungspositionen verbunden. Die Briefe schlagen verschiedentlich misogynen Töne an. Aber im engen Rahmen ihrer historisch bedingten Grenzen halten sie am paulinischen Ideal fest, dass nicht nur gläubige Männer, sondern auch gläubige Frauen lernen und lehren.

- Frauen sollen sich nach 1 Tim 2,11 belehren lassen; das griechische Verb verweist auf Jüngerschaft (μανθάνω – 3. Person Imperativ Präsens Aktiv): Die Frauen sollen sich schulen lassen – von kompetenten Männern, die die Kirche leiten.
- Frauen dürfen nach 2 Tim 3,6f. nicht in eigener Regie andere (Frauen) lehren, weil sie unsichere Kandidatinnen seien, die auf Abwege kommen.
- Ältere Frauen – es gibt das Amt der „Witwen“ (1 Tim 5,3-16) – sollen nach Tit 2,3 ihre Kenntnisse nicht für sich behalten, sondern weitergeben, indem sie andere (Frauen und Kinder) lehren – unter der Kontrolle des Bischofs.

Lehren und Lehrverbote werden zu Machtinstrumenten, die einerseits die Einheit und Attraktivität der Kirche steigern, andererseits die Reinheit der Überlieferung garantieren sollen. Es bleibt dabei, dass Ethik ein zentrales Element der christlichen Didaktik ist.

h. Die Ambitionen der Pastoralbriefe ist klar:

- Gnade befreit; deshalb wird gebildet, wer begnadet wird: von Gott, durch Menschen in der Nachfolge Jesu.
- Begnadete Bildung führt nicht in eine Nische, sondern mitten in die Welt. Sie entwickelt keine Sondermoral, sondern begründet Moralität. Sie entwickelt keine spezifisch christlichen, sondern allgemein menschliche Werte, die sie in den Zusammenhang des Heilsgeschehens stellt und dadurch orientiert.
- Didaktik rettet nicht – die Rettung lehrt, was Menschsein heißt und Bildung ist.

In ihren Ambivalenzen profilieren auch die Pastoralbriefe das Urchristentum als ethisch sensible und resiliente Bildungsreligion – mit einem hohen Preis den vor allem Frauen zu zahlen hatten.

6. Auswertung:
Ethische Perspektiven des Neuen Testaments

a. Ethik ist nicht nur eine Konsequenz, sondern eine Dimension neutestamentlicher Theologie, weil sie

- die Lebendigkeit, die Lebensnähe und befreiende Kraft des Evangeliums in der Alltagswelt sichern soll,
- und die Orientierungsfähigkeit und Handlungssicherheit der Gläubigen trainiert, nämlich
 - ihren Blick für das Leid der Welt und die Chancen der Zeit öffnet,
 - ihren Sinn für ihre eigenen Fehler und Versuchungen, aber auch ihre Stärken und Hoffnung schärft,so dass Gottes- und Nächstenliebe zusammenfinden können.

In dieser Dimension kommen Glaube und Liebe zusammen (Gal 5,6).

b. Der Zusammenhang zwischen der Verkündigung dessen, was Gott zu Gunsten der Menschen tut, und dessen, wie Menschen antworten sollen, ist durch den Primat der Gnade, der Befreiung, der Rechtfertigung gekennzeichnet und durch deren Kreativität, Menschen im Glauben zu verändern.

6.1 Universalität und Partikularität

a. Da der Glaube den einen Gott für alle wahrnimmt, ist die Ethik sowohl positioniert als auch universal.

b. Da der eine Gott Liebe ist (1 Joh 4,8.16), vollzieht sich der Dialog

- nicht im Modus der Überwältigung und nicht mit dem Ziel der Überzeugung anderer vom eigenen Glauben als Voraussetzung gemeinsamen Handelns,
- sondern im Modus der Wahrnehmung der Zeichen der Zeit, die in der Beobachtung dessen, was ist, den Kairos Gottes entdeckt (Lk 12,56), der Schließung von Bündnissen mit allen Menschen guten Willens, der Bereitschaft zur Selbstkorrektur, dem Interesse am Dialog

auf dem Weg des Lernens auf der Suche nach Gott.

c. Entscheidend ist für die Vermittlung von Positionalität und Universalität, dass die Voraussetzung des eigenen Denkens und Kommunizieren ebenso klar wie die der anderen werden, die Interessen und Intentionen, vor allem die Inhalte.

6.2 Prinzipien und Konkretionen

a. Die neutestamentliche Ethik kennt Prinzipien und Konkretionen. Beide ergeben sich nicht im Zuge spekulativer Deduktionen, sondern reflektierter Erfahrungen und konsequenter Argumentationen.

b. Die Prinzipien dienen der Orientierung im Glauben und Denken, im Sprechen und Handeln. Sie sind nicht starr, aber klar. Sie sollen nicht fesseln, sondern befreien, indem sie helfen, überzeugend Antworten auf die Fragen des Lebens zu finden.

c. Die Konkretionen wollen eindeutig sein, brauchen aber die Anpassung an neue Situationen. Sie sollen in ihren Konstellationen eine paradigmatische Orientierung leisten. Ob sie dies tun können, hängt von ihrer Präzision und Konsequenz ab.

6.3 Religion und Ethos

a. Religion ist in der Antike nicht ethisch engagiert – anders als im Judentum. Die Ethik ist in der Antike nicht religiös interessiert – anders als im Judentum. Das Christentum knüpft an die jüdische Verbindung an, die im gemeinsam Glauben an den einen Gott begründet ist.

b. Mit dem Judentum unterscheidet das Christentum Religion und Ethik. Es wäre ein theologischer Fehler, ethisches Handeln an explizite Glaubensbekenntnisse zu binden. Aber es ist Heuchelei, Religion nicht mit Ethik zu verknüpfen, wenn Gott der ist, dem Glauben geschenkt wird.

c. Wegen der „Menschenfreundlichkeit“ Gottes (Tit 2,11) ist die christliche Ethik auf biblischer Grundlage human, auch wenn es Streit geben muss, was als „menschlich“ zu gelten hat. Der Fokus liegt auf einer Freiheit, die Verantwortung übernimmt, weil sie Anteil am Leben anderer nimmt, ohne das eigene Leben zu zerstören.