

Das Liebesgebot. Eine ethische Orientierung an der Bibel

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Wintersemester 2013/14

Vorlesungsplan

24. 10.	1.	Fragen zum Liebesgebot – exegetisch, katechetisch, didaktisch
[31. 10.		Probenvorträge Theologische Ethik]
7. 11.	2.	Das Liebesgebot im Alten Testament (Lev 19,18)
14. 11.	3.	Das Liebesgebot im Judentum
21. 11.	4.	Das Doppelgebot (Mk 12,28-34 parr.)
28. 11.	5.	Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)
5. 12.	6.	Das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,38-48 par. Lk 6,27-36)
12.12.	7.	Das Gebot der Bruderliebe (Joh 13-16; 1Joh)
19.12.	8.	Die Liebe Gottes als Herzstück des Liebesgebotes
9. 1.	9.	Liebe als Erfüllung des Gesetzes (Gal 5,13f.; Röm 13,8ff.)
16. 1	10.	Liebe innerhalb und außerhalb der Kirche (Röm 12,9-21)
23. 1	11..	Solidarität als Nächstenliebe (Jak)
30. 1	12	Liebe in Bedrängnis (1Petr)
6. 2.	13.	Das Liebesgebot im Zentrum christlicher Ethik

Das Liebesgebot. Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Das Gebot der Nächstenliebe ist eine starke Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Im Neuen Testament wird das alttestamentliche Liebesgebot (Lev 19,18) vielfach zitiert. Es gelangt in den Rang eines Schlüsselgebotes. Diese Akzentuierung steht im Kontext des Judentums, das seinerseits in neutestamentlicher Zeit der Nächstenliebe größte Aufmerksamkeit schenkt. Was aber heißt „Liebe“ im Gebot der Nächstenliebe? Wer ist der „Nächste“? Wie ist das Liebesgebot begründet? Die Vorlesung zeichnet eine Grundlinie biblischer Ethik nach. Sie beschreibt die alttestamentlichen Basistexte; sie zeichnet die jüdische Rezeption nach; sie macht das breite neutestamentliche Panorama vom Doppelgebot bis zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter, von der Feindes- bis zur Bruderliebe und von der Rechtfertigungstheologie des Paulus bis zur Weisheitstheologie des Jakobus sichtbar.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik. Die gesamt-biblischen Bezüge sind wesentlich. Der historisch-kritische Ansatz dient der Kontextualisierung der diversen Schriften. Das theologische Interesse richtet sich auf den Stellenwert, das Proprium und die Konkretisierungsmöglichkeiten der Nächstenliebe.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz einer eigenständigen Beurteilung wesentlicher Tendenzen biblischer Ethik; sie motiviert zur Frage nach Konkretionen im Religionsunterricht wie der Katechese; sie diskutiert das biblische Konzept der Nächstenliebe mit verwandten und kontroversen Positionen heutiger Moralthologie und Ethik.

Prüfungsleistungen

Im Mag. Theol. wird der Stoff der Vorlesung in die Abschlussprüfung von Modul 12 eingebracht (1 CP).

Im MEd gehört die Vorlesung zu Modul D. Individueller Leistungsnachweis ist ein Essay (2 CP).

Im MA gehört die Vorlesung zu Modul V. Individueller Leistungsnachweis ist ein Essay (2 CP).

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de

Kontakt

Universitätsstraße 150 GA 6/150 (Sekretariat Elisabeth Koch)

D-44780 Bochum

0049 (0) 234 32-22403

www.rub.de/nt

nt@rub.de

Literaturhinweise

Übergreifende Titel

- Becker, Jürgen*, Feindesliebe - Nächstenliebe - Bruderliebe. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld, in: ders., Annäherungen. Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen. Ausgewählte Aufsätze zum 60. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers, hg. v. Ulrich Mell, Berlin 1995, 382-394.
- Burchard, Christoph*, Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments (WUNT 107), hg. v. Dieter Sänger, Tübingen 1998, 3-26
- Ebersohn, Michael*, Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (Marburger Theologische Studien 37), Marburg, 1993
- Ebersohn, Michael*, Nächstenliebe und Tradition - Traditionen der Nächstenliebe. In: Text und Geschichte. Facetten theologischen Arbeitens aus dem Freundes- und Schülerkreis. Dieter Lührmann zum 60. Geburtstag, Marburg 1999, 24-36
- Furnish, Victor Paul*, The Love Command in The New Testament, Nashville 1972
- Gionotto, Claudio*, "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Alcune osservazioni sull'interpretazione di Lv 19,18 nell'antica letteratura cristiana", in: Nicola Ciola (Hg.), Nuovo Testamento. Teologie in dialogo culturale. FS Romano Penna (RevBib.S 60), Bologna 2008, 479-489
- Henrix, Hans Hermann*, Selbstliebe als Maß der Nächstenliebe? Biblische und theologische Gedanken aus Judentum und Christentum. In: Kul 23,2 (2008), 154 - 165
- Kuhn, Heinz-Wolfgang*, Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt, in: Hubert Frankemölle – Karl Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 194-230
- Luz, Ulrich*, Überlegungen zum Verhältnis zwischen Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten (Mt 22,34-40), in: Th. Söding (Hg.), Der lebendige Gott: Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag, Münster 1996, 135-148.
- Nissen, Johannes*, The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism, in Peder Borgen – Sören Giversen (Hg.), The New Testament and Hellenistic Judaism, Aarhus 1995, 123-150.
- Meisinger, Hubert*, Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (NTOA 33), Freiburg/Schw. – Göttingen 1996
- Pesch, Rudolf*, Jesus und das Hauptgebot, in: Helmut Merklein (Hg.), Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg, Freiburg 1989, 99-109
- Schneider, Gerhard*, Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe, in: ders., Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970-1990, Leiden 1992, 168-186.
- Serrini Lanfranco*, Un comandamento "nuovo". L'amore nello Spirito di Cristo, Padova 1996.
- Söding, Th.*, Eros und Agape. Liebe und Sexualität im Licht des Neuen Testaments, in: Geist und Leben 77 (2004) 248-260
- Jesu Güte – Jesu Zorn – Jesu Liebe: Communio (D) 34 (2005) 322-332

- „Am größten ist die Liebe“ (1Kor 13,13). Eros und Agape im Alten und im Neuen Testament, in: Gregor Maria Hoff (Hg.), Liebe. Provokationen. Salzburger Hochschulwochen 2008, Innsbruck – Wien 2008, 66-103
- Der Geist der Liebe. Zur Theologie der Agape bei Paulus und Johannes, in: Edith Düsing – Hans Dieter Klein (Hg.), Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst, Würzburg 2009, 147-168
- Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel – Wien ²2012 (2011), 541-551

Strecker, Georg, Gottes- und Menschenliebe im Neuen Testament, in: Hawthorne Gerald F. / Betz, Otto, Tradition and interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis, Grand Rapids 1987, 53-70

Theißen, Gerd, Das Doppelgebot der Liebe. Jüdische Ethik bei Jesus.“, in: ders., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, hg. v. Annette Merz (FRLANT 202), Göttingen 2003, 57 -72

Altes Testament und Judentum

Becking, Bob, „Love thy neighbour ... Exegetical remarks on Leviticus 19:18,34.“, in: Reinhard Achenbach / Martin Arneht (Hg.), „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 13) Wiesbaden 2009, 182-187

Chandler, Christopher N., „Love your neighbour as yourself“ (Leviticus 19:18b) in Early Jewish-Christian Exegetical Practice and Missional Formulation, in: C.E. Evans - H. D. Zacharias (Hg.) 'What Does the Scripture Say?'. Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity. Volume 1: The Synoptic Gospels, London/New York 2012, 12-56

Hruby, Kurt, Die Nächstenliebe im jüdischen Denken, in; ders., Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche, hg. v. Peter von der Osten-Sacken und Thomas Wilde (ANTZ 5), Berlin 1996, 100 - 124

Kaminsky, Joel S., Loving one's (Israelite) neighbor. Election and commandment in Leviticus 19, in: Interpretation 62 (2008) 123-132

Konradt, Matthias, Menschen- und Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, in: ZNW 88 (1997) 296-310

Mathys, Hans-Peter, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (OBO 71), Freiburg/Schw. – Göttingen 1986

Nissen, Andreas, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, Tübingen 1974

Reinbold, Wolfgang, Die Nächstenliebe (Lev 19,18), in: Bernd Kollmann (Hg.), Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken, Göttingen 2010, 115 - 127.

Schenker, Adrian, Das Gebot der Nächstenliebe in seinem Kontext (Lev 19,17-18): Lieben ohne Falschheit, in: ZAW 124 (2012) 244 - 248.

Söding, Thomas, Solidarität in der Diaspora. Das Liebesgebot nach den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Vergleich mit dem Neuen Testament. In: Kairos 36/37 (1994/95), 1-19

- Feindeshaß und Bruderliebe. Beobachtungen zur essenischen Ethik, in: Revue de Qumran 17 (1995) 601-619

Thomas Söding

- Nächstenliebe bei Jesus Sirach. Eine Notiz zur weisheitlichen Ethik, in: *Biblische Zeitschrift* 42 (1998) 239-247

Matthäusevangelium

Häfner, Gerd, „Selig sind die Friedensstifter“ (Mt 5,9). Feindesliebe und Vergebung als Aspekte matthäischer Friedensethik. In: Eberhard Bons (Hg.), *Bible et paix. Mélanges offerts à Claude Coulot*, Paris 2010, 85 - 96.

Harnisch, Wolfgang, Die Goldene Regel und das Liebesgebot. Mt 7,12 im Kontext der Bergpredigt, in: ders. *Rhetorik und Hermeneutik in der Apokalyptik und im Neuen Testament*, Stuttgart 2009, 204-222.

Hofius, Otfried, Nächstenliebe und Feindeshass. Erwägungen zu Mt 5,43. In: *Ibid.*, Neutestamentliche Studien, Tübingen 2000, 137-144.

Markusevangelium

Kertelge, K., Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium, in: *TThZ* 103 (1994) 33-55

Kiiliunen, Jarmo, Das Doppelgebot der Liebe in synoptischer Sicht. Ein redaktionskritischer Versuch über Mk 12,28-34 und die Parallelen (AASF.B 250), Helsinki 1989

Prast, Franz, „Ein Appell zur Besinnung auf das Juden wie Christen gemeinsame Erbe im Munde Jesu. Das Anliegen einer alten vormarkinischen Tradition (Mk 12,28-34).“, in: Horst Goldstein (Hg.), *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979, 79-88

Lukasevangelium

Oegema, Gerbern S., Das Gebot der Nächstenliebe im lukanischen Doppelwerk, in: Joseph Verheyden(Hg.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven 1999, 507-516.

Corpus Iohanneum

Augenstein, Jörg, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, Stuttgart 1993.

Beutler, Johannes, Das Hauptgebot im Johannesevangelium, in: *Ibid.*, Studien zu den johanneischen Schriften, Stuttgart 1998, 107-120.

Klauck, Hans-Josef, Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1 Joh 3,11-17, in: Helmut Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg 1989, 151-169.

Rese, Martin, Das Gebot der Bruderliebe in den Johannesbriefen. In : *ThZ* 41 (1985), 44-58.

Schlier, Heinrich Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes, in: ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg 1971, 124-135.

Schnelle, Udo, Die johanneischen Abschiedsreden und das Liebesgebot, in: Gilbert Van Belle – Michael Labahn – Pieter Maritz (Hg.), *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation*, Leuven u.a. 2009, 589-608.

Söding, Th., Gott ist Liebe«. 1Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (NTA XXXI) FS W. Thüsing*, Hg. v. dems., Münster 1996, S. 306–357

- Die Einheit der Liebe. Joh 17 auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin, in: *Bibel und Kirche* 58 (2003) 119-126

- Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, in: *Communio* 36 (2007) 220-231
- Tacelli, Ronald*, „Wir sollen einander lieben“ (vgl. 1 Joh 4,7). Vom Problem der "Nächstenliebe", in: *EuA* 78,3 (2002) 236 - 237
- Weder, Hans*, Das neue Gebot. Eine Überlegung zum Liebesgebot in Johannes 13, in: *Andreas Dettwiler – Uta Poplutz (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes. FS Jean Zumstein*, Zürich 2009, 187-205

Corpus Paulinum

- Boers, Hendrikus W.*, Ἀγάπη and Χάρις in Paul's Thought, in: *CBQ* 5 (1997) 693-713
- Giesen, Heinz*, Nächstenliebe und Heilsvollendung. Zu Röm 13,8-14, in: *SNTU.A* 33 (2008) 67-97
- Heininger, Bernhard*, Die Inkulturation der Nächstenliebe. Zur Semantik der „Bruderliebe“ im 1. Thessalonicherbrief, in: *ders., Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 2010, 65-88
- Kertelge, Karl*, Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief. In: *Ibid.*, Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg 1991, 197-208.
- Söding, Thomas*, 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
- 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
- Wischmeyer, Oda*, Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: *dies., Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*, Tübingen 2004, 137-161

Jakobusbrief

- Theißen, Gerd*, Nächstenliebe und Egalität. Jak 2,1-13 als Höhepunkt urchristlicher Ethik, in: *Petra von Gemünden – Matthias Konrad – Gerd Theissen, Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernen Epistel“*, Münster 2003, 120-142

1. Fragen zum Liebesgebot – exegetisch, katechetisch, didaktisch

a. Das Liebesgebot ist zweifellos für die Ethik Jesu wie des Urchristentums zentral. Es weist nicht nur den Weg Jesu selbst und seiner Nachfolger, sondern wird auch zum Gegenstand theologischen Nachdenkens. Sowohl in der synoptischen und johanneischen Tradition wie auch bei Paulus und im Jakobusbrief wird der zentrale Stellenwert des Liebesgebotes markiert und argumentativ entfaltet. Das spricht für eine bewusste, programmatische Positionierung. Gerade sie wirft aber exegetische Fragen auf:

- Welches Verhältnis besteht zum Alten Testament und zum Judentum?
Die Antwort ist nicht offenkundig, weil einerseits das „Gesetz“ zitiert (Lev 19,18), andererseits aber sein genaues Verständnis und Gewicht immer wieder kontrovers diskutiert wird.
- Welches Verhältnis besteht zu den Standards profaner Ethik in der Antike?
Auch diese Frage hat Gewicht, weil gerade das Liebesgebot einerseits gegen alles Sektiererische aufgestellt, andererseits aber so profiliert wird, dass es zum Kennzeichen der Jesusbewegung und der frühen Kirche wird.
- Worauf richtet sich die Nächstenliebe?
Im Neuen Testament wird nur an einer einzigen Stelle –und zwar vom kritischen Gesetzlehrer nach Lk 10,29 – gefragt, wer der „Nächste“ ist, den es zu lieben gilt. Im übrigen reicht das Spektrum von der Feindes- bis zur Bruderliebe.
- Was ist eine „Liebe“, die geboten werden kann?
Das Alte und das Neue Testament stimmen darin überein, dass es ein *Liebesgebot* gibt. Das lässt nach dem Verständnis der Liebe fragen.
 - Das Leitwort heißt Agape. Das Wort, im Profangriechischen blass, gewinnt durch die Septuaginta Farbe.
 - Es meint im Kern die Liebe Gottes zu seinem Volk, die auf die Gottes- und die Nächstenliebe der Israeliten ausstrahlt. Die Liebe Gottes ist kreativ: Indem Gott Israel erwählt, ruft er es ins Leben. Die Liebe Gottes ist unverbrüchlich: Auch wenn das Volk untreu ist, bleibt Gott treu. Die Liebe Gottes ist leidenschaftlich: So wie er sein Herz an die Menschen in Israel hängt, will er sie auch für sich und für ihr eigenes Heil gewinnen.
 - Auf diese Liebe Gottes antwortet die Liebe zu Gott, die sich im Bekenntnis zum einen Gott ausspricht (Dtn 6,4f.) und im überzeugten Gehorsam gegen sein Gebot bewahrheitet. Der Liebe zu Gott entspricht die Nächstenliebe (Lev 19,17f.), weil man Gott nicht lieben kann, ohne auch die zu lieben, die er liebt.
Auch wenn es einleuchten kann, dass eine Liebe geboten werden kann, bleiben die Frage, wer diese Liebe gebieten kann und wie das Gebot sich erfüllen lässt. Diese Fragen treiben schon Jesus und das Urchristentum um.

Die exegetischen Fragen verlangen exegetische Antworten, die den Texten ihr Recht geben und die nötigen Unterschiede herausarbeiten, aber auch Gemeinsamkeiten erkennen lassen. Auf diese Weise kann ein differenzierter Eindruck der Liebes-Ethik im Neuen Testament und der ganzen Bibel entstehen.

b. Die katechetischen und didaktischen Fragen stellen sich auch im Verständnis biblischer Texte, die aus der Vergangenheit reden, aber darin auf die geschichtlichen Ursprünge des Glaubens wie der Kirche weisen und den Kanon, heißt; die Richtschnur christlicher Lehre und gläubigen Lebens spannen. Entscheidend ist die Vergegenwärtigung.

- Wer ist zur Nächstenliebe gerufen?
Die Konkretion ist wesentlich, weil das „wie dich selbst“ zum Liebesgebot gehört und damit das „Ich“ des Menschen, der das Gebot hört, in Rede steht. Deshalb geraten die jeweils gegenwärtigen Adressaten zentral in den Blick: ihr Ich-Bild, ihr Gottes-Bild und ihr Du-Bild. Diese anthropologische Konkretisierung spiegelt auf die Exegese zurück.
- Wie lässt sich die Nächstenliebe leben?
Die exegetischen Klärungen zum Begriff des Nächsten (des Freundes, des Feindes, der Schwester und des Bruders) wie der Agape spitzen die Frage zu, auf welchen Feldern und in welchen Formen die Nächstenliebe heute und jetzt gefragt ist. Das Liebesgebot ist grundsätzlich. Also ist es auf kreative Konkretisierungen hin angelegt. Die katechetische und didaktische Vermittlung ist mithin aktive Exegese – und lässt auch im Rückblick nach Konkretionen fragen.
Die Forderung der Nächstenliebe nimmt das Problem von Handlungskonkurrenzen und Entscheidungsnotwendigkeiten ernst und fordert zu klaren Optionen auf – die jeweils heute getroffen werden müssen.
- Wer fordert die Nächstenliebe?
Ist Nächstenliebe selbstverständlich und deshalb ein Gebot Gottes? Oder ist sie ein Gebot Gottes, weil sie menschlich, aber nicht selbstverständlich ist? Die Exegese identifiziert (auf der Basis des kanonischen Textes) Moses und Jesus als Gesetzgeber im Namen Gottes. Die Autoritätsfrage stellt sich heute dramatisch neu, weil die Bibel vermittelte Autorität ist und der menschliche Faktor bei ihrer Entstehung, Übermittlung und Erklärung essentiell. Die Exegese klärt dies auf und wehrt dadurch jedem, Fundamentalismus, wird aber auch durch die Vergegenwärtigungen zu kritischer Differenzierung angeleitet.

Literatur zur Vertiefung

C.S. Lewis, *The four loves*, London 1960. Deutsch: Was man Liebe nennt: Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape, Gießen⁷2004

2. Das Liebesgebot im Alten Testament (Lev 19,18)

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 Heiligkeitsgesetz¹ 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 begegnet², sondern nach dem genauen Wortlaut der „Bruder“, der „Stammesgenosse“, das „Kind“ des eigenen Volkes (Lev 19,17f.).³ 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.

¹ Vgl. (klassisch historisch-kritisch) *Klaus Grünwaldt*, Das Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26. Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271), Berlin 1999.

² So jedoch *Martin Buber*, Zwei Glaubensweisen (1950), in: ders., Werke I, München - Heidelberg 1962, 651-782: 701f. „Sei liebevoll zugewandt den Menschen, mit denen du je und je auf den Wegen deines Lebens zu schaffen bekommst.“

³ Vgl. *Hans-Peter Mathys*, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

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 Gastfreundschaft⁴, 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.⁵ 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 Familienbande 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 Rachegelüsten 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.

⁴ Vgl. *Helga Rusche*, Gastfreundschaft im Alten Testament, im Spätjudentum und in den Evangelien, in: ZMRW 41 (1957) 170-188.

⁵ Vgl. *Gianni Barbiero*, *El'Asino dell Nemico. Rinuncia alla vendetta e amore dell nemico nella legislazione dell'Antico Testamento* (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18) (AnBib 128), Rom 1991.

3. Das Liebesgebot im Judentum

- a. In den alttestamentlichen Spätschriften steigt die Bedeutung des Liebesgebotes.
- Die Semantik der Septuaginta (mit der Agape als Zentrum) stärkt den theologischen Grundzug durch die explizit gewordene Verbindung mit der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott.
 - Nach Tob 4,13 soll die Nächstenliebe als Bruderliebe die jüdische Kommunität in der Diaspora, aber auch im Heiligen Land stärken; deshalb ist das Liebesgebot mit der Warnung vor einer Mischehe verbunden.
 - Nach Jesus Sirach⁶ wird das Gebot der Nächstenliebe in verschiedenen sozialen Kontexten konkretisiert:
 - als Liebe zum Sklaven, der aufgrund seiner Treue und Bildung als Partner anerkannt werden soll (Sir 7,21),
 - als Konstituierung einer ethischen Maxime, die auf die Goldene Regel zuläuft (Sir 31,15),
 - als Schärfung des Gewissens für den caritativen Einsatz für Arme (Sir 34,23-27).

Die Konkretisierungen passen in das Schema weisheitlicher Ethik, das im Neuen Testament auch der Jakobusbrief ausfüllt.

Die Steigerung der Bedeutung erklärt sich aus zwei Gründen:

- einer Personalisierung der Ethik
- und einer Vermittlung jüdischer Ethik, die auf Elementarisierung setzt.

Die Bedeutungssteigerung erhöht die Attraktivität der jüdischen Ethik in der antiken Welt.

⁶ Vgl. *Th. Söding*, Nächstenliebe bei Jesus Sirach.

b. Aus der Septuaginta erklärt sich die hohe Aufmerksamkeit für das Liebesgebot im hellenistischen Judentum.

Die Testamente der Zwölf Patriarchen⁷ reden häufig im ethischen Sinn von Liebe⁸, nahezu durchweg in der Form direkter oder indirekter Aufforderungen. Die TestXII sind eine griechisch überlieferte, im 2. Jh. von christlicher Hand redigierte, aber dem wesentlichen Textbestand nach ursprünglich jüdische Schrift, deren Wurzeln bis in das 2. Jh. v. Chr. reichen können. Die Testamente nehmen Gen 49 auf und lassen die 12 Söhne Jakobs ihrerseits Abschiedsreden halten.⁹ Sie arbeiten das Problem der Diaspora auf, die als Zerstreuung gesehen und als Strafe Gottes gedeutet wird. In dieser Situation kommt es auf den inneren Zusammenhalt der Juden an, der nach den Patriarchentestamenten nicht nur rituell, sondern auch ethisch begründet werden soll.

Lev 19,18 wird zwar nicht explizit zitiert, aber an vielen Stellen angespielt und durchweg aktualisiert.¹⁰ Es zeigen sich Rezeptionslinien, die im Bedeutungsfeld von Lev 19,17f. bleiben (vgl. TestGad 4,3-8), die Explikation der Heiligkeit dämpfen, aber den Bezug auf die Nachbarschaften im Gottesvolk Israel nicht aufgeben, sondern unter den Bedingungen der Diaspora konkretisieren. Nur in TestIss 7,6 („... jeden Menschen ...“) ist eine universalistische Deutung möglich.

⁷ Ältere Standardausgabe: *R.H. Charles*, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908. Nachdruck Darmstadt 1960. Neuere Edition: *M.de Jonge - H.W. Hollander - H.de Jonge - Th. Korteweg*, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PVTG I/2)*, Leiden 1978. Die aramäische Version des TestLevi enthält kein Liebesgebot. Deutsche Übersetzung: *J. Becker*, *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, in: *JSHRZ III/1* (²1980).

⁸ Vgl. TestRub 6,9; Sim 4,4.7; Iss 5,2; 7,6; Seb 8,5; Dan 5,3; Gad 4,2.(6)7; 6,1.3; 7,7; Jos 17,2.3; Benj 3,3ff; 4,3.5; 8,1; vgl. auch Ass 2,4; Gad 3,3 (über den Hasser); 4,6; Jos 17,5; Benj 8,2 (über das Verhältnis des Mannes zur Frau); Gad 1,5 (über Jakobs Vaterliebe zu Joseph).

⁹ Vgl. *Th. Söding*, *Solidarität in der Diaspora*; *M. Konradt*, *Menschen- und Bruderliebe?*.

¹⁰ Ganz deutlich ist Gad 4,2. Dan 5,1 bezieht sich direkt auf das Gebot und Gesetz (vgl. Iss 5,1) des Herrn und hat dabei augenscheinlich auch Lev 19,18 vor Augen. Für den Einfluss des Liebesgebots sprechen überdies die Formulierungen von Benj 3,3.4; Rub 6,9b bezieht die Liebe zwar direkt auf den Bruder, hat aber im parallelen Teilvers 6a den Nächsten, ähnlich liegt der Fall in Dan 5,2a.3b und Gad 6,1.

c. Auch Schriften, die tiefer in Palästina wurzeln, nehmen das Liebesgebot auf. Das Buch der Jubiläen¹¹, im 2. Jh. vor Chr. geschrieben, protestiert gegen die Korruption des Makkabäerstaates; es tritt mit dem Anspruch auf, Mose auf dem Sinai offenbart worden zu sein (Jub 1,1-29); es will einem Israel, das einer schleichenden Hellenisierung verfällt, neue Identität verleihen, indem es den Blick auf die normative Anfangszeit, die Zeit der Väter und des Mose, lenkt und von ihr her eine authentische Halacha entwickelt, die es erst ermöglicht, gerecht zu leben (Jub 23,26-31). Zum historischen Paradigma wird der Bruderstreit zwischen Jakob und Esau (Jub 34,20 - 39,2a). Das Liebesgebot – Lev 19,18 wird nicht direkt, aber indirekt zitiert – hat eine qualitativ große Bedeutung, weil es über die Klärung halachischer Fragen hinaus den Geist wie die Praxis des Zusammenhaltes schärft, allerdings nicht allein oder als Krönung, sondern im konstitutiven Verbund mit anderen ethischen Prinzipien wie Gerechtigkeit. Die Verzeihung, die Joseph den Brüdern gewährt, macht ihn zum ethischen Vorbild, dem es nachzueifern gilt. Die Pflicht zur Liebe endet aber dort, wo es sich nicht mehr nur um persönliche Gegnerschaft, sondern um Konflikte mit Frevlern handelt, die dem Gebot Gottes grundlegend zuwiderhandeln. Eine universalistische Ausweitung der Bruderliebe fasst Jub 20,2 ins Auge. Zwar bezieht sich das Liebesgebot direkt nur auf die herbeigerufenen Kinder und Enkel Abrahams; aber unter ihnen finden sich namentlich genannt auch Ismael mit seinen zwölf Kindern und die Kinder der Ketura mit ihren Söhnen (Jub 20,1). Dadurch wird bereits der jüdische Rahmen gesprengt. Überdies baut die Formulierung eine Verbindung zwischen Bruderliebe und Menschenliebe auf: Im ethischen Nahbereich können auch Nicht-Juden Nächste werden.

¹¹ Die Originalsprache ist hebräisch; zu den einschlägigen Qumran-Fragmenten vgl. *J.C. VanderKam, Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM 14), Missoula 1977. Die davon abhängige griechische Übersetzung ist bruchstückhaft erhalten; vgl. *A.-M. Denis, Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum Historicorum et auctorum Iudaeorum Hellenistarum Fragmentis collegit et ordinavit* (PVTG 3), Leiden 1970, 70-102. Die auf der griechischen Übersetzung fußende äthiopische Fassung, die in den gemeinsam überlieferten Partien der Qumran-Version sehr genau entspricht, hat ediert *R.H. Charles, Mashafa Kufâlê or the Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees* (Anecdota Oxoniensia), Oxford 1895. Deutsche Übersetzung: *Klaus Berger, Das Buch der Jubiläen*, in: *JSHRZ II/3* (1981).

d. Die Schriften aus Qumran¹² enthalten in zwei Corpora bedeutende Zeugnisse einer Nächstenliebe, die sich innerjüdisch aus dem Konflikt mit Frevlern als Gegenstück zum Feindeshass erklärt.¹³

- Die Gemeinderegeln (1QS; vgl. 1QSa) beschreiben das Zusammenleben einer jüdischen Reformbewegung, die sich in striktem Gegensatz nicht nur zu den Heiden, sondern auch zu den Priestern in Jerusalem als wahres Israel konstituieren, abseits vom Tempel. Die Forschung diskutiert die Beziehung zu den Essénern, über die Philo von Alexandrien (15 v. Chr. - 40 n. Chr.) in seiner Schrift über die Freiheit des Tüchtigen (*Quod omnis probus liber sit* 72-91), der jüdische Historiker Flavius Josephus (37/38 - 100 n. Chr.) in seinen Büchern über den jüdischen Krieg (*De bello Judaico* 2, 119-161) und die Geschichte Israels (*Antiquitates Judaicae* 18,11.18-22) sowie der römische Gelehrte Plinius der Ältere (23-79 n. Chr.) in seiner Naturgeschichte (*Naturalis historia* 5,73) berichten.

Für die Gemeinderegeln ist ein religiöser Dualismus zwischen den „Söhnen des Lichtes“ und den „Söhnen der Finsternis“ wesentlich. Er entsteht durch den Frevel derjenigen, die das Heilige wahren sollen; er wird von Gott sanktioniert.

Entscheidend ist, in einem aufwendigen Konversionsverfahren den Weg aus der *massa damnata* in Israel zur Kommunität der Frommen zu finden, um so der Gnade der Rechtfertigung teilhaftig zu werden.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zeigt sich im Ritus und im Ethos. Das Ethos ist durch Nächstenliebe strukturiert (1QS 1,3f.9ff; 2,24; 5,4.25; 8,2; 9,16.21; 10,26). Sie ist im Kern Zustimmung zu der Erwählung und Vergebung, die dem Mitbruder wie der eigenen Person zuteil geworden ist. Deshalb entspricht der Nächstenliebe der Feindeshass. Er ist im Kern Ablehnung und Distanzierung, die aber gerade nicht durch Gewalt, sondern durch strikte Gewaltlosigkeit strukturiert wird, damit das Gesetz des Handelns nicht von den Frevlern, sondern den Gerechten bestimmt wird (1QS 10,17f.).

- Die Hymnenrolle (1QH) sammelt Psalmen, die den Kampf der Guten gegen die Bösen, der Gerechten gegen die Ungerechten verherrlichen. Die Sprache ist militärisch, der Stil metaphorisch. Die Spiritualität passt zur Ekklesiologie und Ethik der Gemeinderegeln; aber welchen genauen Bezug es gibt, ist in der Qumran-Forschung strittig.

Entscheidend ist, Gott für die eigene Erwählung zu preisen. Das dankbare Gotteslob spiegelt sich in der Abscheu vor dem und den Bösen. Liebe ist Zustimmung zur Liebe Gottes, Hass Zustimmung zum Hass Gottes (1QH 14,2-8).

Die beiden Corpora stammen aus vorchristlicher Zeit. Sie dokumentieren die Zerrissenheit des Judentums in Palästina, aber auch den Reformeifer derer, die ein heiliges Israel erneuern wollen.

¹² Deutsche Übersetzungen: E. Lohse, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, München 1971; K. Schubert - J. Maier, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (UTB 224), München - Basel 1982, 143-312. Zur Tempelrolle vgl. die Ausgabe von Y. Yadin, Megillat ham-Miqdas. The Temple Scroll (Hebrew Edition), Bde. I-IIIa, Jerusalem 1977; deutsche Übersetzung: J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer (UTB 829), München - Basel 1977.

¹³ Vgl. Th. Söding, Feindeshass und Bruderliebe.

4. Das Doppelgebot (Mk 12,28-34 parr.)

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 Schlusssatz Jesu unterstrichen (22,40),
- die Kombination von Dtn 6,4f. und Lev 19,18 *ad vocem* Agape,
- die Abfolge, dass zuerst das Hauptgebot der Gotteslebe (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 lebhaftere 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 allerer 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.

5. 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

Andr e Lacoque, L'herm neutique de J sus au sujet de la loi dans la Parabole du Bon Samaritain, in: *Etudes th ologiques 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

6. Das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,38-48 par. Lk 6,27-36)

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

- Ist Gewaltlosigkeit würdelos, verantwortungslos, kraftlos? So Nietzsche.¹⁴
- Ist Feindesliebe unrealistisch? So der gesunde Menschenverstand und das Urteil professioneller Politik.¹⁵ So auch der jüdische Einwand¹⁶, den zuletzt Jacob Neusner vorgetragen hat¹⁷.

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

b. 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.

c. Das Gebot der Feindesliebe, tradiert über die Redenquelle (Q), ist Urgestein und Herzstück der Ethik Jesu.¹⁸ 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.

¹⁴ 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).“

¹⁵ Max Weber, Politik als Beruf (1919), in: ders., Gesammelte politische Schriften, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen³1971, 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.).“

¹⁶ 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.“

¹⁷ 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.

¹⁸ Th. Söding, Die Verkündigung Jesu, 570-583.

d. 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).

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.).

d. 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).

e. 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 Gottessliebe 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).

h. 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.
- 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.

i. 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.

f. 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.

j. Das psychologische Problem, das Sigmund Freud scharf markiert hat¹⁹, 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.

Das ethische Problem, das Fjodor Dostojewski (Die Brüder Karamasow) Iwan in den Mund legt, lautet²⁰, 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.

k. 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.

¹⁹ 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).

¹⁹ Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997.

²⁰ „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..)

7. Das Gebot der Bruderliebe (Joh 13-16; 1Joh)

7.1 Die Fußwaschung (Joh 13,1-20)

a. Mit der Fußwaschung²¹ 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

²¹ 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.²²
 - Möglichkeit 2:
Die ethische Deutung ist ursprünglich, die soteriologisch nachträglich zwischengeschoben.²³

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 gesamtkirchlich eingeordnet worden sei.

Beide Ansätze gehen von einem literarischen Schichtenmodell aus, das der Eigenart johanneischer Literatur in den Evangelienzählungen 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.²⁴ 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.²⁵ 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).

²² So *Rudolf Schnackenburg*, Joh III, passim.

²³ 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).

²⁴ So *Jean Zumstein*, Joh.

²⁵ So *Hartwig Thyen*, Joh.

7.1.1 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“ (τετέλεισται).

7.1.2 Die Fußwaschung

a. Jemandem vor dem Mahl die Füße zu waschen, ist ein Dienst, den traditionellerweise Sklaven ihren Herren erweisen (vgl. 1Sam 25,41).²⁶ 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.

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

7.1.2.1 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.

²⁶ Hellenistische Parallelen: Neuer Wettstein I/2 636-644.

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

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 Assymetrie 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.

7.2.2 Das johanneische Gebot der Bruderliebe

7.2.2.1 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.

7.2.2.2 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.

. Die Liebe Gottes als Herzstück des Liebesgebotes

a. Im Alten wie im Neuen Testament ist das Gebot der Nächsten-, der Feindes- und der Bruderliebe nicht nur konstitutiv auf die Gottesliebe bezogen, sondern auch strukturell in der Liebe Gottes begründet. In der johanneischen Theologie kommt diese Begründung explizit zum Ausdruck (1Joh 4,8). Sie ist aber breit in der Biblischen Theologie angelegt.

b. Die ältesten Belege für die Liebe Gottes stammen aus der prophetischen Gerichtspredigt.

- Nach Hosea gibt Israel sich der Unzucht mit anderen Göttern hin, während Gott sein Volk in freier und leidenschaftlicher Treue liebt (Hos 3,1-4; 11,1-11). Diese Liebe, die sich genuin in der Erwählung und Erziehung des Volkes erwiesen hat (Hos 11,1-4), äußert sich angesichts der Schuld Israels primär im Gericht, das dem Volk seine selbstverschuldete Todesverfallenheit offenbart (Hos 3,4; 9,15; 11,5f.), letztlich aber in einer dramatischen Vergebung, die einen Neuanfang ermöglicht (Hos 11,8-11).
- Die spätere Prophetie baut diese Heilsperspektive aus (Hos 2,18f.; Jer 31,3f.; Jes 41,8; 43,4; 48,1; 61,8; 63,9; Mal 1,2; Zeph 3,17).

Paränetisch akzentuiert das Deuteronomium im Rahmen der Bundestheologie.

- Wie Gott durch die Gabe des Bundes und des Gesetzes sein Volk ins Leben ruft, erwählt und am Leben erhält (Dtn 4,37-40; 7,6-16; 10,14f; 23,6), soll auch Israel Gott allein lieben (Dtn 6,4f.), um so des Bundessegens teilhaftig zu werden.
- Dtn 10,18f. spricht singulär von Gottes Liebe zu den Fremden.

Im Psalter verbinden sich mit dem Motiv der Liebe Gottes v.a. die Erfahrung seines Beistandes in tiefer Not (Ps 146,9; vgl. Spr 15,9) und die Hoffnung auf die Restitution des niedergedrückten Israel (Ps 47,5; 78,67f.).

Das Weisheit Salomos, eines der jüngsten Bücher des Alten Testaments, traut Gottes Liebe zu, selbst den Tod zu überwinden (Weish 4,7-9), redet unter dem Einfluss stoischer Philosophie von Gottes schöpferischer Liebe zum gesamten Kosmos (Weish 11,24) und hebt besonders die Liebe Gottes zur personifizierten Weisheit hervor (Weish 8,3), mit der er in voller Gemeinschaft lebt, um die Weisheit an seiner Macht und seinem Wissen teilhaben zu lassen.

c. Im Frühjudentum wird einerseits das weisheitliche Verständnis gepflegt, dass Gottes Liebe den Gerechten gilt (Testlss 1,1), weshalb Gerechtigkeit und Frömmigkeit angezeigt sind (vgl. Philo), andererseits das apokalyptische Verständnis entwickelt, dass sich Gottes Liebe in der Eröffnung einer Zukunft jenseits des Gerichtes erweist (TestLevi 18,13; 4Esr 5,8).

d. Im Neuen Testament ist das Verständnis der Liebe (Agape) Gottes entscheidend vom Christusgeschehen geprägt.

- Der Sache nach verkündet Jesus die Nähe der Gottesherrschaft (Mk 1,14f.) als eschatologischen Erweis der Liebe Gottes, die sich in Sündenvergebung (Lk 15,11-32), unverhoffter Güte (Mt 20,1-16) und schöpferischer Barmherzigkeit (Lk 6,36) so realisiert, dass sie die Heils-Vollendung verheißt und im Vorgriff verwirklicht. Allerdings fehlt eine begriffliche Explikation als Liebe.
- Paulus begreift Gottes Liebe wie das Alte Testament (besonders das Deuteronomium) von der Erwählung her, betont aber deren Universalität (1Thess 1,4; Röm 1,7), die Gottes Liebe zu Israel (Röm 9,13 [Mal 1,2f.]; 11,28) nicht relativiert, und deutet sie vor dem Hintergrund seiner Einsicht in die radikale Sündigkeit aller Menschen (Röm 1,18 - 3,20) als Feindesliebe Gottes (Röm 5,8f.), die durch Christus zur Rechtfertigung der Gottlosen und künftigen Rettung der Glaubenden führt (Röm 5,1-11; 8,31-39).
- Johannes versteht im Horizont seiner radikalen Unterscheidung von Gott und Welt die Liebe Gottes als seine Selbstoffenbarung zur Rettung der Welt in der Dahingabe seines eingeborenen Sohnes (Joh 3,16). Deshalb ist Gottes Liebe zur Welt an seine Liebe zum Sohn zurückgebunden (Joh 3,35; 5,20; 10,17; 15,9f; 17,24-26), die jener so ungebrochen beantwortet (Joh 14,31), dass die Liebe zwischen Vater und Sohn schlechthin zur Quelle des Lebens wird (Joh 15,9f.; 17,24ff.).
- Der 1Joh bringt diesen Ansatz in spezifischer Akzentuierung auf den Grundsatz "Gott ist Liebe", weil er Gottes Handeln als sein Wesen versteht und sein Wesen in seinem Handeln offenbart (1Joh 4,8.16).

Durch die Christologie wird das Motiv der Liebe Gottes nicht neu eingeführt, aber konkretisiert. Jesus verkündet und verkörpert die Liebe Gottes. Beides kann er nur als der von Gott Geliebte, der Gott liebt. Dadurch wird die Liebe Gottes, die den Menschen gilt, als Weitergabe derjenigen Liebe wirksam und erkennbar, die in Gott selbst ist. Damit ist wiederum die Möglichkeit eröffnet, dass die Liebe, die Menschen Gott und einander erweisen, als Anteilgabe an der Liebe Gottes selbst gesehen werden kann.

(Dieser Abschnitt basiert auf: *Th. Söding*, Art. Liebe Gottes I. Biblisch-theologisch, in: LThK 6 [1997] 924ff.)

9. Liebe als Erfüllung des Gesetzes (Gal 5,13f.; Röm 13,8ff.)

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

10. 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.

10.1 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.

Röm 13,1-7 ist ein Einschub, der die brisante Thematik der Politik berührt. In den vier 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.

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 seien²⁷. Inzwischen ist das Edikt zwar wieder aufgehoben; aber die Wunde schmerzt. Kurze Zeit nach Abfassung des Römerbriefes wird es zur erneronischen Christenverfolgung kommen²⁸. Die paulinischen Interventionen sind also ebenso brisant wie vorausschauend.

²⁷ Sueton, *Claudius* XXV: „Die Juden vertrieb er aus Rom, weil sie, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten.“

²⁸ 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 Gräueltaten und Scheußlichkeiten zusammenkommen und gefeiert werden.“

10.2 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 (*phila-delphia*) 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.²⁹ „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.

²⁹ 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.³⁰ 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 7,24³¹ - 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.

³⁰ 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.

³¹ Vgl. Testlss 7,5a; Jos 17,7; ferner die Texte bei Bill III 298.

10.3 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 21³²: 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 entgentreten, sei es durch Verleumdung und Verspottung, sei es durch soziale Diskriminierung, sei es durch Vertreibung, Vermögenseinzug, Inhaftierung oder Bestrafung.³³ 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.

³² 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).

³³ 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 Rachegeanken 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 theologische 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

11.. Solidarität als Nächstenliebe (Jak)

a. Der Jakobusbrief wird oft als theologischer Antipode des Paulus gesehen, weil er die Rechtfertigung dezidiert an „Werken“ festmacht, während ein Glaube, der nur zu einem Lippenbekenntnis führe, tot sei (Jak 2,14-26). Aber die theologische Opposition ist eine optische Täuschung. Sie beruht darauf, dass bei Paulus die Texte, die eine Erfüllung des Gesetzes fordern, unterbelichtet werden, und dass bei Jakobus derselbe Begriff des Glaubens wie bei Paulus unterstellt wird; doch während für Paulus der rechtfertigende Glaube jener ist, „der durch Lieber wirksam ist“ (Gal 5,14), sieht Jakobus die Gefahr eines Bekenntnisses, dem keine Taten folgen.

Dennoch sind die Zugänge und Ansätze zur Rechtfertigungslehre unterschiedlich. Paulus wie Jakobus partizipieren auf verschiedene Weise an einem gemeinsamen *pool* frühjüdischer und frühchristlicher Rechtfertigungstheologie; Paulus nutzt sie, um die Heilssuffizienz des rechtfertigenden Glaubens zu beschreiben, Jakobus, um die Notwendigkeit ethischen Engagements zu unterstreichen.

b. Der Jakobusbrief will vom Herrenbruder, einem führenden Mitglied der Jerusalem Urgemeinde geschrieben worden sein, der auf dem Apostelkonzil (Apg 15) Paulus unterstützt, danach in Antiochia einen Konflikt des Paulus mit Petrus veranlasst (Gal 2,11-14) und später Paulus in der Jerusalem aus der Schusslinie genommen hat (Apg 21,18-26). Die Exegese urteilt jedoch meist, der Brief sei – wegen seines ausgezeichneten Griechisch – pseudepigraph. Allerdings ist er auch dann eine gesetzesfreundliche Stimme des frühen Judenchristentums im Neuen Testament.

c. Die stärkste Inspirationsquelle des Jakobusbriefes ist die alttestamentliche Weisheit – in der Form, in der ihr Verhältnis zur Tora als theologische Entsprechung geklärt worden ist. Besonders wichtig ist das Buch Jesus Sirach, das in ähnlicher Weise wie der Jakobusbrief an das soziale Gewissen der Reichen appelliert und durch caritative Solidarität den Zusammenhalt der Adressaten stärken will. Bei Jakobus sind es die „die zwölf Stämme, die in der Diaspora leben“ (Jak 1,1), also die Mitglieder des – in Israel verwurzelten – Gottesvolkes, das auf der ganzen Welt eine Minderheit ist; aus der Minoritätslage folgt desto dringlicher der enge Zusammenhalt.

d. Der Jakobusbrief entfaltet sein Anliegen in mehreren Schritten.

I. Gaben	Jak 1,2-18	Persönliche Integrität
	Jak 1,19-27	Hören auf Gottes Wort
	Jak 2,1-13	Solidarität mit den Armen
	Jak 2,14-25	Aktiver Glaube
II. Tugenden	Jak 3,1-13	Ehrlichkeit
	Jak 3,14-18	Weisheit
	Jak 4,1-12	Reinheit
	Jak 4,13-17	Bescheidenheit
III. Aktionen	Jak 5,1-6	Kritik der Reichen
	Jak 5,7-12	Ausdauer
	Jak 5,13-18	Gebet
	Jak 5,19f.	Sorge um Sünder und Irrende

Der Brief steigt mit einer Theologie des Wortes Gottes ein, die sich anthropologisch verwirklicht, und beschreibt dann Tugenden, um schließlich bei Aktionen zu landen,

e. Die Mahnung zur Solidarität ist dreifach akzentuiert:

1. In Jak 2,1-13 wird aus der Berufung durch Gott (vgl. Jak 1,18) die Notwendigkeit der Anerkennung und Wertschätzung der Armen gefolgert – aktives Hören im Tun,
2. In Jak 2,14-26 wird das Stichwort „Glaube“ aus Jak 2,1 aufgegriffen und insofern geklärt, als ein toter von einem lebendigen Glauben unterschieden wird, der sich gerade in der Solidarität mit den Armen erweist (Jak 2,14f.).
3. In Jak 5,1-6 werden die hartherzigen Reichen aufs Korn genommen, dass sie den Armen nicht vorenthalten, was sie brauchen.

Die Pragmatik der Abfolge ist logisch:

- Zuerst wird mit dem Liebesgebot (Lev 19,18 – Jak 2,8) die Notwendigkeit der Armensolidarität begründet: Der Arme ist der Nächste; der Nächste ist der Armen – Gott stellt den Reichen die Armen als ihre Nächsten vor Augen.
- Dann wird unter dieser Voraussetzung die Sorge für die Armen als Erweis des Glaubens erwiesen (Jak 2,14-26); das Gebot der Nächstenliebe ist das paradigmatische „Werk“, das es zu gilt.
- Schließlich (in Jak 5,1-6) werden diejenigen ermahnt, die es besonders nötig haben, die aber besonders viel helfen können.

f. Den Zusammenhalt bestimmt eine Theologie des Gesetzes, die – unter der Voraussetzung, dass die Tora Gottes Wort ist, das gehört werden muss (vgl. Jak 1,19-27) – anthropologisch und ekklesiologisch qualifiziert ist (ohne dass das Verhältnis zwischen Juden und Christen problematisiert würde).

- Es ist das „Gesetz der Freiheit“ (Jak 1,25; 2,12). Damit ist der ursprüngliche Ort der Sinai-Tora, der Exodus, eingeholt. Das Gesetz ist „der Freiheit“, insofern es (zwar nicht befreit, aber) ein Leben in Freiheit fordert und fördert, das nur Gott als Herrn anerkennt und deshalb die Bestimmung des Menschen erfüllt. Das Gesetz gibt der Freiheit eine Ordnung, die sie schützt. In Jak 1,25 ist die Verheißung dominant, die befreit, weil sie die Menschen mit Gott verbindet, in Jak 2,12 das Gericht, ohne das es um der Gerechtigkeit willen keine Vollendung geben kann.

Die Armen dürfen deshalb nicht wieder versklavt werden, sondern müssen die Freiheit genießen können – auch dadurch, dass sie von Not und Schande befreit werden, durch die Großzügigkeit derer, die es sich leisten können.

- Es ist das „königliche Gesetz“ (Jak 2,8), weil es die Partizipation des Volkes am Königtum Gottes, die der Exodus konstituiert, sichert. Damit ist das „Du sollst ...“ nicht als Heteronomie, sondern als Theonomie reflektiert, die auf freier Anerkennung beruht (wobei Gott nach Jak 2 die Freiheit ähnlich wie nach Gal 4 zu sich selbst befreit hat).

Die Armen sind nicht Sklaven, sondern Freie, die zum königlichen Geschlecht Gottes gehören (Jak 2,5); so müssen sie anerkannt und zu einem menschenwürdigen Leben geführt werden.

Die Armen sind im Jakobusbrief nicht nur Objekte der Fürsorge, sondern Typen, an denen *sub contrario* deutlich wird, was Gott mit allen Menschen im Sinn hat: aus Armen Reiche machen.

g. Die ethische Konkretion ist vor allem auf Fragen des Ansehens bedacht: Arme sollen nicht verachtet, sondern geehrt werden. Die Caritas ist selbstverständlich, wird aber durch ein drastisch schlechtes Beispiel (in Jak 5,1-6) unterstrichen.

12. Liebe in Bedrängnis (1Petr)

a. Der Erste Petrusbrief ist, historisch-kritisch betrachtet, nicht von Petrus selbst, sondern in seinem Namen – wahrscheinlich durch Silvanus – geschrieben worden. Er gehört zu den „katholischen“ Kirchen, die sich nicht mit den Spezialproblemen einer einzelnen Gemeinde, sondern den typischen Glaubensproblemen einer Zeit resp. einer Region befassen.

b. Der Brief redet die Christen als angefochtenen Minderheit an – und nimmt deshalb Probleme vorweg, wie sie sich wenige Jahre später in Kleinasien zugespitzt haben werden, wie die Plinius-Briefe und Kaiser Trajans Antworten zeigen. Er entwickelt eine Soteriologie und Ekklesiologie auf der geistigen Höhe der Paulinen. Er schlägt den Bogen zurück von Rom in das Kernland der paulinischen Mission, in denen das Christentum am kräftigen wächst. Er verklammert Soteriologie und Ethik ähnlich eng wie Paulus, aber auf andere Weise. Er zitiert nicht direkt das Liebesgebot (Lev19,18), obwohl er Lev 19,1 („Seid heilig, denn ich bin heilig“) in 1Petr1,16 aufnimmt, aber entwickelt eine formidable Theologie der Agape.

b. Der Brief wendet sich von Babylon-Rom (1Petr 5,12) aus an die Christen Kleinasiens (1Petr 1,1), d.h. im paulinischen Missionsgebiet. Er redet die Christen als angefochtenen Minderheit an; sie leben in der „Diaspora“, der Zerstreuung, als „Fremde“, heißt: nicht mit vollen Bürgerrechten, aber einer anderen Heimat, von der sie fern sind. Diese Heimat ist der Himmel; auf Erden sind sie im Exil.

Die Christen leiden unter starker Benachteiligung und unter Verfolgungen durch ihre heidnische Umgebung und können diese nur als Ungerechtigkeit wahrnehmen, nicht aber auch als Chance für eine erneuerte Gestaltung des Christseins. Die Gründe für die strukturelle Diskriminierung ist die religiöse Distanzierung der Gläubigen vom religiös imprägnierten Kultur- und Wirtschaftsleben. Typische Anfeindungsgründe sind, im Spiegel älterer Quellen betrachtet, das starke Gemeinschaftsleben, der undurchsichtige Kult und die merkwürdige Verkündigung eines Gekreuzigten mit der Entschiedenheit des jüdischen Monotheismus. Je deutlicher das Christentum vom Judentum unterschieden wird, desto prekärer wird die juristische Situation.

Der Brief ist geschrieben, um diesen Christen die Größe der ihnen geschenkten Gnade wieder vor Augen zu stellen und sie von dorthin neu zu motivieren (1Petr 5,12).

c. Der Brief entwickelt eine starke Ekklesiologie des Volkes Gottes, die das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen stark macht (1Petr 2,1-10). Basistext ist Ex 19,6; die Übertragung auf die Kirche geschieht mit Hilfe von Ho 1,6.9. Das Verhältnis zu den Juden spielt keine Rolle. Die Diaspora ist Schicksal und Sendung

Der priesterliche Dienst besteht im Zeugnis für das Evangelium in Wort und Tat. So legen sie „Rechenschaft ab vom „Grund der Hoffnung“ (1Petr 3,15). Hier findet die Ethik ihren theologischen Platz.

d. Die Ethik ist christologisch basiert, weil sie in der Glaubensgemeinschaft gelebt wird, die durch Jesus Christus konstituiert wird (1Petr1,18-25). Sie ist christologisch motiviert, weil Jesus in seiner Heilsbedeutung als Vorbild gezeichnet wird. Leittext ist 1Petr 2,21-24. Der Verfasser eignet sich Jes 53 an, konzentriert sich aber nicht auf die Opfertheologie, die er übernimmt, sondern auf die Gewaltlosigkeit des Gottesknechtes, in der er die Vorbildlichkeit Jesu begründet sieht. Diese Gewaltlosigkeit ist nicht Schwäche, sondern Überzeugung, die Würde der Verfolger zu achten und die Gerechtigkeit nur von Gott zu erwarten.

e. Die Übertragung auf die Ethik ist frappierend, weil als Vorbilder für diejenigen, die Jesus zum Vorbild nehmen sollen, Sklaven angesehen werden (1Petr 2,18ff.). Die Verbindung liegt darin, dass Jesus den Tod eines Sklaven gestorben ist und die Sklaven wie er ungerecht leiden müssen. Damit ist eine enorme Aufwertung verbunden, die kreuzestheologisch begründet ist. Allerdings leistet die Sklaven-Paraklese der Zeit ihrer Entstehung Tribut und muss vor dem Verdacht des Quietismus geschützt werden; das gelingt durch den Ausblick auf das Verhalten Jesu Christi und die eschatologische Hoffnung, die sich durch ihn öffnet.

f. Durch die Nachahmung dieses Verhaltens Jesu Christi sollen die Christen ein Ethos entwickeln, das der frohen Botschaft entspricht und zugleich ein Zeugnis der Hoffnung mitten in der Fremde abgibt, das die Aggressivität durch Gewaltlosigkeit unterläuft, die Skepsis durch Kritik und das Unverständnis durch Anteilnahme. Der Erste Petrusbrief ruft nicht zur Revolution und nicht zum Opportunismus, sondern zur humanen Gestaltung der vorgegeben Lebensverhältnisse, zur selbstkritischen Prüfung der eigenen Lebenslage, zur Leidensfähigkeit und zur schleichenden Verwandlung der Welt.

Literatur:

Thomas Söding (Hg.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief (SBS), Stuttgart 2009

13. Das Liebesgebot im Zentrum christlicher Ethik

a. Das Verhältnis zum Alten Testament ist konstitutiv, weil das Gesetz, das einen starken ethischen Anteil hat, nicht aufgelöst, sondern erfüllt wird (Mt 5,17-20). Das ist eine tiefe Gemeinsamkeit zwischen der synoptischen und der johanneischen Jesustradition einerseits, der paulinischen Theologie und der Positionen im Jakobusbrief und im Ersten Petrusbrief andererseits. Diese theologische Affirmation des Gesetzes ist zwar in Teilen der christlichen Exegese mit einem Fragezeichen versehen, im Zuge des jüdisch-christlichen Dialoges aber neu entdeckt worden.

Die Fundierung der neutestamentlichen in der alttestamentlichen Ethik wird durch das Liebesgebot herausragend qualifiziert. Sowohl in der synoptischen Tradition als auch bei Paulus und Jakobus wird Lev 19,18 zu einem ethischen Schlüsselwort, das als Torazität ausgewiesen wird.

Die fundamentale Übereinstimmung ist die Kehrseite einer kreativen Hermeneutik, die durch das Evangelium gesteuert wird. Dadurch entstehen Spannungen, aber auch Konvergenzen mit profilierten jüdischen Positionen,

- Spannungen mit strengeren Hermeneutiken, z.B. den pharisäischen, die auf Reinheit setzen und deshalb jüdische Identität durch Speisevorschriften und Reinheitsgebote organisieren wollen,
- Konvergenzen mit liberalen Strömungen, z.B. den Patriarchentestamenten, die sich der Lebbarkeit der Tora verschreiben und durch das Liebesgebot die Eingangsschwelle niedrigerlegen.

Im Vergleich ist die hermeneutische Stellenwert des Liebesgebotes in der Jesustradition und im frühen Christentum signifikant erhöht (deshalb aber nicht schon auch die Praxis der Agape). Die theologische Ursache besteht darin, dass in den Evangelien wie in den Briefen der Glaube zur zentralen Kategorie des Lebens wird, der die Liebe Gottes bejaht und daraus eine Ethik der Agape inspiriert.

Im Vergleich ist auch der hermeneutische Code signifikant stärker durch das Liebesgebot und das mit ihm kompatible Glaubensprinzip geprägt. Bei Jesus (vgl. Mk 7,1-23 parr.) geschieht dies durch eine Personalisierung des Reinheitsdenkens, bei Paulus (Röm 4; Phil 3) durch eine Spiritualisierung der Beschneidung.

In der Religionspädagogik sind zwei Konsequenzen zu ziehen:

- erstens die Rekonstruktion der Verwurzelung Jesu wie der Kirche im Urchristentum, auch auf dem Feld der Ethik,
- zweitens die Entwicklung einer begründeten Anerkennung des Gesetzes Gottes, das durch Menschen vermittelt wird – wider alle menschlichen Gesetze, die sich den Anschein des Göttlichen geben.

In älteren Werken findet sich oft noch die Vorstellung, Jesus habe die Menschen aus der starren Kasuistik des Gesetzes in die Freiheit der Liebe geführt. Das ist eine Projektion innerkirchlicher Konflikte auf die jüdisch-christlichen Beziehungen zur Zeit Jesu und der Urkirche. Tatsächlich hat das Gesetz seine eigene Freiheit, die Liebe ihre eigenen Regeln; Kasuistik kann zum Korsett werden, aber auch dem Einzelfall Gerechtigkeit widerfahren lassen. Das Liebesgebot weist die Richtung, bedarf aber der Konkretion.

b. Sowohl terminologisch (Agape) als auch konzeptionell ragt im religionsgeschichtlichen Vergleich der Antike das Liebesgebot als charakteristisch christlich heraus. Die ethische Pointe ist spezifisch christlich, weil sowohl die Wortwahl als auch der konstitutive Bezug auf das Alte Testament zeigen, dass die Gottesliebe (die es nur im jüdischen und christlichen Monotheismus gibt) die Nächstenliebe inspiriert. Das Urchristentum, Jesus folgend, erkennt in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe das Herz christlicher Ethik erkennt und bestimmt so seinen Platz im kulturellen Umfeld der Antike.

1. Dem neutestamentlichen Anspruch nach wird im Urchristentum keine Sondermoral entwickelt, sondern Moral überhaupt realisiert, weil auf der Basis eines positiv geklärten Gottesverhältnisses auch die Ethik in ihren personalen und sozialen Dimensionen illusionsfrei und ambitioniert erscheint.

Dieser Ansatz begründet zweierlei:

- (1) ein Grundvertrauen in die Fähigkeit, durch Werke der Liebe Widerstand einzudämmen, Verständnis zu wecken und Koalitionen zu schmieden, was sowohl der Erste Thessalonicherbrief als auch der Erste Petrusbrief mit Nachdruck vertreten,
- (2) ein Interesse, nach gemeinsamen ethischen Standards zu suchen und durch aufmerksame, kritische Prüfung den Pool ethischer Einstellungen und Einsichten, Haltungen und Handlungen, Werte und Wahrheiten aufzufüllen, was Paulus sowohl im Ersten Thessalonicherbrief als auch im Philipperbrief ausdrücklich gefordert hat.

Die Ethik der Agape speist sowohl das Vertrauen als auch das Interesse und qualifiziert es ethisch: als Mit-Menschlichkeit und soziale Verantwortung, die in Freiheit aus dem Gehorsam gegen Gott entwickelt werden.

Die Eschatologie löst die Bedeutung der Gegenwart nicht auf, sondern steigert und relativiert deshalb nicht die Ethik, sondern erhellt ihre Bedeutung; am Letzten Tag kommt sie im Jüngsten Gericht zur Sprache.

2. In biblisch-theologischer Perspektive wird der Charakter der neutestamentlichen Ethik, die ein breites Spektrum abdeckt, aber durch die ethische Schaltzentrale des Liebesgebotes identifiziert wird, erkennbar – aber, so die eigene Sicht, nicht als das ganz Andere philosophischer, kultureller Ethik, sondern als die bessere Alternative, die auf überraschende Weise realisiert und transzendiert, was als gut und gerecht erkannt wird. Aus diesem Anspruch erklärt sich eine starke Motivation zur Mission, die dann ihrerseits ethisch qualifiziert ist, jedenfalls theoretisch. Die Basis der Gemeinsamkeit ist in der Perspektive neutestamentlicher Ethik die Schöpfungstheologie, die nicht nur eine biologische, sondern auch eine ethische Ordnung stiftet, die sich z.B. im Gewissen meldet (Röm 2,13f.); die Basis der Differenz, die durch Erkenntnis die Logik des Willens Gottes erkennt und in der Welt realisiert, ist der Glaube, der die Gottesliebe durch die Nächstenliebe verifiziert.
3. In der Perspektive vergleichender Moralforschung zeigen sich Kennzeichen christlicher Ethik, deren Geltung nicht exklusiv vom christologischen Gottesbekenntnis abhängig, deren Genese aber untrennbar mit ihm verbunden ist.
 - (1) Als typisch christlich kann einerseits alles gelten, was mit einer Aufwertung der Leidenden, der Schwachen, der Demütigen zu tun hat. Diese Tendenz muss, wie in der Neuzeit Nietzsche betont hat³⁴, von der Versuchung einer schwachen Moral geschützt werden, die Schwächlichkeit, Weinerlichkeit, Selbstmitleid, Ichschwäche prämiert (und deshalb dem Missbrauch Tür und Tor öffnet), ist aber eine direkte Wirkung der Passionstheologie. Das Ethos der Armut, die Reichtum, der Schande, die Ehre, der Ohnmacht, die Macht bedeutet, kann nicht der Vertröstung dienen, aber denen in ihrer Not beistehen, die aus eigener oder durch fremde Schuld nicht nur von Menschen, sondern scheinbar auch von Gott verlassen sind.
 - (2) Als typisch christlich kann andererseits alles gelten, was eine ethische Gestaltung traditioneller Sozialformen ist, in erster Linie des „Hauses“ und der „Familie“, auch der Arbeit, aber kaum erst des Staates (Röm 13,1-7; 1Petr 2; 1Tim 2) und der Gesellschaft. Oft wird diese Sozialethik als Verbürgerlichung kritisiert, die von der jesuanischen Radikalität abgefallen sei. Aber Jesus war in seiner Ethik der Nachfolge an Ehe und Kindern, an Caritas und Steuerzahlen (Mk 10,1-31 parr.; 12,13-17 parr.) durchaus interessiert; und als Ethik der Nachhaltigkeit ist die soziale Konkretion ein Gebot der Stunde. Allerdings sind zeitbedingte Grenzen der Ethik nicht zu übersehen: sowohl die Geschlechterverhältnisse als auch die Sklaverei werden – zwar nicht als *ius divinum* sanktioniert, aber – als gegeben hingenommen und allenfalls innerkirchlich relativiert.Einmal im Lichte des Glaubens gefunden und missionarisch kommuniziert, können die ethischen Positionen –modifiziert – auch ohne das Vorzeichen des Glaubens rekonstruiert werden; dadurch erweitert sich die Kommunikationsbasis.

Die Religionspädagogik kann auf die universalistische Dimension christlicher Ethik setzen und in der Schule ihre aktuelle Überzeugungskraft testen.

³⁴ S.o. Anm. 14.

c. Der „Nächste“, den es zu lieben gilt, ist immer gerade der Mensch, der Aufmerksamkeit, Zuwendung, Hilfe, Kritik, Widerstand, Anteilnahme, Aufmunterung, Unterstützung nötig hat. Das Gebot der *Nächsten*liebe kritisiert jeden moralischen Idealismus und ruft zur Konkretion, ja, macht die Priorisierung zum moralischen Kriterium.

Das Neue Testament folgt genau der Logik der Konkretion, die das Alte Testament in Lev 19 vorgegeben und das Frühjudentum auf die Verhältnisse der Diaspora übertragen (TestXII), in den innerjüdischen Debatten aber verschärft (1QS; 1QSa; CD) hat. Die innerkirchliche Geschwisterliebe (Joh 15-17; 1Joh; Röm 12; Jak 2.4; 1Petr 2) nimmt die ekklesiologische Grundlinie von Lev 19 auf, dass der „Nächste“ das Mit-Glied im Volk Gottes ist, und versteht sich nicht exklusiv, sondern positiv; so wie in Lev 19,34 die Fremdenliebe als Ausweitung der Nächstenliebe vorgesehen wird, so enden auch nach den Evangelien und nach den Briefen die ethischen Pflichten nicht an der Gemeindegrenze, mögen sie auch nur im Einzelfall „Liebe“ genannt werden.

Allerdings weitet Jesus in der Feldrede resp. der Bergpredigt die Grenzen der Nächstenliebe extrem aus, weil er im Horizont der Liebe Gottes, die er der Sache nach als Feindesliebe versteht, auch diejenigen, die verfolgen, ausbeuten und schmähen, nicht von der Notwendigkeit der Liebe ausnimmt, so sie ins Gesichtsfeld treten. Bei Paulus (1Thess 4; Röm 12) und im Ersten Petrusbrief werden adäquate Übertragungen in die Situation der nachösterlichen Gemeinde vorgenommen.

Eine konkrete Sozialethik ist im Neuen Testament nur ansatzweise entwickelt; es gibt aber Grundentscheidungen, die aus dem Weltdienst der Kirche folgen.

Im Religionsunterricht muss wie in der Katechese der moralische Enthusiasmus junger Menschen angesprochen und geklärt werden. Das Ziel ist ein verlässliches, nachhaltiges Engagement für andere zu fördern, das um die Notwendigkeit weiß, Prioritäten zu setzen, und die Entscheidungen reflektieren kann.

d. Die Liebe, die geboten werden kann, ist nicht der Eros, der vielmehr eine Macht ist, nicht die Freundschaft, die vielmehr Luxus ist, weniger die *storgê*, die vielmehr natürlich ist, aber die Agape, die aus der Klärung des Gottesverhältnisses stammt und als Haltung eingeübt, als Praxis motiviert werden muss.

In der Religionspädagogik müssen die verschiedenen Arten der Liebe unterschieden werden; insbesondere muss die reine Emotionalität, sexuell konnotiert oder nicht, in ein tieferes Verständnis der Liebe überführt werden, das dann auch die Geschlechtlichkeit integriert.