

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Kirche.

Neutestamentliche Schnittstellen von Soteriologie, Ethik und Ekklesiologie

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Wintersemester 2022/23

Vorlesungsplan

1.	Einführung: Problematik und Perspektive theologischer Fokussierungen
----	-------------------------------------------------------------------------

- 20. 10. 1.1 Die Konzentration auf Ekklesiologie und Ethik als Problemanzeige
- 1.2 Die Öffnung für die Gottes- und die Heilsfrage als Lösungsansatz
- 1.3 Die neutestamentliche Grundorientierung
- 27. 10. 1.4 Gerechtigkeit und Barmherzigkeit
- 3./11. Theologische und philosophische Unterscheidungen

2.	Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Spannungsbogen neutestamentlicher Heilshoffnung
----	---------------------------------------------------------------------------------------------

- 10. 11. 2.1 Matthäus
Gottes Verheißungstreue und die Heilssendung Jesu
- 17. 11. 2.2 Paulus
Gottes Gerechtigkeit und die Rechtfertigung der Gläubigen
- 2.3 Johannes
Gottes Liebe und die Rettung der Welt

3.	Gerechtigkeit und Barmherzigkeit der Menschen. Herausforderungen neutestamentlicher Ethik
----	----------------------------------------------------------------------------------------------

- 24. 11./3.1 Matthäus
- 1. 12. Feindesliebe als Erweis kreativer Gerechtigkeit
- 8. 12. 3.2 Lukas
Der barmherzige Samariter als Ikone der Barmherzigkeit
- 15.12 3.3 Paulus
Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes
- 22.12 3.4 Johannes
Liebe als *imitatio Christi*

4. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Glaubensgemeinschaft. Bewährungsfelder neutestamentlicher Ekklesiologie

- 12. 1. 4.1 Matthäus
Die Gemeinderede Jesu über Schuld und Vergebung (Mt 18)
- 19. 1. 4.2 Paulus
Starke und Schwache gemeinsam im Leib Christi (1 Kor 8-12; Röm 12-14)
- 26. 1. 4.3 Johannes
Einheit im Glauben als Anteilnahme aus Liebe

5. Auswertung:

- 2.2. 5.1 Soteriologie, Ekklesiologie und Ethik im Horizont biblischer Theologie
- 5.2 Soteriologie, Ekklesiologie und Ethik im Horizont heutiger Diskurse

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind einer nicht ausschließende, aber begrenzende und bestärkende Prinzipien, die im Blick auf Gott grundlegend soteriologische Bedeutung haben, darin eine ethische Dimension entwickeln und auf diese Weise ekklesiologisch doppelt relevant sind: weil die Gemeinschaft der Gläubigen der Ort ist, an dem die Überzeugungen von Gott wachsen, und das Bewährungsfeld für die ethische Konkretisierung.

Die Vorlesung setzt die Kenntnisse aus dem Bachelor-Studium bzw. dem Grundstudium voraus. Sie gibt einen problemorientierten Überblick über neutestamentliche Konzeptionen, mit Schwerpunkten im Matthäusevangelium, bei Paulus und Johannes. Sie arbeitet heraus, mit welchen Erfahrungen und Reflexionen, auf welchen Wegen und gegen welche Widerstände die Aussage über Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entstanden sind und welche Differenzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit in den urchristlichen Gemeinden aufgebaut und abgebaut worden sind.

Die exegetische Methode

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

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

Beide methodischen Ansätze werden in der Vorlesung reflektiert verbunden.

- Der historisch-kritische Ansatz, der sich mit literatur-, religions-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Aspekten verbindet, hilft, die situativen Kontexte neutestamentlicher Texte einzuordnen und ursprüngliche Bedeutungen von traditionellen Rezeptionen zu unterscheiden.
- Der kanonische Ansatz, der sich mit hermeneutischen Reflexionen und theologischen Ambitionen verbindet, markiert die Gottesfrage als Herzkammer des Neuen Testaments und ermöglicht eine Analyse und Interpretation der Texte als reflektierte, meditierte Gottesrede.

Die Verbindung ist genau darauf abgestimmt, die soteriologische Dimension als Grundbestimmung von Kirche zu erkennen, die auf das Ethos abfährt, die Kirche in die Heilsdynamik der Offenbarung Gottes so einzubeziehen, dass sie den Glauben vermittelt, der das ganze Leben erfüllt, und die Ethik von der Anerkennung Gottes her so zu konzentrieren, dass die Kirche als nicht exklusiver, aber primärer Bewährungsort deutlich wird.

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind Pole biblischer Theologie, die Konkretisierungen verlangen und stimulieren.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz, durch methodisch reflektierte Exegese im internationalen Forschungsdiskurs grundlegende Auseinandersetzungen mit den biblischen Zeugnissen zu vermitteln und sie in die aktuellen Debatten über Gott und Kirche einfließen zu lassen. Sie zielt auf die Fähigkeit, die engen Zusammenhänge und die spezifischen Differenzen zu alttestamentlichen und zu philosophischen zu erschließen. Sie liefert einen Beitrag zur selbständigen Auseinandersetzung mit normativen Bibeltexten, ihrer kontingenten Voraussetzungen, ihrer hermeneutischen Reichweite und ihrer aktuellen Geltung.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird live aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Gerechtigkeit202223 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das den Inhalt in komprimierter Form darstellt,
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
 - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

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

Per Zoom wird jede Vorlesung digital übertragen, zu den angegebenen Zeiten, donnerstags von 9-10 Uhr mit Start am 20. Oktober; die Datei wird über Moodle in RUBCloud (Sciebo) dokumentiert, so dass sie zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden kann.

Prüfungs- und Studienleistungen

Die Vorlesung gehört im MagTheol zu M 12. Sie wird in die MAP eingebracht.

Die Vorlesung gehört im MEd zu Modul D und wird in die MAP eingebracht.

Die Vorlesung gehört im MA zu Modul IV oder Modul V und wird dort in die MAP eingebracht.

Alle haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 12-13 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151 oder digital per Zoom.

Anmeldung: dagmar.heuser@rub.de

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

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

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

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturhinweise

(zusammengestellt von Miriam Pawlak)

Grundlegendes zur Ethik im Neuen Testament

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

- Zimmermann, R., Die Logik der Liebe. Die implizite Ethik der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefes (BThSt 162), Göttingen 2016
 -, Kompendium neutestamentlicher Ethik, Gütersloh 2022 (angekündigt)
 Zimmermann, R. / van der Watt, J., in Koop. mit Luther, S. (Hg.), Moral Language in the New Testament. The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings (WUNT II/296), Tübingen 2010

Nächstenliebe

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

Bergpredigt

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

Paulinische Ethik

- Barclay, J. M. G., Divine and human agency in Paul and his cultural environment, London / New York 2008
 Bosman, Ph., Conscience in Philo and Paul. A conceptual history of the Synoida word group, Tübingen: Mohr (WUNT II/166), Tübingen 2003
 Horrell, D., Solidarity and Difference. A Contemporary Reading of Paul's Ethics, London 2006
 Söding, Th., Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie, Stuttgart 1992
 -, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik, Münster 1995
 Theobald, M., Gottes Barmherzigkeit und Gottes Zorn: Turbulenzen um das Gottesbild in Röm 9-11, in: JBTh 30 (2015) 159-182

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Sozialethik

- Joubert, S. / Zimmermann, R.*, Biblical ethics and application: Purview, validity, and relevance of Biblical texts in ethical discourse. Jan G. van der Watt, on the occasion of his 65th birthday (WUNT 384), Tübingen 2017
- Kessler, R.*, Bibel und Zukunft der Arbeit. Von Nutzen und Grenzen biblischer Texte bei sozialetischen Fragen, in: ders., Studien zur Sozialgeschichte Israels (SBAB 46), Stuttgart 2009, 279-294
- Möhring-Hesse, M.*, *Barmherzige Gerechtigkeit: sozialetische Antworten auf die Neue Fürsorglichkeit in der Sozialpolitik*, in: *ThQ* 195 (2015) 167-186
- Nothelle-Wildfeuer, U.*, Jenseits der Utopie. Der Theologische Ort der Sozialethik, in: J. Rahner / Th. Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog: Stimmen katholischer Theologie (QD 300), Freiburg – Basel - Wien 2019
- Plonz, S.*, Im Geist von Solidarität und Gerechtigkeit. Zur Aktualität der biblischen Sozialethik (Vortrag für eine Tagung des Heidelberger Arbeitskreises für Sozialgeschichtliche Exegese, Januar 2005), in: dies., Himmlisches Bürgerrecht – Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext, Frankfurt am Main 2007, 155-171
- Raschke, M.*, Gerechter Lohn – wie im Himmel, so auf Erden, Würzburg 2011
- Rohloff, M.*, Gottes Liebe will Gerechtigkeit. Zur Grundlegung einer christlichen Sozialethik, Neukirchen-Vluyn 2000
- Söding, Th.*, Wie im Himmel, so auf Erden, in: Anders handeln 1/2018: Gerechtigkeit 20-23
- Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen, in: Markus Vogt (Hg.), Theologie der Sozialethik (QD 255), Freiburg - Basel - Wien 2013, 146-188
 - „... dass wir der Armen gedenken“ (Gal 2,11). Der Sozialdienst der Kirche im Neuen Testament, in: Johannes Eurich u.a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011, 36-57
 - Wie weit reicht die Nächstenliebe? Das biblische Konzept in der Diskussion über den Altruismus, in: Evangelische Theologie 77 (2017) 258-267
- Söding, Th. / Wick, P.* (Hg.), Würde und Last der Arbeit: Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2017
- Tiwald, M.*, Die Nichterfüllung wanderradikaler Erwartungen als Geburt frühkirchlicher Ethik, in: Protokolle zur Bibel 10 (2001) 105-119
- Vogt, M.* (Hg.), Theologie der Sozialethik (QD 255), Freiburg - Basel - Wien 2013

Sexualethik

- Bormann, L.*, Sexualizing with the New Testament? Das Neue Testament kann keine Grundlage einer zeitgemäßen Sexualethik sein, in: ZNT 15 (2012) 46–51
- Brownson, J. V.*, Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships, Grand Rapids 2013
- Gagnon, R. A. J.*, The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics, Nashville 2001
- Merklein, H.*, „Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen“. Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus. Bd. I (WUNT I/43), Tübingen 1987, 385–408
- Nolland, J.*, Sexual Ethics and the Jesus of the Gospels, in: Anvil 26 (2009) 21–30
- Stegemann, W.*, Keine ewige Wahrheit. Die Beurteilung der Homosexualität bei Paulus, in: ders., Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hrsg. v. K. Neumann, Stuttgart 2016, 240–259
- Tiedemann, H.*, Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998

Wolbert, W., Ist es „gut für den Mann, keine Frau zu berühren“? Zur Interpretation und Rezeption einiger biblischer Texte zur Sexualmoral, in: Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), hrsg. v. K. Hilpert, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, 185–209

Zimmermann, R., Ehe, Sexualität und Heiligkeit. Aspekte einer Ehe-Ethik im Neuen Testament, in: Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz. Herausforderungen für Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen (Geschlecht, Symbol, Religion 7), hrsg. v. B. Heininger, Berlin [u. a.] 2010, 87–113

Bibelhermeneutische Zugänge zur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Ansorge, D., Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i.Br. 2009.

Eckstein, H.-J., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, (Beiträge zum Verstehen der Bibel) Lit 2013

Elssner, Th. R. (Hg.), Barmherzigkeit als christliche Berufung (Theologie im Dialog), Freiburg i. Br. 2017

Deines, R., Gerechtigkeit, die zum Leben führt: die christologische Bestimmtheit der Glaubenden bei Matthäus, in: ZNT 36/18 (2015) 46-56

-, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004

Hofius, O., „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie, in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 121-147

Hoppe, R., Gerechtigkeit bei Matthäus und Philo, in: R. Kampling, „Dies ist das Buch ...“: das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte, Paderborn [u.a.] 2004 141-155

Kasper, W., Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br. 2012

Kowalski, B., Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in: H. Baranzke (Hg.), Handeln verantworten. Grundlagen – Kriterien – Kompetenzen, (Theologische Module 11) Freiburg [u.a.] 2010 95-143

Landmesser, Chr./Popkes, E. (Hrsg.), Gerechtigkeit verstehen. Theologische, philosophische, hermeneutische Perspektiven, Leipzig 2017

Maschmeier, J.-Chr., Reziproke Barmherzigkeit. Theologie und Ethik im Matthäusevangelium, Stuttgart 2020

Söding, Th., Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. 2016

Stuhlmacher, P., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981

-, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen 1965

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

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

1. Einführung:
Problematik und Perspektive theologischer Fokussierungen

a. Theologie ist eine komplexe Einheit aus verschiedenen Disziplinen, in denen unterschiedliche Voraussetzungen gebildet, Beobachtungen gemacht, Argumente entwickelt und Schlussfolgerungen gezogen werden. Durch die Integration biblischer, historischer, systematischer und praktischer Aspekte wird die diachronische wie die synchronische Fülle des Lebens fokussiert, analysiert und interpretiert. Die innere Einheit der Theologie ergibt sich nicht nur formal durch die Beteiligung am wissenschaftlichen Diskurs nach den Regeln der kritischen Vernunft; sie ergibt sich ebenso inhaltlich durch die Erschließung und Vermittlung der Gottesperspektive, die vom Glauben geöffnet wird.

b. In dieser reflektierten Theozentrik hat die Theologie gesellschaftliche und kirchliche Aufgaben zu erfüllen:

- Sie bietet einer interessierten Öffentlichkeit Expertise in Sachen Religion, Christentum, Kirche und Katholizität an – und weckt dieses Interesse durch gute Darstellung relevanter Themen.
- Sie bietet der Glaubensgemeinschaft des Gottesvolkes und dem Lehramt, nicht zuletzt allen, die das Wort Gottes homiletisch verkünden und katechetisch vermitteln oder die in der Schule das Recht, zu wissen, mit der Freiheit, zu glauben, verbinden, vertieftes Wissen über die Bezeugungsinstanzen des Glaubens, in erster Linie Schrift und Tradition, aber auch die Zeichen der Zeit an.

Beide Aufgaben gehören innerlich zusammen; sie begrenzen und befruchten einander.¹

c. Die von der Dogmatik definierten Traktate der Theologie haben die Aufgabe, den überlieferten Gehalt des kirchlichen Glaubens (*depositum fidei*) zu ordnen, um ihn bearbeitbar zu machen. Zu den klassischen Traktaten gehören:

- Gotteslehre
- Christologie
- Soteriologie
- Ekklesiologie+
- Eschatologie.

Neue Traktate widmen sich der Anthropologie, der Trinitätslehre und der Schöpfungstheologie oder eigens der Pneumatologie oder der Sakramententheologie. Die Ethik gehört gleichfalls zur Systematik, aber nicht zur Dogmatik, so sehr es Querverbindungen und Überschneidungen gibt.

d. Für unterschiedliche Epochen sind unterschiedliche Schwerpunkt der theologischen Theoriebildung typisch. Ganz grob lassen sich vorläufige Typisierungen vornehmen.

- In der Antike liegt unter dem Vorzeichen des Glaubens an den einen Gott ein besonderes Augenmerk auf der Christologie. Sie strahlt auf die Pneumatologie und die Trinitätslehre aus.
- In der Reformationszeit findet die Gnadenlehre eine besondere Beachtung, einerseits, bei Luther, gegen das gerichtet, was er als katholische Werkgerechtigkeit kritisiert, anderen, mit dem Konzil von Trient, für die Synergien zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit.
- In der Neuzeit liegt der Fokus zum einen auf der Ethik, einerseits (mit Kant) als Echtheitsnachweis des Glaubens, andererseits als Ordnungsmacht des Glaubenslebens, zum anderen auf der Ekklesiologie, beides als Antwort auf die Aufklärung.

Selbstverständlich gibt es starke Verschiebungen und Querverbindungen.

¹ Interdisziplinäre Fallstudie: Aufbruch statt Rückzug. Die römisch-katholische Kirche in der Öffentlichkeit heute, hg. v. Wolfgang Beck, Regina Heyder, Dorothea Sattler, Thomas Söding und Agnes Wuckelt im Auftrag des Sachbereichs 1 „Theologie, Pastoral, Ökumene“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Freiburg im Breisgau 2022.

1.1 Die Konzentration auf Ekklesiologie und Ethik als Problemanzeige

a. In der gegenwärtigen Krise der katholischen Kirche, für die es weltweit alarmierende Signale auch in starken Wachstumsregionen und zu der es analoge Phänomene auch in anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und Religionen gibt, verbinden sich schwerpunktmäßig ethische und ekklesiologische Fragen. Stark vergrößert, stehen einander zwei kontroverse Argumentationsmodelle (mit starken Begriffen von Kritik und Apologetik) gegenüber.

- Kirchenkritik macht geltend, dass, nicht zuletzt mittels der Beichte, klerikale Macht über die Seelen aufgebaut worden ist, vor allem auf dem Gebiet der Sexualität, so dass Menschen nicht die Freiheit des Glaubens, sondern Angst vor Strafe vermittelt wurde. Kirchenkritik macht auch geltend, dass unter den Bedingungen moderner Organisationen das hierarchische Prinzip zu einer Machtfülle von Papst, Bischöfen und Pfarrern ohnegleichen geführt hat, mit ungunstiger Nähe zu autokratischen Regimes.
- Kirchenapologetik macht geltend, dass Ethik, auch Sexualethik, ein essentieller Ausweis des Glaubens ist, mit größten Wirkungen für andere, und insofern genuiner Teil verantwortlicher Seelsorge, die klaren Prinzipien folgen muss. Kirchenapologetik macht auch geltend, dass die Kirche nicht demokratische Modelle aus der politischen Umwelt kopieren, sondern ihre eigene Herrschaftslogik als organisierten Pastoraldienst aufbauen muss, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil an den Bischöfen orientiert.

Differenzierte Kritik kann mit intelligenter Apologetik und umgekehrt einhergehen. Allerdings verschärfen sich in der digitalen Welt auch die Töne in der innerkirchlichen Debatte. Einige sehen einen neuen Kulturkampf ausgerufen, der die Kirche in eine Sekte führe, andere eine Anpassung an den Zeitgeist, der die Kirche durch Anpassung bedeutungslos mache. Beides ist weit überzogen. Kritischer Sachverstand ist vonnöten, der Problembewusstsein mit Lösungsintelligenz und Reformwillen mit Glaubenstreue vermittelt.

b. Auf dem Synodalen Weg sowohl der Weltkirche als auch der katholischen Kirche in Deutschland haben die ekklesiologischen Themen (Synodalität entdecken) und auch die ethischen Themen (geschlechtergerechte Lebensformen im Glauben) eine sehr – zu? – große Bedeutung erlangt. Die Fokussierung spiegelt die Größe der Krise.

- Reformen der Kirchenverfassung und der Sexualethik sind strittig, dürfen aber nicht kontrovers bleiben, sondern müssen von der Wahrnehmung über die Unterscheidung zur Entscheidung und zum Handeln führen.
- Probleme, die durch systemischen Missbrauch und Reformstaus entstanden sind, müssen gelöst werden, auch wenn die richtigen Ansätze und Umsetzungswege strittig sind.

Die Arbeit an ekklesiologischen und ethischen Themen wird scheitern, wenn sie selbstreferentiell bleiben. Die Orientierung an den Aufgaben der Evangelisierung, die im Kern die Heilsbotschaft zu entfalten haben, wird in einer Sackgasse enden, wenn die aktuellen Krisensymptome nicht kuriert werden.

1.2 Die Öffnung für die Gottes- und die Heilsfrage als Lösungsansatz

a. Die Weitung der Problemfokussierung auf Ekklesiologie und Ethik ist eine Voraussetzung, theologisch Lösungen zu erarbeiten, die sich in der Praxis bewähren können, weil sie der Heilswahrheit des Evangeliums entsprechen.

- Ekklesiologie setzt voraus, was die Theologie und die Christologie reflektieren: Gottes Welt, in der das Evangelium Jesu Menschen findet, die Glauben. Die Ekklesiologie wird begrenzt durch das, was Thema der Eschatologie ist: Die Kirche ist nicht das Reich Gottes, sondern bereitet bestenfalls den
- Ethik ist weder der Appendix noch das dicke Ende der Evangeliumsverkündigung, sondern die Umsetzung der Heilsbotschaft in Perspektiven gelingenden Lebens. Aber sie markiert nicht die Voraussetzung, sondern die innere Konsequenz des Heilshandelns Gottes.

Eine Theologie, die weder moralisiert noch ekklesiozentrisch wird, ohne ihren Kirchenbezug und ihre ethische Bedeutung zu relativieren, muss soteriologisch ansetzen und die Gottes- als Heilsfrage stellen und umgekehrt.

b. Die Heilsverkündigung des Neuen Testaments hängt an der Person Jesu, seiner Verkündigung, seiner Sendung, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind soteriologisch markante und ethisch kompatible Leitbegriffe biblischer Theologie, die in der Kirche ihren Ort finden müssen: nicht als Ideen, sondern als gelebte Praxis in Liturgie, Martyria und Diakonie.²

c. Papst Franziskus hat am 8. Dezember 2026 ein Heiliges Jahr der Barmherzigkeit ausgerufen und damit eine Debatte ausgelöst, die an die Substanz geht.

- Ein Motiv des Papstes dürfte gewesen sein, dem Eindruck entgegenzuwirken, dass die katholische Disziplin eine große Härte aufzuweisen begonnen hat, die viele Menschen, gerade auch solche, die hoch engagiert sind, abschreckt. Mehr Milde bekommt der katholischen Kirche gut, immer schon.
- Die Kritik kommt einerseits von „Rechts“: Der Papst sei zu weich; es komme darauf an, das katholische Profil zu schärfen, gerade in der Ethik. Die Kritik kommt andererseits von „Links“: Barmherzigkeit sei gönnerhaft; es gehe nicht um Gnadenerweise, sondern um Grundrechte.

Das Jahr hat keinen zwingenden, aber einen schlüssigen Zusammenhang mit der Familiensynode, deren Ergebnis in nachsynodalen Schreiben „Amoris laetitia“ zusammengefasst ist.³ Die vorsichtigen Öffnung der kirchlichen Sexuallehre, die dort angedeutet werden, gehen einigen zu weit, anderen nicht weit genug.

d. Die Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist ein Schlüssel, um die aktuellen Fragen so zu beantworten, dass nicht nur tagesaktuelle Pragmatik, sondern wegweisende Orientierung entsteht.

- Ekklesiologisch geht es um das Verhältnis von Exklusion und Inklusion, vermittelt über die Vielfalt und Einheit der Kirche.
- Ethisch geht es um das Verhältnis von Norm und Freiheit, vermittelt über das Gewissen und den Glauben der Gemeinschaft.

Das Ziel ist, Einseitigkeit zu vermeiden, um Klarheit zu schaffen.

² Vgl. *Thomas Söding*, Barmherzigkeit – Gottes Gabe und Aufgabe. Neutestamentliche Orientierungen in einem zentralen Begriffsfeld, in: George Augustin (Hg.), Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung, Freiburg i. Br. 2016, 19-34.

³ https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

1.3 Die neutestamentliche Grundorientierung

a. Das Neue Testament bezeugt das eschatologische Heilshandeln Gott in Jesus Christus. Deshalb ist es für die Kirche aller zweiten wegweisend. Es zielt mit der Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes nicht auf die Etablierung eines Gottesstaates, sondern der Kirche, in der Gottes Geheimnisse gefeiert werden. Es gibt mit der Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe eine ethische Wegweisung, die weit über die Kirchenmitglieder hinaus zu überzeugen vermag.

b. Das Neue Testament steht aber nicht allein.

- Es ist im Alten Testament verwurzelt, dem Glaubensbuch des Gottesvolkes Israel. Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind basale Bestimmungen alttestamentlicher Theologie, die im Neuen Testament christologisch transformiert werden. Die Unterscheidung zwischen Politik und Religion wird in der Bibel Israels herausgearbeitet, auch wenn sie erst durch Jesus und die Apostel programmatisch und praktisch wird.
- Es steht im Austausch mit der griechischen Philosophie, die auch Theologie gewesen ist, wergleich nicht in Form praktischer Religion, sondern theoretischer Vorstellung. Die philosophische Theologie ist mit philosophischer Ethik kompatibel, so deutlich die begrenzten Möglichkeiten von Menschen sich von den (nicht unbedingt unbegrenzten, aber) weit größeren Möglichkeiten von Gottheiten – oder Gottes – unterscheiden.

Die Verwurzelung im Glauben Israels und der Austausch mit der Philosophie prägen zum einen die Spiritualität, zum anderen die Rationalität des Evangeliums.

c. Innerhalb des Neuen Testaments gibt es viele Zeugnisse für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in soteriologischer, ekklesiologischer und ethischer Hinsicht. Unterschiedliche Schwerpunkte bilden drei Schriften(gruppen).

- Matthäus macht „Gerechtigkeit“ zum Leitbegriff Jesu (Mt 3,15 u.ö), verbindet ihn, schon in den Seligpreisungen (Mt 5,3-12) mit „Barmherzigkeit“ und zeigt in diesem Spannungsfeld, wie Gott seine Abrahamsverheißung durch den Heildienst Jesu in Israel wahrmacht.
- Paulus entfaltet die Gerechtigkeit Gottes als seine rettende Macht (Röm 1,16f.), weil in der Rechtfertigung der Sünder, die zum Glauben gekommen sind (Röm 3,28), die Barmherzigkeit Gottes ein neues Leben geschenkt hat (Röm 12,1f.), das in der Liebe wahrgenommen wird (Röm 12,9-31; 13,8-10).
- Johannes erzählt die Exegese Gottes durch Jesus (Joh 1,18) so, dass Gottes Liebe zur Welt (Joh 3,16) die Lebensader der Heilsverkündigung ist und so zur bestimmenden Größe der Jüngerschaft wird. Das Evangelium wird durch die Briefe begleitet, kommentiert und adaptiert.

Das gesamte Neue Testament steht im Blick. Aber die Schwerpunktbildung bei Matthäus, Paulus und Johannes erlaubt problemorientierte Studien, die nicht nur die Exegese stimulieren.

1.4 Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Theologische und philosophische Unterscheidungen

a. Das Wortfeld „Barmherzigkeit“ ist im öffentlichen Sprachgebrauch nach wie vor stark kirchlich geprägt – was ambivalente Ursachen hat und fragwürdige Ausdruckformen gewinnt, aber auch ein Bedeutungspotential anzeigt, das genutzt werden muss. Eine Begriffsklärung ist angesagt, die

- sowohl eine gnadenlose Verkitschung unterläuft
- als auch einen sublimen Triumphalismus, der sich als paternalistische Gönnerhaftigkeit maskiert,
- vor allem jedoch die großen Möglichkeiten einer menschlichen Religion nutzt, die sich aus einer humanen Theologie ergeben.

Ohne Barmherzigkeit geht die Welt zugrunde.

Ohne Gerechtigkeit ist Barmherzigkeit Heuchelei.

b. Das Neue Testament hat ein reiches Vokabular für Barmherzigkeit. Seine Bedeutung ergibt sich im Blick auf Jesus. Für die Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments ist Jesus das Gesicht der Barmherzigkeit Gottes: ihr Garant, ihr Anwalt, ihr Segen.

1.4.1 Die Praxis der Barmherzigkeit Jesu

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

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

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

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

1.4.2 Die Forderung der Barmherzigkeit Jesu

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

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

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

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

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

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

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

1.4.3 Barmherzigkeit als Gerechtigkeit – Gerechtigkeit als Barmherzigkeit

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

b. Die essentielle Verbindung von Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit sichert,

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

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

b. Von dieser inneren Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit muss auch das menschliche Handeln geprägt sein. Der klassische Text ist Mt 6,1-4. Das Almosen ist nur dann ein gutes Werk der Barmherzigkeit (vgl. Lk 11,41; 12,33; Apg 9,36; 10,2.4.31; 24,17), wenn es die Gerechtigkeit nicht korrumpiert, indem es als Mittel der Selbstdarstellung funktionalisiert wird, sondern einfach nur anderen gut tun will (vgl. Apg 3,1-9) und dadurch gut ist (Mt 5,13-16).

c. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) beleuchtet die Kehrseite: Es ist nur gerecht, die Möglichkeiten, zu handeln, die nur durch erfahrene Barmherzigkeit eröffnet worden sind, zu barmherzigem Handeln zu nutzen – sonst entsteht ein Selbstwiderspruch, das aus der Logik der Gnade herausfällt.

d. Das Beispiel vom reichen Prasser und armen Lazarus zeigt – im Gleichnis – die Grenzen eines Appells an die Barmherzigkeit eines anderen Menschen (Lk 16,24: Sie kann die Kluft zwischen der tödlichen Ungerechtigkeit und der lebendigen Gerechtigkeit nicht überbrücken. Die Brücken bauen viel das Gesetz und die Propheten, die Gerechtigkeit einklagen. Über diese Brücke muss man selber gehen (oder sich von Gott führen lassen).

1.4.4 Barmherzigkeit und Gerechtigkeit – philosophisch

a. Paul Ricoeur entwickelt seine Theorie einer wesentlichen Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit auf der Basis einer doppelten Begriffsbestimmung

- Liebe ist ein Gefühl, das sich als (hymnisches Lob) ausspricht, nur uneigentlich befohlen werden kann und aus sich selbst Vernetzungen zwischen verschiedenen Formen der Liebe stiftet (Eros – Agape), weil sie aus der Logik der Überfülle, des Geschenkes kommt.
- Gerechtigkeit ist im gesellschaftlichen Prozess Verteilungsgerechtigkeit nach dem Maßstab *suum cuique*; sie folgt der Logik der Entsprechung.

Unter der Voraussetzung dieser Unterscheidung ist die Schlussfolgerung stimmig, die Liebe sei supraethisch, die Gerechtigkeit aber ein ethisches Grundprinzip, weshalb die Liebe die Gerechtigkeit begrenzen und vor Utilitarismus bewahren müsse, sich aber immer nur durch Gerechtigkeit äußern könne.

b. Das Problem aus exegetischer Sicht besteht auf beiden Seiten der Begriffsbestimmung. Entscheidend ist, dass Ricoeur einen anthropologischen und soziologischen Zugang sucht, wo die Bibel theozentrisch von der Liebe und von der Gerechtigkeit handelt. (1Kor 13 beschreibt die Liebe Gottes in Christus, so wie sie sich in uns, wenn wir glauben, auswirkt; nach Röm 14,17 ist *das Reich Gottes* „Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“.)

c. Menschliche Liebe im Sinn der Agape ist, biblisch verstanden, nicht eigentlich ein Gefühl, sondern eine Zustimmung zur vorausgehenden und sie tragenden Liebe Gottes. Sie ist deshalb in der Tat supraethisch, genauer: soteriologisch (was Ricoeur mit der theologischen Tradition gegen Kant festhält), aber eben deshalb auch ethisch, wenn anders Gott die Liebe ist und das Evangelium von der Macht der Liebe über den Tod handelt (was Ricoeur wohl deshalb weniger sieht, weil er sich mehr von lutherischer als katholischer und reformierter Theologie beeinflussen lässt). Weil sie notwendig ethisch ist, kann und muss die Liebe im eigentlichen Sinn geboten werden (Lev 19,18f), ja: ist das wichtigste Gebot (Mk 12,28-34) und nach Paulus gar der Inbegriff des Gebotenen (Gal 5,13ff; Röm 13,8ff). Als Anteilgabe an der Liebe Gottes ist sie Emotion und Reflexion, Haltung und Praxis, Aktion und Gebet, wie Lk 6 und Mt 5 erläutern.

d. Gerechtigkeit ist, biblisch verstanden, im Kern nicht ein Anspruch, den eine Gesellschaft durch Vertrag regelt, sondern ein Geschenk, das Gott macht, indem er eine Verheißung gibt, einen Bund stiftet, das Gebot erlässt – und Jesus Christus als Erlöser schenkt. Auch Gerechtigkeit steht, biblisch-theologisch geurteilt, im Zeichen des Überflusses an Gnade. (Deshalb kann Paulus das Evangelium als Botschaft von Gottes Gerechtigkeit auslegen.) Menschliche Gerechtigkeit ist irdische Partizipation an der Gerechtigkeit Gottes – analog dazu, dass menschliche Agape Partizipation an der Agape Gottes ist.

e. Gerechtigkeit und Liebe sind, biblisch-theologisch betrachtet, nicht identisch, aber unter dem Primat der Liebe wesentlich verbunden. Das gilt theozentrisch-christologisch und anthropologisch-ethisch.

- Gerechtigkeit und Liebe gehen auf Gott zurück, aber nicht in gleicher Weise. Gott ist gerecht und erweist sich als gerecht (Röm 3,24f.), aber er ist nicht „die Gerechtigkeit“. Er liebt, ist ein Liebender – aber weil er die Liebe ist (1Joh 4,8.16). Liebe ist das Wesen Gottes, weil er als der eine Gott der Vater ist, der Schöpfer und der Erlöser. Gottes Liebe schafft das Übermaß der Gnade insofern, als er die Welt erschaffen hat und erschafft, erlöst und vollendet (vgl. Joh 3,16; Kol 1,15-20). Gerechtigkeit ist der Grundzug seines geschichtlichen Handelns, sofern es ein Handeln unter den von Gott selbst geschaffenen Bedingungen der Geschichte ist, die durch des Menschen Sünde zur Leidensgeschichte wird. Die Überfülle der Gnade zeigt sich in der Gerechtigkeit Gottes dort, wo der Größe der Sünde das Je-Mehr der Vergebung gegenübergestellt wird, die durch das Gericht erfolgt (Röm 5). Insofern zeigt sich die Liebe Gottes als Gerechtigkeit, während die vollkommene Gerechtigkeit die reine Liebe ist.
- Anthropologisch gilt das Gebot der Gerechtigkeit und der Liebe unter den Bedingungen der Geschichte und des naheliegenden Gottesreichs. Das erste Gebot ist das der Liebe (in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe), weil dies Zustimmung zur Liebe Gottes ist. Das Gebot der Gerechtigkeit ist nicht weniger anspruchsvoll als das Liebesgebot, sondern konzentriert es auf die Ordnung der Welt. Umgekehrt öffnet die Liebe die Gerechtigkeit für Gebot der Barmherzigkeit und bringt sie so zu sich selbst.

Philosophisch ist zu vermitteln, dass so nur theologisch gesprochen werden kann.

Literatur:

Paul Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, ed. O. Bayer, Tübingen 1990

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

2. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes.
Spannungsbögen neutestamentlicher Heilshoffnung

a. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes sind im Neuen Testament profiliert und programmatisch in verschiedenen Texten aufeinander bezogen.

- Divers sind die Gattungen:
 - Evangelien vergegenwärtigen Szenen und erzählen Reden resp. Worte, in denen das Thema nicht abstrakt reflektiert wird, sondern konkret, durchaus lehrhaft, aber nicht immer prinzipiell, sondern oft paradigmatisch und darin mit hohem Anspruch und weitreichender Wirkung. Es geht weniger um die Klärung der Begriffe als um die Klärung der Welt- und Gottesbilder mit den entsprechenden Konsequenzen für das Denken, Beten und Handeln. .
 - Briefe arbeiten Herausforderungen des beginnenden oder sich entwickelnden Gemeindelebens auf. Sie haben nicht selten mit Alternativen zu tun, die kritisiert werden. Dadurch muss einerseits argumentiert, andererseits appelliert werden: nicht immer trennscharf unterschieden, aber exegetisch unterscheidbar. Ein zentraler Diskussionspunkt ist das Verhältnis zum Gesetz, ein anderer die Orientierung im diversen Feld der zeitgenössischen Kultur.

Die Gattungsunterscheidung ist notwendig, um die Vielfalt des neutestamentlichen Spektrums zu erarbeiten.

- Unterschiedlich sind auch die Konzepte.
 - Matthäus orientiert das Thema an der Verheißungstreue Gottes gegenüber Israel: Wie verwirklicht Gott durch Jesus die Verheißung des Segens für alle Völker?
 - Paulus hat gleichfalls den Bezug auf die Gerechtigkeits- und Barmherzigkeitstheologie Israels vor Augen, abrietet das Thema aber auch an der Rechtfertigung der Sünder durch den Glauben an Jesus Christus heraus: Basis für die Mission und die Einheit der Kirche.
 - Johannes zeichnet eine Theologie der Liebe Gottes, die in der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn wurzelt und sich angesichts der Probleme und Risse der Welt in der Gerechtigkeit und Liebe erweist.

Die Unterschiede sind nicht widersprüchlich, aber markant. Sie dürfen weder harmonisiert noch gegeneinander ausgespielt werden.

Die Exegese hat die Aufgabe, die literarische und konzeptuelle Vielfalt der Zeugnisse zu erschließen und in theozentrischer Perspektive aufeinander zu beziehen.

b. Die Vergewisserung über die Theologie der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ersetzt nicht die Orientierung in der Ethik der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, mit der Menschen auf Gott antworten, sondern fordert sie, ohne in ihr aufzugeben oder von ihr normiert zu werden. Die Unterscheidung dient der Differenzierung, die einerseits Menschen so entlastet, dass sie handeln können, weil sie nicht Gott sind, und andererseits Gott nicht zu einer Projektion menschlicher Illusionen macht.

2.1 Matthäus

Gottes Verheißungstreue und die Heilssendung Jesu

a. Matthäus erzählt auf der Basis des Markusevangeliums unter Aufnahme gewichtiger weiterer Traditionen (Q; Sondergut), wie Jesus als „Sohn Davids, Sohn Abrahams“ (Mt 1,1), die Gerechtigkeit Gottes dadurch erfüllt (Mk 3,17), dass er als Jude in Israel Gottes Herrschaft so verkündet, dass sein Dienst bis in die Hingabe seines Lebens hinein den Segen Gottes für alle Völker begründet, der in der nachösterlichen Mission (Mt 28,16-20) verbreitet wird.

b. Die Theologie der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ist bei Matthäus zugleich eine Christologie der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes. Sie arbeitet aber zugleich mit der Theozentrik die Proexistenz Jesu heraus.

c. Nach der Taufgeschichte ist Jesus – bei Matthäus – gekommen, „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,16), wie auf andere Weise auch der Täufer Johannes.

- Die Gerechtigkeit ist Gottes Heilswille, wie er Fakten schafft und getan werden muss, damit Gott Heilsratschluss für Israel und die Völker (Mt 6,9-13) Wirklichkeit wird (Mt 7,21).
- Jesus erfüllt durch seine Taufe im Jordan dadurch proleptisch die Gerechtigkeit Gottes, dass er sich mit den Sündern solidarisiert, die an den Jordan kommen, um ihre Schuld zu bekennen. Er stirbt ihren Tod und lebt ihre Auferstehung. Die Taufe fasst sein gesamtes Heilswirken zusammen.
- Johannes erfüllt die Gerechtigkeit, indem er Jesus tauft und dadurch dessen Demut bejaht, der er eigentlich derjenige sein müsste, der ihn zu taufen habe. Auf die Rolle des Johannes als Wegbereiter kommt präzise heraus.

Die Taufe Jesu ist bei Matthäus eine Offenbarung der Heilssendung Jesu: nicht nur, weil die Szene öffentlich ist, sondern auch, weil sie ins Bild setzt, was Jesu Heildienst ist.

2.1.1 Werke der Barmherzigkeit als Erweise der Gerechtigkeit (Mt 8-9)

a. Auf die Bergpredigt, die den Messias des Wortes zeigt, folgen zehn Wundergeschichten, die den Messias der Tat vor Augen führen. Dann (in 9,35) schließt sich der in Mt 4,23 begonnene Kreis. Die Bergpredigt und die Machttaten gehören zusammen.

b. Matthäus hat die zehn Wundergeschichten in gezielter Kompositionsarbeit miteinander verbunden. Er hat offenbar die markinische Versfolge vor Augen, variiert sie aber und kombiniert mit Stoff aus Q und dem Sondergut.

c. In die Serie von Wundergeschichten sind zwei Nachfolgegeschichten eingebaut:

- die Radikalisierung des Jüngerwunsches in Mt 8,18-22 („Lass die Toten ihre Toten begraben!“),
 - und die Berufung des Matthäus (Mt 9,9-13 par. Mk 2,13-17);
- und die Klärung zum Fasten (Mt 9,14-17 par. Mk 2,18-22)
- d. Die Abfolge der Wundergeschichten lässt einen Weg Jesu erkennen:
 - vom Berg der Verkündigung hinab zur Begegnung mit einem Aussätzigen (Mt 8,1-4 par. Mk 1,40-45),
 - nach Kapharnaum hinein, wo er den Knecht des heidnischen Hauptmannes heilt (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10),
 - und ins Haus des Petrus, wo er dessen Schwiegermutter kuriert (Mt 8,14f. par. Mk 1,29ff.), und abends viele Kranke heilt (Mt 8,16f. par. Mk 1,32-35),
 - dann des nachts über den See, dessen Sturm er stillt (Mt 8,23-27 par. Mk 4,35-41),
 - morgens nach Gadara (in der Dekapolis), wo er zwei Besessene exorzisiert (Mt 8,28-34 par. Mk 5,1-20),
 - wieder zurück über den See nach Kapharnaum, „seine Stadt“ (Mt 9,1), wo er auf offener Straße einen Gelähmten heilt (Mt 9,1-8 par. Mk 2,1-12, dort im Haus),
 - worauf er im Weitergehen Matthäus beruft und in dessen Haus mit Zöllnern und Sündern tafelt (Mt 9,9-13), was Anlass gibt, das Thema des Fastens (vgl. Mt 6) noch einmal anzusprechen (Mt 9,14-17 par. Mk 2,18-22),
 - wo ihn der Synagogenvorsteher aufsucht, dass er in sein Haus mitkomme, seine Tochter von den Toten aufzuerwecken (Mt 9,18f.23-26 par. Mt 5,21-24.35-43),
 - während er auf dem Weg die blutende Frau heilt (Mt 9,20ff par. Mk 5,25.34),
 - und, aus dem Haus des Jairus wieder heraus, auf seinem weiteren Weg zuerst zwei Blinde (Mt 9,27-31),
 - dann einen Stummen heilt (Mt 9,32ff.),
 - was die Pharisäer zum Vorwurf der Teufelsbesessenheit (Mt 9,34),
 - das Volk aber dazu führt, in hellen Scharen zu Jesus zu strömen (Mt 9,33.35).

Dieser Weg zeigt keine Hektik, sondern die dynamische Sendung Jesu: Wer ihm begegnet, begegnet dem „Evangelium vom Reich“; wer sich nicht sperrt, wird gesund, wenn er krank war, und in die Nachfolge gerufen, wenn er glaubt.

Doch es gibt auch Widerstand – nicht beim Volk, das Interesse zeigt, wenngleich vor der Härte der Nachfolge zurückschreckt, aber bei den Pharisäern. Umgekehrt gibt es auch Zustimmung bei Heiden: beim Hauptmann von Kapharnaum und in der Dekapolis.

e. Die „Wunder“ heißen bei Matthäus – wie bei den anderen Synoptikern – „Machttaten“ (*dynamis*), weil sie die „Vollmacht“ (*exousia*) Jesu, des Gottessohnes, zeigen, die sich auch in seinen Wort erwiesen hat (Mt 7,28f.).

f. Die Reihe der Wundergeschichten umfasst

- Heilungen, die stark auf das Engagement der Kranken und ihrer Angehörigen setzen,
- und Exorzismen, die ganz auf der Souveränität Jesu beruhen.

Die Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers von den Toten ist als ein gesteigertes Heilungswunder erzählt. Die Stillung des Sees ist bei Matthäus – stärker als bei Markus – als Rettung aus Todesgefahr geschildert.

g. Große Bedeutung hat der Glaube:

- Der Glaube des Hauptmanns ist einer, wie ihn Jesus „in Israel noch bei keinem gefunden“ hat (Mt 8,10). Er erweist sich in zweierlei: im Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit, als Heide Jesu Aufmerksamkeit zu finden („Herr, ich bin nicht würdig ...“), und im Zutrauen zur Vollmacht des Wortes Jesu („... aber sprich nur ein Wort ...“).
- Der Glaube des Gelähmten und seiner Träger ist reines Vertrauen auf Jesu Wunderkraft (Mt 9,2), ebenso der blutenden Frau (Mt 9,22 par. Mk 5,34),
- Die Blinden zeigen ihren Glauben, indem sie nach dem Davidssohn rufen (Mt 9,27-31).
- Die Jünger sind willig, aber kleingläubig (Mt 8,23-27 – ohne Wortparallele bei Markus).

Der Glaube findet sich am Wege und extraterritorial – wo er nicht bleiben, sondern den Glauben der Jüngerschaft starken soll.

h. Die Wundergeschichten sind von der Israel-Thematik geprägt. Jesus verbreitet die Herrschaft Gottes im heiligen Land für das Volk Gottes und definiert es dadurch neu.

Die Israelthematik baut einen Rahmen:

- „Solchen Glauben habe ich in Israel noch bei keinem gefunden“ (Mt 8,11).
- „Solches ist in Israel noch nie geschehen“ (Mt 9,33).

Die Öffnung des Gottesvolkes ereignet sich in eschatologischer Perspektive durch den Umsturz der Verhältnisse (Mt 8,112f.):

Jesus arbeitet dafür, indem er Israel von seiner Unreinheit befreit (Mt 8,1-4) und auch das „schweinische“ Heidenland (Mt 8,28-34). Es folgt aus gutem Grund die Aussendungsrede (Mt 9,36 – 11,1).

Literatur:

Christof Landmesser, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9-13 (WUNT 133), Tübingen 2001

2.1.2 Der barmherzige Gottesknecht auf dem Weg der Gerechtigkeit (Mt 12,15-27)

a. Matthäus hat – als einziger Evangelist – mitten in die Erzählungen vom öffentlichen Wirken Jesu ein ausführliches Schriftzitat gestellt, das mit Jes 41,2-4 direkt an das Gotteswort nach der Taufe (Mt 3,17) anschließt und dadurch die Taufe mit der Verkündigung Jesu verklammert.

b. Das Schriftzitat steht im Futur; durch die einleitende Erfüllungsnotiz (V. 17) wird die Verheißung vergegenwärtigt. Mit Jes 42 wird die Sendung des prophetischen Gottesknechtes doppelt charakterisiert:

- durch die Angabe des Ziels (das erreicht wird): die Aufrichtung des Rechts (Mt 12,20b), das die Hoffnung der Völker ist (Mt 12,21),
- und die Charakterisierung des Ethos: die Gewaltlosigkeit und Barmherzigkeit (Mt 12,19.20a).

Beides gehört zusammen: Die Wirkung kann nur erzielt werden, weil Jesus genau das lebt, was er sagt.

c. Nach Vers 18 wird derjenige, der diese Heilssendung ausführt von Gott als sein Knecht mit seinem Geist ausgerüstet. Im Griechischen steht dasselbe *epí* wie in Mt 3,17. Das Verb (*tithemi* – stellen, setzen, legen) fokussiert weniger die Gabe als die Ausrüstung. Jesus wird befähigt, den Dienstweg zu gehen, den Gott ihn geschickt hat. Die Geistbegabung inspiriert das Ethos und begründet die Wirkung.

d. der Gottesknecht ist nach dem Jesajabuch ein Prophet, der auf einer universalen Verkündigungssendung unterwegs ist, um durch die eigene Gewaltlosigkeit den Völkern Gottes Gerechtigkeit zu bringen. Im Jesajabuch besingen vier Lieder diesen Knecht und seine prophetische Sendung:

Jes 42,1-9	Das erste Lied	Die Heilsv Verkündigung des Gerechten
Jes 49,1c-9c	Das zweite Lied	Die Verheißung des Angefochtenen
Jes 50,4-9	Das dritte Lied	Die Befähigung des Jüngers
Jes 52,13-53,12	Das vierte Lied	Das rettende Leiden des Gottesknechtes

Überall begegnet derselbe Typ: ein Mensch des Wortes, einer mit einem ungeheuren Anspruch, der auf tiefe Skepsis stößt, ein Verkannter, der aber Gott erkannt hat und zur Gotteserkenntnis führt.

e. In dieser Gestalt verdichtet sich die Prophetie Israels.

- Teils wird der Gottesknecht kollektiv gedeutet: als Personifikation Israels, des gedemütigten, aber prophetischen Gottesvolkes.
- Teils wird der Gottesknecht personal gedeutet: als (idealisiertes) Selbstportrait des Propheten Jesaja, der das Schicksal aller Propheten am eigenen Leben erfährt.
- Teils wird, schon frühjüdisch, der Gottesknecht messianisch gedeutet, als universaler Heilsbringer aus Israel für Israel und die Völker.

Die Deutungen sind nicht nach dem Schema „richtig“ oder „falsch“ zu sortieren, sondern spiegeln und brechen die Voraussetzungen und Ausgangspunkte derer, die sich im Glauben an Gott mit der Geschichte Israels und der Botschaft der Prophetie verbindet.

f. Matthäus hat kein naives, sondern ein reflektiertes Schriftverständnis. Von einer Vereinnahmung der Hoffnungen Israels oder einer Beschlagnahme des Gottesknechtes ist er meilenweit entfernt.

- Zum einen markiert er sehr genau, dass „Jesaja“ kein lebloses Sprachrohr Gottes ist, sondern als er selbst spricht, wie Gott zu ihm und durch ihn spricht.
- Zum anderen zeichnet er Jesus in den Verheißungshorizont ein, den „Jesaja“ mit Gottes Wort öffnet.

Jesus bejaht Jesaja – das ist die Glaubensüberzeugung des Matthäus. Deshalb verifiziert Jesus die Verheißung für Israel und die Völker.

g. Jeder einzelne Vers ist ein Portrait Jesu, der sich auf Jesaja bezieht, in Israel, als messianischer Gottesknecht, wie Matthäus überzeugt ist. Schriftgemäße Christologie zeigt das Menschsein des Messias – im inspirierten Ethos wie im aufgeschlossenen Heildienst.

2.2 Paulus

Gottes Gerechtigkeit und die Rechtfertigung der Gläubigen

a. Rechtfertigung ist Gottes unbedingte, rettende und befreiende Bejahung des Menschen trotz seiner Sünde, die sich in seiner Befreiung von der Sünde und in der gnädigen Anteilgabe an der umfassenden Gerechtigkeit des vollendeten Friedensreiches Gottes (Röm 14,17) erweist. Rechtfertigung geschieht nicht am Gericht vorbei, aber durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi (Röm 3,21-26), „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20). Rechtfertigung zielt auf endgültige Rettung, ereignet sich aber im Vorgriff auf die Vollendung bereits hier und jetzt.

b. Die Werke des Gesetzes, die nicht zu rechtfertigen vermögen, sind nicht, wie in der lateinischen Tradition oft so gesehen, *eo ipso* Verdienste, die Menschen vor Gott einklagen wollten, um sich selbst zu rechtfertigen, sondern diejenigen Formen der Gebotserfüllung, in denen sich ein Heilsvertrauen auf das Gesetz ausdrückt, ein „Eifer für Gott“ (Röm 10,2), der von der Heilsnotwendigkeit des Toragehorsams, angefangen bei der Beschneidung, überzeugt ist.

c. Die Werke des Gesetzes rechtfertigen nach Paulus nicht, denn

- kein Mensch, so sehr er sich anstrengen mag, kann sich aus eigener Kraft aus der Verstrickung in Unheil und Ungerechtigkeit lösen, auch nicht mit Hilfe des Gesetzes;
- kein Mensch kann das Gute, das er getan, und das Böse, das er gemieden, hat gegen das Böse, das er getan, und das Gute, das er unterlassen hat, aufrechnen, weil sonst die Opfer vergessen würden;
- bei aller Hoffnung auf Lohn kann kein Mensch die Rettung verdienen, die, weil sie das ewige Leben ist, immer unendlich mehr als alles ist, was nachträgliche Anerkennung erbrachter Vorleistungen wäre.

Der Versuch, sich durch „Werke des Gesetzes“ zu rechtfertigen, führt in eine Unfreiheit, die allenfalls eine Scheinsicherheit, aber nicht eine wirkliche Versöhnung mit Gott bewirken kann.

d. Das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12), aber es ist nicht gegeben, die Sünde zu besiegen, sondern sie aufzudecken und zu verurteilen (Gal 3). Das Gesetz wird sogar von der Sünde benutzt, um den Menschen in Versuchung zu führen (Röm 7) und ihm vorzugaukeln, er könne durch das, was er mit Gottes Hilfe an Gebotserfüllung vollbringt, gerettet werden (Phil 3; Röm 5).

e. Der Glaube an Jesus Christus ist die neutestamentliche Gestalt des Glaubens an den wahren und lebendigen Gott (1Thess 1,9f), der die Toten lebendig macht und das, was nichts ist, ins Sein ruft (Röm 4,17). Er ist Vertrauen und Bekenntnis, Bekehrung und Bewährung, Hoffnung und Liebe. Er umfasst die Nachahmung Christi und die Teilhabe an seinem Leiden wie seinem Leben. Er ist persönliche Überzeugung, die zur Erneuerung des Denkens und Handelns führt (Röm 12,2) und Integration in den Glauben der Kirche, wie er sich in der Liturgie, der Katechese und der Diakonie ausdrückt.

f. Das Gesetz wird aber nicht abgetan, wenn die „Werke des Gesetzes“ nicht rechtfertigen, sondern in seiner ureigenen Bedeutung aufgerichtet (Röm 3,27-31).

- Die Tora ist die Urkunde einer Verheißung, deren Erfüllung an den Glauben gebunden ist. Abraham liefert den Schlüssel.
- Die Tora gibt Orientierung für das Leben, wenn sie im Licht des Liebesgebotes gedeutet wird (Gal 5,13f.; Röm 13,8ff.).
- Die Tora bezeugt ihrerseits nicht, dass Gebotserfüllung zum ewigen Leben führen könne, sondern dass Gottesliebe und Nächstenliebe unbedingt zusammengehören.

In früheren Deutungen erscheint das „Gesetz“ als Unheilsfaktor (neben Sünde und Tod); das ist falsch, so sehr das Gesetz unter der Macht der Sünde eine tödliche Wirkung entfaltet.

g. 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).

h. Die Rechtfertigung der Glaubenden ist reine Gnade (Röm 3,24ff.). Ginge es nach dem Gesetz, müssten die Sünder sterben. Gottes Gerechtigkeit aber hebt dieses Todesurteil auf und verwandelt es in die Zueignung ewigen Lebens. Dieser Tausch (2 Kor 5,21) sprengt jede menschliche Vorstellung von Verteilungs- und Ausgleichsgerechtigkeit. Es ist aber Gerechtigkeit,

- Gott wird sich selbst als Erlöser gerecht; er ist in seinem Heilswillen treu (Röm 3,25f.)
- Gott wird den Menschen gerecht, weil er sie als sein Ebenbild, als Geschwister Jesu, neu ins Leben ruft. Weil er die Gläubigen rechtfertigt, ist die Erlösung weder Willkür noch Frembestimmung, sondern Gnade, die befreit.

Die Rettung geschieht durch den Kreuzestod des Gottessohnes, weil er stellvertretend die Schuld der Täter sühnt und das Leid der Opfer teilt.

i. Der rechtfertigende Glaube ist in der Liebe wirksam (Gal 5,6). Er erfüllt das Gesetz (Gal 5,1.13f.; Röm 12,9-21; 13,8ff.). Die Ethik ist nicht die nachträgliche Einschränkung, sondern die konsequente Konkretisierung des Heilgeschehens.

Literatur:

The Biblical Foundations of the Doctrine of Justification (2011). An Ecumenical Follow-Up to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, presented by a task force of biblical scholars and systematic theologians from the Lutheran World Federation, the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, the World Communion of Reformed Churches, and the World Methodist Council, Geneva: LWF (deutsche Übersetzung hg. von Walter Klaiber, Leipzig: EVA – Paderborn: Bonifatius 2012).

2.3 Johannes Gottes Liebe und die Rettung der Welt

a. Im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen ist die Liebe Gottes das zentrale Thema.

- Im Gespräch mit Nikodemus über Geburt und Wiedergeburt verkündet Johannes die Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16).
- Im Ersten Johannesbrief verkündet der Autor zwei Mal Gott als Liebe (Joh 4,8.16).

Liebe (Agape) ist Bejahung, die Leben schenkt.

b. Gerechtigkeit hat nicht dasselbe Gewicht, wird aber als Thema markiert.

- In der Abschiedsrede ist der letzte Parakletspruch auf die Offenbarung der Gerechtigkeit durch den Heiligen Geist hin orientiert (Joh 16,7-11).
- Im Ersten Johannesbrief wird der Erweis der Liebe Gottes als Gerechtigkeit gedeutet (1 Joh 2,1), die Gerechtigkeit schafft (1 Joh 1,9) und fordert (1 Joh 2,29; 3,7.10).

Im Evangelium sichert der Rekurs auf die Gerechtigkeit den Primat der Liebe ab, im Brief bereitet es die Spitzenaussage über die Liebe vor.

2.3.1 Das Evangelium: Jesu Verkündigung der Liebe Gottes im Blick auf die Gerechtigkeit

a. Jesus beginnt nach Johannes mit der Offenbarung der Liebe Gottes zu Welt (Joh 3) und sichert sie in der Abschiedsrede durch den Verweis auf die Offenbarung der Gerechtigkeit ab (Joh 16)

b. In der Forschung gibt es die These, dass die Theologie der Liebe im Schatten der Gerechtigkeit und des Gerichts steht. Die Akolouthie spricht für die gegenteilige These: Dass die Theologie der Gerechtigkeit die der ;Liebe absichert.

2.3.1.1 Gottes Liebe im Gespräch mit Nikodemus

a. Mit Joh 3 beginnt eine lange Serie von Glaubensgesprächen, in denen die grundlegenden Themen der Verkündigung Jesu vorgestellt und diskutiert werden. Die Form des Gesprächs – zwischen Frage- und Antwort-Spielen bis zu harten Kontroversen – entspricht ebenso wie die Rollen der Offenbarungstheologie, die Joh 1,18 vorzeichnet:

b. In der Reihe der johanneischen Glaubensgespräche Jesu markiert Joh 3,1-21 einen programmatischen Anfang.

- Jesus spricht in Jerusalem.
- Er diskutiert mit einem Ratsherrn der Juden (Joh 3,1), einem Lehrer Israels (Joh 3,10).
- Er lässt das Stichwort „Gottesherrschaft“ fallen, das zentrale Wort der synoptischen Jesustradition, das später im Johannesevangelium nicht mehr begegnet, sondern durch das (aus der synoptischen Tradition gleichfalls bekannte, aber weniger betonte) Leitwort „ewiges Leben“ ersetzt wird, das in Joh 3 eingeführt wird.
- Er spricht über Geburt und Wiedergeburt (Joh 3,3.5).
- Er redet über seinen Tod und seine Auferstehung in einem alttestamentlichen Bild (Joh 3,14f.).
- Er redet von der Liebe Gottes zur Welt als dem Grundmotiv der Sendung Jesu (Joh 3,16).

Die theologische Dichte ist hoch, passend zur Programmtik.

c. Die Nikodemus-Geschichte, die Joh 3 erzählt, hat eine Vorgeschichte: Nikodemus macht sich zum Sprecher derer, die in Jerusalem „zum Glauben“ an den „Namen“ Jesu kommen (vgl. Joh 1,12f., weil sie „die Zeichen sahen, die er tat“ (Joh 2,23f.). Nach Joh 2,24 hält Jesus auf Distanz, weil er um die Brüchigkeit des Wunderglaubens weiß. Joh 3,1-21 zeigt nun aber am Beispiel des Nikodemus, dass diese Distanz überwunden werden kann, indem jemand sich an Jesus wendet, weil er mehr von ihm zu wissen trachtet, und weil Jesus sich dem Gespräch nicht entzieht, sondern es führt, um einen Glauben entstehen zu lassen, der seinen Namen verdient.

d. Das Gespräch ist einfach gebaut, aber vom Evangelisten genau strukturiert:

Joh 3,1f.	Die erste Frage des Nikodemus <i>„Keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“</i>
Joh 3,3	Die erste Antwort Jesu <i>„Wer nicht wiedergeboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“</i>
Joh 3,4	Die zweite Frage des Nikodemus <i>„Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden?“</i>
Joh 3,5ff.	Die zweite Antwort Jesu <i>„Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen.“</i>
Joh 3,9	Die dritte Frage des Nikodemus <i>„Wie kann das geschehen?“</i>
Joh 3,10-21	Die dritte Antwort Jesu <ul style="list-style-type: none"> 10 Die Gegenfrage <i>„Du weißt das nicht?“</i> 11ff. Die Kompetenz Jesu, des Menschensohnes <i>„Wir wissen, was wir sagen, und was wir gesehen haben, bezeugen wir“</i> 14f. Die Kreuz-Erhöhung des Menschensohnes <i>„Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss auch der Menschensohn erhöht werden.“</i> 16 Die Liebe Gottes zur Welt <i>„Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er einen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenght, sondern ewiges Leben hat.“</i> 17-21 Die Sendung des Sohnes <ul style="list-style-type: none"> 17 Der Grundsatz <i>„Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.“</i> 18-21 Die Konkretion <ul style="list-style-type: none"> 18 Glaube und Unglaube 19ff. Das Gericht <ul style="list-style-type: none"> 19 Die Krise der Menschen 20 Die Lichtscheu der Sünder 21 Das Licht der Wahrheit

Der Aufbau zeigt die Intensität der Auseinandersetzung mit der Heilsfrage.

2.3.1.1.1. *Das Motiv der Wiedergeburt*

a. Jesus greift nach Johannes die Rede von der Wiedergeburt auf, um die Größe der Hoffnung zu beschreiben, die sich schon gegenwärtig ereignet, wenn man zu glauben beginnt.

- Er geht auf die „Basileia“ ein und bespricht sie johanneisch mit dem „Sehen“ (Joh 3,3) wie synoptisch mit dem „Eingehen“ (Joh 3,5). Das erste Verb ist präsentisch, das zweite futurisch-eschatologisch akzentuiert. Das ist für die johanneische Eschatologie typisch, einschließlich des Primats der Heilsgegenwart.
- Er bringt den Geist ins Spiel als Gottes Schöpfermacht und Erlösermacht.

Über den Geist baut er den Dualismus zum Fleisch auf, der die Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung erhellt.

- Jeder Mensch ist „Fleisch“ – so wie in Jesus Christus der ewige Logos inkarniert ist (Joh 1,14).
- Jeder Glaubende ist Geist, weil ihm – als Wiedergeborenem – eine neue Identität eingestiftet ist.

Wer glaubt, ist nicht an Herkunft, Geschlecht, Religion auszurechnen, sondern nur von Gott her zu sehen und zu verstehen.

b. Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist vollzieht sich in der Taufe.

c. Wiedergeburt, verstanden, wie Jesus es nach Johannes zu verstehen gibt, befreit vom Fluch der Wiederholung und der Buße durch Selbstreinigung, schenkt aber das neue Leben aus Gottes Fülle, auf das die geheime Sehnsucht der Religionen und Philosophien aus ist, die auf die Wiedergeburt setzen.

2.3.1.1.2 *Das Motiv der Kreuzerhöhung*

a. Dreimal deutet Jesus nach Johannes seinen Tod als Erhöhung:

- Joh 3,14 im Schulgespräch mit Nikodemus durch den Verweis auf Num 21,8f;
- Joh 8,28 im Streitgespräch mit halb an ihn glaubenden Juden unter Zitation der Offenbarungsformel („Ich bin“);
- Joh 12,32 in der Offenbarungsrede vor Juden und Griechen unter Einbeziehung des Gerichtsmotivs.

„Erhöhung“ ist – auf der Basis von Ps 110 (vgl. Mk 12,35ff) – ein *terminus technicus* der neutestamentlichen Auferweckungstheologie (Phil 2,6-11 u.ö.). Er steht für die Anteilhabe des zur Rechten Gottes thronenden Gottessohnes an der vollendeten Macht Gottes, des Vaters.

Johannes bezieht dieses Motiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34). Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Er sieht in dieser Erhöhung, die der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, einen verborgenen Hinweis darauf, dass im Kreuz das Heil zu finden ist und dass gerade Jesu Tod die Rettung ist.

b. In Joh 3,14 hilft der Verweis auf Mose zum Verstehen. Die Stange mit der kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) wird zum Zeichen des Heiles (Weish 16,6): Die von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten werden gerettet, wenn sie auf das Bild der getöteten und erhöhten Schlange blicken. So rettet der gläubige Blick auf den Gekreuzigten, der im Moment seines Sterbens den Tod besiegt, weil er der Sohn Gottes ist, durch den Gottes Liebe zur Welt sich vollendet (3,16).

c. Joh 8,28 nennt die Schuldigen am Tode Jesu („ihr“) und die Glaubenserkenntnis, die vom Kreuz ausgeht: die essentielle Zugehörigkeit Jesu zum Vater („Ich bin“), die gerade in seiner radikalen Verwirklichung des Willens des Vaters besteht.

d. Joh 12,32ff deutet die Krise des Karfreitags aus: Der „Herrscher dieser Welt“, der Böse schlechthin, der „Teufel“, der Widersacher Gottes und der Menschen (14,30), wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes besiegt (16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist.

e. Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt.

- Das Motiv des Weges verbindet bei Johannes Jesu Passion und Auferstehung (13,1f; 14,1-6), indem es beides auf die Inkarnation und die irdische Sendung Jesu zurückbezieht und über die Paschatradition in die Heilsgeschichte Israels einzeichnet.
- Der Weg Jesu führt aus dieser Welt heraus, wie er in sie hineingeführt hatte (3,19); er führt zum Vater (13,1ff), wie er von ihm ausgegangen war (5,43; 17,8). Er zielt darauf, die Seinen zu Gott zu führen und ihnen dort eine Stätte zu bereiten (14,1ff) – so wie Jesu Ankunft bei den Menschen ihnen die Herrlichkeit Gottes hat aufgehen lassen (1,1-18).

Der Weg, den Jesus geht, ist ein soteriologisches Leitmotiv des Vierten Evangeliums. Die christologische Kontinuität zwischen Präexistenz, Inkarnation, irdischer Sendung, Tod, Auferstehung, Erhöhung und Parusie zielt auf die Konsistenz der Heilsverheißung. Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinischen Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalosität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst.

f. Das letzte Wort Jesu nach Johannes ist nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: „Es ist vollbracht“ (19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird nur der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu deutlich zum Ausdruck gebracht.

2.3.1.1.3 Das Motiv der Liebe

a. Die Liebe Gottes gilt der Welt, dem *kosmos*, nicht nur den Menschen, schon gar nicht nur den Gläubigen.

- Die Welt ist von Gott geschaffen (Joh 1,1-18).
- Die Welt ist der Ort der Sünde und des Unglaubens.
- Die Jünger sind nicht „von“, aber „in der Welt“ (Joh 17).

Die Universalität des Heilswillens Gottes wird deutlich zum Ausdruck gebracht.

b. Die Gabe des Sohnes ist Hingabe. Gott verlangt nichts für seine Liebe, sondern gibt alles in ihr. Mit seinem Sohn gibt er sich selbst. Die Gabe des Sohnes macht Jesus nicht zum Objekt des Heilshandelns Gottes, sondern der Liebe des Vaters zum Sohn, der bejaht, was Jesus will: Gottes Heilswerk zu vollenden, den Tod in Leben zu verwandeln.

c. Das Ziel ist die Vermittlung des ewigen Lebens, das bereits hier und jetzt beginnt: in der Wiedergeburt aus dem Wasser und Geist in der Taufe, die das ewige Leben schenkt. Der Bezug zu den Gläubigen ist nicht exklusiv, sondern positiv.

d. Diese Leben zu vermitteln, ist der Sinn der Sendung Jesu – die im Tod vollendet wird, weil dort die Liebe Gottes vollendet wird.

2.3.1.2 Gottes Gerechtigkeit im Zeichen des Geistes

a. Der Abschluss der (erweiterten) Abschiedsrede greift die Verheißung des Parakleten auf, um sie neu zu kontextualisieren und zu konfigurieren.

b. Der Passus ist folgendermaßen gegliedert:

Joh 16,4	Die Markierung des neuen Redeabschnittes
Joh 16,5-7	Die Verheißung des Parakleten durch Jesus
Joh 16,8-11	Die Wirkung des Parakleten in der Welt
Joh 16,12	Die Markierung der Redesituation
Joh 16,13-14	Die Wirkung des Parakleten unter den Jüngern
Joh 16,15	Die Verheißung des Parakleten durch Jesus

Die Markierungen der Redesituationen sind aufeinander abgestimmt (Vv. 4.12).

c. Der Paraklet wird konzentrisch besprochen:

- Am Anfang und Ende steht das Versprechen Jesu (Vv. 5-7.15),
- in der Mitte wird zuerst das Wirken des Parakleten in der Welt (Vv. 8-11), dann unter den Jüngern (Vv. 13-14) beschrieben.

Beides nimmt die früheren Parakletworte auf und schreibt sie fort.

2.3.1.2.2 Die erneute Verheißung des Parakleten (Joh 16,5-7)

a. In den Versen 5-6 reflektiert Jesus die Situation der Jünger. Sie hat sich durch das, was er bislang gesagt hat, nicht aufgeklärt und verbessert, sondern durch seinen langen Monolog nach Joh 14,22, der Frage des Judas (Thaddäus), noch verschärft. Diese Verschärfung passt ins johanneische Konzept einer Offenbarung als Krise. Sie verlangt aber eine Aufnahme und Wendung ins Positive; die geschieht im folgenden Passus.

b. Jesus erkennt im „Herzen“, also in der Personmitte der Jünger „Trauer“ (λύπη). Diese Trauer wächst nicht aus der Anteilnahme am Leid anderer oder aus der Betroffenheit durch einen schmerzlichen Verlust, sondern meint eine Depression, eine Trübsal, die keine Zukunft mehr sieht, kein Licht am Ende des Tunnels, keinen Ausweg aus einer absolut verfahrenen Situation. Der Indikator dieser spirituellen Depression ist das Schweigen der Jünger; sie frage noch nicht einmal mehr – obgleich Joh 14,5 die Thomasfrage festgehalten hatte, die aber offenbar auf eine so fulminante Art und Weise beantwortet worden war, dass bei den Jüngern mehr Zweifel als Glauben zurückgeblieben war. Joh 16,12 verheißt die Möglichkeiten eines späten Verstehens, das jetzt noch nicht eingelöst werden kann.

c. In V. 7 erläutert Jesus (ein weiteres Mal) den Nutzen, den nicht er von seinem Weggehen haben wird, sondern den seine Jünger haben werden. Dieser Nutzen besteht in der Sendung des Parakleten. Hier werden die Angaben, die nach Joh 14,16; 14,26 und 15,16 macht, aufgenommen und zusammengefasst. Das Weggehen Jesu schafft Platz für den Geist als Beistand, als Tröster, als Anwalt.

3.2.1.2.3 Die Wirkung des Parakleten in der Welt (Joh 16,8-11)

a. Die Parakletworte haben in den johanneischen Abschiedsworten eine klare Abfolge.

- Nach der ersten Stelle (Joh 14,16) bewahrheitet der Geist die Gegenwart des weggegangenen Jesus.
- Nach der zweiten Stelle (Joh 14,26f.) vergegenwärtigt der Geist durch Erinnerung die Verkündigung Jesu.
- Nach der dritten Stelle (Joh 15,16) befähigt der Geist die Jünger zum kompetenten Zeugnis in einer Welt des Hasses.

Diese Dynamik nimmt Joh 16 auf und führt sie zweifach weiter: zuerst, indem die Außenwirkung des Geistes betont wird (Joh 16,8-11), dann, indem die Innenwirkung des Geistes anschaulich wird (Joh 16,13f.).

b. Die Außenwirkung des Geistes, also das, was die Jünger durch ihr Zeugnis (Joh 15,16) bewirken, ist Kritik: Kritik des Hasses, auf den sie stoßen (Joh 16,1-4), und der Formen, die er annimmt. Drei Eckpunkte einer forensischen Theologie werden markiert: Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. Der Zusammenhang ist klar: In Gottes Gerechtigkeit wird die Sünde im Gericht verurteilt, so sehr auch diejenigen, die Jesus und seine Jünger hassen, meinen, Sünder im Namen der Gerechtigkeit Gottes vor Gericht stellen zu müssen.

c. Der Geist führt die Jünger dahin, die Sünde zu analysieren, die in der Welt ist, ohne dass sie der Versuchung erliegen (V. 9).

- Die Sünde wird als Unglaube entlarvt – so wie nach jüdischer wie christlicher Grundüberzeugung die Verkehrung religiöser Orientierung die Verkehrung sozialer Beziehungen zur Folge hat (vgl. Rom 1,18-23).
- Der Unglaube wird als Sünde entlarvt – so wie nach einer alten Lesart der Genesis in der christlichen Tradition die Sünde Adams Ungehorsam und insofern Unglaube ist (Röm 5,1-11).

Die Entlarvung der Sünde als Unglaube folgt dem Muster von Joh 15,22-26. Das schützt sie vor Antijudaismus. Der Glaube an Jesus ist für Johannes der Ernstfall des Glaubens an Gott. Der hasserfüllte Verfolgungswahn, den der Evangelist fokussiert, richtet sich gegen die Jünger Jesu – desto beschämender für spätere Verfolgungen von Juden und Andersgläubigen durch Christen.

d. So wie die Sünde der Gerechtigkeit gegenübersteht, so der Unglaube dem Heilsweg Jesu, auf dem die Jünger gläubig mitgehen (V. 10). Die Gerechtigkeit ist biblisch-theologisch die Verwandlung von Unrecht in Recht, nicht nur durch Verurteilung und Strafe, sondern mehr noch durch die Neuschöpfung des Lebens aus dem Tode. Dafür steht Jesus ein. Mehr noch: er verkündet nicht nur die Gerechtigkeit Gottes, sondern verwirklicht sie: durch seinen Tod und seine Auferstehung, seinen Weg zum Vater, den er als Heilsweg für alle Menschen bahnt. „Gerechtigkeit“ taucht als theologischer Schlüsselbegriff nur hier im Johannesevangelium auf, pointiert ist es bei Paulus und bei Matthäus. Die Sprache von Joh 16 erklärt sich am besten als Öffnung für andere theologische Sprachspiele, besonders das paulinische, das Gerechtigkeit, Glaube und Gericht in der Rechtfertigungslehre auf das Engste zusammenbringt.

e. Sünde und Gerechtigkeit stoßen, wenn es nach Gott geht, im Gericht aufeinander (V. 11). Der Fokus richtet sich nicht auf Vergehen einzelner, sondern auf das Grunddilemma, das hinter der Sünde als Unheilmacht (und nicht nur als Schuld) steht: der „Fürst“ dieser Welt ist bei Johannes der Verwirrer. Der Teufel ist der schwache Antipode des Parakleten, wie ein (methodisch noch nicht ausgeführter) Vergleich mit Hiob zeigt. Joh 14,30 wird aufgenommen und nun nicht als Heldentat Christi (Joh 12,32), sondern als Vollmacht seiner geistbegabten Jünger gedeutet.

2.3.2 Der Brief: Gottes Liebe in der Ansprache der Gläubigen

a. Der Erste Johannesbrief reflektiert das Evangelium, klärt das Bekenntnis und verstärkt die Motivation.

b. „Gott ist Liebe“ ist der Spitzensatz (1 Joh 4,8.16); Gerechtigkeit gehört dazu.

2.3.2.1 Die Verkündigung der Liebe Gottes (1 Joh 4,8.16)

a. Die Orthodoxie, die in 1Joh 4,1-6 hochgehalten worden ist, ist Orthopraxie, weil Gott nicht nur liebt, sondern Liebe ist. Das ist nicht zu denken ohne das voll entfaltete Christusbekenntnis und fordert vom Neuen Testament aus die Trinitätstheologie, die ihrerseits vom Johannesevangelium und vom Ersten Johannesbrief stark inspiriert worden ist.

b. Der Gedankenaufbau beruht auf den beiden Kernsätzen „Gott ist Liebe“ in den Versen 8 und 16.

1Joh 4,8f.	Die Mahnung zur Liebe mit der Begründung: „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,8)
1Joh 4,9f.	Die Erscheinung der Liebe Gottes in Jesus Christus
1Joh 4,11ff.	Die Liebe als Stabilität der Gottesbeziehung
1Joh 4,14ff.	Der Glaube an die Liebe als Glaube an Gott mit der Begründung: „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,16)

Der Kern des Passus ist nicht Ethik, sondern Soteriologie. Durch die Erscheinung der Liebe Gottes in Jesus Christus ist alles vorgegeben. Die Frage lautet, wie es erkannt werden kann. Echte Erkenntnis ist nicht nur eine theoretische Beziehung, sondern eine praktische. Gotteserkenntnis kann nicht neutral bleiben. Deshalb folgt aus der Erkenntnis das Tun der Liebe – und aus der Verkündigung der Liebe Gottes die Mahnung zur Liebe.

c. In der Berufungsszene des Exodusbuches fragt Mose nach dem Namen Gottes und erhält zur Antwort: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14). Die korrespondierende Erzählung spielt, nachdem der Auszug aus Ägypten gelungen ist und das Volk das Schilfmeer durchwandert hat, (fast) an derselben Stelle, auf der Höhe des Sinai: „JHWH, JHWH, der barmherzige und gnädige Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6). Die Gnadenformel, die hier herauszuhören ist, gehört zu den wiederkehrenden Grundaussagen alttestamentlicher Theologie. Dass Gott der eine und einzige ist, sichert die Macht seiner Liebe; dass er der Barmherzige ist, prägt seine Einheit.

Gottes Liebe umfasst seinen heiligen Zorn. Die alttestamentliche Prophetie prophezeit durchweg das Gericht Gottes, das freilich über weite Strecken nicht als Jüngster Tag, sondern als geschichtliche Katastrophe gesehen wird, jenseits derer es eine Zukunft geben wird, auch wenn von ihr noch nichts zu sehen wäre. In ihrer kanonischen Endgestalt ist die Gerichtspredigt der Prophetenbücher regelmäßig für die abschließende Heilsverkündigung geöffnet. Das zeigt beider Ort: Heil gibt es nicht ohne Gericht; das Gericht gibt es um der Gerechtigkeit und damit um des Heiles Gottes willen.

d. Nach dem Johannesevangelium verkündet und lebt Jesus die Liebe Gottes.

- Jesus verkündet die Liebe Gottes, die sich in der Sendung seines Sohnes erweist (Joh 3,16).
- Jesus verkündet die Liebe Gottes aus der Liebe des Vaters heraus, die ihm gilt, dem eingeborenen Sohn (Joh 17,24).
- Jesus verkündet die Liebe Gottes in der Liebe zum Vater (Joh 14,31).
- Jesus verkündet die Liebe Gottes, die er seinen Jünger schenkt (Joh 15,9).

Die Einheit der Liebe Jesu kommt aus Gott und führt zu Gott, weil Gott Liebe ist.

e. Erst im Licht des Ostertages erhellt der Satz: „Gott ist Liebe“.

- Der Tod Jesu erscheint beim Apostel Paulus, der älteste Bekenntnistraditionen des Urchristentums aufgreift, in doppelter Hinsicht als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes: Es ist die reine Liebe des Vaters zu den Menschen, die sich zu seinen Feinden gemacht haben, dass er seinen ureigenen Sohn in den Tod dahingibt (Röm 5,5-11; 8,31-39); und es ist die reine Liebe Jesu Christi zu den Menschen, in der er sich für sie in den Tod hingibt (Gal 2,20; 2Kor 5,14). Der Glaube daran, dass Jesu Auferweckung seine Erhöhung zur Rechten des Vaters meint, führt dazu, dass zwischen dem Vater und dem Sohn eine innere Einheit des Wirkens gesehen wird, die auf die Vergegenwärtigung und Vollendung des Reiches Gottes zielt (1Kor 15,20-28). Diese Einheit wird von Paulus in ihrer heilbringenden Kraft, ihrer ausstrahlenden Liebe als Werk des Heiligen Geistes gesehen. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5).
- Bei Johannes ist die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn wesentlich (Joh 10,30). Sie wird durch den Geist von Ostern her erkannt (*ratio cognoscendi*) ist aber schon von Anbeginn präsent (*ratio essendi*).

Der Erste Johannesbrief begegnet mit dem Bekenntnis: „Gott ist Liebe“ der tiefen Angst der Christen, in Jesus Christus sei ihnen doch nicht die ganze, die unbedingte Liebe Gottes erschienen; er spricht ihnen zu, in Jesus Christus unbedingt als Gotteskinder angenommen zu sein; er hält sie an, in ihrer eigenen Liebe diese Liebe Gottes weiterzugeben.

f. Die Provokation von 1Joh 4,8.16 ist es, Inkarnation und Kreuzestod Jesu als Ereignis der Liebe Gottes zu verstehen.

- Bei der Inkarnation (vgl. 1Joh 4,2) gelingt dies durch eine Theologie der Gabe, wie sie Joh 3,16 im Munde Jesu artikuliert.
- Beim Kreuzestod (vgl. 1Joh 2,2) gelingt dies durch eine Christologie der Gabe, die Jesu Stellvertretung in letzter Konsequenz ausleuchtet.
 - Die Sühne ist, biblisch verstanden, keine Versöhnung Gottes mit den Menschen, sondern der Menschen mit Gott.
 - Die Sühneriten halten fest, dass Vergebung nicht zum Billigtarif zu haben ist, sondern nur dort geschehen kann, wo das Unheil sich ereignet: im Tod des Opfers und in der Tat des Verbrechers.
Die Sühneriten machen die tödliche Macht der Sünde im Vorgang der Vergebung sichtbar.
Die Sühneriten symbolisieren den Tod der Sünde, weil ohne diese darstellende Vergegenwärtigung keine Vergebung möglich wäre.
 - Durch Jesus, den Leidenden Gottesknecht (Jes 53) geschieht 1. eine Humanisierung des Opfers, weil er sich – freiwillig – selbst gibt und 2. eine unmittelbare Aktion Gottes selbst, weil er von Gott kommt und zu ihm gehört.

Durch die Theologie der Liebe wird (ähnlich wie bei Paulus) diese Humanisierung und Divinisierung in Gott selbst verankert: Er ist Liebe.

2.3.2.2 Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit

a. Der Passus beschreibt positiv, welcher Status der Gläubigen ihrem Glauben entspricht und welches Handeln rollenkonform ist.

1Joh 3,1-3	Das Geschenk der Gotteskindschaft
1Joh 3,4-6	Die Abkehr von der Gesetzlosigkeit
1Joh 3,7-10	Die Hinkehr zur Gerechtigkeit

Er arbeitet mit der bekannten Schwarz-Weiß-Rhetorik, um die Notwendigkeit einer Grundsatzentscheidung herauszuarbeiten, die konsequent ist. In 1Joh 3,1-3 wird beschrieben, was radikal positiv ist und verteidigt, entwickelt, mit Leben gefüllt werden muss. In 1Joh 3,4-6 und 3,7-10 wird in zwei parallelen Gedankengängen komplementär die Notwendigkeit, aber auch die Art und Weise der Konsequenz beschrieben.

1Joh 3,4-6	Sünde ist Ungesetzlichkeit Christus ist der Erlöser, der die Sünde weggetragen hat. Deshalb hat Christus nicht erkannt, wer das Gesetz leugnet.
1Joh 3,7-10	Gerechtigkeit widerstreitet der Sünde. Christus hat das Böse besiegt. Deshalb ist Kind Gottes nur, wer die Sünde bekämpft.

Zwischen beiden Passagen gibt es einen gedanklichen Fortschritt, insofern das appellative Moment in 3,7-10 positiv ansetzt, während das negative Moment den dunklen Hintergrund bildet; wohingegen 1Joh 3,4-6 negativ angesetzt und den Durchbruch zum Guten gefordert hat.

b. Das zentrale Motiv ist das der Gotteskindschaft. Es knüpft an die Tauftheologie von 1Joh 2,18-29 an. Gotteskindschaft ist hier nicht schöpfungstheologisch, sondern soteriologisch verstanden.

- Im Hintergrund steht die alttestamentliche Messianologie, sofern sie nicht nur auf eine Einzelgestalt, sondern ihren Zusammenhang mit dem Gottesvolk.
 - Gottes Vaterschaft korreliert mit der Sohnschaft des Königs (1Chr 17,13: David; 1Chr 22,10: Salomo), zumal wenn sie messianische Züge gewinnt (2Sam 7,14; Ps 2,7: David).
 - Die Sohnschaft bezieht sich aber auch auf das Gottesvolk Israel, in Dtn 14,1 auch explizit als *Gotteskindschaft* ausgedrückt. Die Verbindung stellt Jub 1,24f. her.
- Für diese Ekklesiologie der Gotteskindschaft gibt es die neutestamentliche Parallele Offb 21,7.

Im Ersten Johannesbrief ist die Gotteskindschaft mit der Gottesgeburt korreliert (1Joh 2,29; 3,9), die ihrerseits mit der jesuanischen Rede von der Wiedergeburt „aus Wasser und Geist“ (Joh 3,3.5) übereinstimmt, die nach Joh 3 das nächtliche Glaubensgespräch mit Nikodemus beherrscht. Es ist eine Art genetische Neukodierung (1Joh 3,9).

Die Ekklesiologie der Gotteskindschaft ist eng mit der paulinischen Soteriologie der Christus-Ebenbildlichkeit verwandt (Röm 8,29) – nur dass Paulus die Familienmetaphorik auf der Ebene der Brüder Jesu entwickelt, während der Erste Johannesbrief sie auf der Ebene der Gemeinde entwickelt.

c. Die theologischen Anker der Konstruktion sind die beiden Aussagen über den Heildienst Jesu Christi.

- In 1Joh 3,5 wird Jesus Christus als derjenige beschrieben, der die „Sünden wegträgt“. Das entspricht genau der Botschaft des Täufers vom Lamm Gottes nach Joh 1,29.34; dass 1Joh 3,5 an ein Wissen der Leserschaft appelliert, erklärt sich am besten durch Kenntnis des Evangeliums.
- In 1Joh 3,8 wird Jesus Christus als derjenige beschrieben, der „die Werke des Teufels öst“.
 - Der Teufel ist der große Widersacher Gottes und der Menschen, wie bei Hiob und in anderen Spätschriften des Alten Testaments sowie im frühen Judentum. Er bringt die Ordnung der Schöpfung durcheinander (*diábolos*) und muss deshalb ausgeschaltet werden, wenn das Heil real werden soll.
 - Das Wesen des Teufels ist die Lüge (Joh 8,44). Die Lüge kann nur mit Wahrheit bekämpft werden.
Die „Werke“ des Teufels sind Untaten, die Gott und die Menschen attackieren. Diese „Werke“ werden vom Sohn Gottes – nicht „zerstört“ (Luther; EÜ), eher schon „vernichtet“ (Elberfelder), im Sinne von: als nichtig erwiesen, wörtlich aber – „gelöst“ (so wie man einen Knoten auflöst). Jesus schafft sie beiseite, indem er sie entwirrt. Er durchschlägt den Gordischen Knoten nicht, sondern knüpft ihn auf.
Das griechische Wort scheint nicht ganz zu passen, hat aber denselben Wortstamm wie „Erlösung“: die Fesseln der Sünde und des Todes werden aufgebunden, so dass Freiheit entsteht.

Jesus besiegt den Teufel allein durch die Wahrheit. Die Wahrheit durchschaut die Lüge. Da die Sünde teuflisch ist, besiegt Jesus den Teufel dadurch, dass er die Sünde auf sich nimmt und wegträgt. Welche Dimensionen sein Heildienst hat, zeigt Vers 8.

d. Nach 1Joh 3,6 und 3,9 sind die Gläubigen diejenigen, die nicht sündigen. Das widerspricht nicht 1Joh 1,8, weil ein anderer Aspekt dominiert. Nach 1Joh 1,8 steht die fortgesetzte Schwäche auch der Gläubigen im Blick, zu sündigen und deshalb Sünder zu sein, nach 1Joh 3,6 aber ihre Zugehörigkeit zu Jesus Christus, der selbst keine Sünde kennt, sondern sie besiegt hat (1Joh 1,7; 2,2). Mithin wird gerade die Dialektik des *simul justus et peccator* aufgedeckt, einschließlich der Asymmetrie zwischen Sünde und Gerechtigkeit. Der präzise Unterschied zwischen 1Joh 1,8 und 1Joh 3,6.9 ist der zwischen Sein und Tun.

e. Die strukturelle Verwandtschaft mit der paulinischen Rechtfertigungslehre zeigt sich auch, von 1Joh 2,29 vorbereitet, in 1Joh 3,7-10. In 1Joh 3,4-6 ist eine ähnlich positive Gesetzestheologie wie bei Paulus vorgezeichnet, die sich vom Liebesgebot her erschließt. In 1Joh 3,7-10 wird wie in Röm 6 das Tun der Gerechtigkeit (nicht als Voraussetzung, sondern) als Erweis der Rechtfertigung verstanden. Das Herz der Ethik schlägt in der Agape (1Joh 3,10). Wenn es nicht schlägt, ist der Glaube klinisch tot.

3. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit der Menschen.
Herausforderungen neutestamentlicher Ethik

a. Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ermöglicht, erfordert und erfüllt die menschliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

- Der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch bleibt gewahrt.
- Aber weil Gottes Heilshandeln ethisch ist, gibt es eine *imitatio Dei*.

Die Theozentrik entlastet die Ethik von der Aufgabe der Heilungsvermittlung; das Heilshandeln Gottes erneuert die Menschen und begründet ihr Handeln.

b. Das Neue Testament kennt unterschiedliche Verdichtungen:

- Die Bergpredigt, konzentriert im Gebot der Feindesliebe, ist die programmatische Umsetzung der Gerechtigkeit Gottes in das Leben derer, die Jesus nachfolgen: für Matthäus das Rückgrat seines Evangeliums.
- Der barmherzige Samariter ist die Ikone der Caritas (Lk 10,25-37) – nicht zufällig im Lukasevangelium aufgehoben.
- Paulus schließt „Werke des Gesetzes“ aus der Rechtfertigung aus, zielt aber nicht auf die Abschaffung, sondern die Aufrichtung und Erfüllung des Gesetzes – in der Nächstenliebe.
- Nach dem Johannesevangelium charakterisiert Jesus das Liebesgebot als Inbegriff des Anspruchs Gottes; Nächstenliebe ist Nachahmung Christi.

Im Spektrum der Ethik spiegelt sich das Spektrum der Soteriologie.

3.1 Matthäus
Feindesliebe als Erweis kreativer Gerechtigkeit

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

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

- Ist Gewaltlosigkeit würdelos, verantwortungslos, kraftlos? So Nietzsche.⁴
- Ist Feindesliebe unrealistisch? So der gesunde Menschenverstand und das Urteil professioneller Politik.⁵ So auch der jüdische Einwand⁶, den zuletzt Jacob Neusner vorgetragen hat⁷.

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

⁴ 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).“

⁵ Max Weber, Politik als Beruf (1919), in: ders., Gesammelte politische Schriften, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen ³1971, 505-560: „Mit der Bergpredigt ... ist es eine ernstere Sache, als die glauben, die diese Gebote heute gern zitieren. ... Wenn es in Konsequenz der akosmistischen Liebesethik heißt: ‚dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt‘ – so gilt für den Politiker der Satz: du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme verantwortlich (550f.).“

⁶ 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.“

⁷ 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. Vgl. Chasda Crescas (1340-1410), Zur Widerlegung der christlichen Dogmen (Bittul iqqare ha-Nosrim) 9 (Edition: D.J. Lasker, Übers. J. Maier, „Gesetz“ und „Gnade“ im Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit, in: Judaica 28 (1969), 89f.

3.1.1 Analyse

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.⁸ Die Stellung in der matthäischen Bergpredigt und der lukanischen Feldrede zeigt, dass im Urchristentum diese zentrale Bedeutung gesehen und tradiert worden ist. Paulus reflektiert sie in Röm 12,9-21. Auch im johanneischen Konzept der Bruderliebe ist sie vorausgesetzt.

3.1.2 Adressaten

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

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

3.1.3 Typen der Feindschaft

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

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

Das Spektrum ist nicht exklusiv, sondern integrativ.

b. 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).

⁸ Th. Söding, Die Verkündigung Jesu, 570-583.

3.1.4 Praxis der Feindesliebe

a. 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.

Der innere Zusammenhang ist klar: Das Ethos ist identisch; die Handlungsimpulse zeigen, was in einer Situation möglich ist.

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

3.1.5 Theologische Begründung

a. Die Feindesliebe ist theologisch begründet und motiviert:

- Der theologische *Grund* ist das Handeln Gottes selbst, der als Schöpfer und Erlöser permanent Feindesliebe praktiziert (Lk 6,35; Mt 5,45; vgl. Röm 5,5ff.).
 - Mit dem Blick ins Buch der Natur zeigt Jesus, nach Matthäus, Gott als den, der auch den Bösen und Ungerechten das Leben schenkt, weil er will, dass sie leben (nicht weil er will oder toleriert, dass sie Böses und Unrechtes tun).
 - Der Vergleich mit dem ähnlichen Motiv bei Seneca, der (nicht zu Feindesliebe, aber) zu großmütiger Gelassenheit gegenüber Feinden mahnt, macht den Unterschied deutlich; denn nach ihm kann Gott nicht anders, als die Unterstützung der Bösen in Kauf zu nehmen, wenn er den Guten helfen will – wofür er sich entscheidet, weil das Gute mehr wert ist als das Böse.
- Das theologische *Motiv* ist die Nachahmung Gottes, die *imitatio Dei* (Lk 6,36; Mt 5,48), der die Verheißung ewigen Lebens gilt, des „Lohnes“, der in der Gotteskindschaft besteht.

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

b. Das Gebot der Feindesliebe ist angewandte Christologie.

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

3.1.6 Der alttestamentliche Bezug

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

b. 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 513-16).
- Zum Volk Gottes gehören nicht nur die Juden und alle, die an Jesus glauben; Gott hat vielmehr Jesus (nach Matthäus wie nach Lukas) deshalb gesendet, damit durch seinen Dienst am Heil der Menschen, der reine Feindesliebe ist, alle Völker zu seinem Volk werden. Die Kirche repräsentiert und realisiert stellvertretend diese Heilsuniversalität. Ihre Feindesliebe konkretisiert sie ethisch.

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

3.1.7 Die hermeneutische Vermittlung

a. Das psychologische Problem, das Sigmund Freud scharf markiert hat⁹, besteht darin, dass blinde Aggressionen entwickelt, wer sich moralisch überfordert. Dieses Problem lässt sich wohl nur spirituell lösen: in der Nachfolge Jesu, die auf *seine* Kraft setzt, in den Nachfolgern das Gute zu tun.

b. Das ethische Problem, das Fjodor Dostojewski (Die Brüder Karamasow) Iwan in den Mund legt, lautet¹⁰, dass Feindesliebe letztlich Kumpanei mit den Tätern auf Kosten der Opfer sei. Dieses Problem, das häufig nicht gesehen wird, lässt sich nur soteriologisch lösen; weil derjenige, der selbst aus reiner Liebe die Schuld der anderen ertragen und vergeben hat, das Reich Gottes als umfassende Vollendung von Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17) verwirklicht.

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

⁹ 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).

⁹ Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997.

¹⁰ „Schließlich will ich auch gar nicht, dass die Mutter den Peiniger umarmt, der ihren Sohn von Hunden zerreißen ließ! Sie darf sich nicht unterstehen, ihm zu verzeihen! Wenn sie will, mag sie verzeihen, soweit es sie selber angeht; sie mag dem Peiniger ihr maßloses Mutterleid verzeihen: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen, hat sie kein Recht; sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe“ (München 1958, 330f..

3.2 Lukas

Der barmherzige Samariter als Ikone der Barmherzigkeit

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

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

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

c. Der gesamte Text hat eine dialogische Struktur.

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

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

d. Das Gleichnis arbeitet mit einem scharfen Kontrast.

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

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

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

Literatur

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

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

3.3 Paulus
Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes

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. Die Kritik der Gesetzeswerke ist signifikant. Das Freiheitspotential der Rechtfertigungsbotschaft ist groß. Die Ethik der Liebe ist nicht nur gesetzeskonform ist, sondern erfasst den Sinn des Gesetzes: Es wird erfüllt

b. 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.

c. In der Paulustradition ist die Thematik der Gottesliebe durch die Betonung des rechtfertigenden Glaubens bereits prononciert, bevor die Ethik zu ihrem Recht kommen soll. Gal 5,6 ist ein reflexives Pendant zum Doppelgebot. In Röm 12,19-31 argumentiert Paulus ganz nahe an der Bergpredigt; der Galaterbrief konzentriert sich demgegenüber auf die innergemeindlichen Bezüge und die Ausgrenzung der Gegner (die nicht in moralischen, sondern in dogmatischen Kategorien diskutiert wird).

d. 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.).

e. 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.

f. 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).

3.3.1. Liebe als Energie des Glaubens (Gal 5)

a. Die paulinische Ethik ergibt sich als Konsequenz der Rechtfertigungslehre. Das Gesetz wird von der Überforderung entlastet, Menschen rechtfertigen zu müssen, und kann dadurch erfüllt werden. Eine wesentliche Dimension ist die Liebe, verdichtet im Gebot der Nächstenliebe.

b. Im Galaterbrief hat Paulus bereits bei der Explikation der Rechtfertigungslehre (Gal 2,15-21) angelegt, dass zur Aktivität des Glaubens auch die Ethik gehört.

3.3.1.1 Gal 5,6 als Schlüsselvers paulinischer Soteriologie und Ethik

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

b. Die exegetische muss mit der hermeneutisch-ökumenischen Frage verschaltet werden.

3.3.1.1.1 Die traditionelle Kontroverse

a. Die katholische Theologie hat sich seit dem Mittelalter besonders stark für die Auslegung des Verses interessiert, weil sie in ihm einen Beleg für die theologische Bedeutung der Ethik im Rahmen der Gnadenlehre sah. Allerdings hat sie ihn in einem anderen hermeneutischen Bezugssystem als dem der genuin paulinischen Theologie interpretiert¹¹. Der traditionell katholische Kernsatz lautet *fides caritate formata* (Der Glaube wird durch Liebe geformt.).

- Als *fides* („Glaube“) gilt der scholastischen Theologie von Augustinus her die verständige Zustimmung zum geoffenbarten Inhalt des Glaubens (*cum assensione cogitare*¹²).
Als *caritas* gilt ihr die Liebe zu Gott, die zur Nächstenliebe führt.
- Die Pointe des scholastischen Satzes lautet also, dass das Bekenntnis zu Gott, das sich in der Zustimmung zur kirchlichen Lehre konkretisiert, nur dann rechtfertigen kann, wenn es sich von der Liebe Gottes selbst formen lässt, die sich in der menschlichen *caritas* bewahrheitet.

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

b. Martin Luther sieht in der Formel *fides caritate formata* eine „Fiktion“, die sich „höchst dummen Träumereien sophistischer Lehr“ verdanke.¹³ Richtig sei vielmehr gerade das Gegenteil: Der Glaube müsse nicht durch die Liebe, die Liebe müsse durch den Glauben „geformt“ werden (WA 39, 318/16). Seine Kritik unterstellt ein anderes Glaubensverständnis und spießt eine sekundäre Konditionierung der Soteriologie durch die „guten Werke“ auf.

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

¹¹ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg - Basel - Wien 1983, 225-231.

¹² Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 2,5 (PL II 5); Thomas, *S.Th. II-II 2,1*.

¹³ WA 40 I 286/12; vgl. 39 I 265-333; WA 56, 337/17: *maledictum vocabulum illud ‚formatum‘*.

3.3.1.1.2 Der paulinische Ansatz

a. Im Blick auf Paulus¹⁴ verschiebt sich das Bedeutungsspektrum sowohl gegen die Scholastik als auch gegen Luther nicht unerheblich. Es zeigt sich, dass Paulus den in Gal 2,16 formulierten Kerngedanken, dass nicht die „Werke des Gesetzes“ rechtfertigen, sondern der Glaube an Jesus Christus, so weiterführt, dass die Liebe Jesu Christi, die zur Rechtfertigung der Glaubenden führt (Gal 2,19f.), auch die Liebe derer bestimmt, die gerechtfertigt werden.

- Der Gegensatz zum Glauben ist in Gal 5,6 nicht ein „Werk des Gesetzes“, sondern sowohl die Beschneidung als auch die Unbeschnittenheit. Beides steht insofern auf einer Stufe, als weder das eine noch das andere soteriologische Kraft hat. Das *Verbisχύειν* (vermögen) meint soteriologische Effektivität.
Was in Gal 5 – wie im gesamten Brief – fehlt, ist die nach Gen 17 notwendige positive Bestimmung der Beschneidung; sie ist nach Röm 4,11 das Siegel der Glaubensgerechtigkeit.
- Der Glaube, der „etwas vermag“, ist der Glaube, der rechtfertigt.
- Dieser Glaube ist „wirksam durch Liebe“ (Gal 5,6).
 - Die Liebe (Agape) ist, wie sich aus Gal 5,13f. ergibt, die Liebe zum Nächsten (die das Gesetz erfüllt).
 - Der Aktivposten ist der Glaube, die Liebe das Medium.
 - Der Glaube hat eine „Energie“; das ist seine Kraft und Motorik, das Leben zu gestalten.
 - Diese Kraft entfaltet er durch die Liebe (*dia c. gen: instrumentalis*).
Die Liebe ist keine Funktion und keine Folge des Glaubens, sondern eine eigenständige theologische Größe von anthropologischem Zuschnitt, die mit dem Glauben koordiniert wird und darin die ethische Dimension der Rechtfertigung koordiniert.
- Die korrespondierende Aussage steht in 1Kor 13,7: „Die Liebe glaubt alles“ – weil sie ganz auf Gott und das Evangelium setzt. Nach 1Kor 13,13 ist die „Liebe am größten“ – nicht weil der (rechtfertigende) Glaube unwichtiger wäre, sondern weil die Liebe in der absteigenden und aufsteigenden Linie die Gottesbeziehung repräsentiert, während der Glaube die alles bestimmende und rettende Bewegung zu Gott ist, die bei der eschatologischen Vollendung ins Schauen übergeht.

Paulus argumentiert nicht gegen „Leistungsgerechtigkeit“, sondern gegen eine Überschätzung des Gebotes. Ihn bewegt der Zusammenklang von Glaube und Liebe.

¹⁴ Vgl. Th. Söding, Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief, in: Bernd Kollmann - Michael Bachmann (Hg.), Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 165-206.

3.3.1.2 Die Freiheit in der Liebe (Gal 5,13-26)

a. Ähnlich wie Gal 5,6 ist Gal 5,13-26 kontroverstheologisch belastet, wird aber durch Interpretationskonflikte auch entdeckt.

b. Der Rekurs auf das paulinische Original erlaubt es, von einem reflektierten Beobachtungsstandpunkt aus die konfessionellen Traditionen als solche zu identifizieren und zu rekonstruieren.

3.3.1.2.1 Die traditionellen und aktuellen Interpretationskonflikte

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

b. Die evangelische Exegese des 20. Jh. neigte zu einer theologischen Unterschätzung der Ethik, teils als Gegenbewegung gegen die liberale Exegese des 19. Jh., teils aus formgeschichtlichen Gründen, weil man in der Ethik so viele religionsgeschichtliche Parallelen beobachtete, teils aus theologischen Gründen, weil das *extra nos* der Gnade betont werden sollte.¹⁵

c. Die katholische Exegese hat zwar traditionell ein starkes Interesse an moraltheologischen Fragen, optiert aber gerne mit dem Naturrecht und sieht deshalb die Parallelen als Indizien für die Universalität des christlichen Ethos, während gerade das spezifisch Paulinische, die Einbindung in die Theologie der Gnade und der Freiheit wenig betont wird.

d. Die konstruktivistische Exegese des 21. Jh. schwenkt gerne von der Ethik zum Ethos, weil sie sich (vorgeblich) nur mit einem deskriptivem Interesse der Vielfalt der Lebenskulturen widmet (was in Wahrheit ein spezifisches Interesse westlicher Akademiker ist).¹⁶

3.3.1.2.2 Freiheit aus Liebe – Liebe in Freiheit

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

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

¹⁵ Stark pointiert von *Martin Dibelius*, *Der Brief des Jakobus* (KEK 15), Göttingen ¹²1984 (1921): Die paulinischen Paränesen besäßen „nicht den Reiz und die Eigenart der übrigen Briefabschnitte“ (S. 16). aus den parakletischen Passagen lasse sich „schwerlich ... überhaupt eine ‚Theologie‘ und ganz gewiß nicht die des Paulus erheben“ (S. 36).

¹⁶ Zur Diskussion vgl. *Michael Wolter*, *Paulus*, Neukirchen-Vluyn 2011, 310ff. (der freilich den Begriff „Ethik“ zwar kritisieren will, aber verwendet).

3.3.1.2.3 Der Gedankengang: *Fleisch und Geist*

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

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

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

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

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

- Nach Gal 5,13b droht das „Fleisch“ die „Freiheit“ zum „Einfallstor“ für das Böse zu machen, dass ab Gal 5,16 (mit Rekurs auf das 9. und 10. Gebot) als „Begehren“ identifiziert wird.
- Nach Gal 5,16-26 besteht ein grundlegender Widerspruch zwischen dem Lebenswandel „im Geist“ und „im Fleisch“.
 - In Gal 5,16ff. erläutert Paulus, dass er „unter dem Gesetz“ ausbricht und nicht aufgelöst werden kann.
In Gal 5,24ff. erläutert er, dass er „in Christus“, durch die Partizipation am Kreuzestod Jesu, so überwunden wird, dass der Geist siegt, dem man aber auch folgen muss.
 - Im Lasterkatalog Gal 5,19ff. werden die verheerenden Folgen des „Fleisches“ illustriert, das dem „Begehren“ Tür und Tor öffnet.
Im Tugendkatalog Gal 5,21ff. wird demgegenüber illustriert, welche schöne Früchte der Geist trägt – in Übereinstimmung mit dem Gesetz, das ja die Liebe will.

Gal 5,13-26 ist mithin nicht nur eine Perikope Ethik, sondern auch Pneumatologie und Anthropologie.

Die christliche Moral wird genau so affektiv und argumentativ eingeführt wie die Soteriologie.

3.3.2 Liebe als Erweis der Gerechtigkeit (Röm 12-13)

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

b. Dass es „ein“ Wort ist,

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

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

c. Die „Erfüllung“ markiert eine Qualität, nicht eine Quantität. Paulus sagt weder, dass an jedes Einzelgebot buchstäblich gehalten werden muss, noch dass alle anderen Gebote überflüssig seien, sondern dass der Wille Gottes, um dessentwillen das Gesetz erlassen ist, seinen vollen Ausdruck im Liebesgebot erhält.

d. Dass gerade das Liebesgebot als diese Erfüllung geht, erklärt sich nicht schon aus seiner Prominenz im Frühjudentum, sondern vermutlich aus einem (indirekten) Einfluss der Jesustradition und sicher aus der Kongruenz mit der Liebe Gottes und Jesu Christi (Gal 2,19f.).

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

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

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

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

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

3.3.2.1 Analyse: Die Ethik im Duktus des Römerbriefes

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

f. Die Außenbeziehungen der römischen Gemeinde sind allerdings prekär. Verfolgung ist Erfahrung. 48 n. Chr. hat Kaiser Claudius die „Juden“ – in erster Linie wohl die Judenchristen (vgl. Apg 18,2) – aus Rom vertreiben lassen, weil sie angeblich gefährliche Geheimbündler seien¹⁷. Inzwischen ist das Edikt zwar wieder aufgehoben; aber die Wunde schmerzt. Kurze Zeit nach Abfassung des Römerbriefes wird es zur neronischen Christenverfolgung kommen¹⁸. Die paulinischen Interventionen sind also ebenso brisant wie vorausschauend.

¹⁷ Sueton, *Claudius* XXV: „Die Juden vertrieb er aus Rom, weil sie, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten.“

¹⁸ 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.“

3.3.2.2 Die Stärkung des Guten

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

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

c. In Vers 10b taucht das Thema „Ehre“ auf, das in der Antike – als Gegensatz zu „Schande“ – äußerst große Bedeutung hat.¹⁹ „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.

¹⁹ 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.²⁰ 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 7,24²¹ - 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.

²⁰ 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.

²¹ Vgl. Testlss 7,5a; Jos 17,7; ferner die Texte bei Bill III 298.

3.3.2.3 Die Überwindung des Bösen

a. Der Intensität der Agape als Philadelphia entspricht ihre Kraft, über den Kreis der Ekklesia hinauszudringen und sich dort sogar angesichts von Verfolgung und erlittenem Unrecht zu bewähren, aber auch die Sünde in der Gemeinde zu überwinden. Die Pointe formuliert präzise Vers 21²²: Es geht darum, dass die Christen dem Bösen, das ihnen in welcher Form auch immer entgegenschlägt, nicht durch ihre eigenen Reaktionen weitere Nahrung geben, sondern es durch das „Gute“, das sich ihnen vom Evangelium her erschließt, überwinden - zunächst in ihren eigenen Herzen, aber auch, soweit möglich, bei den Feinden und Verfolgern selbst.

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

Paulus denkt an diejenigen, die den Christen ihres Glaubens wegen feindlich entgetreten, sei es durch Verleumdung und Verspottung, sei es durch soziale Diskriminierung, sei es durch Vertreibung, Vermögenseinzug, Inhaftierung oder Bestrafung.²³ 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.

²² 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).

²³ 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 Prerogative Gottes schafft den Raum für eine kreative Überwindung des Bösen durch das Gute; eine Vorhersage über Gottes Urteil im Endgericht ist damit nicht impliziert.

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

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

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

3.4 Johannes
Liebe als *imitatio Christi*

a. Sowohl im Evangelium als auch im Ersten Johannesbrief ist die Liebe Christi das Bindeglied zwischen der von Gott erwiesenen und der von Menschen, die glauben, zu erweisenden Liebe untereinander. Die Ausdrucksformen sind unterschiedlich, die Grundrichtung ist identisch.

b. Im Johannesevangelium ist die Fußwaschung das Paradigma, das zugleich die Begründung und die Motivation liefert. Im Ersten Johannesbrief ist im Kern die Lebenshingabe Jesu jener Erweis der Liebe Gottes, der Menschen zugleich befähigt und beauftragt, diese Liebe weiterzugeben.

3.4.1 Die Fußwaschung (Joh 13,1-20)

a. Mit der Fußwaschung²⁴ 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

²⁴ 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.²⁵
 - Möglichkeit 2:
Die ethische Deutung ist ursprünglich, die soteriologisch nachträglich zwischengeschoben.²⁶

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

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

Die ethische Deutung wird dann für sekundär zu erachten, wenn man zu dem Urteil gelangt, die johanneische Theologie sei ursprünglich wenig konkret und eher spirituell ausgerichtet, während erst sekundär Johannes gesamt kirchlich eingeordnet worden sei. Beide Ansätze gehen von einem literarischen Schichtenmodell aus, das der Eigenart johanneischer Literatur in den Evangelienerzählungen 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.²⁷ 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.²⁸ 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).

²⁵ So *Rudolf Schnackenburg*, Joh III, passim.

²⁶ 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).

²⁷ So *Jean Zumstein*, Joh.

²⁸ So *Hartwig Thyen*, Joh.

3.4.1.1 Die vollendete Liebe Gottes in Jesus

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

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

c. Die Liebe erweist Jesus den „Seinen“.

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

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

Beide Bedeutungen schwingen mit.

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

Der Korrespondenzsatz ist das Todeswort Jesu Joh 19,30.

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

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

3.4.1.2 Der Dienst Jesu

a. Jemandem vor dem Mahl die Füße zu waschen, ist ein Dienst, den traditionellerweise Sklaven ihren Herren erweisen (vgl. 1Sam 25,41).²⁹ Das Waschen der Füße ist ein Ritus der Vorbereitung, der eine körperliche Wohltat mit einer Geste der Höflichkeit verbindet, die Anerkennung und Ehrerbietung meint (Gen 18,4; vgl. Lk 7,44), und zudem mit einer rituellen Bedeutung versieht, die einen Übergang gestaltet: von draußen nach drinnen, vom Alltag zum Fest, vom Profanen zum Heiligen.

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

²⁹ Hellenistische Parallelen: Neuer Wettstein I/2 636-644.

3.4.1.2.1 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.

3.4.1.2.2 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 zweite 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.

Die Fußwaschung passt nicht in die Struktur der heute entwickelten Sakramentenstruktur, zeigt aber, dass es noch mehr als die sieben Sakramente (katholischer Tradition) gibt.

3.4.2 Das Liebesgebot im Ersten Johannesbrief

3.4.2.1 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.

3.4.2.2 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.

d. Das johanneische Gebot der Bruderliebe setzt das Liebesgebot ekklesial um.

- 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 ekklesiale Konkretisierung ist positiv, nicht exklusiv zu verstehen.

4. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Glaubensgemeinschaft.
Bewährungsfelder neutestamentlicher Ekklesiologie

a. Die Verschränkungen zwischen der Erfahrung und Reflexion der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes einerseits (Kap. 2), der ethische Transformation andererseits braucht einen Ort, an dem sie realisiert werden. Dieser Ort die die Jüngergemeinde, perspektivisch: die Kirche.

b. Matthäus, Paulus und Johannes bieten wiederum nicht nur Anschauungsmaterial, sondern auch Grundlagen für eine Ekklesiologie, die im Horizont der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes Ethik integriert, ohne die soteriologische Grundlegung hintanzustellen.

c. Die Perspektiven sind unterschiedlich:

- Matthäus erzählt im österlichen Rückblick von den vorösterlichen Anfängen der Ekklesia, die von Anfang an ein *corpus permixtum* ist und sich deshalb mit Schuld und Vergebung in den eigenen Reihen zu beschäftigen hat.
- Paulus entwickelt das Konzept einer Kirche für alle, die durch den Glauben und die Taufe entsteht, so dass Solidarität und Kooperation Konsequenzen sind, auch dort, wo es um Konfliktbewältigung geht.
- Johannes verbindet die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe mit einer Ethik der Freundschaft, die der Jüngergemeinde ihre Gestalt geben soll.

Die ekklesiologischen Konzepte sind divers, aber in sich stimmig; sie sind nicht widersprüchlich, sondern vernetzt.

4.1 Matthäus:

Die Gemeinderede Jesu über Schuld und Vergebung (Mt 18)

a. Die Gemeinderede nimmt den thematischen Faden der vorangehenden Reden auf. Enge Beziehungen bestehen

- zur Bergpredigt wegen des Versöhnungsethos (Mt 5,21-48),
- zur Aussendungsrede wegen der missionarischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung,
- zur Gleichnisrede Mt 13 wegen der dortigen Hinweise auf das *corpus permixtum* (Mt 13,47-50),
- zur eschatologischen Rede (Mt 23-25) wegen der Gerichts- und Versöhnungsthematik.

In Mt 18 werden die Konsequenzen gezogen, bezüglich des Umgangs mit Gefährdeten und schuldig Gewordenen innerhalb der Jüngerschaft Jesu.

b. Die Gemeinderede sticht heraus, weil sie nach Mt 16,18 zum ersten (und letzten) Mal das Wort *ekklesia* verwendet: Kirche oder Gemeinde. Gleichzeitig werden durch diese Parallele grundlegende Fragen der Ekklesiologie angestoßen.

c. Die Rede hält Jesus auf dem Weg, noch in Galiläa, nach der Verklärung (Mt 17,1-13), unmittelbar bevor er Galiläa verlässt und nach Jerusalem aufbricht (Mt 19,1). Die Rede ist also so etwas wie ein galiläisches Vermächtnis: Sie bündelt die Erfahrungen Jesu und bereitet seine Jünger auf das vor, was kommen wird: die Passion, in der es sie zerreißen wird.

4.1.1 Erfahrung als Provokation: Der Duktus der matthäischen Gemeinderede

a. Die Rede, die Jesus hält, hat zwei größere Teile: zuerst geht es um den Schutz der Kleinen (Mt 18,1-14), dann um die Vergebung von Schuld (Mt 18,15-35).

Mt 18,1-14	Der Schutz der Kleinen
1-5	Der Wunsch der Jünger nach Größe und das kleine Kind als Vorbild
6-8	Die Warnung vor dem Ärgernis
9-14	Die Aufforderung, die Kleinen zu achten, und das Gleichnis vom verirrtten Schaf
Mt 18,15-34	Die Vergebung der Schuld
15-20	Der Umgang mit schuldig gewordenen Brüdern
21f.	Die Frage des Petrus nach Grenzen der Vergebung und die Antwort Jesu
23-35	Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner und seine Anwendung auf Gott

In beiden Teilen taucht je ein Gleichnis als Argument auf: zuerst das vom verirrtten Schaf (Mt 18,12ff.), dann das vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35). Beide Male stehen die Gleichnisse am Schluss, tragen also das theologische Gewicht, indem sie die erzählte Situation öffnen: für den Alltag der Menschen und im selben Zug für das Reich Gottes.

b. Beide Teile sind eng miteinander verbunden.

- In beiden Teilen wird klar, dass die Jüngergemeinde keine *societas perfecta* ist. Es gibt im Gegenteil starke Verwerfungen.
 - Im ersten Teil richtet sich der Blick auf Gefährdungen und Versuchungen der Jünger selbst:
 - ihren Wunsch nach Größe durch ihre Beziehung zu Jesus (V. 1),
 - ihre Macht, das Vertrauen Anderer, Abhängiger, auszunutzen, um sie zur Sünde zu verführen (V. 6).

Beide Teile bilden eine Einheit, weil der Schutz und mehr noch die Achtung der Schwachen die Leitlinie bildet, die das Gleichnis auszieht (Vv. 9-14).

- Im zweiten Teil richtet sich der Blick auf den Umgang mit schuldig Gewordenen. Die Leitperspektive ist die Versöhnung.

Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner klärt: Diejenigen, die zur Vergebung aufgefordert werden, bedürfen ihrer selbst am meisten. Sie sind gefährdet wie keine anderen: weil sie privilegiert sind wie niemand sonst.

- Beide Gleichnisse, die das Argument tragen, sind kompatibel und komplementär.
 - Das Gleichnis vom verirrtten Schaf (Mt 18,12ff.) macht genau jenes Engagement für Menschen, die vom rechten Weg abgekommen sind, zur Aufgabe, das in der Haltung der Geduld und Versöhnung geleistet werden soll, wie im Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner angezeigt (Mt 18,23-35).
 - Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35) deckt auf, dass diejenigen, die sich in der Nachfolge Jesu auf die Suche nach den Verirrten begeben, ihrerseits gesucht und gefunden worden sind, so dass sie in denen, die vom Weg abgekommen sind, mit Jesus sich selbst begegnen. Das ist der entscheidende Punkt, aus der Machtattitude herauszufinden, die zur größten Versuchung der Jünger wird.

Das Gleichnis vom verirrtten Schaf zeigt, wie aktiv die Versöhnungsarbeit ist, das vom unbarmherzigen Schuldner, wie wenig die Jünger aus einer Position der absoluten Sicherheit heraus denen hinterhergehen können, die sie suchen sollen.

Die Gemeinderede baut ein Ethos der Versöhnung auf, das aus empfangener Gnade Verantwortung und Autorität generiert.

4.1.2 Die Genese der Gemeinderede

a. Die Synopse zeigt wieder eine starke Redaktionstätigkeit des Evangelisten.

Mt 18,1-5	Der Wunsch der Jünger nach Größe und das kleine Kind als Vorbild	Mk 9,33-37 Lk 9,46ff.
Mt 18,6-8	Die Warnung vor Ärgernis	Mk 9,42-48; Lk 17,1ff.
Mt 18,9-14	Das Gleichnis vom verirrtten Schaf	Lk 15,3-7
Mt 18,15-20	Der Umgang mit schuldig gewordenen Brüdern	Lk 17,3b
Mt 18,21f.	Die Frage des Petrus nach Grenzen der Vergebung und die Antwort Jesu	
Mt 18,25-35	Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner	

B Matthäus nimmt zu Beginn eine markinische Auflage auf reichert sie an, teils mit Q-Traditionen, meist mit Sondergut. Dadurch entsteht ein neues Original.

4.1.3 Vollmacht als Dienst:

Der Auftrag zur Versöhnung nach der Gemeinderede Mt 18

a. Im Zentrum der Rede steht der Auftrag zur Versöhnung. Er hat verschiedene Aspekte.

- die Beschreibung eines stufenförmigen Verfahrens mit dem Ausschluss aus der Gemeinde als *ultima ratio* (Mt 18,15ff.),
- die Klärung der Kompetenz, Sünden zu vergeben, durch die Machtübertragung Jesu (Mt 18,18ff.),
- die Antwort Jesu auf die Frage, wie oft die Vergebung gewährt werden soll (Mt 18,21f.).

Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35) bindet den Vergebungsauftrag der Jünger an ihre eigene Geschichte zurück und spielt deshalb auch die Versuchung der Macht ein, die in der ersten Hälfte der Rede angesprochen wird.

b. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Mt 18,12ff.) baut die Brücke zur Versöhnungsarbeit. Der Hinweis auf den notwendigen Respekt (Mt 18,10ff.) klärt, dass Vergebung nicht nur Gnade, sondern auch Anerkennung ist.

4.1.3.1 Der Prozess der Versöhnung

a. Der Passus hat eine Fülle von Schwierigkeiten:

- Wie verträgt sich die Exkommunikation mit der Notwendigkeit der Vergebung?
- Wie kann Jesus von einer „Gemeinde“ reden?
- Wer hat die Aufgabe den ersten Schritt zur Versöhnung zu gehen?

Diese Schwierigkeiten zeigen die Notwendigkeit einer historisch-kritischen und kanonischen Exegese.

b. Angeredet sind die Jünger (V. 1), bei Matthäus (weitgehend) gleichbedeutend mit den Zwölf (Mt 10). Im Anschluss spricht Petrus (V. 21). Mithin richtet sich der Appell Jesu in erster Linie an diese Jünger. Allerdings ist die Aussage nicht exklusiv, sondern positiv. Das ergibt sich aus der Sachparallele Mt 5,21-28, der 1. Antithese. Freilich wird Versöhnung nicht individualisiert, sondern als ekklesiales Geschehen betrachtet. Das wiederum ergibt sich daraus, dass nach Mt 9,1-8 nicht nur ein persönliches Verzeihen im Raum steht, sondern eine vollmächtige Antizipation jener eschatologischen Versöhnung, die nur Gott zusteht, von ihm aber dem Menschensohn Jesus übertragen wird – der seinerseits die Vollmacht seinen Jüngern überträgt (Mt 18,18ff.).

c. Das Wort *ekklesia* in V. 18 ist am ehesten nach Analogie der Versammlung einer Synagoge (Vollversammlung oder Ältestenrat) vorzustellen. Es spiegelt, dass Matthäus (christliche) Gemeinden kennt, die sich im Namen Jesu versammeln – und dass er auch damit rechnet, vorösterlich habe es solche Gemeinschaften gegeben. Bei Matthäus ist es durch das Felsenwort Mt 16,18 vorbereitet. Dort heißt *ekklesia* Kirche, das von Jesus neu gesammelte Volk Gottes; hier aber ist die Versammlung vor Ort gemeint.

d. Die Exkommunikation ist nicht ein letzter Akt der Unbarmherzigkeit, der die Vergebungsaufgabe einschränkt. Sie ist vielmehr eine paradoxe Konsequenz der Gnadentheologie.³⁰ Denn sie hat eine zweifache Funktion:

- Sie schützt die Gemeinde vor einer Feindschaft, die sie innerlich zerstört. Sünde ist ein Spaltpilz, in erster Linie zwischen Gott und Mensch. Sie kann und soll vergeben werden; sie enthält erstens eine Rückkehroption und zweitens eine Differenzierung zwischen Kirchenmitgliedschaft und Rettung. Ausschluss ist nicht Verdammnis, sondern dient der Rettung.
- Sie respektiert den Verstockten, auch gegen dessen Verstockung. Denn wer tatsächlich (das ist die Voraussetzung) eine schwere Sünde gegen ein anderes Gemeindemitglied begangen hat (z.B. den im ersten Teil angesprochenen Missbrauch), kann nicht zur Tagesordnung übergehen wollen.

Wer den Jüngern „wie der Heide und der Zöllner“ wird (V. 18) – steht im Fokus des Gleichnisses vom verirrtten Schaf (Mt 18,12ff.) und wird keineswegs abgeschrieben und vergessen, sondern neu gesucht.

³⁰ Vgl. J. Roloff, Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993, 167: „Für Matthäus steht weder die Sicht der Kirche als *corpus permixtum* noch die Dominanz des Vergebungsprinzips im Widerspruch zur Notwendigkeit von Kirchengleichheit.“ Er scheint sie vor allem im Interesse der „Kleinen“ nicht ausschließen zu wollen.

4.1.3.2 Die Binde- und Lösegewalt der Gemeinde

a. Nach Mt 18,15-20 ist der gesamten Jüngergemeinde dieselbe Binde- und Lösegewalt übergeben (Mt 18,18) wie Petrus nach Mt 16,18f. Der Akzent liegt in Mt 18 auf dem Umgang mit Sündern in der Gemeinde. Es muss das Äußerste getan werden, um Sünder zur Umkehr zu bewegen; Schuld muss in jedem Fall vergeben werden (18,21f). „Binden“ meint vor allem, die Sünder bei ihrer Schuld zu behaften, „Lösen“, sie freizusprechen. Freilich steht die „Disziplinargewalt“ doch in einer Verbindung mit dem „Lehren“, wie dies auch für Mt 16 vorzusetzen ist.³¹

b. Besonders sind die Verantwortlichen angeredet, die „Großen“, die in der Ekklesia etwas zu sagen haben und die „Kleinen“ nicht verachten, sondern respektieren sollen (Mt 18,10); aber es geht nicht um ihnen vorbehaltenen Privilegien, sondern um eine Verantwortung, die besonders ihnen ans Herz gelegt wird, weil sie besonders einflussreich sind.

c. Mt 18,18 spricht von einer Vollmacht, die nicht jeder einzelne Jünger für sich hat (durch seine Berufung in die Jüngerschaft, seine Taufe o.ä.), sondern die Jüngergemeinschaft im ganzen („Ihr“) – als Ekklesia (Mt 18,17). In Mt 18,17 meint „Ekklesia“ die Vollversammlung der Ortsgemeinde. Sie ist am Prozess der Versöhnung der Sünder aktiv beteiligt, auch ggf. am Kirchenausschluss (wie nach 1 Kor 5 und 2 Kor 2).

d. Problematisch und erklärungsbedürftig, aber auch erklärungsfähig ist das Verhältnis zwischen Mt 16 und Mt 18.

- Die klassisch protestantische Lösung: Die Vollmacht, die stellvertretend für die ganze Ekklesia Petrus übertragen worden ist, wird nach seinem Tode gemäß dem Willen Jesu von der ganzen Jüngergemeinde wahrgenommen.³²
- Die klassisch katholische Lösung: Die gesamtkirchliche Vollmacht, die dem Petrus übertragen worden ist, wird in der Nachfolge Petri auf lokaler Ebene von den Ortsgemeinden unter der Leitung der Bischöfe, den Nachfolgern der Apostel, ausgeübt.³³

Die Schwäche beider Positionen besteht darin, dass Matthäus das Verhältnis offenlässt. Weder ist von einer umfassenden „Übertragung“ noch von einer begrenzten Ausübung der Petrus-Vollmacht die Rede. Kennzeichnend scheint die Spannung, die nicht aufgelöst werden kann, sondern ekklesiologisch fruchtbar gemacht werden muss.

³¹ Nach Mt 28,19f. ist es an allen Jüngern, zu taufen und zu lehren.

³² Vgl. E. Schweizer, Mt 242: „Für das Bewußtsein des Matthäus tut also die Gemeinde nichts anderes, als was Petrus exemplarisch für alle zuerst gegeben worden ist. Wohl bleibt Petrus für die matthäische Gemeinde die Autorität, die Jesu neue Auslegung des Gesetzes tradiert und für das Leben der Gemeinde praktikabel gemacht hat; sein Nachfolger aber ist die Gesamtgemeinde, die im Blick auf seine Tradition in immer neuen Fällen bestimmt, was sündig ist und was nicht.“

³³ Vgl. J. Gnllka, Mt II 139: „Die petrinische Vollmacht bezog sich auf die gesamte Kirche, hier ist von der in der Ortsgemeinde ausgeübten Vollmacht die Rede. Man wird sagen können, dass die petrinische Vollmacht die in der Gemeinde ausgeübte autorisiert. Letztere wird in der Nachfolge Petri auf einer partiellen Ebene in Anspruch genommen.“

4.1.3.4 Das Maß der Vergebung (Mt 18,21f.)

a. Petrus fragt, wie weit er gehen müsse, um die Vergebung zu gewähren.

- Er hat also verstanden, dass er nach Mt 18,15-18 nicht möglichst schnell die Exkommunikation aussprechen, sondern im Gegenteil möglichst lange die Versöhnung suchen soll.
- Er hat auch verstanden, dass Versöhnung nicht Laissez-faire bedeutet und dass die Belastbarkeit der Gemeinde nicht unbegrenzt ist, wie zuletzt V. 20 gezeigt hat. Ihm ist klar, schon wenn er „bis zu siebenmal“ die Versöhnung starten will, dass er die Regel von Mt 18,15-20 nicht statisch aufzufassen hat, sondern intentional.

Petrus fragt nach Matthäus nicht, um sich vor der Aufgabe der Vergebung zu drücken, sondern geht schon sehr weit.

b. Die Antwort Jesu extrapoliert das bereits äußert weitherzige Angebot des Petrus. Man kann „siebzimal“ oder sieben mal siebzimal“ übersetzen. In jedem Fall liegt ein Qualitätssprung vor: Nicht das Ende, sondern der stets neue Anfang der Vergebung ist die Pointe. Damit ist klar, dass auch die Exkommunikation nicht die Vergebungsoffensive aufhebt, sondern ihr eine spezifische Aufgabe gibt, die sie vor Unverbindlichkeit schützt. Klar ist auch, dass die moralischen Kapazitäten sowohl des Petrus und der Apostel als auch einer Gemeinde oder Kirche bei weitem überreizt wären, wenn es auf Ethik allein ankäme. Jesus spricht nach Matthäus aber von der Gnade Gottes.

c. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35) lotet die theologischen Dimensionen aus, in denen die Vergebung stattfindet.

- Das Gleichnis spielt in der Welt der Hochfinanz.
 - Ein König verlangt finanzielle Rechenschaft.
 - 10.000 Talente ist eine astronomisch hohe Summe.³⁴

Ein „Knecht“, der eine solche Summe schuldet, muss also, obgleich abhängig, in den höchsten Kreisen verkehren: ein Finanzminister, Steuereintreiber oder Satrap.

- Im Vergleich dazu sind 100 Denare eine in diesen Kreis überschaubare Summe.

Die sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen (Schuldsklaverei, Folter) werden nicht etwa durch das Gleichnis sanktioniert. Sie werden vielmehr vorausgesetzt – und spiegeln die unglaublichen Dimensionen der Vergebung.

d. Die soteriologisch-theologische Pointe in V. 35 verweist auf Gottes Gerechtigkeit, genau passend zur 5. Vaterunserbitte (Mt 6,12: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern“).

³⁴ Die Zahlengrößen zu bestimmen, ist prekär. Ein Talent sind ca. 1200 Drachmen, wobei einer Drachme ungefähr der Tageslohn von 1 Denar entspricht (Mt 20,1-16). 10.000 Talente sind also das zehntausendfache eines vierfachen Jahresgehalts, wobei die Myriade einfach die höchste griechische Zahl und das Talent die wertvollste Geldeinheit (ein Barren) sind. (Selbst wenn man von nur 10.000 Euro Jahresgehalt als Äquivalent ausginge, wären 100000 Talente 400 Mio. Euro.)

4.2 Paulus

Starke und Schwache gemeinsam im Leib Christi (1 Kor 8-12; Röm 12-14)

a. Paulus hat ein starkes Gespür dafür, dass die sozialen Differenzen, die aufgrund der hohen Integrationsfähigkeit in den christlichen Gemeinden entstehen, nicht zur Demütigung der Armen führen dürfen – was aber eine tödliche Gefahr für die Gemeinden ist (1 Kor 11,17.34). In dieser paulinischen Option für die Armen verdichtet sich das Ethos der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, das durch Gott in Jesus Christus begründet ist. Die Kirche kann und muss der Vorort sozialer Integration sein, auch wenn die Möglichkeiten, sozialetisch in die Gesellschaft zu wirken, höchst begrenzt sind.

a. Die urchristliche Mission greift von Antiochia Syria aus auf die Völkerwelt aus, geradezu strategisch, und zielt in erster Linie auf die großen Städte, die Verkehrsknotenpunkte und Wirtschafts- wie Kulturzentren, um dort kleine christliche Gemeinschaften zu bilden, die sich in privaten Häusern versammeln und durch Zellteilung (ziemlich schnell) fortpflanzen. Durch die Völkermission, die zu einem Gutteil Stadtmission gewesen ist, verändern sich die sozialen Rahmenbedingungen des Glaubenslebens radikal.

- Einerseits bilden sich vor Ort Haus- und Stadtgemeinden, während sich in der Verkündigung Jesu – neben den Zwölf und lockeren Jüngerverbänden – offene Sympathisantengruppen bilden, die nach Jesu Wort leben, ohne ihm im engsten Sinn des Wortes nachzufolgen.
- Andererseits isolieren sich die neu entstehenden Gemeinden nicht von ihrem sozialen Umfeld, sondern spiegeln die kulturelle Situation wider, die durch starke Heterogenität charakterisiert ist: ethnische, soziale und religiöse.

Es verbindet der Glaube an Jesus, der den Glauben an Gott konkretisiert.

c. Die Gemeinden sind von Anfang an und dauerhaft sozial heterogen (1 Kor 1,26ff.), ähnlich wie die jüdischen Synagogengemeinden, aber anders als die Kultvereine, die eine soziale Analogie bilden, und als die eingeführten Stadtreligionen, die vor allem eine Sache der Bürger waren.

- In der weit überwiegenden Mehrzahl waren die Christinnen und Christen arm; nicht wenige waren Sklavinnen und Sklaven (1 Kor 7,21ff.).
- Allerdings gab es durchaus auch einzelne Angehörige höherer Schichten. Zu nennen sind
 - Sergius Paulus, der Prokonsul von Zypern (Apg 13,6-12),
 - Krispus, der Synagogenvorsitzende von Korinth (Apg 18,18; vgl. 1 Kor 11,14, Röm 16,23),
 - sein (mutmaßlicher) Kollege Sosthenes (Apg 18,17; vgl. 1 Kor 1,1),
 - der korinthische Stadtkämmerer Erastus (Röm 16,23; vgl. Apg 19,22; 2 Tim 4,20),
 - dazu noch Simon Magus, der religiöse Star aus Samarien (Apg 8,4-13.18-25).

Die Prominenten beherrschen nicht die Szene, waren aber enorm hilfreich für den Aufbau von Gemeindestrukturen.

Im wesentlichen dürften die christlichen Gemeinden die soziale Struktur der Städte abgebildet haben.

d. Die soziale Heterogenität verursacht enorme soziale Spannungen in den Gemeinden, die selbst beim Mahl des Herrn aufbrechen (1 Kor 11,17-34); sie setzen aber auch starke Energien frei, durch innergemeindliche Caritas die gesellschaftliche Ungerechtigkeit auszugleichen und abzumildern. Genannt seien:

- die Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Apg 2,42-47; 4,32-37),
- die Organisation der Witwenversorgung in Jerusalem (Apg 6,1-6),
- die auf dem Apostelkonzil vereinbarte Kollekte (Gal 2,10) der heidenchristlichen Gemeinden für die „Armen“ in Jerusalem (2 Kor 8-9 u.ö.).
- die Intervention des Paulus zu Gunsten des entlaufenen und inhaftierten Sklaven Onesimus bei seinem Herrn Philemon (Phlm),
- die Sorge für eine Gottesdienstordnung, die dem sozialen Ausgleich beim Gemeindemahl dient, ohne die Spaltungen zu vertiefen (1 Kor 11,17-34).

Sozialpolitische Aktivitäten sind den jungen christlichen Gemeinden aufgrund der herrschenden Umstände und ihrer eigenen marginalisierten Situation verwehrt. Aber der Anspruch einer wenigstens innerkirchlichen Sozialarbeit ist unübersehbar, werde er auch mit schwachen Kräften erfüllt.

e. Die Armen fanden in den urchristlichen Gemeinden:

- einen enormen Statusgewinn durch die Gleichheit der Mitgliedschaft am Leib Christi (Gal 3,26ff.) bei aller Unterschiedlichkeit der Kräfte (1 Kor 12,13-27),
- einen Bildungsimpuls, der ihre Selbstbestimmung förderte,
- einen Freiheitsraum im Glauben, der ihnen gesellschaftlich verwehrt wurde (Gal 5,1),
- eine Solidargemeinschaft, die gewiss nicht jedes soziale Problem gelöst, aber doch Abhilfe zu leisten versucht hat, auch wenn das antike Sozialsystem nicht aus den Angeln gehoben, sondern teils dialektisch bestätigt wurde.

Die urchristlichen Gemeinden lassen sich durchaus als Sozialstationen verstehen, so gewiss sie auch Gottesdienstorte und Schulen gewesen sind.

f. Die soziale vermengt sich mit der religiösen und ethnischen Heterogenität (Gal 3,26ff.; 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Das Einheitsdenken der urchristlichen Gemeinde, das sich aus dem Glauben an den einen Gott speist, hat eine große integrative Kraft entfaltet, der eine große Vielfalt an Ausdrucks- und Lebensformen entspricht.

g. Die sozialetische Ekklesiologie, die Paulus entwickelt, um die Partizipation aller Getauften, gerade der diskriminierten Armen, am Leben der Kirche nicht nur denken, sondern auch fördern zu können, ist christologisch begründet.

- Im Ersten Korintherbrief (1 Kor 1,26ff. im Kontext von 1 Kor 1,18 – 2,16) ist wie im Galaterbrief (Gal 3,26ff. im Kontext von Gal 3,6 – 4,7) die Auferweckung des Gekreuzigten die letzte Begründung für die Aufwertung der Armen wie die radikale Kritik gesellschaftlicher Hierarchien.
- Im Zweiten Korintherbrief kommt die christologische Basis *en passant* in einem Bettelbrief zum Ausdruck, der das zwischenzeitlich stockende Kollektenprojekt wieder ankurbeln soll (2 Kor 8-9). Ohne jedes theologische Fachvokabular, nur mit dem Gegensatz von Reichtum und Armut, bringt Paulus die gesamte Spannweite der Christologie samt ihrer ekklesiologischen Konsequenzen zum Ausdruck, die anthropologisch und soteriologisch fundiert sind. Die Armut Jesu hebt seinen Reichtum nicht auf, sondern besteht in ihm; anders könnte er nicht die Gläubigen bereichern. Der Reichtum der Gläubigen ist nicht nur die Folge der einmaligen – und vergangenen – Lebenshingabe Jesu, sondern die Teilhabe am Reichtum dessen, der arm geworden ist.

Die christologische Begründung ist ihrerseits sozialetisch relevant, weil sie den Tod Jesu nicht im metaphysischen Off, sondern in den realen Bedingungen seiner Zeit als geschichtliches Ereignis verortet: Jesus ist am Kreuz den Tod eines Sklaven, eines Armen, eines Marginalisierten gestorben – und hat diesen Tod in der Freiheit, im Reichtum, in der Macht des Sohnes Gottes auf sich genommen (Phil 2,6-11).

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

4.2.1 Der Leib Christi für Starke und Schwache (1Kor 8-12)

a. Das Leib-Gleichnis hat Paulus vermutlich ad hoc für die Korinther geschaffen. Es ist das einzige Bild der Kirche, das keine Wurzeln im Alten Testament hat. Es hat eine intensive Interpretation erfahren, die vielfach problematisch ist:

b. Traditionell gilt das Bild der katholischen Ekklesiologie als Ausdruck harmonischer Vollkommenheit, wie sie in der römischen Kirche verwirklicht sei. Gegen das soziologische Modell der *societas perfecta* haben die vorkonziliaren Reformbewegungen die Kirche als mystischen Leib Christi (Pius XII., Enzyklika *Mystici Corporis Christi* von 1943) beschrieben, aber mehr die Integrität der Kirche als ihre Vielfalt betont.

c. Im Neoprottestantismus gilt das Bild als Ausdruck eines paulinischen Pluralismus, der noch nicht vom „Frühkatholizismus“ angegriffen sei und alles auf die Vielfalt der Begabungen, der Dienste setze, vom Amt aber schweige.

d. Die Exegese muss demgegenüber den ursprünglichen Gebrauch rekonstruieren – und dadurch die Voraussetzung schaffen, spätere Verwendungen zwar nicht zu konterkarieren, aber zu dekonstruieren.

4.2.1.1 Das Leib-Christi-Gleichnis im Kontext

a. Paulus geht in 1Kor 12-14, wahrscheinlich eine briefliche Anfrage der Korinther aufgreifend (1Kor 12,1), zum Thema der Charismen über. Anlass scheint eine besondere Hochschätzung „starker“ Gnadengaben in Korinth gewesen zu sein, besonders der Glossolalie (1Kor 14), während andere Gaben zu kurz kamen. Möglicherweise macht sich das auch in einem Terminologiewechsel fest: Die Anfrage spricht von Geistesgaben (πνευματικά), Paulus spricht – ein Neologismus – von Gnadengaben (χαρίσματα), die er auch als „Dienste“ (διακονία) und „Kräfte“ (ἐνεργήματα) vorstellt (1Kor 12,4ff.).

b. Paulus geht einen längeren Argumentationsweg:

1Kor 12,1-3	Die Basis im gemeinsamen Bekenntnis
1Kor 12,4-11	Die Vielfalt der Charismen und die Einheit Gottes
1Kor 12,12-27	Das Leib-Christi-Gleichnis
1Kor 12,28-31	Die Unterschiedlichkeit der Charismen
1Kor 13	Der Weg der Agape
1Kor 14	Die Charismen im Gottesdienst

1 Kor 13 ist ein Metatext: Die Liebe ist der Weg des christlichen Lebens überhaupt und deshalb auch der Weg, die Charismen nicht als Selbstbestätigung christlicher Stärke, sondern als Gabe Gottes zu sehen und als Chance, anderen zu nutzen (1Kor 12,11). Der Ort der Charismen ist die Kirche, der Leib Christi (1Kor 12,12-27).

4.2.1.2 Die christologische und pneumatologische Basis (1Kor 12,1ss.)

a. 1 Kor 12,1-3 greift das Thema der Korinther auf und legt die Basis einer Antwort mit Rekurs auf das christliche Grundbekenntnis „Kyrios Jesus“ (vgl. Phil 2,11). Dieses Bekenntnis hat besonderes Gewicht, weil Kyrios die Übersetzung des Gottesnamens in der Septuaginta ist.

b. Vers 2 erinnert an die heidnische Vergangenheit, Vers 3 bezieht sich auf die christliche Gegenwart. Paulus geht auf das elementare Bekenntnis zurück, um zu zeigen, dass alle Korinther vom Geist erfüllt sind – sonst würden sie das Glaubensbekenntnis nicht sprechen. Das richtet sich gegen die Position der „Starken“ und ist ein ausgesprochen demokratisches Element im paulinischen Kirchenverständnis. Ob die Gegenformulierung „Verflucht sei Jesus“ eine – denkbare – Position der Korinther bezeichnen kann, die dann auf eine radikale Entwertung des Irdischen hinauslief, ist unsicher, auch wenn die These gern vertreten wurde, als man Paulus noch in der Kritik der Gnosis engagiert sah (die aber nach heutigem Forschungsstand um einiges jünger ist).

c. 1 Kor 12,2 lässt erkennen, dass Paulus die Korinther als ehemaligen Heiden anspricht. Das versteht sich vor dem Hintergrund von 1Kor 8-10. Die paulinische Pointe aber ist die Bekehrung, die eine starke Gemeinschaft schafft.

Literatur:

Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg - Basel - Wien 2006, 263f.

4.2.1.3 Die Charismen und Ämter (1Kor 12,3-11.28-31)

a. In 1Kor 12,3-11 und 12,28-31 stellt Paulus zwei Listen von Charismen zusammen, in Röm 12,6ff eine dritte. Sie sind paradigmatisch, nicht systematisch. Sie sind auf die Situation vor Ort abgestimmt, aber insofern kennzeichnend, als Paulus seinen Kirchenkonzept auf sie abstimmt.

b. Folgende Charismen werden von Paulus aufgezählt.

1Kor 12,8ff	1Kor 12,28ff	Röm 12,6f.	
⁸ λόγος σοφίας Weisheitsrede	²⁸ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας τρίτον διδασκάλους, erstens Apostel, zweitens Propheten drittens Lehrer		
λόγος γνώσεως Erkenntnisrede			
⁹ πίστις Glaube			
χαρίσματα ἰαμάτων Heilungsgaben	ἔπειτα δυνάμεις dann Wunderkräfte		
Ἐνεργήματα δυνάμεων Wunderkräfte	χαρίσματα ἰαμάτων Heilungsgaben		
¹⁰ προφητεία Prophetie	ἀντιλήψεις Hilfeleistungen		⁶ προφητεῖαν Prophetie
Διακρίσεις πνευμάτων Unterscheidung der Geister	κυβερνήσεις Leitungsdienste		⁷ διακονίαν Dienst
γλωσσῶν Zungenrede	γένη γλωσσῶν Arten von Zungenrede	διδάσκων lehren	
ἑρμηνεῖα γλωσσῶν Deutung der Zungenrede	³⁰ διερμηνεύουσιν auslegen	⁸ παρακαλῶν trösten μεταδιδοῦς teilen προϊστάμενος vorstehen (fürsorgen) ἐλεῶν barmherzig sein	

c. Alle Listen haben Charakteristika.

- 1Kor 12,8ff. führt die Vielfalt der Gaben auf die Einheit des Geistes zurück und scheint sich auf in Korinth besonders geschätzte Gaben zu konzentrieren
- 1Kor 12,28ff. setzt Apostel, Propheten und Lehrer (personal formuliert) vor die Funktionen und betont die Unterschiedlichkeit der Gaben, die sich auf verschiedene Gemeindeglieder verteilt, die einander gelten lassen sollen.
- Der Römerbrief akzentuiert die Caritas und die Logik der Charismen, der Gabe entsprechend gebraucht zu werden.

Paulus folgt keinem festen Schema, sondern wählt aus, was passt – aus einer großen Fülle.

d. Im Vergleich der beiden Korintherlisten könnte sich eine paulinische Strategie abzeichnen.

- Die erste Liste (1Kor 12,8ff.) holt die Korinther ab, wo sie stehen, und ruft sie zum wechselseitigen Nutzen (1Kor 12,7.11), weil alle Gnadengaben vom selben Geist stammen (1Kor 12,4ff.), in dem alle sich zu Jesus Christus bekennen (1Kor 12,1ff.).
- Die zweite Liste (1Kor 12,28ff) ordnet Weisheit und Erkenntnis, mit Prophetie verbunden, bestimmten Personen zu: Aposteln, Propheten, Lehrern, und nennt dann auch nüchternere, sozial ausgerichtete Gaben wie „Hilfeleistungen“ und „Leitungsdienste“ (Geschäftsführung). Das passt gut zum Leib-Christi-Gleichnis mit seiner Aufmerksamkeit für die Schwachen und seinem Ethos des Mitleids (1Kor 12,26).

e. Die natürlichen Gaben der Christen und die erworbenen Fähigkeiten, die sie mitbringen, werden durch das Wirken des Geistes in den Dienst der anderen gestellt, wirken so für den Aufbau der Kirche und erweisen sich darin als Charismen (1Kor 12,4-12.28-34; Röm 12,6ff).

f. Die Vielfalt und Einheit der Charismen, ihre Verbindung zum Nutzen der anderen und der ganzen Kirche, ist trinitarisch begründet: „Ein Geist“, „ein Kyrios“, „ein Gott“ (1Kor 12,4ff.) wirkt die Vielfalt, die abgestellt ist

- auf die Fülle der Aufgaben in der Kirche, die in einem weiten Spektrum Liturgie, Diakonie und Martyrie betreffen,
- und auf den Reichtum der Anlagen, Erfahrungen und Fertigkeiten, den die Gemeindeglieder gerade dadurch mitbringen, dass sie viele sind.

g. Paulus spricht bei den Charismen ausdrücklich von „Diensten“ (1Kor 12,5) – so wie aber „Dienst“ (διακονία) die einzige neutestamentliche Bezeichnung auch für den Apostolat ist (2Kor 5,18: „Dienst der Versöhnung“) – freilich mit dem Akzent der Repräsentation und von „Knechtschaft“, „Sklaverei“ (δουλεία) deutlich unterschieden. Das lateinische *ministerium* nimmt diese Sprache auf. Das deutsche „Amt“ hingegen geht auf Martin Luther zurück, der damit ursprünglich die Funktionalität betonen wollte.

- Nach Paulus ist der Apostolat ein von Gott eingesetzter Dienst (1Kor 12,28). Der Apostel ist freilich ein Gründer. Dass er Nachfolger braucht, ist nicht ausgeführt, aber impliziert.
- Ebenso nach 1Kor 12,28 von Gott eingesetzt sind „Propheten und Lehrer“. Paulus denkt an bestimmte Personen, die diesen Dienst stetig leisten. Dass der Fokus auf das Wort gerichtet ist, ist typisch paulinisch. Die Propheten erhellen das gegenwärtige Wort Gottes, die Lehrer erschließen die Wahrheit des Evangeliums. (Über das Geschlecht verlautet nichts.)
- Daneben gibt es aber viele weitere Dienste, die nicht unbedingt von einem festen Personenkreis übernommen, aber im Regelfall getan werden müssen.

Prophetie und Lehre sind später eng zusammengeschauf und mit der Gemeindeleitung verbunden worden, was die Pastoralbriefe im Namen des Paulus forcieren.

4.2.1.4 Die Struktur und Pointe des Leib-Christi-Gleichnisses (1Kor 12,12-27)

a. Die soteriologische Wurzel der Leib-Christi-Ekklesiologie von 1Kor 12 und Röm 12,4f ist die eucharistische Christologie (1Kor 10,16f.). Die Klammer bildet der Gedanke der Koinonia: Gemeinschaft durch Anteilgabe.

- Die Kirche ist eine Wirkung der eschatologischen Gnade Gottes im Tode Jesu Christi. Nach der Herrenmahlsparadosis gibt Jesus seinen „Leib für euch“ und stiftet „in seinem Blut“ den „neuen Bund“ (1Kor 11,23ff).
- Die Kirche entsteht als Leib Christi nicht durch den Entschluss ihrer Mitglieder, sondern durch Gottes Heilshandeln in Jesus Christus, dem „für uns“ gestorbenen und auferweckten. Man wird „in den Leib getauft“ (1Kor 12,13).
- Die ekklesiale Gemeinschaft (Koinonia) der Christen untereinander ist darin begründet, dass sie allesamt an Jesus Christus Anteil gewinnen (Koinonia), der sie zur Gemeinde zusammenführt.

In der Feier des Herrenmahles (1Kor 11) wird Gegenwart, was Jesus im Letzten Abendmahl gesagt, getan, gegeben hat. Die Eucharistie stellt die Koinonia der Kirche her und dar, die durch Jesus Christus begründet, aber nicht ein für allemal gegeben ist, sondern je neu gelebt werden muss. Vorgeben ist ihr die Einheit des eucharistischen Christusleibes, der den personalen, historischen Christusleib. als den vergegenwärtigt, dessen Proexistenz die Gemeinschaft der Kirche je neu hervorbringt. Deshalb wird die Eucharistie immer wieder, Tag für Tag, Woche für Woche, Jahr für Jahr gefeiert. Es „oft“ zu tun, ist Stiftungsauftrag Jesu. Die Zeitstruktur der Eucharistie entspricht ihren schöpfungstheologischen und heilsgeschichtlichen Dimensionen.

b. Die sakramentale Basis der Zugehörigkeit zum Leib Christi ist die Taufe (1Kor 12,12f.; Gal 3,26ff.).

- In der Taufe wird wirksam zugesagt, rituell dargestellt und liturgisch gefeiert, dass alle Christen in gleicher Intensität der Gnade Gottes teilhaftig sind und zu neuen Menschen werden, die mit Christus gestorben sind, um mit ihm auferweckt zu werden (vgl. Röm 6,1-11).
- Alle sind gleichermaßen Sünder, die sich selbst nicht erlösen können; alle werden aus reiner Barmherzigkeit gerechtfertigt; alle werden „in den einen Leib hineingetauft“ (1Kor 12,13), damit sie als Mit-Glieder der Kirche gemeinsam ihren Glauben leben können.

In der Feier der Taufe wird Gegenwart, dass Jesus „ein für allemal der Sünde gestorben“ ist (Röm 6,10); deshalb ist die Taufe einmalig und irreversibel. Sie feiert die Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes, der die Glaubenden „berufen hat zur Gemeinschaft mit Jesus Christus, seinem Sohn“ (1Kor 1,9). Paulus kennt zwar in 1Kor 5 eine Exkommunikation aus schwerem Grund. Aber sie revidiert nicht die Taufe, sondern dient dem Schutz der Gemeinde wie der Rettung des Frevlers.

c. Der ekklesiale Kontext des Leib-Christi-Bildes ist die Begabung der Christen mit dem Geist. Der „Leib Christi“ zeigt, wo die Charismatiker ihren Ort in der Kirche finden, die durch Apostel, Propheten und Lehrer geprägt ist (1Kor 12,28), und wie sie durch Kooperation zur eigenen Stärke finden.

d. Das Leib-Christi Gleichnis hat eine klare Struktur:

12,12f:	Die sakramentale Basis
12,14-19	Die Vielfalt der Glieder
	12,14 Die These
	12,15-17 Die Beispiele
	12,18f. Die theologische Begründung
12.20-26	Die Einheit des Leibes
	12,20 Die These
	12,21-24 Die Beispiele
	12,25-26 Die theologische Begründung
12,27	Die ekklesiologische Schlussfolgerung

e. Die ekklesiologische Pointe des Bildes in 1Kor 12 ist die Koinzidenz von Einheit und Vielfalt in der Kirche durch die Kraft des Geistes.

- Paulus prägt das Bild, um die korinthische Gemeinde im Streit zwischen „Starken“ und „Schwachen“, „Geistlichen“ und „Fleischlichen“ zu einer Gemeinschaft aus Liebe (1Kor 13) zusammenzuführen.
- Er arbeitet mit Topoi antiker Anthropologie, die von einer unterschiedlichen Wertigkeit der Körperteile ausgehen: Der Fuß zählt weniger als die Hand (12,15), das Ohr weniger als das Auge (12,16), das Auge mehr als die Hand (12,21), der Kopf mehr als die Füße (12,21).
- Im ersten Teil (1Kor 12,14-19) bespricht er das Problem derer, die, weil sie weniger gelten, meinen, nicht dazuzugehören. Dem setzt Paulus zweierlei entgegen:
 - „Der Leib besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen“ (12,17).
 - „Gott hat die Glieder, jedes einzelne von ihnen, so in den Leib eingesetzt, wie er es wollte“ (1Kor 12,18).
- Im zweiten Teil (1Kor 12,20-26) bespricht Paulus das Problem derer, die, weil sie viel gelten und leisten, meinen, auf die schwächeren Glieder verzichten zu können. Dem setzt Paulus wiederum zweierlei entgegen:
 - „Es gibt zwar viele Glieder, doch nur einen Leib“ (1Kor 12,20).
 - „Gott hat den Leib so zusammengesetzt, dass er dem Geringeren größere Ehre schenkte“ (1Kor 12,25).

f. Das Bild stammt aus der politischen Mythologie Roms, wo es die Vision einer *societas perfecta*, die durch geordnete Macht konstituiert wird, wachhält (Livius, *ab urbe condita*. II 32,9-12). Paulus stellt es vom Kopf auf die Füße. Es dient bei ihm nicht der Unterstützung der Starken, sondern der Schwachen. Dadurch untermauert er seine politische Ekklesiologie: In der Kirche verwirklicht sich, wonach die Mythen einer heilen Welt suchen. Das Bild knüpft an ein politisches Ideal an, dass die Menschen aus Sympathie sich zu einem Staat zusammenschließen (Platon, *Politeia* V 462a-d). Paulus stellt es vom Kopf auf die Füße.

Literatur:

Th. Söding, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005, 206-209

Andreas Lindemann; Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus, in: *ZThK* 92 (1995) 140-165

4.2.2 Starke und Schwache gemeinsam im Leib Christi (Röm 12-14)

a. Im Römerbrief befriedet Paulus, obgleich der Gemeinde unbekannt, einen Streit zwischen wiederum „Starken“ und „Schwachen“, indem er seine eigene, auf Jesus zurückgehende Überzeugung, alle Speisen seien rein, nicht verschweigt (Röm 14,14), aber noch höher gewichtet, dass kein „Anstoß“ gegeben, also niemand verleitet wird, gegen sein Gewissen zu handeln, weil nicht Essen und Trinken über das Heil entscheiden, sondern das Liebesgebot gilt (Röm 14,15).

b. Röm 14 liest sich im Kontext wie die Anwendung der grundlegenden Ausführung zur Agape in Röm 12,19-21. Die Mahnungen zur innergemeindlichen Agape haben ihrerseits 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.

c. 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.

4.2.2.1 Die paulinische Analyse des Problems

a. Paulus verhehlt ähnlich wie in 1 Kor 8-10 nicht, dass er, was die theologischen Sachfragen angeht, ebenso wie die „Starken“ denkt (15,1): Wie er in 1 Kor 8,5f und 10,26 die Nichtigkeit der Götzen betont, stellt er in 14,14.20 fest, dass die Unterscheidung zwischen kultischer Reinheit und Unreinheit im Lichte des Evangeliums an sich irrelevant ist. Dies bildet die Basis seiner wiederholten Mahnung, dass die „Schwachen“ die „Starken“ nicht verurteilen sollen (14,3b-4.10a.13a); sie fällt deutlicher aus als die entsprechende Klarstellung über die Gewissensfreiheit in 1 Kor 10,29f, weil die römischen „Schwachen“ offenbar selbstbewusster als die korinthischen den „Starken“ entgegentreten.

b. Gleichwohl gilt die eigentliche Sorge des Apostels (ebenso wie in 1 Kor 8-10) den „Schwachen“ entgegentreten. Denn er sieht sie in der Gefahr „zugrundegehen“ (14,15; vgl. 14,20), d.h. das eschatologische Heil zu verlieren: Paulus befürchtet, sie könnten durch die Praxis der „Starken“ so sehr abgestoßen werden, dass sie in ihrer Bindung an den Kyrios und ihrer Zugehörigkeit zur Ekklesia ernsthaft verunsichert werden; er sieht darüber hinaus die Möglichkeit, dass sie (wegen der Geringschätzung durch die „Starken“) verleitet werden, in einem für sie entscheidenden Punkt gegen ihre eigene Glaubensüberzeugung zu handeln. Deshalb muss er sich als Apostel auf die Seite der „Schwachen“ stellen - soweit diese nicht ihrerseits die „Starken“ verurteilen, sondern durch sie verstört werden.

4.2.2.2 Die Agape-Mahnung 14,15

a. In 14,15 sagt Paulus, das Verhalten der „Starken“ gegenüber den „Schwachen“ verstoße gegen die Agape. Im Lichte der vorausgegangenen Kapitel erhellt dies als der entscheidende Vorwurf an die „Starken“. Er bezieht sich in Vers 15 direkt darauf, dass sie an ihrer Praxis, Fleisch zu essen, festhalten, auch wenn dadurch ihr schwacher „Bruder“ tief gekränkt wird und gar zu zerbrechen droht (vgl. 14,20). Das Fleischessen steht paradigmatisch auch für den Weingenuss und die Nichtbeachtung der den „Schwachen“ heiligen Tage; es wird von Paulus keineswegs grundsätzlich, sondern nur mit Blick auf die Reaktion der „Schwachen“ verboten.

b. Da die Liebe, wie in 12,9-21 eindringlich ausgeführt, ekklesiale Gemeinschaft stärken und dem Leben des Nächsten dienen will, wäre es ein eklatanter Verstoß gegen die Agape, würde das Beharren auf Positionen, die durchaus ein theologisches Recht auf ihrer Seite haben, dazu führen, dass andere Gemeindeglieder Anstoß nehmen (14,13.20.21) und gar „zugrundegehen“ (14,15). Entscheidend ist, dass Paulus in Röm 14 immer wieder die Sensibilität auch der „Schwachen“, vor allem jedoch der „Starken“ dafür wecken will, dass die Praxis und Auffassung der anderen gleichfalls eine legitime Möglichkeit christlichen Gottes- und Kyriosdienstes darstellt (14,6).

c. Das verkennen die „Starken“, wenn sie die „Schwachen“ wegen ihrer „Schwäche“ geringschätzen und ihren Glauben nicht gelten lassen. Selbst wenn er schwach ist, spannt er doch aber für sie selbst die verbindliche Richtschnur ihres Handelns (14,14b.20b.22). Das müssen die „Starken“ respektieren; mehr noch: Sie müssen den Glauben der „Schwachen“ als christlichen Glauben anerkennen, ohne sich über ihn zu erheben. Konkret bedeutet dies, dass sie auf die „Schwachen“ Rücksicht nehmen, keinesfalls ihre Überlegenheit herauskehren, sondern sogar bereit sein müssen, um der „Schwachen“ willen sich deren Gewohnheiten anzupassen, also gegebenenfalls auf Fleisch wie Wein zu verzichten und die den „Schwachen“ heiligen Tage zu respektieren.

4.2.2.3 Sachparallelen

a. Durch weitere Mahnungen innerhalb des Abschnitts 14,1 - 15,13 gewinnt die Intention des Apostels noch deutlichere Konturen. Vor dem Hintergrund von Röm 12f, im Zusammenhang mit 14,15 und im Lichte zahlreicher Wort- und Sachparallelen zu früheren Briefen erweisen sie sich als Variationen und Konkretisierungen des Liebesgebotes.

In 14,1 werden die „Starken“ angehalten, die „Schwachen“ anzunehmen; in 15,7 wird diese Mahnung auf alle Gemeindeglieder bezogen. Das Verb ἀποδέχονται signalisiert in beiden Fällen, dass es nicht nur um das Akzeptieren der Kontrahenten, sondern um ihre rückhaltlose Bejahung als Mitchristen geht; wegen der Gefährdung und der Minderheitensituation der „Schwachen“ ist es besonders wichtig, dass sie voll in die ekklesiale Lebensgemeinschaft integriert werden.

b. Die Dimensionen des wechselseitigen Annehmens gehen vor allem aus der theo-logischen Begründung in 14,3 hervor (die gegen das Verurteilen der „Starken“ durch die „Schwachen“ gerichtet ist) und der entsprechenden christologischen Fundierung in 15,7: Die Annahme des anderen als Mit-Bruder ist Konsequenz und Weitergabe der Annahme, die den Glaubenden selbst zuteil geworden ist. Da sich diese Annahme, wie Paulus in Röm 1-11 immer wieder ausgeführt hat, als Rechtfertigung der Gottlosen und Versöhnung der Feinde Gottes allein aus Gnade vollzieht, (können und) müssen die Glaubenden ihrerseits die Kraft aufbringen, in ihren Beziehungen zu den Mitchristen Gräben zu überbrücken, die durch unterschiedliche theologische Auffassungen aufgeworfen werden.

c. Mit 15,1a unterstreicht und präzisiert Paulus diesen Gedanken noch. Die „Starken“ werden aufgefordert, die Schwächen der Schwachen zu „tragen“. Die Mahnung liegt auf einer Linie mit Gal 6,2 und ähnelt derjenigen von 1 Kor 13,7a. Paulus fordert die „Starken“ zu solidarischer Gemeinschaft mit den „Schwachen“ auf, auch wenn dies von ihnen verlangt, deren Glaubenschwächen nicht einfach zu übersehen und hingehen zu lassen, sondern aufzufangen, und zwar nicht aufgrund taktischer oder psychologischer Erwägungen, sondern aus innerer Zustimmung dazu, dass auch sie Mit-Glieder der Ekklesia sind (was nicht bedeutet, dass die „Starken“ auch die theologischen Positionen der „Schwachen“ übernehmen müssten).

d. Dies setzt nach 15,1b.2 voraus, dass die „Starken“ nicht sich selbst, sondern dem Nächsten zu Gefallen leben. Wenn sie nicht bereit sind, über ihren Schatten zu springen, sondern das Verhalten der anderen nur an den eigenen Maßstäben messen, drehen sie sich im Grunde nur um sich selbst. Dem Nächsten zu Gefallen zu leben, d. h. ihm das „Gute“ des Heilswillens Gottes zu erschließen, hieße dagegen, sich in seinen Dienst zu stellen und gerade dem „Schwachen“ zu helfen, als anerkanntes Glied der Ekklesia zu leben. Erneut weist die christologische Begründung in Vers 3 die Dimensionen dieses Dienstes, gleichzeitig aber die Theozentrik des Lebens für den Nächsten auf.

e. Durch 14,19 rundet sich das Bild ab. Paulus hält alle Römischen Christen, insbesondere aber die „Starken“ an, dem Frieden und der gegenseitigen Auferbauung (vgl. 15,3) nachzujagen: Der Friede, das eschatologische Gnadengeschenk Gottes, das sich in der zukünftigen Gottesherrschaft vollenden wird (14,17) und in ungetrübten Beziehungen der Menschen untereinander und mit Gott besteht, soll dem Heilshandeln Gottes gemäß bereits gegenwärtig die Größe sein, an der sich das Verhalten der Christen ausrichtet. Die „Auferbauung“ besteht (wie nach 1 Kor 14) darin, dass ihnen der Zuspruch und Anspruch des Evangeliums so erschlossen wird, dass sie in ihrem Christsein gestärkt werden.

f. So sehr dies Verpflichtung der Glaubenden ist, so wenig steht es letztlich in ihrer Macht, zur Liebe zu finden und Auferbauung zu bewirken. Deshalb lässt Paulus die Mahnrede sowohl in 15,5f als auch in 15,13 in ein Fürbittgebet einmünden. Ihre Stellung im Kontext entspricht strukturell derjenigen, die in der Paraklese des Ersten Thessalonicherbriefes die Fürbitten des Apostels 3,11ff und 5,23 einnehmen. Paulus weiß, dass Trost und Friede (15,13) nur von Gott geschenkt werden können und dass es nur in der Masse gelingt, ekklesiale Gemeinschaft zu schaffen, wie sich die Christen vom Heilswirken Gottes bestimmen lassen.

g. Die Mahnungen, die Paulus in 14,1 - 15,13 vor allem an die „Starken“, letztlich aber an die gesamte Römische Gemeinde richtet, entsprechen im Grundzug genau der ethischen Option, die er in 12,9-21 und schon in seinen früheren Briefen als Gebot der Agape für das innergemeindliche Leben entwickelt hat. Gerade wenn man die allgemeine und die spezielle Paraklese des Römerbriefes zusammen betrachtet, ergibt sich, dass die Stärkung der ekklesialen Koinonia, die Auferbauung des Nächsten, seine vorbehaltlose Bejahung in der ekklesialen Gemeinschaft die wichtigsten Ziele gemeindlicher Philadelphia sind und dass deren Erreichung insbesondere von der Bereitschaft zum Dienst am Nächsten abhängt.

4.2.2.4 Die Begründungen der Agape-Mahnung in Röm 14,1 - 15,13

a. Da sowohl die „Starken“ als auch die „Schwachen“ mit Überzeugung ihre Positionen vertreten, muss Paulus theologisch argumentieren, um seine Paraklese zu begründen.

b. Ebenso wie in 1 Kor 8,11 wird in Röm 14,15 die Mahnung zur Agape unmittelbar mit dem Hinweis auf den Sühnetod Jesu Christi begründet. Die Formulierung entspricht stärker noch als die in 1 Kor 8,11 (den traditionellen Sühne- und Stellvertretungsaussagen, deren Kenntnis Paulus bei den Römern voraussetzen kann (vgl. 3,25; 4,25; 6,3; 8,34; 14,9a)). Der argumentative Stellenwert des Hinweises ist ähnlich wie in 1 Kor 8: Röm 14,15 deckt auf, dass im Zentrum des Evangeliums der stellvertretende Sühnetod Jesu steht, dem universale Heilsbedeutung zukommt und dem sich mithin nicht nur das Glaubensleben der „Starken“, sondern auch das der „Schwachen“ verdankt. Vor dem Hintergrund von Röm 5,6 gewinnt diese Feststellung eine besondere Spitze: Dort hat Paulus festgestellt, dass der Glaube, die Rechtfertigung und die Hoffnung auf Rettung aller Christen allein darauf beruht, dass Christus für sie gestorben ist, als sie schwach waren (vgl. 5,8). Die Dimensionen des Heilstodes Jesu, die Röm 5,6 erkennen lässt, stellt Paulus den „Starken“ auch in Röm 14,15 vor Augen. Aufgrund des Heilstodes Jesu darf in der Ekklesia kein Verhalten Platz greifen, das den „Schwachen“ ihre Zugehörigkeit zum Kyrios fraglich werden lässt; der Lebenshingabe Jesu entspricht vielmehr nur, wer dem Bruder, für den Jesus (auch) gestorben ist, als Glied der Ekklesia zu leben hilft. Andernfalls würden die „Starken“ eben dem zuwiderhandeln, dem sie nach Röm 5,6.8 ihr eigenes Leben verdanken (und aus dem im übrigen überhaupt erst hervorgeht, dass die Reinheitsgebote ebenso wie die anderen religiösen Vorstellungen der „Schwachen“ an sich obsolet sind).

c. In Kapitel 14 haben zuvor bereits die Verse 7-9 auf den Tod Jesu geblickt und ihn freilich sofort mit der Auferstehung und der Herrschaft des Kyrios verbunden. Die Hauptaussage der Verse lautet, dass die Christen ganz dem Kyrios gehören und ihr Leben deshalb nur als seine Diener führen können (vgl. Röm 6,1-11). Die Herrschaft des Kyrios ist entscheidend durch seine Lebenshingabe in den Tod und deren universale Inkraftsetzung durch die Auferweckung bestimmt. Deshalb folgt aus der indikativischen Aussage, dass die Glaubenden nicht für sich selbst, sondern für den Kyrios leben und sterben, die Mahnung, ihr Leben so zu leben, dass sie nicht sich selbst, sondern Gott und dem Kyrios und damit dem Nächsten zu Gefallen leben (15,1f).

d. Durch 15,1-13 wird der Zusammenhang zwischen der Lebenshingabe Jesu und der Agape, zu der vor allem die „Starken“ gerufen sind, noch deutlicher. 15,7 begründet die Mahnung, dass die römischen Christen einander annehmen sollen, damit, dass Christus selbst sie angenommen und in seine Gemeinschaft aufgenommen hat. Auch hier geht es zentral um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, der die Glaubenden in ihrer Praxis entsprechen sollen. Auch in Vers 3 steht dieses Heilsgeschehen vor Augen, nur dass mit Rekurs auf Ps 68,10LXX (analog zu Phil 2,6-11 und 2 Kor 8,9) insbesondere die Selbsterniedrigung Jesu Christi herausgestellt wird, um die Intensität seiner Lebenshingabe deutlich werden zu lassen. Aus dem Zusammenhang geht hervor, dass Paulus an all diesen Stellen (und insgesamt in Röm 14,1 -15,13) nicht nur die Lebenshingabe des Irdischen vor Augen hat, sondern ebenso das Eintreten des Erhöhten für die Glaubenden (im Sinne von 8,34-37). Es geht also in Röm 15,1-13 nicht nur um eine Orientierung am Vorbild Jesu, sondern primär um das Sich-Unterstellen unter die Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten, das sich von der Dynamik seiner Proexistenz bestimmen lässt und dadurch seiner Liebe konform wird.

e. Dieses Urteil muss noch differenziert werden. Denn ein genauerer Blick auf die Verse zeigt, dass sie nicht nur die Proexistenz, sondern in engster Verbindung damit gleichfalls die Theozentrik Jesu thematisieren. Vers 3 lenkt mit Ps 68,10LXX den Blick auf den Gehorsam, den Jesus Gott gegenüber dadurch zum Ausdruck bringt, dass er - als Gekreuzigter - die gegen Gott gerichteten Schmähungen der Menschen auf sich nimmt. Nach 15,7 nimmt Christus die Glaubenden in seine Gemeinschaft auf, um Gott die Ehre zu geben. Diese Aussagen, die in 15,9-12 verstärkt werden, stehen im Zusammenhang mit der theozentrischen Einbindung der gesamten Christologie und Soteriologie, wie sie für Paulus typisch ist. Für die Paraklese von Röm 14f klären sie zweierlei. Erstens: Jesus Christus ist gerade aus seiner Hinwendung zum Vater heraus derjenige, der den Christen durch die Aufnahme in seine Gemeinschaft (15,7) vermittelt, dass Gott sie in seine Gemeinschaft aufnimmt (14,3). Zweitens: Indem die Glaubenden in die Konformität mit Jesus Christus hineinfließen und die Nächsten zu lieben beginnen, werden sie durch Jesus Christus gleichermaßen zur Verherrlichung Gottes geführt (15,6.9a; vgl. 14,6.11f), dessen Wille ja gerade in der Rettung der Menschen besteht.

4.3 Johannes Einheit im Glauben als Anteilnahme aus Liebe

a. Joh 14-16 sind Worte Jesu mit seinen Jüngern und zu seinen Jüngern. Es handelt sich um Gespräch und Rede. Thema ist Gott:

- Der Weg Jesu führt zu Gott;
- dadurch bahnt er den Weg der Jünger zu Gott, der er selbst dieser Weg ist.

Gott selbst hat diesen Heilsweg nicht nur gewiesen; er leitet die Menschen auf ihn und auf ihm; er führt die Menschen zum Ziel – durch Jesus, mit ihm und in ihm. Dieses Ziel ist er selbst.

b. Joh 17,1 markiert einen Gattungswechsel. Es bleibt beim Weg, beim Weggehen und Wiederkommen. Aber nun wendet Jesus sich selbst im Gebet an Gott. Dadurch steigt der Text auf eine andere Ebene:

- Im Beten antizipiert er spirituell den Weg zu Gott, den er geht, um wiederzukommen und seine Jünger wiederzusehen, auf dass er sie mitnehme zum Vater.
- Weil Jesus für seine Jünger und vor seinen Jüngern betet, antizipiert er gleichfalls, dass und wie sein Weggehen zu ihrem Heil ist: Sie bleiben in Kommunikation miteinander. Er beschenkt sich mit seiner Liebe zu Gott.

Das Beten Jesu ergibt sich aus dem, was er über seinen Heildienst und Heilsweg offenbart. Es ist die Transformation seiner Verkündigung: in jene Sprache, aus der seine Verkündigung gespeist wird.

c. Es ist eine wichtige Facette johanneischer Christologie, dass Jesus als Sohn zum Vater betet: vor den Ohren seiner Jünger und nicht, um im Gebet um die Erkenntnis des Willens Gottes und die Annahme seines Leidens zu ringen, sondern um vor seinem Tod ein Wort für die Jünger einzulegen, damit sie nach seinem Tod in der Welt ihre Sendung wahrnehmen können.

In Joh 17 kommt diese Facette nicht erstmals heraus, sondern gewinnt durch ihren Umfang, ihre Stellung und ihren Duktus besonderes Gewicht.

Johannes hat während des öffentlichen Wirkens Jesu weniger Gebetsnotizen als die Synoptiker, besonders Lukas.

- Er übernimmt resp. variiert, dass die Speisung des Volkes sich im Dankgebet Jesu vollzieht (Joh 6,11).
- Er verändert die Gethesame-Tradition, indem er
 - weder ein Ölberggebet überliefert
 - noch das Ringen Jesu mit seinem eigenen Leiden,
- sondern in der Öffentlichkeit von Jerusalem seiner Erschütterung über den Unglauben der Welt zum Ausdruck bringt (Joh 12,27), die er, um ihn zu entlarven und zu verändern, als Gebet an Gott artikuliert.

Den christologischen Stellenwert des Gethsemane-Gebetes nimmt bei Johannes das Abschiedsgebet Joh 17 ein.

- Jesus setzt sich nicht mehr mit seinem Leiden auseinander, weil er es bereits angenommen hat,
- aber er erklärt, dass und wie er den Willen des Vaters erfüllt.

Die Patrozentriz Jesu, des Menschen aus Nazareth, kommt im Beten zum Ausdruck, ohne dass es keine Heilsvermittlung an die Menschen gäbe, die unter ihnen selbst Wirklichkeit wird, um sie in Freiheit zu vermitteln.

d. Joh 17 gilt als das „hohepriesterliche Gebet“ Jesu. Deshalb wird es in der Gründonnerstagsliturgie gebetet: nach der Eucharistiefeyer, im Übergang zum Karfreitag. Die traditionell katholische Kennzeichnung ist exegetisch umstritten, weil Jesus nur nach dem Hebräerbrief, aber nicht nach dem Johannesevangelium als „Hohepriester“ dargestellt wird. Doch in Joh 17,17.19 ist von der Heiligung Jesu und seiner Jünger die Rede. Das ist eine kultische Sprache, die metaphorisch aufgelöst werden kann, weil sie zum Passionsgeschehen zu gut passt. Es ist eine Metapher, die etwas sichtbar macht: die Vereinigung Jesu mit Gott und die in ihm verheißene Vereinigung der Menschen untereinander.

Literatur:

Th. Söding, Der betende Jesus, in: Ambo. Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz 2: Gebet (2017) 68-94.

4.3.1 Der Weg des Betens:

Der Duktus des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh 17)

a. Der Gedankengang des Gebetes lässt sich schematisch darstellen.

17,1-4	Die Gebetsöffnung		
17,1b α	Anrede:	„Vater“	
17,1b β	Aussage:	„Gekommen ist die Stunde“	
17,1c	Bitte:	„Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche:“	
17,2-4	Begründung:	Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn	
17,5-8	Die Bitte Jesu für sich selbst		
17,5	Bitte:	„Verherrliche du mich ...“	
17,6-8	Begründung:	Die Verherrlichung Gottes in der Welt	
17,9-19	Die Bitte Jesu für die Jünger		
17,9ff.	Der Status der Jünger in der Welt		
17,11b.	Bitte:	Bewahrung in Gottes Namen	
17,12-14	Begründung:	Jesu Gottesoffenbarung	
17,15-19	Bitte.	Heiligung in der Welt	
17,20-23	Die Bitte Jesu für die künftigen Jünger		
17,20f.	Bitte:	Einheit	
17,22f	Begründung:	Die Sendung Jesu	
17,24ff.	Der Gebetsabschluss		
17,24	Der Gebetswunsch Jesu		
17,25f.	Die Sendung Jesu		

b. Das Gebet hat einen Rahmen, der durch explizite Anreden

- „Vater“ (V. 1; V. 24),
- „Gerechter Vater“ (V. 25)

markiert wird.

Dazwischen sind es gleichfalls die direkten Anreden

- V. 5: „Vater“;
- V. 11: „Heiliger Vater“;
- V. 21: „Vater“,

die drei Teile des Gebetes unterscheiden lassen: Jesus betet

- zuerst für sich selbst,
- dann für seine Jünger
- und schließlich für alle, die durch sie zum Glauben kommen.

In dieser Gebetsbewegung kommen Positionalität und Universalität, Glaube und Liebe genau zum Ausdruck.

4.3.2 Die Verherrlichung Gottes in der Verherrlichung Jesu

a. Das Gebet ist, wie sich aus der Gliederung ergibt, durchgängig patrozentrisch. Gott wird in der Anrede als der wahrgenommen und angerufen, der er ist: so wie er sich im Johannesevangelium offenbart hat.

- Er ist „Vater“ (Joh 17,1.5.11.21.24.25), wie Jesus der Sohn ist. Im Hintergrund steht das „Abba“ der Gottesanrede Jesu selbst (Mk 14,36), die auf Griechisch transponiert und dadurch kulturell geöffnet wird. Jesu „Vater“ ist Gott nicht als sein biologischer Erzeuger, sondern als der, der immer schon nicht einsam war, sondern in lebendiger Liebe, in der er die Welt erschaffen hat durch den Logos (Joh 1,1-3), seinen Sohn gesandt hat (Joh 1,14).

Aus der Vater-Anrede ergibt sich eine strukturelle Nähe zum Vaterunser.

- Er ist heilig (Joh 17,11) und gerecht (Joh 17,25). Beide Attribute sind biblisch-theologisch traditionell, gewinnen aber durch die Jesusgeschichte an Tiefenschärfe.
 - Gottes Heiligkeit ist genuin seine Unantastbarkeit, die ausstrahlt und fasziniert, indem sie verändert, was unheilig ist.
Gottes Heiligkeit ist nach Johannes seine Liebe, die sich in der Hingabe Jesu ereignet, bis zum Kreuz, und die Welt dadurch verwandelt, dass sie an ihr teilnimmt, sich also profanieren lässt, um dadurch das Profane zum Ort der Gegenwart Gottes zu machen.
 - Gottes Gerechtigkeit ist genuin seine Verheißungstreue, in der er Unrecht aus der Welt schafft und Gerechtigkeit dadurch aufrichtet, dass er sich selbst treu bleibt.
Gottes Gerechtigkeit ist nach Johannes sein Wille, durch die Sendung seines Sohnes den Kosmos zu verwandeln und dadurch die Schöpfung zum Ort der Erlösung zu machen.

Heiligkeit und Gerechtigkeit gehören wie in der ganzen Bibel zusammen, haben aber eine christologische Prägung, die sie menschlich und göttlich macht.

Gott ist als „Vater“ nicht nur „heilig“, sondern auch „gerecht“. Seine Vaterschaft steht dafür, dass seine Heiligkeit nicht vernichtet, sondern verwandelt, und seine Gerechtigkeit nicht verdammt, sondern versöhnt.

b. Das Leitmotiv ist die Verherrlichung Gottes. Dem dient die Sendung Jesu (Joh 17,2) und die Sendung der Jünger durch Jesus (Joh 17,25f.).

- Die Verherrlichung Gottes besteht darin, dass sein Leben verbreitet wird, das ewige Leben (Joh 17,2).
- Diese Verherrlichung durch die Vermittlung ewigen Lebens kann nur gelingen, wenn Jesus als derjenige verherrlicht werde, der Gott zu vollen Ehren bringt.
 - Diese Verherrlichung ist eine Sache Gottes.
 - Sie muss sich auf Seiten der Menschen verwirklichen, indem sie glauben.

Nach Johannes wird Gott gerade dadurch die Ehre gegeben, dass Jesus geglaubt wird, weil Gott selbst Jesus verherrlicht: nicht erst durch seine Auferstehung und Erhöhung, sondern antizipatorisch bereits durch sein irdisches Wirken und seine Passion.

Mit dem Motiv der Verherrlichung stellt Jesus sich im hohepriesterlichen Gebet noch einmal unter das Wort Gottes, dem er selbst sein Gesicht und seinen Namen gibt. Gottes Ehre ist das Heil der Menschen; Jesu Ehre ist die Vollendung seines Dienstes, auch wenn sie am Kreuz geschieht; im Glauben der Jünger kommt diese Ehre zum Ausdruck. Sie wird nicht gemehrt, sondern wahrgenommen und ausgesprochen.

4.3.3 Die Bitte Jesu für sich selbst (Joh 17,5-8)

a. Die erste Bitte, die Jesus in eigenem Namen äußert (Joh 17,5-8), nimmt die Eingangsbitte (Joh 17,2) auf und markiert sie aber als Vorzeichen vor die gesamte Sendung Jesu.

- Jesus muss nicht beten – er will beten, um seiner Liebe zum Vater Ausdruck zu verleihen.
- Jesus betet um seine Verherrlichung, nicht weil er Angst vor Schmach und Elend hat, sondern weil er will, dass mit ihm, durch ihn und in ihm Gottes Heil die Menschen erreicht – was den Sieg über Tod und Schande voraussetzt.

Die Bitte Jesu für sich selbst ist Konzentration und Reflexion, Meditation und Explikation.

b. Die Sendung, die Jesus nach Joh 17,5-8 sich selbst und seinen Jüngern vergegenwärtigt, besteht im Kern in der Offenbarung des Namens Gottes.

- Erneut ist die Nähe zum Vater unser zu greifen (vgl. Mk 6,9 par. Lk 11,2: „Geheiligt werde dein Name“).
- Der Unterschied besteht darin, dass Jesus nach Joh 17 artikuliert, was nach den Synoptikern vorausgesetzt ist: dass er selbst Gottes Namen heiligt, der er die Jünger lehrt, um die Heiligung des Namens zu bitten – was sie nur können, wenn sie selbst geheiligt werden.

Der Name Gottes ist eine urbiblische Kategorie dessen, was später – abstrahierend, aber nicht besser – das Wesen Gottes genannt wird.

- Nomen est omen: Gott, der einen Namen hat, ist nicht der unbewegte Bewegte, sondern ein lebendiges Du.
Gott, der seinen Namen offenbart, macht sich ansprechbar, indem er sich selbst offenbart.
- Der Gottesname ist nach der Bibel Israels unaussprechlich: JHWH (Ex 3), entsprechend seiner Unsichtbarkeit.
Nach Johannes und dem gesamten Neuen Testament wird dieses Geheimnis Gottes von Jesus gewahrt. Dem dient gerade die Verherrlichung Gottes.

Im Rückblick erscheint die Offenbarung des Namens Gottes als das Entscheidende der Sendung Jesu.

c. Die Offenbarung Gottes durch Jesus besteht darin, dass er die Worte, die er selbst gehört hat, unverkürzt weitergegeben hat. Bei den Jüngern hat er für diese Worte Glauben gefunden. Dieser Glaube entspricht der Verkündigung des Wortes Gottes.

4.3.4 Die Bitte Jesu für seine Jünger (Joh 17,9-19)

a. Die Jünger stehen im Mittelpunkt des hohepriesterlichen Gebetes, so wie sie auch im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit Jesu von Anfang an stehen, konzentriert ab der Fußwaschung (Joh 13).

b. Jesus tritt für die Jünger ein, da sie in der Welt zurückbleiben. Die konkreten Bitten lauten, dass sie „bewahrt“ (Joh 17,11b.15) und „geheiligt“ (Joh 17,17.19) werden; das Ziel wird genannt:

- „dass sie dein seien“ (V. 9),
- „dass sie eins seien“ (V. 1b).

Bewahrung und Heiligung dienen der Einigung.

c. Der zweite Teil der Bitte arbeitet mit Wiederholungen und Varianzen.

Joh 17,9-11a	Die Reflexion des Bittens
Joh 17,11b-16	Die Bitte um die Bewahrung
Joh 17,17ff.	Die Bitte um die Heiligung

Von programmatischer Redundanz sind die Begründungen:

- V. 12 nennt die Bewahrung des Namens Gottes in der irdischen Sendung Jesu.
V. 14 nennt die Weitergabe des Wortes Gottes an die Jünger (vgl. 17,8).
- V. 18 nennt die Heiligung Jesu für seine Jünger.

Entscheidend ist nicht ein informeller Neuigkeitswert, sondern die Wiederholung einer Garantie, die in der Liebe begründet ist. Jeweils gibt es entsprechend:

- Weil Jesus sie „bewahrt“, sollen die Jünger Jesu Wort „bewahren“.
- Weil Jesus sich heiligt, sollen sich die Jünger heiligen.

Christologie, Soteriologie und Ethik spielen zusammen – wie in der Fußwaschung.

d. Das Bewahren ist das Gegenteil von Traditionalismus.

- Gott „bewahrt“ die Jünger (V. 11b) in seinem „Namen“, indem er ihnen den Glauben schenkt und sie – durch die Gabe des Geistes – zum Zeugnis ermutigt.
- Gott „bewahrt“ die Jünger vor dem „Bösen“ (V. 15).
- Jesus hat die Jünger in Gottes Namen „bewahrt“ (V. 12) und „behütet“ (V. 12), indem er ihnen Gottes Wort nahegebracht hat. Judas ist Ausnahme von der Regel.

Die Bitte will Gott weder zu etwas bewegen, was er selbst nicht wollte, nicht den Verdacht ausräumen, er könnte nicht tun, was er verheißen hat. Sie will vielmehr zeigen, dass die Bewahrung nicht selbstverständlich ist, kein Anspruch, sondern ein Geschenk, das immer neu nötig ist.

e. Die Heiligung der Jünger ist in der Heiligung Jesu begründet.

- Die Heiligung Jesu geht nach Joh 10,36 der Sendung voraus und bleibt mit ihr verbunden. Das erklärt sich präexistenz- und inkarnationstheologisch.
- Nach Joh 11,55 pilgern Juden zum Fest nach Jerusalem, um sich zu heiligen. Diese bewahrheitet Jesus auf eschatologische Weise.

In Joh 17,19 ist die Heiligung Jesu der Vollzug seiner gesamten Sendung (V. 18) in den Tod hinein und durch ihn durch.

- Die Heiligung der Jünger setzt ihre „Bewahrung“ voraus (Joh 17,11-16) und gestaltet sowohl ihr Verhältnis zu Jesus (und durch ihn zu Gott) wie auch ihr Verhältnis zur Welt.
- Das Verhältnis zu Gott zielt auf die Partizipation an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die sich in der innergemeindlichen Liebe realisieren soll, damit aber zur Quelle der Sendung wird, die Gottes Liebe zum Kosmos auf menschliche Weise konkretisiert.

Heiligung ist Anteilgabe am Gottsein Gottes. Das wird durch den von Gott gesandten Menschen Jesus vermittelt, der selbst Gott ist.

4.3.5 Die Einheit mit Gott: Die ökumenische Perspektive³⁵

a. Joh 17 ist ein Leittext der Ökumene. Der Gebetswunsch Jesu, dass „alle eins seien“, ist für Johannes aktuell: Er erkennt zwar das (synoptische) Zeugnis des Petrus an, beharrt aber auf dem besonderen Wahrheitsanspruch des „Lieblingsjüngers“. Sein Begriff der „Einheit“ führt ins Zentrum des Evangeliums. Er beschreibt das Verhältnis Gottes zu Jesus, deren Liebe in die Welt ausstrahlt und alle Glaubenden einbezieht.

b. Einheit ist ein Ideal und kann ein Horror sein; sie ist ein Ideal, wo Zerrissenheit Wunden schlägt und wo Verbundenheit das Leben steigert, sie ist aber ein Horror, wo Vielfalt ausgemerzt und Gleichmacherei verordnet wird. Einigkeit ist eine Hoffnung und kann eine Qual sein; sie ist eine Hoffnung, wenn Streitigkeiten verletzt haben und wenn eine wichtige Aufgabe gemeinsam gelöst werden muss, sie ist aber eine Qual, wenn Konflikte unter den Teppich gekehrt werden und Dummheit regiert. „Ein Volk, ein Reich, ein Führer“ ist der Ausdruck einer mörderischen Militanz, die einen Weltkrieg verschuldet und Millionen von Juden das Leben gekostet hat. „Dass alle eins seien“ (V. 21), ist nach dem Abschiedsgebet Joh 17 der Inbegriff der Hoffnung, die der Jude Jesus nicht nur für seine Jüngerinnen und Jünger, sondern für die ganze Welt hat (vgl. Joh 17,11). Einheit ist ein Begriff, der schwer ins Gewicht fällt, aber leicht missbraucht werden kann. Er muss im Sinne Jesu mit Leben gefüllt werden, um klar und präzise zu sein.

4.3.5.1 Die Frage nach der Einheit der Kirche

a. Dass die Kirchen „einig“ seien, ist nicht nur das Ziel weniger Vorkämpfer der Ökumene, sondern die Hoffnung vieler Menschen, innerhalb und außerhalb der Kirchen. Worin aber kann die Einigkeit der Kirchen bestehen? Was schützt sie vor Uniformität? Ist die Einheit der Kirche ein Ziel, für das es zu streiten sich lohnt, weil dadurch das Evangelium Jesu an Glaubwürdigkeit gewinnt? Oder ist sie ein Irrweg, der bestenfalls eine sublimale Form von Gleichmacherei bedeutet und am Ende das, was für das vollendete Gottesreich verheißen ist, mit dem verwechselt, was unter den Beschränkungen menschlicher Schuld und Schwäche verwirklicht werden kann?

b. Joh 17, die an Gott gerichtete Bitte Jesu um Einheit, steht im Zentrum ökumenischer Hoffnungen. Zu Recht? Redet Jesus nach Joh 17 von der Einheit der Kirche? Die Antwort ist umstritten, der Streit nicht nur eine Sache exegetischer Argumente, sondern auch Gegenstand konfessioneller Auseinandersetzungen. Wenn der Papst seine Ökumene-Enzyklika von 1995 mit den Worten von Joh 17,21 beginnt: „Ut unum sint, bringt er eine typisch katholische Interpretation zum Ausdruck: Im Horizont des „Hohepriesterlichen Gebetes“ Jesu stehe eine Kirchen-Einheit, die nicht nur eine geistliche, sondern auch eine geschichtliche Größe sei und nicht erst im vollendeten Reich Gottes verwirklicht sein werde, sondern kraft des Geistes auch schon gegenwärtig sei, besonders im Geheimnis der Eucharistie; der Petrus-Dienst, von dem zum Schluss des Johannesevangeliums betont gesprochen wird (Joh 21,15ff.), sei Dienst an der Einheit der Kirche, die eine Vielfalt an Riten, Kulturen und Biographien einschließe, aber auf dem Boden einer gemeinsamen Lehre und einer verbindenden Ordnung blühen lasse.

c. In der evangelischen Theologie wird diese römische Lektüre abgelehnt, besonders dort, wo Friedrich Schleiermacher seinen Einfluss ausübt: Der Jesus des Johannesevangeliums sei weit davon entfernt, eine irgendwie institutionalisierte Einheits-Kirche zu propagieren, gar unter päpstlichem Primat, sondern rede von einer Einheit im Geiste, die, solange die Zeit währe, nur unter den Bedingungen konfessioneller, kultureller, vor allem aber individueller Pluralität sich darstellen dürfe; nicht amtliche Strukturen könnten diese Einheit garantieren, sondern nur der Geist selbst, der, wie es auch bei Johannes steht, „weht, wo er will“ (Joh 3,8).

³⁵ Der folgende Passus basiert auf: Th. Söding, Die Einheit der Liebe. Joh 17 auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin, in: *Bibel und Kirche* 58 (2003) 119-126.

d. In dieser typisch neoprotestantischen Position kommen nicht nur Grundanliegen der Reformation zum Ausdruck, die zwar den Machtanspruch des Papstes kritisiert und die Freiheit aller Christenmenschen fordert, aber doch den Gedanken der Kirchen-Einheit nicht aufgegeben hat; gleichzeitig melden sich starke Tendenzen der Moderne, das Gewissen des Einzelnen nicht zu bevormunden, den Wert fremder Kulturen nicht zu verabscheuen, den Reiz des Neuen nicht zu verbieten. Umgekehrt steht die katholische Position nicht nur in der Tradition ihrer langen Geschichte und ihrer differenzierten Amtstheologie, sondern zugleich in Verbindung mit gegenwärtigen Initiativen, auf dem Markt der Möglichkeiten verbindliche Werte stark zu machen, im Auseinanderdriften der Gesellschaften kulturelle Integration zu fördern und im kapitalistischen Triumph des Egoismus soziale Strukturen aufzubauen.

e. Von theologischen Ambitionen, kirchenpolitischen Interessen und kulturellen Prägungen ist keine Auslegung von Joh 17 frei (auch die vorliegende nicht)³⁶ – und darf von ihnen nicht frei sein, weil das Gebet Jesu weder theologisch unbeschlagen oder politisch naiv noch kulturell desinteressiert ist, sondern im Gegenteil einen der Schlüsseltexte johanneischer Theologie darstellt, der die Stellung johanneischer Gemeinden in der frühesten Kirche Jesu Christi genau im Blick hat und die johanneische Tradition zugleich auf die Höhe ihrer Zeit und in die Tiefe ihrer Christus-Meditation führen will. Johannes bestimmt den Sinn der Einheit so, dass er zum Maßstab und Motor der Ökumene werden kann.

Literaturhinweis:

Evangelische, orthodoxe und katholische Verstehensweisen von Joh 17 dokumentiert die Studie des (im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen arbeitenden) Deutschen Ökumenischen Studienausschusses:

W. Bienert (Hg.), Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des DÖSTA zu Joh 17,21, Paderborn – Frankfurt 2002.

³⁶ Durchgängig konsultiert sind u.a. die Kommentare von *U. Schnelle* (ThHKNT 4), Berlin 1998; *U. Wilckens* (NTD 4), Göttingen 1998, und *K. Wengst* (ThKNT 4), 2 Bde., Stuttgart 2001; zudem: *W. Thüsing*, Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17), Münster²1975.

4.3.5.2 Das Gebet Jesu als Horizont der Suche nach Einheit

a. Nach dem Johannesevangelium hält Jesus beim letzten Mahl, das er mit den Seinen in der Nacht vor der Passion gefeiert hat (Joh 13,2), im Anschluss an die Fußwaschung (Joh 13,1-20) eine lange Abschiedsrede (Joh 13,21 - 16,33) und schließt sie mit einem Abschiedsgebet (Joh 17). Dass Jesus – als gläubiger Jude und Sohn seines himmlischen Vaters – betet, ist ein wichtiger Grundzug seines Lebens. Johannes führt ihn zum Schluss seines Glaubensbuches noch stärker aus als die synoptischen Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas. Das Menschsein und die Theozentrik Jesu, seine Verwurzelung im Judentum und seine Heilssendung für die ganze Welt, seine Gottessohnschaft und seine Anteilnahme an der menschlichen Leidensgeschichte – in kaum einem Text des Neuen Testaments kommen sie dichter zum Ausdruck als im Gebet Jesu nach Joh 17.

b. Jesus wendet sich durchweg an den „Vater“ (Joh 17,1.5.11.21.24.25), den „heiligen“ (Joh 17,11) und „gerechten“ (Joh 17,25). Die Konzentration auf die Vater-Anrede, die in der Tradition israelitischer Psalmenfrömmigkeit steht, nimmt nicht nur die typische Gebetsform Jesu auf, der zu Gott als Ausdruck seines tiefen Vertrauens „Abba“ gesagt hat (Mk 14,36 par.; vgl. Röm 8,15; Gal 4,4ff.); sie entspricht auch der Gottessohnschaft Jesu. Im Gebet finden sich immer wieder das „Ich“ Jesu und das „Du“ Gottes. Die Beziehung zwischen Jesus und Gott, dem Vater, zur Sprache zu bringen, ist der tiefe Sinn des Gebetes Jesu. Jesus betet, um zu sagen, was ihm Gott bedeutet und was er Gott, seinem Vater, bedeutet.³⁷ Er betet inmitten seiner Jünger; denn er will, dass sie sein Gebet hören und verstehen: Er nimmt sie ins Gebet, indem er für sie betet. Sie sollen erkennen, wie wichtig ihm Gott und wie wichtig die Menschen ihm sind. Neben dem „Ich“ Jesu und dem „Du“ Gottes ist deshalb das „sie“ seiner Jüngerinnen und Jünger die dritte Größe des Gebetes Jesu, und über die jetzt schon Glaubenden hinaus sind es „alle“, die Gott seinem Sohn zur Rettung „gegeben“ hat (Joh 17,24; vgl. 17,20).

c. Liest man das Johannesevangelium in seiner kanonisch gewordenen Endgestalt, so ist das Abschiedsgebet Jesu ein Höhepunkt des Buches, thematisch genau auf den „Prolog“ (Joh 1,1-18) abgestimmt. Dort ist von der Menschwerdung des ewigen Gottessohnes zum Heil der Welt die Rede, hier von seiner Passion als Vollendung seines irdischen Lebensweges, der allen Glaubenden Zugang zu Gott verschafft. Joh 17 ist ein Konzentrat des ganzen Evangeliums. Liest man das Johannesevangelium entlang seiner (mehr oder weniger genau zu rekonstruierenden) Wachstumsschichten, so lässt sich das Kapitel als Fortschreibung und Verdichtung der johanneischen Jesusgeschichte verstehen, als Wiederaufnahme, Variation und Vertiefung der wichtigsten Botschaft, die Jesus ausrichten kann.³⁸ Dass sie als Gebet begegnet, kommt nicht von ungefähr: Johannes hat die Theozentrik Jesu stark betont; sein Heilswerk kommt am klarsten in der Sprache des Gebetes zum Ausdruck: weil Gott es wirkt und weil Jesu Gebet, im Glauben gesprochen, von Gott erhört werden wird.

4.3.5.3 Der Radius des Betens Jesu als Vermessung der Einheit

a. Joh 17 ist ein Bittgebet. Jesus bittet zuerst für sich selbst. Er bittet um seine „Verherrlichung“ (Joh 17,2; vgl. 17,5), weil durch seinen Tod und seine Auferweckung in einer nicht mehr zu steigernden Intensität geoffenbart wird, wer Gott ist und dass sein Heilshandeln den Tod überwindet.

³⁷ Nach Johannes betet Jesus nicht, weil er sich zur Annahme des Leidens durchringen müsste, wie nach der synoptischen Gethsemanetradition (vgl. Mk 14,32-42 parr. mit Joh 12,28-31), oder gar seine Gottverlassenheit beklagte, wie nach dem markinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,34 [Ps 22,2]).

³⁸ Man kann mit einer „Johannesschule“ rechnen, die sich nicht nur der Textpflege und Edition des Evangeliums gewidmet (vgl. Joh 21,24f.), sondern auch die Johannesbriefe in Umlauf gebracht hat; vgl. J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999.

b. Deshalb schließt sich notwendig die Bitte Jesu für die Seinen an, die sein Wort gehört haben und es glauben (Joh 17,6). Er weiß um ihre Gefährdung: Als religiöse Minderheit haben sie Ausgrenzungen, Benachteiligungen, Verfolgungen durch ihre – jüdische und griechische – Umgebung zu erleiden (Joh 15,18; 16,1ff.); als berufene Zeugen der Wahrheit werden sie zermürbende, verletzende und vergebliche Kämpfe um den rechten Glauben führen, die in den Johannesbriefen mit harten Bandagen ausgetragen werden; die Zweifel, ob Jesus wirklich das „Brot des Lebens“ (Joh 6,35) ist, werden ihnen nicht erspart bleiben und haben schon einen Riss quer durch die Jüngerschaft gebildet (Joh 6,60-66); die Angst, Jesus habe sie, indem er am Kreuz stirbt, um ihre Hoffnung betrogen (Joh 14,1-7), lähmt sie und kann ihnen nicht ausgeredet werden.

c. Jesus weiß aber auch, wer diese Glaubensmenschen in Gottes Augen und deshalb in Wirklichkeit sind. Sie stammen „nicht aus der Welt“, so wie Jesus „nicht aus der Welt“ stammt (Joh 17,16). Gewiss sind sie Menschen von Fleisch und Blut. Aber ihr Leben als Glaubende erklärt sich weder aus ihrer Geschichte und Kultur noch aus ihrem Geschlecht und ihrer Lebenswelt, sondern allein aus dem Wirken und Willen Gottes (vgl. Joh 1,12f.). Sie gehören Gott (Joh 17,6), der ihnen die Zugehörigkeit zu Jesus vermittelt (Joh 17,9). Gottes Liebe stiftet ihnen eine neue Identität ein: Sie leben in der Gemeinschaft dessen, der für sie betet, um sie in seine vollendete Gemeinschaft mit Gott hineinzunehmen.

d. So wichtig sind die Glaubenden für Jesus, dass es in Joh 17,9 äußerst anstößig und missverständlich heißen kann: „Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gegeben hast“ (Joh 17,9). Jesus sind die vielen, die nicht zur Jüngergemeinde gehören, alles andere als gleichgültig. Schon gar nicht will er sie dem Untergang weihen. Aber solange die Zeit währt, ist alle Welt darauf angewiesen, dass es Jüngerinnen und Jünger gibt, die zu Jesus halten und für den lebendigen Gott eintreten. Deshalb heißt es später: „Nicht für diese allein bitte ich dich, sondern auch für die, die durch ihr Wort zum Glauben an mich kommen“ (Joh 17,20) – und es ist die ganze Welt, die, so die johanneische Hoffnung, auf die Weise zum Glauben finden soll (Joh 17,22).³⁹

³⁹ Außerhalb des Gesichtskreises bleiben hier allerdings die Juden, von denen nach Joh 4,22 „das Heil kommt“ und zu deren Rettung Jesus nach Joh 11,50ff. den Tod auf sich genommen hat. Was dies jenseits eines Missionserfolges für die Rettung Israels heißen kann, von der Paulus spricht (Röm 11,25f.), bleibt in Joh 17 offen.

4.3.5.4 Die Bitten Jesu als Qualifizierung der Einheit

a. Die Fürbitte von Joh 17 zeigt, wie sehr Jesus die Menschen am Herzen liegen, die sich auf den Weg der Nachfolge machen. Die Jüngergemeinde ist des Gebetes Jesu bedürftig und um ihrer Existenz willen darauf angewiesen, dass Gott es erhört. Die Bitten Jesu nach Joh 17 sind, mit theologischen Schlüsselwörtern gespickt, auf die Lebenssituation der johanneischen Gemeinde abgestimmt.

b. „*Bewahre sie in deinem Namen*“ (Joh 17,11). Das Bewahren (Luther spricht vom „Erhalten“) zielt auf die Bewährung in der Anfechtung. Die Jünger, auf sich allein gestellt, erliegen jeder halbwegs ernsthaften Versuchung, an die Stelle des Wortes Gottes ihre eigenen Herrschaftsansprüche zu setzen, am liebsten tun sie es im Namen Gottes. Die einzige Rettung liegt darin, dass *Gott* es ist, der sie „in seinem Namen“ bewahrt. „In seinem Namen“ kann Gott die Gemeinde Jesu „bewahren“, indem er ihnen das lebendige Wissen einstiftet, wer er in Wahrheit ist. Die Selbstoffenbarung Gottes ist mit Jesus nicht beendet, sondern definitiv so erschlossen, dass sie sich in der Kraft des Geistes immer neu vergegenwärtigt. Darum bittet Jesus.

c. „*Ich bitte dich nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie vor dem Bösen bewahrst*“ (Joh 17,15). Es mag für die johanneische Gemeinde mit ihrer Leidensgeschichte und ihrer überlegenen Glaubensweisheit verführerisch gewesen sein, die ungläubige Welt abzuschreiben und sich nur auf sich selbst zu konzentrieren. Um so wichtiger ist, dass Jesus dieser Flucht ins Sektiererische einen Riegel vorschiebt. Aber sie sollen nicht glauben, wegen ihrer Zugehörigkeit zu Jesus könne ihnen das Böse nichts anhaben. Joh 17 ist ganz nah beim Vaterunser: „Erlöse uns von dem Bösen“ (Mt 6,13). Wer diese Bitte spricht, weiß um die Macht des Bösen, das die Menschen tötet, und dass nur der Gott, der die Toten lebendig macht, zu retten vermag – und dass Gott dies tut, so wie Jesus ihn darum bittet.

d. „*Heilige sie in der Wahrheit*“ (Joh 17,17). Jesus bittet um die Heiligung der Jünger, weil er um ihre Schuld und Sünde weiß, ihre Herrschsucht und Unbarmherzigkeit, zumal in Sachen des Glaubens. Die Heiligung besteht darin, dass Gott sie aus ihren Verstrickungen ins Getriebe der Welt herauslöst und in seine Gegenwart holt. Dass die Heiligung „in der Wahrheit“ geschieht, entspricht nicht nur der allgemein menschlichen Erfahrung, dass auf Lüge und Verstellung kein Friede gebaut werden kann. Für Johannes ist wichtig, dass sich Jesus selbst als „die Wahrheit“ vorgestellt hat, die das „Leben“ bedeutet, weil sie den „Weg“ zu Gott bahnt (Joh 14,6). Wie sehr allerdings das Böse auch dort ins Ungeheuerliche anwachsen konnte, wo im Namen Gottes angeblich die Wahrheit und nichts als die Wahrheit beschworen wird, konnte der Evangelist kaum schon ahnen. Er wusste aber mit einem Jesuswort, dass nur die „Wahrheit frei machen“ wird (Joh 8,32). Dort, wo Jesus mit seiner Botschaft und seinem Geschick das Denken und Handeln der Glaubenden bestimmt, wird deutlich, dass das Bestehen auf „Wahrheit“ nicht militant, sondern friedfertig ist, zwar kritisch, aber erlösend und nicht nur intelligent, sondern auch überzeugend.

e. Die Erfüllung der Fürbitten Jesu hat nach Joh 17 selbst noch einmal ein Ziel. Es wird nicht weniger als viermal angesprochen:

- „damit sie eins sind wie wir“ (Joh 17,11);
- „damit alle eins sind“ (Joh 17,21);
- „damit sie eins sind, wie wir eins sind“ (Joh 17,22);
- „damit sie vollendet seien zur Einheit“ (Joh 17,23).

Die Einheit, die Jesus meint, ist eine Form der Vollendung. Sie zeigt sich schon dort, wo Gott die Bitten Jesu erfüllt: sie in seinem Namen zu bewahren (Joh 17,11), sie von dem Bösen zu erlösen (Joh 17,15) und sie in der Wahrheit zu heiligen (Joh 17,17). Einig sollen die Jünger und Jüngerinnen Jesu sein, aber nicht nur sie: Es geht ebenso um die vielen, die erst noch zum Glauben finden sollen. Letztlich geht es um „alle“ (Joh 17,21), weil Jesus für das Heil aller da ist; es geht um die ganze „Welt“, weil Jesus nicht nur der Herr seiner Kirche ist, sondern sich in den Dienst aller Menschen stellt, die Gott erschaffen hat und erlösen will.

f. Form und Inhalt des Gebetes Joh 17 stimmen zusammen. Jesus bittet um die Einheit der Glaubenden untereinander und mit Gott; gleichzeitig ist das Gebet Ausdruck der Einheit Jesu mit Gott und ihrer beider Liebe zu den Menschen.

4.3.5.5 Die Qualität der Einheit

a. Die Einheit, um die Jesus für die Kirche und für die Welt bittet, basiert auf seiner Einheit mit Gott, dem Vater, und der Einheit Gottes mit ihm und ist deren Auswirkung. Diese Einheit ist keine Identität, sondern intensivste Gemeinsamkeit. Sie ist die Einheit eines „Wir“. Überwörtlich übersetzt heißt der Schlüsselsatz: „Ich und der Vater – wir sind eins“ (Joh 10,30). Die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist eine Einheit des Wirkens und des Wesens. Gott ist Gott *als* der Vater Jesu, Jesus ist „Gott“ (Joh 1,1.18; 20,28) und „Mensch“ (Joh 19,5: „Ecce homo“) *als* der Sohn Gottes. Auf der einen Seite steht also die radikale Unterscheidung: der Vater bleibt Vater, der Sohn bleibt Sohn; gerade dies festigt die Verbindung derer, die von Anfang an verbunden sind. Auf der anderen Seite steht die radikale Zusammengehörigkeit: Gott ist der Vater *Jesu*, Jesus der Sohn *Gottes*; gerade dies bejaht das Anderssein des Anderen. Das Wort, das beides zusammenbringt, heißt: Liebe (Agape). Weil er der Sohn ist, wird Jesus von Gott geliebt (Joh 3,35; 5,20; 10,17; vgl. 15,9; 17,23f.26); weil er der Vater ist, wird Gott von Jesus geliebt (Joh 14,31). Weil die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn reine Liebe ist, kann sie sich nicht selbst genug sein. Johannes sagt: Kraft des Geistes springt sie über auf die Welt. Auf diese Weise entsteht jene Einheit, um die Jesus bittet.

b. Sie ist zuerst *Einheit der Glaubenden mit Gott*. In Zwietracht mit Gott zu verharren, wäre für Jesus gleichbedeutend mit dem Tod. Dass die selbstverschuldete Feindschaft mit Gott aber von Gott selbst her überwunden wird und an die Stelle Freundschaft tritt – das ist die Frohe Botschaft Jesu. Dass diese Freundschaft „Einheit“ mit Gott bedeutet, ist der spezifische Akzent der johanneischen Jesustradition. Die Einheit mit Gott ist Anteilgabe an der Einheit, die zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht. Dass Gott und Jesus „eins“ sind, zielt von vornherein auf die Einigung mit den Menschen: ihre Versöhnung mit Gott und ihre Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Mitten hinein genommen zu werden in das innerste Geheimnis Gottes selbst – das ist für Jesus, wie Johannes ihn verstanden hat, Inbegriff der Vollendung. Damit ist auch klar, dass die Einheit mit Gott, um die Jesus bittet, eine Größe der jenseitigen Vollendung ist: des ewigen Lebens. Nur verkündet Jesus im Johannesevangelium mit größtem Nachdruck, dass diese Zukunft, die Zukunft ewigen Heiles, schon begonnen hat und schon Gegenwart ist: In der Inkarnation und der Passion Jesu hat Gott rein gar nichts von seiner Liebe zurückbehalten, sondern sie ganz und gar geschenkt: rückhaltlos, vorbehaltlos, bedingungslos. Wo deshalb im Glauben erkannt zu werden beginnt, dass dies wahr ist, geschieht wirkliche Sündenvergebung, wirkliche Gotteserkenntnis, wirkliche Neuschöpfung. Die Einheit mit Gott ist nicht ein „Ding“, das man haben, nicht ein Besitz, den man veräußern, nicht ein Recht, auf das man pochen könnte, sondern die unendliche Bewegung einer intensivsten Begegnung, aber darin doch eine von Gott geschaffene Wirklichkeit, die das wahre Leben ist.

c. Aus der von Gott selbst geschenkten und gewirkten Einheit mit Gott – nur aus ihr – erwächst die *Einheit der Glaubenden untereinander*. So sehr Johannes die persönliche Glaubensbeziehung eines jeden Christenmenschen zu Gott und zu Jesus Christus betont, so gewiss gehört es zum Wesen des Glaubens, in die Gemeinschaft der Nachfolge zu führen⁴⁰. Zwar fällt im gesamten Evangelium das Wort „Kirche“ (3 Joh 6.9.10) nicht ein einziges Mal. Aber schon der Prolog läuft auf ein Bekenntnis in der 1. Person Plural zu: „Unter *uns* nahm er Wohnung, und *wir* haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14). Noch deutlicher ist das Gleichnis vom guten Hirten: „Ein Hirt und eine Herde“ (Joh 10,16), das ist die Verheißung Jesu, der sein Leben hingibt, um Juden und Heiden auf die Weide des Reiches Gottes zu führen (Joh 10,1-18). Wiederum gilt: In Vollendung ist die Einheit der Glaubenden ein Aspekt des ewigen Lebens; aber dank der Lebenshingabe Jesu ist sie schon ein wesentlicher Aspekt der Heilsgegenwart.

⁴⁰ Anders hingegen (in seinem vorzüglichen Standardwerk) J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (NTD.E 10), Göttingen 1993, 307: „Bestimmend für sie ist ausschließlich die Vertikale“.

d. Die Einheit der Kirche, die Joh 17 im Blick hat, beruht nicht eigentlich auf gleichen Interessen, Traditionen oder Erfahrungen, sondern auf der Einbeziehung in die Liebe zwischen dem „Vater“ und dem „Sohn“. Die Einheit der Glaubenden untereinander ist eine Gabe Gottes. Deshalb ist sie eine Einheit des Glaubens und der Liebe. Nicht Uniformität kennzeichnet sie, sondern Solidarität, nicht Monotonie, sondern Polyphonie, aber auch nicht „Vielmeinerei“ (Goethe), sondern Entschiedenheit. Johannes hat selbst für eine solche Einheit der Kirche mit seinem Evangelium gekämpft: Er beruft sich auf die einzigartig tiefe Glaubenseinsicht des Lieblingsjüngers, auf dessen Zeugnis sein Buch beruht (vgl. Joh 21,24f.). Von diesem Anspruch macht er keinerlei Abstriche. Aber er weiß, dass es auch Petrus gibt: Langsamer ist er, ein Versager in der Passion und noch im leeren Grab schwer von Begriff (Joh 20,4-10), aber doch der Sprecher der Zwölf (Joh 6,67ff.) und nach Joh 21 derjenige, der die Herde Christi weiden soll (Joh 21,15ff.). Das Gebet Joh 17 ist die spirituelle Mitte dieses johanneischen Einheitsstrebens, in der die Stimme seines Evangeliums weder verstummt noch alle anderen dominiert, sondern mit anderen zusammen den Gott bezeugt, den Jesus verkündet hat.⁴¹

⁴¹ Es gibt in der neutestamentlichen Exegese allerdings auch starke Stimmen, die bei Johannes einen Zug ins Sektiererische sehen, so z.B. *J. Roloff*, a.a.O. 308f.

4.3.5.6 Das Gebet um Einheit

a. Die kontroverstheologischen Streitfragen über die sichtbare und die unsichtbare Kirche, über die Bedeutung von Ämtern und Diensten, gar über Papst und Bischöfe, können mit einem Rekurs allein auf das Johannesevangelium nicht entschieden werden. Das spricht nicht gegen Joh 17 als Leittext christlicher Ökumene: Das Vierte Evangelium relativiert den alten Streit, indem es in den Mittelpunkt rückt, von wo her sich heilen lässt, was die Kirchen im Laufe ihrer Geschichte einander und vor allem den Menschen angetan haben, indem sie Jesus untreu geworden sind.

b. Die Einheit, um die Jesus nach Joh 17 bittet, ist kein Ergebnis politischer Verhandlungen, sondern eine Gabe des Geistes, die angenommen sein will, und eine Aufgabe, die nur von Gott gelöst werden kann.

c. Es ist eine *Einheit des gegenseitigen Dienens*, geformt vom Dienst Jesu Christi. „Ich habe euch ein Beispiel gegeben: Wie ich euch getan habe, so sollt auch ihr einander tun“ (Joh 13,15), sagt Jesus nach der Fußwaschung (Joh 13,1-20). Wo die herrischen Gesten der Mächtigen in der Kirche aufhören und Demut nicht nur den Gedeemühten gepredigt wird, wächst die Einheit im Sinne Jesu. Johannes plädiert schwerlich für eine Gemeinde ohne Amt.⁴² Wohl aber steht der Lieblingsjünger dafür, dass die authentische Erinnerung an Jesus nicht ein Monopol der „Zwölf Apostel“ ist, und dass der Heilige Geist das heilsame Wissen über Jesus allen Glaubenden (also, in späterer Terminologie: der ganzen Kirche) vermittelt. Und es dürfte nicht von ungefähr sein, dass es gerade Petrus und die Zwölf – samt dem Lieblingsjünger – sind, denen Jesus mit der Fußwaschung zweierlei schenkt: dass sie, gerade sie, um ihres Heiles willen auf *ihn* angewiesen sind, der sich zu ihrem Sklaven macht, und dass sie, gerade sie, zu keinem anderen Zweck Vollmacht erlangen, als dem Heil der Menschen zu dienen.

d. Es ist eine *Einheit des Bekenntnisses*, geformt von der Selbstoffenbarung Gottes durch seinen Sohn Jesus Christus: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28), sagt der „ungläubige“ Thomas, damit es alle nachsprechen, die „nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29). Wo an der Klarheit, an der Verständlichkeit und Verbindlichkeit dieses Bekenntnisses gearbeitet wird, ob in der Schule oder in der Kirche, ob in der Familie oder in der Gruppe, ob im privaten oder öffentlichen Raum, wächst die Einheit im Sinne Jesu. Im johanneischen Traditionskreis kam es sehr schnell darauf an, nicht nur die Göttlichkeit Jesu zu erkennen, sondern auch sein wahres Menschsein nicht zu leugnen. Dies dürfte von größter Aktualität bis heute sein. Wo das Bekenntnis – diesseits des Fundamentalismus – klar, fest und ehrlich ist, wächst die Einheit der Kirche, weil die Konzentration auf den einen Gott und seinen einzigen Sohn Jesus Christus wächst.

e. Es ist eine *Einheit des Betens*, geformt vom Vorbeter Jesus: „Worum du Gott bittest, das wird er dir geben“ (Joh 11,22), sagt Martha zu Jesus, der sie anscheinend im Stich gelassen hat, da ihr Bruder Lazarus gestorben ist. Wo Christenmenschen allein oder gemeinsam im Vertrauen darauf beten, dass Gott das Gebet Jesu nicht unerhört lässt, wächst die Einheit im Sinne Jesu. Die Erhörung der Bitte hängt nicht von der Zahl und der Intensität der Bitten ab. Sie geschieht, weil Jesus die Bitte spricht. Die ökumenische Bewegung unserer (und früherer) Tage – darf man sie nicht als einen lebendigen Ausweis realer Gebetserhörung sehen? Wo Christenmenschen sich nicht mit der Kirchenspaltung abfinden, sondern die Anderen verstehen und sich ihnen verständlich machen wollen; wo sie Brücken und Wege über die Gräben der Kontroverstheologie suchen, ohne dass ihnen die Unterschiede egal wären; wo nicht Rechthaberei, sondern Wahrheitsliebe und nicht Laisser-faire, sondern Anteilnahme ihr Denken und Handeln bestimmt, realisiert sich, worum Jesus bittet.

⁴² So aber immerhin eine Erwägung von H.-J. Klauck, *Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften*, in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195-222.

f. Es ist eine *Einheit der Sendung*, geformt von der Sendung Jesu: „So wie Du mich in die Welt gesandt hast, so sende ich sie in die Welt“ (Joh 17,18), betet Jesus am Ende seines irdischen Weges. Wo die Kirche nicht um sich selbst kreist, sondern mitten in der Welt Zeugnis von Gottes Gnade und Wahrheit (Joh 1,17) ablegt, wächst die Einheit im Sinne Jesu. Am Ende könnte es sich für die Ökumene als hemmend erweisen, wenn die Diskussionen sich auf Modelle von Kirchengemeinschaft, „versöhnter Verschiedenheit“ und Kirchen-Einheit fokussierte. Die Einheit, johanneisch verstanden, wächst von innen: durch den Geist, der lebendig macht; sie wächst von oben: durch Gott, der sie will und wirkt; sie wächst von unten: durch die Gläubigen, die der Geist in die ganze Wahrheit einführen wird; und sie wächst von außen: durch den Dienst an denen, die nicht glauben (können), durch das Gespräch mit ihnen, durch die Fragen, die sie stellen, und die Antworten, die sie erwarten dürfen, durch die Kritik, die sie üben, und die Kritik, die sie auslösen.

g. Joh 17 ist kein Text, mit dem Katholiken Protestanten unter Druck setzen könnten, mehr für die organisierte Einheit der Kirche zu tun, oder umgekehrt Protestanten Katholiken, ihr Verständnis sichtbarer Kirchengemeinschaft aufzugeben. Joh 17 ist aber sehr wohl ein Text, der jede Spiritualisierung des Kirchenbegriffs in Frage stellt, gerade weil er einen geisterfüllten Begriff der Einheit hat, und jede Fixierung des Einheitsstrebens auf amtliche Vollmachten in Frage stellt, gerade weil er auf vollmächtige Sendung in der Nachfolge Jesu Christi setzt.

h. Vor allem: Joh 17 ist ein Gebet, das zum gemeinsamen Gebet um Einheit im Glauben und in der Liebe anstiftet – und darauf baut, dass nichts wirksamer ist als das Gebet.

5. Auswertung

a. Die große Komplexität des Themas verbietet Vereinfachungen. Aber sie zeigt auch kein widersprüchliches, sondern ein nach Texten und Themen differenziertes, facettenreiches Gesamtbild, das die Komplexität widerspiegelt.

b. Entscheidend ist und bleibt, dass Soteriologie und Ethik eng verbunden sind, und zwar nicht nur theoretisch, sondern praktisch. Der Ort, da die Zusammenhänge gestiftet werden, ist die Glaubensgemeinschaft: die Kirche.

- Die Kirche gibt es nur, weil Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit an Menschen wirksam geworden ist und sie im Glauben auf Hoffnung hin zur Liebe verbindet.
- Die Kirche ist berufen, Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu bezeugen, in Worten, in der Liturgie, vor allem in der Praxis. Dieses Zeugnis ist nicht nur Information über, sondern Mitteilung von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

Durch dieses Zeugnis wird die Kirche einerseits ihrer Sendung gewahr und kann Selbstkritik üben; andererseits wirkt sie mit ihm auf in die Gesellschaft hinein.

c. Ein Schritt ist die biblische Vergewisserung, ein anderer die aktuelle Konkretisierung. Zwischen beidem gibt es Wechselwirkungen, weil die Bibel eine sehr starke Inspirationsquelle nicht nur der Theologie, sondern auch der

5.1 Soteriologie, Ethik und Ekklesiologie im Horizont biblischer Theologie

a. Die Grundlagen der Verhältnisbestimmung von Soteriologie, Ethik und Ekklesiologie sind „alttestamentlich“. Das Neue Testament distanziert sich an keiner Stelle von ihm, sondern erkennt die Grundlage an.

b. Die Gegenüberstellung eines „gerechten“ Gottes im Alten und eines „barmherzigen“ Gottes im Neuen Testament ist grundfalsch. Die Texte sprechen eine andere Sprache, die biblischen Begriffe der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit selbst sind nicht antithetisch, sondern synthetisch zu verstehen, in beiden Testamenten.

c. Im Alten Testament ist Israel Adressat und Tradent des Offenbarungshandelns Gottes. Das Gottesvolk weiß sich berufen durch Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, es ist bleibend auf sie angewiesen, kann sich aber auf sie verlassen und wird an ihr gemessen. Israels Sendung ist nicht missionarisch, aber exemplarisch: ein Vorbild abzugeben, dem andere folgen können.

d. Die neutestamentliche Grundbestimmung ist exakt dieselbe wie die alttestamentliche– der soteriologischen und ethischen Grundstruktur nach. Aber die Sozialgestalt ändert sich durch den Ruf Jesu in die Nachfolge und die österliche Mission, die zu den Völkern aufbricht. Dadurch wird deutlich, dass die Berufung der Kirche, Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu bezeugen, in erster Linie auf die Authentizität des Glaubens zielt, der missionarisch und diakonisch wirksam wird. Die politische Gestaltungsaufgabe bleibt bestehen, kann aber nicht einfach mit Berufung auf Gott gelöst werden, sondern bedarf der Vermittlung, die unterschiedliche Religionen und Nationen in Betracht zieht. Durch diese Differenzierung kommt die Sendung der Kirche als Heilssendung deutlich heraus, die ethische Dimensionen hat, ohne dass die Heilsverkündigung von moralischen Vorentscheidungen abhinge.

5.2 Soteriologie, Ethik und Ekklesiologie im Horizont heutiger Diskurse

a. Die neutestamentliche Differenzierung eröffnet den Weg einer missionarischen Kirche, die Tradition durch den Glauben bildet. Die gegenwärtige Globalisierung, die mit einer hohen Pluralisierung einhergeht, ist die aktuelle Konsequenz des neutestamentlichen Aufbruchs.

b. Durch die gegenwärtige Ausbreitung des Christentums (als größte Weltreligion) entstehen nicht neue theologischen Konstellationen im Verhältnis von Soteriologie und Ethik, perspektivisch auf die Kirche bezogen. Denn die Beziehungen sind in der Logik des Evangeliums begründet; sie sind schriftgemäß; sie sind deutungsoffen, aber nicht unspezifisch.

c. Durch die neue Konstellation in der Welt von heute entstehen drei große Herausforderungen, die in den Spannungsverhältnissen zu bestehen sind.

- Die säkulare Herausforderung:

Im Verhältnis zum weltanschaulich neutralen Staat entlastet die Kirche, wenn sie sich auf Gottes Heil in Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit konzentriert, die Politik von der Aufgabe oder Versuchung, Heilsversprechen abzugeben; dies ist eine wesentliche Voraussetzung der Humanisierung der Politik. Gleichzeitig macht aber die Kirche die Ethik geltend, die aus der Erfahrung und Erkenntnis der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes wächst; dadurch wird sie zu einem starken Faktor der Diakonie und Caritas, der Friedensstiftung und internationalen Solidarität: wenn die Kirche ihren eigenen Prinzipien nicht untreu wird.

- Die religiöse Herausforderung:

Im Verhältnis zu anderen Religionen ist es der Kirche aufgetragen, Religionsfrieden zu stiften – nicht durch Leugnung, sondern durch die Explikation des Bekenntnisses.

- Ihre erste Aufgabe ist es, den Antisemitismus zu bekämpfen, den sie lange Zeit selbst befördert hat. Die Anerkennung einer eigenen Sendung Israels wächst aus der Orientierung an Jesus und der biblischen Verwurzelung besonders der paulinischen Rechtfertigungslehre. Die Differenzierung zwischen Soteriologie und Ethik wirkt sich in der Differenzierung zwischen einzelnen Entscheidungen der israelitischen Regierung und einer Leugnung der Heilsgeschichte Israels.

- Gleichzeitig gilt es, dem Islam den Respekt zu zollen, von dem das Zweite Vatikanische Konzil spricht und den Papst Franziskus mit der Erklärung von Abu Dhabi befördert hat. Auch hier führt die Differenzierung zwischen Soteriologie und Ethik zur Präzisierung von Islamismuskritik und zur Bekämpfung von Islamophobie.

Die religiöse Herausforderung betrifft auch andere Weltreligionen, die nicht mit dem biblischen Monotheismus geistesverwandt sind. Hier greifen analoge Beziehungen.

- Die ökumenische Herausforderung:

Zwar ist die katholische Kirche die mit Abstand größte, aber bei weitem nicht die einzige Kirche resp. kirchliche Gemeinschaft. Desto wichtiger sind ökumenische Bestrebungen, die – nicht der Vereinheitlichung, sondern – der Einheit dienen, ohne dass die Vielfalt der Konfessionen, ihrer spezifischen Traditionen, ihrer Liturgie, Lehren und diakonischen Initiativen eingegebenet würde. Die ökumenische Bewegung muss und kann ein Vorbild sein, Identität nicht durch Exklusion, sondern durch Kommunikation auszudrücken, die verbindet, ohne Unterschiede zu leugnen.

Die aktuellen Herausforderungen werden nicht schon durch die Bibel bestimmt und beantwortet, aber schwerlich ohne sie gelöst.