

Verantwortung in der Welt

Neutestamentliche Sozialethik

Master-Vorlesung im Wintersemester 2019/2020

Vorlesungsplan

1. Einführung: Hermeneutische Grundfragen
--

- 17. 10. 1.1 Sozialethik und Exegese
Zwei entfernte Verwandte im Gespräch
- 1.2 Neues Testament und Gesellschaft
Zwei verbundene Größen in Distanz

2. Neutestamentliche Kontexte: Ortsbestimmungen der Sozialethik im Horizont des Reiches Gottes

- 24. 10. 2.1 Ein Gott für eine Welt
Die Entdeckung des Universalismus in der Mission
- 31. 10. 2.2 Die Welt der Menschen im Auge Gottes
Das jesuanische Plädoyer für Gerechtigkeit „wie im Himmel, so auf Erden“

3. Alttestamentliche Vorgaben: Gottes Heilswille für die Menschen
--

- 7. 11. 3.1 Gottes Recht auf Seiten der Schwachen
Die Sozialgesetzgebung der Tora
- 3.2 Gottes Zorn gegen die Starken
Die Sozialkritik der biblischen Prophetie
- 3.3 Gottes Ordnung für ein gutes Leben
Die soziale Gewissensbildung in der Weisheit Israels

4. Armut und Reichtum: Der Urchristentum in den sozialen Spannungen der Gesellschaft

- 14. 11. 4.1 Die Seligpreisung der Armen – und das Wehe gegen die Reichen
Bergpredigt und Feldrede als sozialethische Manifeste
- 21. 11. 4.2 Der Reichtum der Armen – die Armut der Reichen
Sozialethische Ekklesiologie bei Paulus

5. Sklaverei und Freiheit:
Das Urchristentum in den Ambivalenzen theologischer Ambitionen

28. 11. 5.1 Die Überwindung der Sklaverei in Christus
Sozialethische Tauftheologie im Urchristentum

5.2 Die Mahnung zum Gehorsam
Sklaven als Teil der christlichen Familie

Exkursion:
Sozialethik live.

5. 12. Besuch beim Brunnenprojekt Hustadt mit Pater Winfried Pauly

12. 12. 5.3 Sklavenbefreiung als Option
Paulus im Philemonbrief und Ersten Korintherbrief

5.4 Option Freiheit
Hermeneutische Postulate des Neuen Testaments

6. Geld und Gut:
Das Urchristentum auf der Suche nach ethisch engagiertem Realismus

19. 12. 6.1 Gott und Geld
Die Option Jesu zwischen der Gefahr des Mammons und der Klugheit nachhaltiger Finanzanlagen

6.2 Verzicht als Gewinn
Der Reiche vor dem Himmelreich (Mk 10,17-31 parr.)

9.1. 6.3 Geld als Versuchung und Verantwortung
Die Ethik des Jakobusbriefes

7. Haus und Familie:
Das Urchristentum in den Paradoxien der Inkulturation

16. 1. 7.1 Frauen und Männer im Volk Gottes
Sex und Gender in der urchristlichen Ekklesiologie

23. 1. 7.2 Göttliche Hierarchien oder menschliche Kompromisse?
Das Ethos der neutestamentlichen Haustafeln

8. Sozialethik unter eschatologischem Vorzeichen:
Das Neue Testament im Horizont heutiger Debatten

30. 1. 8.1 Die Perspektive des Reiches Gottes
Nüchternheit und Wachsamkeit als Tugenden wider den Enthusiasmus und die Resignation

8.2 Sozialethik mit Tiefgang
Engagement als religiöser Impetus wider den Fundamentalismus

Verantwortung in der Welt. Neutestamentliche Sozialethik
Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Das Neue Testament entwickelt ein starkes Ethos, allerdings meist auf die individuelle Lebensführung bezogen. Sozialethische Impulse scheinen wenig Bedeutung zu haben; sie werden auch selten rezipiert. Stärker orientiert man sich an der alttestamentlichen Überlieferung.

In dieser Konstellation wird aber der neutestamentliche Beitrag zur Sozialethik erheblich unterschätzt. Er besteht in erster Linie in einer basalen Differenzierung zwischen Politik und Religion, Staat und Kirche, Land und Erde, ohne die sich die mittelalterliche wie auch speziell die moderne Gesellschaftsgeschichte schwer verstehen lässt. Im Neuen Testament wird nicht mit Verweis auf den Willen Gottes durchregiert, sondern die Differenzierung zwischen dem, was Gottes, und dem, was des Kaisers ist, durchgeführt. Dadurch gewinnen sowohl die prophetische Sozialkritik als auch die weisheitliche Zivilisierungsstrategie neue Kraft.

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.

Im Themenfeld der Sozialethik ist der kanonische Ansatz unabdingbar, weil er die Einheit zwischen den beiden Testamenten und die Dominanz der Gottesfrage betont. Der historisch-kritische Ansatz ist notwendig, weil er die Schriften voneinander unterscheidet und die Korrelationen zwischen den historischen Situationen und den theologischen Intentionen erkennen lässt. Im Verbund zeichnet sich der theologische Gehalt der neutestamentlichen Sozialethik ab: unter dem Aspekt seiner Genese und seiner Substanz ebenso wie dem seiner Geltung.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien.

- Zwei werden vom Dozenten entwickelt:
 - der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
 - Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Sozialethik20192020 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das die *Basics* 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. Die Mastervorlesung setzt das abgeschlossene Bachelor-Studium bzw. das Grundstudium MagTheol voraus – und knüpft deshalb nicht nur an Vorkenntnisse an, sondern erhöht auch das theologische Anspruchsniveau.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung arbeitet den Ansatz neutestamentlicher Sozialethik auf, der zur Verortung der Kirche in der Welt gehört. Sie vermittelt die Kompetenz, die urchristlichen Ansätze aus den Bedingungen ihrer Zeit heraus zu erschließen, in ihrem theologischen Gewicht zu ermessen und in ihrer aktuellen Orientierungsfunktion zu erhellen. Die Vorlesung setzt die grundlegenden Kenntnisse in der Methodik der Exegese und in der Entstehungsgeschichte der Bibel voraus, um die Fähigkeit zum komplexen Denken im interdisziplinären Kontext der Theologie zu fördern.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol gehört die Vorlesung zu M 12; im MEEd gehört sie zu M D, im M.A. zu M IV. Überall geht sie in die MAP ein.

Die Vorlesung gehört im Optionalbereich zu Modul „Christologie und Politik“. Sie wird mit dem Hauptseminar „Gottes Reich und politische Herrschaft. Das Neue Testament und die Demokratiedebatte“ kombiniert. 5 CP werden durch den regelmäßigen Besuch und nach freier Wahl durch die Abfassung eines Essays in der einen und einer Hausarbeit in der anderen Veranstaltung erworben.

Seminarunterlagen werden über Moodle online gestellt.

Alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 13-14 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

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

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

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

Literaturhinweise
(zusammengestellt von Aleksandra Brand)

1. Sozial- und Kulturgeschichte des Neuen Testaments

1.1 Einführungen

- Blasi, A. J. u.a.* (Hg.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek u.a. 2002
- Brakelmann, G.*, *Zur Arbeit geboren? Beiträge zu einer christlichen Arbeitsethik*, Bochum 1988
- v. Braun, Chr.*, *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin ²2014
- Dalman, G.*, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. 1–8, Hildesheim u. a. 1964–2001
- Dormeyer, D. u.a.*, *Arbeit in der Antike*, in *Judentum und Christentum*, Berlin 2006
- Ebner, M.*, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Göttingen 2012
- Erlemann, K. u.a.* (Hg.), *Neues Testament und antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005
- Fiensy, D. A. / Hawkins, R. K.* (Hg.), *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, Atlanta, Ga. 2013
- Hermann-Otto, E.*, *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt (Studienbücher Antike 15)*, Hildesheim 2009
- Horsley, R. A.* (Hg.), *A People's History of Christianity*, Philadelphia 2005 (deutsch: *Sozialgeschichte des Christentums: Die ersten Christen*, Gütersloh 2007)
- Kee, H. C.*, *Christianity – a social and cultural history*, Upper Saddle River, NJ ²1998
- *Christian origins in sociological perspective. Methods and resources*, Philadelphia 1980 (deutsch: *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße [UTB 1219]*, Göttingen 1982)
- Kegler, J. / Eisen, U. E.*, Art. „Arbeit/Lohnarbeit“, in: *Crüsemann, Frank et al. (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, S. 16–22
- Malherbe, A. J.*, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia ²1983
- Meeks, W. A.*, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983 (dt. *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der urchristlichen Gemeinden*, Gütersloh 1993)
- Rohrbaugh, R. L.*, *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Mass. 2003
- Root, Bradley W.*, *First Century Galilee (WUNT II/378)*, Tübingen 2014
- Schottroff, L.*, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, München ³2001 (1994)
- Schröder, H.*, *Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament*, Karlsruhe 1981
- Stambaugh, J. E. / Balch, D. L.*, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (NTD.E 9)*, Göttingen 1992
- Stegemann, E. W. / Stegemann, W.*, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u.a. ²1997
- Stegemann, W. / Neumann, K.*, *Streitbare Exegesen: Sozialgeschichtliche, kulturalanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte*, Stuttgart 2016
- Theißen, G.*, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004
- *Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19)*, Tübingen ³1989
- von Bendemann, R. / Tiwald, M.* (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198)*, Stuttgart 2012
- Zwikel, W.*, *Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte*, Stuttgart 2013
- *Was war das Geld wert? Löhne und Preise in biblischer Zeit*, in: *Welt und Umwelt der Bibel 59* (2011) 74-75

1.2 Jesustradition

- Ebner, M.*, Inkarnation der Botschaft: Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte (SBAB 61), Stuttgart 2015
- Horsley, R. A.*, Bandits, Prophets & Messiahs. Popular movements in the time of Jesus, Harrisburg Pa. 2007
- Schmeller, Th.*, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989
- Söding, Th.*, Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu, in: Thomas Möllenbeck – Ludger Schulte (Hg.), Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 45-68
- Tiwald, M.*, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Münster 2002
- Winter, D.*, Jesus, Rural Identity and Community, in: P. von Gemünden (Hg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. FS Gerd Theißen (NTOA 100), Göttingen 2013, 623-633

1.3 Paulus und die ersten Christen

- Guttenberger, G.*, Status und Statusverzicht im Urchristentum und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg/Schw. - Göttingen 1999
- Horrell, D. G.*, The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement, Edinburgh 1996
- Schöllgen, G.*, Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem Buch W.A. Meeks, in: NTS 34 (1988) 71-82
- Longenecker, B. W.*, Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians, in: T. D. Still and D. G. Horrell (Hg.), After the First Urban Christians: The Social Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later, New York 2009, 36-59
- Still, T. D. / Horrell, D. G.* (Hg.), After the First Urban Christians. The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later, London 2009
- Laub, F.*, Die Begegnung des frühen Christentums mit der Sklaverei (SBS 107), Stuttgart 1982

1.4 Zum alttestamentlichen Hintergrund

- Kessler, R.*, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2008
- Kippenberg, H. G.*, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Göttingen ²1982

1.5 Historischer Kontext

- Alföldy, G.*, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden ³1984
- Drexhage, H.-J. u.a.* (Hg.), Die Wirtschaft des römischen Reiches (1.–3. Jahrhundert). Eine Einführung, Berlin 2002
- Eichenauer, M.*, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike, Frankfurt am Main u. a. 1988
- Finley, M. I.*, The Ancient Economy, Berkeley / Los Angeles ²1985
- Mrožek, St.*, Lohnarbeit im klassischen Altertum. Ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bonn 1989
- Von Reden, S.*, Art. „Arbeit“, Der Neue Pauly 1, Stuttgart/Weimar 1996, S. 963–969
- Weeber, Karl-Wilhelm*, labor improbus. Arbeit und Arbeitswelten in der frühen römischen Kaiserzeit, in: Rolf Kussl (Hg.), Antike im Dialog (Dialog 45), Speyer 2011, 125–148

2. Neutestamentliche Sozialethik

2.1 Einführungen

- Berges, U. / Hoppe, R.*, Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009
- Ebach, J.* u.a. (Hg.), Leget Anmut in das Geben. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jabboq 1), Gütersloh 2001
- Frankemölle, H.*, Sozialethik im Neuen Testament. Neue Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen, in: Theologische Berichte (1985) 15-88
- Heimbach-Steins, M.*, Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche, in: Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd.1: Grundlagen, Regensburg 2004, 165-186
- Herz, Peter*, Die Arbeitswelt, Neues Testament und Antike Kultur 2 (2011), S. 186-189
- Herz, Peter*, Erwerbsmöglichkeiten, Neues Testament und Antike Kultur 2 (2011) 190–198
- Horsley, R. A.*, Covenant Economics. A biblical vision of justice for all, Louisville KY 2009
- Kreuzer, S. / Schottruff, L.*, Art. Sklaverei, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 16–19. 524–530
- Lang, B.*, Der arbeitende Mensch in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Skizze, in: Verena Postel (Hg.), Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten, Berlin 1996, 35–56
- Longenecker, B. / Liebengood, B.-K.* (Hg.), Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception, Grand Rapids, MI 2009
- Meeks, W.*, The origins of Christian morality. The first two centuries, Philadelphia 1993
- Pichler, J.*, Arbeit und Arbeitsethos im Neuen Testament. Positionen und Entwicklungen, in: StNTU.A 29 (2004) 5–21
- 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
- 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

2.2 Grundlegendes zur Ethik im Neuen Testament

- Lohse, E.*, Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 6.2), Stuttgart 1988
- Meeks, W. A.*, The Moral World of the First Christians, Philadelphia 1988
- 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
- van der Watt, J.* (Hg.), Identity, ethics, and ethos in the New Testament (BZNW 141), Berlin 2006

2.3 Hermeneutische Grundlagen

- Brawley, R. L.*, Correlating Bible and Ethics: Tensions and Complexity, in: *Journal of ethics in Antiquity and Christianity* 1 (2019), 17-26
- Heimbach-Steins, M.*, Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel, in: dies. / G. Steins (Hg.), *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*, Stuttgart 2012, 11-33
- *Bibel und Ethik – im Gespräch*, in: *Theologie und Glaube* 101 (2011) 315-337
- 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
- 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
- Luz, U.*, Die Kirche und ihr Geld im Neuen Testament, in: W. Lienemann (Hg.), *Die Finanzen der Kirche. Studie zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1989, 525-554
- 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
- Schottroff, W.*, Thesen zur Aktualität und theologischen Bedeutung sozialgeschichtlicher Bibelauslegung im Kontext christlicher Sozialethik, in: W.-L. Federlin / E. Weber (Hg.), *Unterwegs für die Volkskirche. FS für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag*, Frankfurt u.a. 1987, 485-488
- Theißen, G.*, Soziologie und Theologie des Neuen Testaments – ein hermeneutischer Konflikt, in: Ch. Landmesser u.a. (Hg.), *Familienstrukturen im Urchristentum (EVA)*, Leipzig 2014, 213-232
- 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
- Volp, U. u.a.* (Hg.), *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament (WUNT 356)*, Tübingen 2015
- Zimmermann, R.*, Was ist eine Theologische Ethik? – aus der Perspektive des Neuen Testaments, in: M. Roth / M. Held (Hg.), *Was ist theologische Ethik?: Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*, Berlin - Boston 2018, 235-254
- *ders. / 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

2.4 Jesustradition

- 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
- Blum, M.*, „Aber dir ist ein anderes Ziel gesetzt: Christus in den Armen zu bekleiden“ (Hieronymus, ep. 130,14). Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu den Werken der Barmherzigkeit, in: R. Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“. *Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle*, Paderborn 2004, 255-274
- Brand, A.*, Vom Wert der Verschwendung, in: J. Backes u.a. (Hg.), *Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs (BThStt 170)*, Neukirchen 2017, 95-106.
- Dihle, A.*, *Die goldene Regel. Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik (SAW 7)*, Göttingen 1962
- Fuchs, O.*, Die eschatologische Überraschung. Die aktuelle Bedeutung der Weltgerichtsrede (Mt 25,31-46) in akuten Kontexten, in: R. Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“. *Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle*, Paderborn 2004, 275-299

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

- Hari, A.*, L'écologie et la Bible: L'eau, les animaux, les humains, Paris 1995
- Hengel, M.*, Die Bergpredigt im Widerstreit, in: ThBeitr 14 (1983) 53-67
- Hezser, C.*, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1–16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse (NTOA 15), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1990.
- Horsley, R. A.*, Jesus and the Powers. Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor, Minneapolis 2011
- Landmesser, Chr.*, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der mathäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9-13 (WUNT 133), Tübingen 2001
- Lindemann, A.*, Eigentum und Reich Gottes. Die Erzählung „Jesus und der Reiche“ im Neuen Testament und bei Clemens Alexandrinus, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 50 (2006) 89-109
- Lohfink, G.*, Wem gilt die Bergpredigt?, Freiburg - Basel - Wien 1988
- Öhler, M.*, Das Bestehen des Kosmos vor dem Hintergrund frühjüdischer und frühchristlicher Apokalyptik: Anmerkungen zur Bedeutung des Neuen Testaments für eine gegenwärtige Ökotheologie. Kerygma und Dogma, 62(1) (2016) 3-26
- Schüssler-Fioranza, E.*, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, London 2¹⁹⁹⁵
- Söding, Th.*, Liebe ist nicht nur ein Wort. Jesus und die Werke der Barmherzigkeit, in: R. Lettmann (Hg.), Barmherzigkeit verändert, Münster 2008, 19-29
- Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg 2015
 - Der liebe Gott und das liebe Geld. Das Beispiel Jesu, in: Ökumenische Rundschau 68 (2019) 5-18
- Strecker, G.*, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984
- Tiwald, M.*, Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus, in: Andreas Lindemann (Hg.), The Saying Source Q and the Historical Jesus (BETHL 158), Leuven 2001, 523-534
- 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
- 2.5 Lukanisches Doppelwerk*
- Ayuch, D. A.*, Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden (MTHA 54), Altenberge 1998
- Gradl, H.-G.*, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive (FzB 107), Würzburg 2005
- Hays, Ch. M.*, Luke's Wealth Ethics. A Study in their Coherence and Character (WUNT II/275), Tübingen 2010
- Krüger, R.*, Gott oder Mammon? Wirtschaftstexte im Lukasevangelium, in: Bibel und Kirche 62 (2007) 22-29
- Langer, C.*, (Hg.), Handle danach und Du wirst leben. Reichtum und Solidarität im Werk des Lukas, Stuttgart 2011
- Leineweber, M.*, Lukas und die Witwen. Eine Botschaft an die Gemeinden in der hellenistisch-römischen Gesellschaft (EHS 915), Frankfurt am Main 2011
- Mineshige, K.*, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II 163), Tübingen 2003
- Neumann, N.*, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS 220), Stuttgart 2010
- Petracca, V.*, Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39), Tübingen - Basel 2003

Rost, B., Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Horizont Gottes. Eine neutestamentliche Untersuchung zur Besitzethik bei Lukas, Saarbrücken 2008

Stettberger, H., Nichts haben - alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukianischen Doppelwerk (HBS 45), Freiburg - Basel - Wien 2005

2.5 Paulus

Hoppe, R., „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“. Zur Bedeutung der „Arbeit“ im Neuen Testament, in: *Communio* 40 (2011) 92–103.

Horrell, D., *Solidarity and Difference. A Contemporary Reading of Paul's Ethics*, London 2006

Konradt, M., *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (StUNT 22)*, Göttingen 1998

Löhr, H., Vom apostolischen Lohn. Eine Fallskizze zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie im entstehenden Christentum, in: *Geben und Nehmen. Jahrbuch für Biblische Theologie* 12 (2012) 187–206

1. Einführung:
Hermeneutische Grundfragen

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

b. Die neutestamentliche Ethik ist in erster Linie personal und ekklesial orientiert.

- Umkehr, Glaube und Nachfolge sind persönliche Entscheidungen (Mk 1,16-20; 10,17-31), die nur als solche echt sein können und sich im gesamten Leben bewähren müssen. Deshalb sind Herzensreinheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeitsliebe, Aufmerksamkeit, Nüchternheit usw. Tugenden, die im Namen Jesu eingefordert werden.
- Von der Jüngerschaft Jesu an sind die Beziehungen der Gläubigen untereinander wesentlich, weil durch den gemeinsamen Glauben eine neue Familie mit neuen Nahbeziehungen entsteht, die den ethischen Ernstfall bilden, und unter dem Druck der Verfolgung die innergemeindliche Stabilität durch wechselseitige Solidarität überlebensnotwendig ist.

Die personale und ekklesiale Ethik ist sozialetisch relevant, weil sich weder die Jüngerkreise Jesu noch die urchristlichen Gemeinden von ihrer Umgebung abschotten (sollen), sondern in sie hineinwirken (sollen) – wie das Salz in der Suppe und das Licht einer Kerze in der Dunkelheit (Mt 5,13-16) oder der Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert (Mt 13,33 par. Lk 13,20f.; vgl. 1 Kor 5,9; Gal 5,9). Nach Paulus sollen die Gläubigen so leben, dass die ethische Qualität des Evangeliums auch von denen erkannt werden kann, die nicht zur Gemeinde gehören (1 Thess 4,1-12).

c. Die sozialetischen Positionen des Neuen Testaments lassen sich nur auf der Basis des Alten Testaments verstehen: des Gesetzes, das dem Leben des Gottesvolkes eine Ordnung gibt; der Prophetie, die Gottes Gerechtigkeit hier und jetzt einklagt, und der Weisheit, die Erfahrungswissen sammelt, um Orientierungswissen weiterzugeben.

Das Neue Testament revolutioniert aber die alttestamentliche Sozialethik, weil es die Einheit von Gesetz, Volk und Land radikal transformiert: Das Wort Gottes gilt allen Völkern in der ganzen Welt. Aus neutestamentlicher Sicht wird dadurch eingelöst, was der theologische Sinn des Gesetzes, der Erwählung und der Landgabe ist. Die Folgen für die Sozialethik sind dramatisch: Universalität, Profanität und Pluralität werden theologisch wesentlich.

d. Die Sozialethik des Neuen Testaments steht in der Wirkungsgeschichte des Evangeliums Jesu. Signifikant sind:

- die Option für die Armen, die Kranken, die Schwachen, die der Hilfe am meisten bedürfen (Lk 6,20-26),
- die Option für den Frieden: die Versöhnung mit den Feinden, der Ausbruch aus der Spirale der Gewalt, die Vergebung der Schuld: sakramental, personal, sozial (Mk 9,50),
- die Option für Gerechtigkeit, die ihr Maß an der Würde und am Recht der Menschen nimmt (Mt 5,17-20).

All diese Optionen sind nicht exklusiv neutestamentlich, sondern alttestamentlich vorgegeben und philosophisch kompatibel. Sie entsprechen genau demjenigen Heilsengagement, das Jesus als Wille Gottes verkündet. Durch sein eigenes Geschick wird vor allem das Mitleid mit den Leidenden betont.

e. Durch die Sozialgeschichte des Neuen Testaments werden die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Menschen transparent, von denen und für die das Neue Testament geschrieben worden ist. Die Sozialgeschichte erdet die Ekklesiologie wie die Ethik. Sie ist im Ansatz nicht normativ, sondern deskriptiv und deshalb ethisch nur indirekt relevant.

1.1 Sozialethik und Exegese. Zwei entfernte Verwandte im Gespräch

a. Neutestamentliche Exegese und Sozialethik sind hermeneutisch so weit entfernt wie kaum zwei andere theologische Disziplinen. Diese Distanz schadet beiden Disziplinen. Also ist ohne jede Harmonisierung nach einer Verbindung zu suchen.

b. Die Sozialethik (früher: Christliche Gesellschaftslehre) argumentiert traditionell nicht biblisch, sondern

- seit dem 19. Jh. naturrechtlich, allenfalls mit biblischen *dicta probantia* garniert,
- und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eher sozialwissenschaftlich, allenfalls mit biblischen *exempla* ausstaffiert.

Die Begründung ist in beiden Fällen, dass universalistische Konzepte und Argumente gesucht werden, die im interdisziplinären Diskurs bestehen können, während die Bibel als positioniert gilt und deshalb zwar nachträgliche Plausibilität und Motivation in die Kirche hinein schaffen kann, aber nicht in die Gesellschaft zu wirken vermag. Fraglich ist aber, ob diese Objektivität nicht eine optische Täuschung ist – was im Falle des traditionellen Naturrechts inzwischen weithin akzeptiert ist, weil die Auffassung dessen, was „natürlich“ ist, kulturell hoch kontingent ist, während die hermeneutische Dominanz der westlichen Leitkultur akademischer Professionalität erst langsam – im *post-colonial* Diskurs – ins Bewusstsein tritt. Die Konsequenz besteht nicht darin, auf das Universalisierungsgebot zu verzichten, aber zwischen kontingenter Genese und universaler Geltung zu unterscheiden, so dass die Quellen der eigenen Urteilsbildung – in teilnehmender Beobachtung, die als solche transparent wird – zu Bewusstsein gebracht werden. Die wichtigste Reflexionsressource christlicher Sozialethik ist die Bibel. Die gesellschaftliche Bereitschaft, ihre Stimme zu hören und zu prüfen, ist groß, wie die – nicht unproblematische – Rede vom christlichen Menschenbild beweist.

c. Die neutestamentliche Exegese hat sich letzthin zwar sozialgeschichtlichen Fragestellungen geöffnet, was nur im Dialog mit historischer Sozialforschung gelingen kann.¹ Aber im gleichen Zuge – nicht deswegen – ist das Interesse gesunken, über die Deskriptionen historischer Konzepte hinaus, die im Neuen Testament bezeugt sind, auch Geltungsfragen zu stellen, die im theologisch-philosophischen und ökonomisch-sozialpolitischen Diskurs der Gegenwart zu beantworten sind. Mit einer solchen Enthaltensamkeit verfehlt die Exegese aber sowohl die historische Ambition neutestamentlicher Schrift, die Weltverantwortung zu gestalten, zu der die Kirche von Gott berufen sei, als auch das wissenschaftliche und gesellschaftliche wie politische Interesse an Werten, Optionen und Projekten, die das soziale Zusammenleben in der globalisierten Welt und in den pluralen Gesellschaften aus dem Evangelium Jesu Christi heraus fördern.

Damit die Geltungsfrage biblisch-theologisch diskutiert werden kann, sind genuin exegetische Kriterien ins Spiel zu bringen, die andere Disziplinen nicht binden können und andere Argumente nicht ersetzen können, aber eigenes Gewicht erhalten, wenn es gilt, den genuinen Stellenwert einer Deskription oder Präskription zu ermessen:

- die gedankliche Kohärenz,
- die historische Kontingenz,
- der literarische Kontext und die literarische Gattung,
- die theologische Perspektivierung,
- die gesamt-biblische Referenz.

Die Bibel selbst gibt durch die Art der Bezeugung wichtige Kriterien einer hermeneutischen Differenzierung an die Hand, die in den jeweils aktuellen Diskurs einzubeziehen ist.

¹ Bahnbrechend sind die Arbeiten von *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Soziologie. Unvollendet 1919–1920 (Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I, Schriften und Reden Band 23), hg. von Knut Borchard / Edith Hanke / Wolfgang Schluchter, Tübingen 2013.

1.2 Neues Testament und Gesellschaft
Zwei verbundene Größen in Distanz

a. Das Neue Testament kennt keinen Begriff von „Gesellschaft“. Aber es kennt einen Korrelatbegriff: „Welt“. Dieser Begriff schillert. Die „Welt“, griechisch: der Kosmos, kann Gottes gute Schöpfung, aber auch die feindliche Umwelt meinen, den Ort, an dem die Kirche ihre Sendung verwirklichen will, und die Herausforderung, die sie bestehen, oder gar die Versuchung, der sie widerstehen muss.²

b. Die Beziehung zwischen Kirche und Welt ist von Anfang an dialektisch.

- Einerseits ist die Kirche nach Joh 17 zwar „in“, aber nicht „von“ der Welt. Damit verbinden sich prophetische Zeitkritik und theologische Ambition, die sich auch in einem sozialen Miteinander verwirklichen soll, aber andererseits auch Rückzugsversuchungen und Überlegenheitsdünkel, der heuchlerisch ist.
- Andererseits ist die Kirche nach Joh 17 zwar nicht „von“, aber „in“ der Welt. Damit verbindet sich ihre Aufgabe, nicht nur nach besonders effektiven Methoden zu suchen, ihre Botschaft zu verbreiten, sondern auch nach besonders effektiven Impulsen, die Welt menschlicher zu machen, nach Gottes Gebot, aber andererseits auch die Gefahr der Verweltlichung, also der Anpassung an den Zeitgeist, und des Opportunismus, d.h. eines Bündnisses mit den Mächtigen gleich *welch Couleur*, angeblich um der guten Sache des christlichen Glaubens willen.

Die Dialektik konkretisiert sich im Neuen Testament aus der Position einer sehr kleinen Minderheit heraus, die stark stürmisch wächst und groß herauskommen will, um die Welt durch Jesus Christus zu Gott zu führen, aber die Versuchung der Macht noch vor sich hat, auch wenn sie mit Selbstkritik nicht spart.

c. Die katholische Theologie hat seit dem 19. Jh. einseitig die Distanz von Kirche und Welt betont. Sie hat sich von der Aufklärung abzugrenzen versucht und ist damit weit unter ihren Möglichkeiten geblieben. Selbst die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* ringt sich nicht dazu durch, einen Dialog zwischen Kirche und Welt zu propagieren (auch wenn sie heute oft so interpretiert wird). Der Blick ins Neue Testament zeigt, wie ängstlich und uninspiriert diese Regression ist – nicht, weil früher alles besser war, sondern weil es den Aufbruch ins Weite, den das Neue Testament bezeugt und vorantreibt, nicht gegeben hätte, wenn die „Welt“ nur als Todeszone oder als kulturelles Nirvana angesehen worden wäre. Sie ist aber Gottes Schöpfung – die freilich, durch menschliche Schuld auf Abwege geraten, Hilfe braucht. Hier sind die Gläubigen gefragt: nicht nur ethisch, sondern auch spirituell. Ihr Einsatz für Gerechtigkeit muss ihrem Glauben entsprechen, so wie ihr Glaube eine Hypertrophie der Weltrettung durch menschliches Handeln wehrt – mit dem Ergebnis eines ambitionierten Realismus. In der Welt leben Menschen, die Gottes Ebenbild sind, berufen zur Gemeinschaft mit Gott – auf dem Weg, den Gott sie ganz persönlich führt; das glauben und bezeugen zu können, ist die Berufung der Gläubigen.

² Vgl. *Johanna Rahner / Th. Söding, Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (QD 300), Freiburg i.Br. 2019.*

d. Gegenüber dem Neuen Testament gibt es den Verdacht eines strukturellen Desinteresses an der „Welt“- wie an der Gegenwart, der Politik, der Arbeit, der Kultur. Als Gründe werden angeführt:

- die Naherwartung, also die Überzeugung, die Welt gehe ohnedies in Kürze unter,
- die Frömmigkeit, nämlich die Orientierung am Himmel, der gegenüber die Erde zu vernachlässigen sei,
- die persönliche Heilserwartung, der gegenüber die gesellschaftlichen Fragen zurücktreten müssten.

Die neutestamentlichen Schriften bezeugen alle drei Einstellungen – aber als Versuchungen in den Jüngerkreisen und den Gemeinden, die es zu bekämpfen und zu überwinden gelte:

- weil die befristete Zeit nicht belanglos ist, sondern unendlich kostbar wird,
- weil das Vaterunser gerade die Bewegung „wie im Himmel, so auf Erden vorgibt“ (Mt 6,10), wider jeglichen metaphysischen Dualismus,
- und weil es keine Heilshoffnung gegen andere oder mit dem Rücken zu ihnen geben kann, sondern nur eine von Angesicht zu Angesicht gemeinsam, mit aller Kreatur, wenn anders der eine Gott der Schöpfer und der Erlöser ist.

Der Dialog zwischen Kirche und Welt ist im Neuen Testament angelegt.

- Die Kirche lässt sich von der Welt unterscheiden, weil ihr die Botschaft vom Reich Gottes, von der Auferstehung Jesu Christi anvertraut ist, die zwar alle Welt angeht, aber nicht Weltwissen, sondern Glaubenswissen ist.
- Die Welt ist nicht Kirche, auch wenn sie keine gottfreie Zone ist, wie sie sich ideologisch überheben würde, wollte sie Heilsversprechungen machen, die sie einlösen könnte.

Die Differenzierung zwischen Kirche und Welt ist eine basale Leistung der Christentums, die erst die Möglichkeit einer differenzierten Beziehung zwischen Religion und Politik, Glaube und Sozialethik schafft.

2. Neutestamentliche Kontexte

Ortsbestimmungen der Sozialethik im Horizont des Reiches Gottes

a. Die neutestamentliche Sozialethik entsteht in einem sozialen Kontext, der nicht einfach nur vorgegeben, sondern von den urchristlichen Protagonisten als Herausforderung angesehen, angenommen und gestaltet wird. Das Neue Testament hat einen erheblichen Anteil daran, die eine Welt zu entdecken und damit das Universalisierungsgebot zu entwickeln.

b. Diese kosmische Weite entsteht in einem eschatologischen Horizont, der durch die Reich Gottes Botschaft Jesu geprägt ist und einerseits zwischen Himmel und Erde unterscheidet, andererseits beides von Gott her verbindet.

2.1 Ein Gott für eine Welt

Die Entdeckung des Universalismus in der Mission

a. Eine theologische Grundfrage neutestamentlicher Sozialethik besteht darin, wie das Bekenntnis zum einen Gott und zu Jesus als dem Retter, ohne das es keine neutestamentliche Ethik gäbe, mit den Ansprüchen auf universale Geltung verbunden werden kann, die ihrerseits ein Urantrieb der Mission ist.

b. Eine wissenschaftliche Diskussion erfordert es, die Positionen und Perspektiven, die im Neuen Testament entwickelt werden, in ein Verhältnis zur Kommunikation zu setzen, das Mission und Diskurs, Personalität und Sozialität nicht als Gegensatz ansieht.

2.1.1 Position, Ambition – und Kommunikation

a. Das Bekenntnis zu Gott, dem einzig Wahren, dem Lebendigen, Gerechten und Barmherzigen, ist für das Christentum von Anfang an typisch.

Das Bekenntnis zum einen Gott, das christlich mit dem Bekenntnis zur Auferstehung Jesu verknüpft wird, ist positioniert – notwendig.

Es ist freilich gerade diese perspektivische Positionierung, die heute im wissenschaftlichen Diskurs wie im kulturellen Mainstream zu der Auffassung führt, jeder Glaube, jede Religion sei notwendig partikular, während es darauf ankäme, universale Logiken, universale Standards und universale Verständigung zu kreieren.

b. Diese im akademischen Westen verbreitete Ansicht ist für die Theologie als Glaubenswissenschaft und für das Christentum als Bildungsreligion eine starke Herausforderung.

- Jede Wissenschaft ist Teil eines konstruierten Systems.
- Die Theologie braucht sich ihrer Position und Ambition nicht zu schämen; sie muss sie aber reflektieren.

Im wissenschaftlichen Diskurs und kulturellen Austausch wird aber auch deutlich, dass die latente Gefährdung der Theologie dort zu suchen ist, wo ihre Position und ihre Perspektive absolut gesetzt werden.

2.1.2 Theologie, Kosmologie – und Anthropologie

a. Der erste Satz der Bibel: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1), macht eine Fundamentalunterscheidung, deren Kehrseite eine permanente Kommunikation ist.

- Die kreative Anthropologie der Bibel ist der Schlüssel zur Verbindung von Theologie und Kosmologie; sie markiert Position und Perspektive der Heiligen Schrift.
- Die Besonderheit der biblischen Anthropologie besteht darin, dass der Mensch, den Gott geschaffen und berufen hat, nicht nur feststellt, was ist, und darüber nachsinnt, was sein könnte, sondern sich direkt an Gott wendet, um die Welt und sich selbst *coram Deo* zu entdecken.

Judentum und Christentum stimmen, als zwei Glaubensgeschwister, darin überein, dass es nur einen Gott und deshalb nur eine Welt gibt, die einen bestimmten Anfang und ein definitives Ende hat, getrennt und verbunden durch einen unumkehrbaren Verlauf der Zeit.

b. Zwischen dem Judentum und dem Christentum gibt es den typischen Unterschied, dass die christlich Glaubenden Mission treiben.

- Während die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11) die Vielfalt der Sprachen als in ihrer Ambivalenz sieht, als Potential und Krisenherd, weil sie die Verständigung erschwert und den Abstand zu Gott wahr, ist die internationale Verständigung, die der Geist zu Pfingsten in Jerusalem bewirkt, ein Zeichen der Hoffnung inmitten einer zerrissenen Welt – Vorschein des allgemeinen Völkerfriedens am Ende aller Zeiten im Reich Gottes.

Freilich zeigt die Apostelgeschichte auch, wie lang und steinig der Weg ist, tatsächlich, wie Jesus es verheißt und verlangt, in Jerusalem und ganz Judäa ihn zu bezeugen, in Samaria und „bis ans Ende der Erde“ (Apg 1,8).

c. In der Apostelgeschichte ist Petrus ein Paradebeispiel für eine befreiende Erkenntnis, die aus einer Bekehrung resultiert.

- Indem die Bibel die menschliche Geschichte einer theologischen Erkenntnis über den einen Gott und die Würde aller Menschen erzählt, wird auch das Eingeständnis antizipiert, dass die Kirche permanent hinter ihrer eigenen Inspiration zurückbleibt.
- Dieselbe Offenheit beweist die Bibel in der Erkenntnis der Einzigkeit Gottes selbst.

Der anthropologische Zugang zur Theologie der einen Welt führt in der Bibel auch zu den Texten, die ihn freilegen.

d. Die Bibel setzt die Einheit Gottes, an der sie die Einheit der Welt und die Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen festmacht, nicht als gegeben voraus, sondern stellt sie als Bündel von menschlichen Erkenntnisprozessen dar.

2.1.3 Anamnese, Diagnose – und Prognose

a. Ohne den missionarischen Aufbruch des Anfangs, ohne die Position des Glaubens und ohne die Ambition des Zeugnisses für den einen Gott wäre es nicht zur Ausbreitung des Christentums, zur Entstehung der Kirche und zur Idee der Theologie gekommen.

b. Der Aufbruch war revolutionär, weil – wie im Judentum – Religion und Ethik aufeinander bezogen worden sind und weil – anders als im Judentum – die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34 parr.) systematisch verbreitet werden sollte, auch dort, wo keine genuine Verbindung mit Israel gegeben war, sondern der Glaube eine neue kreiert hat.

Die biblische Entdeckungsreise in die eine Welt des einen Gottes ist unter historischen, sozialen und kulturellen Bedingungen erfolgt.

- Nostalgie schläfert ein. Aber die Orientierung am Ursprung tut gut.
- Das Pfingstprogramm besteht darin, dass Gottes Wort in allen Muttersprachen dieser Welt nicht nur verkündet, sondern auch entdeckt werden kann.

An dieser Weite hat es ausgerechnet in der missionarisch so aktiven Neuzeit vielfach gefehlt. Der Blick zurück zeigt die Möglichkeit einer Alternative.

Literaturhinweis:

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

2.2 Die Welt der Menschen im Auge Gottes

Das jesuanische Plädoyer für Gerechtigkeit „wie im Himmel, so auf Erden“

a. Das Vaterunser (Mt 6,9-13; vgl. Lk 11,1-4) bildet das Herzstück der Bergpredigt.³

- Es nimmt das zentrale Thema der Evangeliumsverkündigung Jesu so auf, dass es sich die Jünger zu eigen machen können: das Reich Gottes.
- Wie Jesus das Kommen des Gottesreiches verkündet, das immer schon gekommen ist (Mk 1,14f.; Mt 10,7; Lk 10,9.11), so öffnen sich die Jünger, indem sie mit Jesu Worten beten, der Nähe des Gottesreiches, die ihnen geschenkt ist.

Das Vaterunser nimmt zentrale Impulse der Seligpreisungen (Mt 5,3-12) und der Antithesen (Mt 5,21-48) auf und gibt sie weiter: in die Katechese über die Guten Werke, Almosen, Beten und Fasten hinein (Mt 6,1-18), hinein und darüber hinaus zur Kritik der Sorge (Mt 6,19-34) und des Richtens über andere (Mt 7,1-5). Das Vaterunser hat ein Ethos inmitten seiner Spiritualität und verleiht der Ethik spirituelle Tiefe.

b. Die entscheidende Bewegung des Vaterunsers ist:

- vom Du, mit dem Gott angeredet wird, zum „Wir“ derer, die beten,
- von der Heiligung des Namens zur Bitte um Brot, Vergebung und Erlösung,
- vom Kommen des Reiches zur Verwirklichung des Willens Gottes,
- vom Himmel auf die Erde.

All diese Bewegungen finden gleichzeitig statt. Sie verbinden Gott und die Menschen.

- Die Bitten sind sozialethisch relevant, weil Gottes Heiligkeit mit seiner Gerechtigkeit zusammengehört und Gottes Reich mit der Verwirklichung seines Willens zum Besten der Menschen.
- Die sozialethische Relevanz erweist sich im Beten: Kein Mensch kann volle Gerechtigkeit verwirklichen; deshalb braucht aber niemand zu resignieren; vielmehr hat jeder Beter für sich und andere unendlich viel mehr zu hoffen die Möglichkeit, als durch engagiertes Handeln verwirklicht werden kann.

Der Glaube, der sich im Gebet wie dem Vaterunser äußert,

- artikuliert ein Ethos der Gerechtigkeit, weil das Gebet Fürbitte ist,
- stimuliert ein Ethos der Gerechtigkeit, weil, wer betet, sich von Gott ergreifen lässt,
- transzendiert ein Ethos der Gerechtigkeit, weil Gottes Gerechtigkeit unendlich weiter als menschliche ist,
- fokussiert ein Ethos der Gerechtigkeit, weil im Beten, wie Jesus zu beten gelehrt hat, deutlich wird, was den Einsatz lohnt, warum es auf ihn ankommt, wie mit Rückschlägen und Niederlagen umzugehen ist und worauf die begrenzten Kräfte konzentriert werden können.

Glaube und Ethik erweisen sich als zwei Seiten einer Medaille – wie ähnlich das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe bezeugt.

³ Vgl. *Moshe Navon / Thomas Söding*, *Gemeinsam zu Gott beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung des Vaterunsers*, Freiburg i. Br. 2018.

c. Das Vaterunser bringt exakt die Naherwartung Jesu zum Ausdruck:

- nicht als Defätismus angesichts eines unabweisbaren Ende,
 - nicht als Hektik angesichts befristeter Zeit,
 - auch nicht als Stetsbereitschaft, die jederzeit mit dem Ende der Welt rechnet (und sei es „nur“ der persönlichen Lebenszeit),
 - sondern
 - als präzise Diagnose, die erkennt, worauf es hier und jetzt ankommt,
 - und als engagierte Gelassenheit, die weiß, dass hohe Zeit zum Handeln ist und nicht ewig Zeit ist,
- so dass jeder Moment genutzt werden kann, der unendlich kostbar ist.

Die Naherwartung Jesu kann weder mit dem Kalender errechnet noch mit der Stoppuhr gemessen werden, wohl aber mit dem Stethoskop, das den pochenden Herzschlag eines Menschen oder einer ganzen Kultur misst.

d. Das Reich Gottes ist für Jesus der Inbegriff des Heiles, in der Vollendung und antizipatorisch bereits in der Gegenwart.

- Das Reich Gottes ist – immer schon – aus der himmlischen Zukunft so nahegekommen, dass es die irdische Gegenwart prägt, in der Gott den Menschen unendlich nahe ist.
- Das Reich Gottes ist der Inbegriff des Heils, in dem sich Gottes Macht als Gottes Liebe und Weisheit verwirklicht.

Als immer schon präsenter und transzendenter Heilsbegriff hat das Reich Gottes aus sich heraus

- eine ekklesiale Dimension, weil es das Reich nicht ohne das Volk Gottes gibt, so unendlich größer, höher und weiter, aber auch kleiner, tiefer und dichter Gottes Reich als Gottes Volk ist,
- eine soziale Dimension, weil Gottes Herrschaft Ungerechtigkeit beendet und Gerechtigkeit aufrichtet, so wenig das Evangelium moralisiert werden darf, kommuniziert es doch Gottes rettende Macht und übersteigt deshalb die Distinktionen von Gut und Böse, ohne sie zu leugnen.

Gottes Reich klärt die Theozentrik aller Hoffnung und Verantwortung; gerade dadurch befreit es die Menschen zu einem Engagement, das im Gegenüber das Ebenbild Gottes und in der Gesellschaft den Ort gelingenden Lebens in Gerechtigkeit sieht. In der Individual- und der Sozialethik wird beides virulent.

3. Alttestamentliche Vorgaben:
Gottes Heilswille für die Menschen

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

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

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

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

- in der Tora als Gebot Gottes zugunsten der Armen in Israel und an den Rändern des Gottesvolkes.
- In der Prophetie als scharfe Analyse von Ungerechtigkeit und scharfer Anklage derer, die es zu verantworten haben oder gar absegnen.
- In der Weisheit als weise Sensibilität für Unrecht und kluge Motivation zum sozialen Ausgleich.

An allen drei Stellen muss geschaut werden, was unter „sozial“ verstanden wird, wenn von Sozialethik gesprochen wird: eine historisch-soziale Größe und/oder eine theologisch-ekklesiale Größe.

3.1 Gottes Recht auf Seiten der Schwachen
Die Sozialgesetzgebung der Tora

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

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

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

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

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

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

An bestimmten Stellen werden die Gesetze für die Armen konkretisiert:

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

Die Intention ist ähnlich.

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

Deshalb korrespondieren die Sozialgesetze mit Aufforderungen zur Wohltätigkeit.

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

3.2 Gottes Zorn gegen die Starken Die Sozialkritik der biblischen Prophetie

a. Der Sozialgesetzgebung der Tora tritt die Sozialkritik der Prophetie zur Seite, die im Jesaja- und im Amosbuch besonders scharf ausgeprägt ist, aber sich als Charakteristikum der gesamten Schriftprophetie Israels beschreiben lässt.

b. Prophetische Sozialkritik zielt auf die Entlarvung sozialer Missstände, zumal wenn sie religiös gerechtfertigt oder begründet werden sollen. Was als Missstand gilt, ist nicht objektiv feststellbar und kann sich immer nur auf die gegebenen Verhältnisse und ihr Verhältnis zu einer Vorstellung von Gerechtigkeit berufen, die als normativ gilt. Ob die alttestamentliche Prophetie ihre Kriterien aus den Tora-Traditionen nimmt oder diese erst stimuliert hat oder ob ein Wechselverhältnis besteht, kann nicht einseitig entschieden werden.

c. Die prophetische Sozialkritik zielt nicht auf den Entwurf einer gerechten Gesellschaft, die durch Inspiration konzipiert würde, sondern auf ein mehr an Ehrlichkeit und Gerechtigkeit in den bestehenden Verhältnissen.

- Der vermutlich älteste Schriftprophet, Amos, ist der härteste Kritiker der bestehenden Verhältnisse (im 8. Jh. v. Chr.). Aus dem Südreich stammend, wirkt er im Nordreich. Er setzt sich für die Rechte der Kleinbauern ein. (Arbeiter gab es noch nicht.) Er kritisiert die Ausbeutung der Armen durch die Reichen (Apg 2,6f.; 4,1-4) und verbindet diese Kritik einerseits mit einer Kultkritik, die Heuchelei zum Programm erhebt, und andererseits mit einer Kritik der Völker, die keinen Deut besser sind als die Israeliten – und leider Gottes umgekehrt. Die Perversion des Denkens, Handelns und Lebens ist so groß, dass auch die (in der Antike häufig gewaltförmige) Sexualität und der (wirtschaftlich wichtige) Kult kontaminiert werden. Amos kündigt das Gericht Gottes an. Damit warnt er, es nicht so kommen zu lassen.
- Jesajatexte sind ähnlich wie Amos engagiert, konzentriert auf Reiche und Mächtige, die ihren Besitz auf Kosten der Armen vergrößern, koste es, was es wolle (Jes 5,8-10).
- In dieselbe Kerbe schlägt der Prophet Micha (Mi 2,1ff.).

Prophetie ist Analyse der Gegenwart im Ausblick auf die Zukunft und im Rückgriff auf Gottes Wort, das als Verheißung und Gebot erinnert wird.

- Prophetie schärft das soziale Gewissen.
- Prophetie durchkreuzt die Symbiose von Wohlstand und Gnade.
- Prophetie gibt den Armen, den Benachteiligten, den Marginalisierten eine Stimme.

Prophetie setzt auf Gott: Er muss den Umsturz herbeiführen, damit gerechte Verhältnisse entstehen – deren Strukturen und Prozesse aber in der Prophetie (gattungsgemäß) nicht angesprochen werden.

Literatur:

Michael Rohde, Prophetische Sozialkritik und moderne Gesellschaftskritik. Impulse zum Verhältnis von Gesellschaft und Glauben im Spiegel von Texten des Amosbuches, in: Theologisches Gespräch 36 (2012) 179-194.

3.3 Gottes Ordnung für ein gutes Leben Die soziale Gewissensbildung in der Weisheit Israels

a. Die Weisheit Israels reflektiert über die Voraussetzungen, Gefährdungen, Erfahrungen und Entdeckungen eines guten Lebens, das mit den Realitäten rechnet und Klugheit mit Gerechtigkeit, schließlich auch Frömmigkeit und Gottesfurcht mit Nächstenliebe verbindet.

b. In der Weisheit Israels spielt die soziale Frage eine sehr große Rolle (Spr 14,31).⁴ Sprecher und Angesprochene sind durchaus privilegiert, weil sie schreiben und lesen, denken und fragen können. Zur Weisheit gehört die Aufmerksamkeit für diejenigen, die gar nicht die Chance haben, in Verhältnissen zu leben, die ihnen Überlegungen, Entscheidungen, Bedenken und Ambitionen erlauben.

c. Eine besonders stark ausgeprägte soziale Ader durchzieht das (deuterokanonische) Buch Jesus Sirach⁵, das in der griechischen Übersetzung eines hebräischen Originals in der Septuaginta kanonisiert worden ist und im Judentum zwar hoch geachtet, aber nicht zur Bibel gerechnet wird.

- Einerseits wird der soziale Status der Armen erhöht. Relevant ist nicht Geld, sondern Geist (Sir 10,23; 11,1).
- Andererseits wird das soziale Gewissen der Reichen geschärft (Sir 4,1-10; 29,9 u.ö.), materiell (Sir 4,1) wie kulturell (Sir 4,8), auch im wohl verstandenen Eigeninteresse (Sir 7,32).
Ebenso werden diejenigen hart kritisiert, die auf Kosten von Armen leben (Sir 34,25). Prophetische Schärfe gewinnt die Kritik, wenn Religion auf Kosten der Armen praktiziert wird (Sir 34,24).

Jesus Sirach bündelt die Weisheit, zu der ein soziales Gewissen gehört, und transferiert sie in die griechische Welt. Der Fokus liegt auf caritativen Interventionen, nicht auf Sozialpolitik.

⁴ Vgl. *Stefan Seiler*, Die theologische Dimension von Armut und Reichtum im Horizont alttestamentlicher Prophetie und Weisheit, in: ZAW 123 (2011) 580-595.

⁵ Vgl. *Volkmar Premstaller*, „Nimm dich des Bedürftigen an!“ (Sir 29,9). Weisheitliche Lehren zur Armut, in: ZkTh 129 (2007) 480-493.

4. Armut und Reichtum:

Der Urchristentum in den sozialen Spannungen der Gesellschaft

a. Die Bewegung, die Jesus ausgelöst hat, spielt sich mitten in der Welt ab. Sie spiegelt deshalb die sozialen Gegensätze zwischen Arm und Reich ebenso wie die zwischen Generationen, Nationen und Religionen. Die Gleichnisse sind so lebensnah, dass sie als Anschauungsmaterial für eine Sozialgeschichte des Urchristentums dienen können.

b. Das Neue Testament liefert keine Analysen antiker Sozialstrukturen; die Autoren und Schriften sind positioniert: an der Seite der Armen. Weder Jesus noch Petrus oder Paulus stammen aus den untersten Schichten der antiken Gesellschaft, den Sklavinnen und Sklaven. Sie haben aber freiwillig, um des Evangeliums willen, in Armut gelebt: aus Solidarität mit den Armen und um hinreichend mobil für die Verkündigung des Evangeliums zu sein, ohne an Besitz und Beruf zu kleben. Verächter des Reichtums waren sie dennoch nicht: Sie haben Gastfreundschaft genossen, Spenden gesammelt und zur Caritas gemahnt.

c. Die Option für die Armen wurzelt tief in der Spiritualität der Psalmen – nicht, weil Armut schöneredet, sondern weil die Armen als Subjekte des Gottesvolkes Israel anerkannt werden sollten. Sie führt zu einer ethisch veränderten, sozial engagierten Praxis: innerhalb der Gemeinden, die sich aus der Nachfolge Jesu heraus bilden.

d. Der Verdacht ist alt (und wird oft genug begründet), dass die Hoffnung auf Erlösung dazu verleitet, die Armen zu vertrösten und die ungerechten Verhältnisse zu stabilisieren, ja zu sanktionieren. Desto wichtiger ist die Frage nach der sozialetischen Perspektive der Seligpreisungen.

4.1 Die Seligpreisung der Armen – und das Wehe gegen die Reichen Bergpredigt und Feldrede als sozialetische Manifeste

a. Sowohl die matthäische Berg- als auch die lukanische Feldpredigt beginnen mit der Seligpreisung der Armen und setzen dadurch einen entscheidenden Akzent für die Deutung nicht nur beider Reden, sondern der gesamten Verkündigung Jesu. Bei Lukas zeigt sich im synoptischen Vergleich, dass zum einen die Seligpreisungen stärker sozial orientiert sind als bei Matthäus und dass zum anderen den Seligpreisungen genau parallel formulierte Wehesprüche folgen, die an die Reichen gerichtet ist.

b. Die kürzere Version bei Lukas mit drei Seligpreisungen geht auf die Redenquelle zurück. Die matthäische Langversion, wie ein Psalm gestaltet, ist aber nicht einfach das Ergebnis einer sekundären Bearbeitung, gar durch den Evangelisten selbst, sondern öffnet einen eigenen Zugang zur (mündlichen und liturgisch ausgefalteten) Jesustradition. Die Q-Tradition komprimiert, die Matthäus-Tradition expliziert.

c. Die Gattung der Seligpreisungen werden oft aus dem Gegensatz der Bibel zum Paganen und des Neuen Testaments zum Alten Testament begriffen. Das gilt es zu differenzieren.

- Griechische Makarismen rühmen das Glück gelingenden Lebens im Angesicht der Götter,
- die weisheitlichen des Alten Testaments die Zugehörigkeit der Gerechten zur guten Ordnung der Schöpfung und des Bundes,
- die frühjüdisch-apokalyptischen die künftige Teilhabe der Gerechten am ewigen Leben,
- die jesuanischen die erlösende Zueignung der Liebe Gottes durch die Gemeinschaft mit Jesus.

Die lukanischen und vor allem die matthäischen Makarismen zeigen, wie farbig Jesu Hoffnungsbilder vom Reich Gottes sind.

d. „Selig“ ist mehr als „glücklich“. „Überglücklich“ kann eher passen – wenn die Gottesperspektive nicht aus-, sondern eingeblendet wird. „Selig“ heißt: gesegnet von Gott, beschenkt von ihm, so dass große Freude entsteht, die das ganze Herz erfüllt.

e. Bei Matthäus und bei Lukas sind die Seligpreisungen so konstruiert, dass im Vorsatz immer derselbe Typ von Menschen und im Nachsatz immer dieselbe Verheißung gemeint sind. Es geht also immer um die „Armen (im Geiste)“ und immer um das Reich Gottes.

- Armut zeigt sich demgemäß
 - bei Lukas im Hunger und im Weinen derer, die leiden müssen (Lk 6,20f.) sowie in der Verfolgung um des Glaubens willen (Lk 6,22f.)
 - bei Matthäus (zudem) in der Demut, im Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, in der Barmherzigkeit und Herzensreinheit, in der Friedensarbeit unter Kriegsbedingungen.

Armut ist immer sozial, aber nie nur materiell konnotiert.

- Die Verheißung des Reiches Gottes besteht
 - nach Lukas im Sattwerden und Lachen, hoch kompatibel mit den Vollendungsbildern vom himmlischen Festmahl,
 - nach Matthäus (auch) im Trist, im Landbesitz, im Barmherzigkeitserweis, in der Gottesschau und der Entdeckung der Gottessohnschaft.

Das Reich Gottes ist nie eine nur ausstehende, sondern immer auch eine bereits einstehende Größe.

Durch die lukanische Kurz- und die matthäische Langform werden die Verschränkungen zwischen Gottesreich und Alltagsleben, die Schnittstellen zwischen Gott und Mensch gelegt: in gezielter Perspektivenvielfalt.

f. Die Seligpreisungen sind performative Sprechakte, die bewirken, was sie besagen, weil Jesus sie spricht.

- Der Status der Armen wird bereits jetzt dadurch verändert, dass Jesus ihn erhöht. Er redet so, dass seine Jünger wissen, wie er die Armen mit den Augen Gottes sieht. Nach Lukas sollen sich die Jünger selbst in den Armen wiedererkennen, nach Matthäus wissen, wie Jesus sie sieht. Beides führt zur Folgerung, dass die Jünger die Armen so ansehen sollen, wie Jesus sie sieht.
- Die Seligpreisung sanktioniert nicht das Unrecht, sondern zeigt im Gegenteil, dass es nicht das letzte Wort hat, sondern jetzt schon durch die Nähe des Gottesreiches radikal relativiert und transformiert wird: Es wird als Unrecht entlarvt, das gottwidrig ist.
- Die Seligpreisungen zielen auf eine Praxis, in der die Antizipation des radikalen Wechsels bereits Gegenwart ist – nicht vollendet, aber spürbar. Angesprochen sind die Jünger. Sie selbst sind gefordert, nicht nur Mitleid mit den Armen zu entwickeln, sondern ihr Los zu ändern. Nachösterlich ist dies die Aufgabe der Kirche.

Der sozialethische Impetus wird in den Seligpreisungen nicht konkretisiert, aber fundiert. Die Begründung ist theozentrisch: Gott steht auf der Seite der Armen, weil er gerecht und barmherzig ist.

g. Das bei Lukas kontrastive „Wehe“, das genau parallel zu den Seligpreisungen gestaltet ist, ist ebensowenig ein automatisches Verdammungsurteil, wie die Seligpreisungen eine automatische Erlösung sind. Es handelt sich vielmehr beim „Wehe“ wie beim „Selig“ um einen performativen Sprechakt von prophetisch-messianischer Kraft: Jesus vollzieht das gerechte Gericht Gottes. Er verurteilt, die sich auf Kosten anderer bereichert haben, sich mit der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse zufrieden geben, über das Leid anderer lachen und vor allem auf ihr eigenes Image bedacht sind. Das „Wehe“ ist mehr als Warnung. Als Gerichtswort beleuchtet es die negative Seite jener Umkehr, deren positive Seite das „Selig“ beleuchtet. Die Weheworte durchkreuzen die populäre, von einem pervertierten Tun-Ergehens-Zusammenhang getragene Annahme, Erfolg sei ein Indikator von Gottes Gnade. Sie decken das Unrecht gesellschaftlicher Verhältnisse auf, in denen Unterschiede zwischen Reich und Arm Menschen um das Existenzminimum und um Lebensentfaltungsmöglichkeiten bringen. Auch zu den christlichen Gemeinden gehören Reiche. Sie müssen die Konsequenz ziehen, ihr Selbstverständnis und ihr soziales Verhalten zu ändern, um Armut zu bekämpfen. Wie dies geschieht, wird in den Seligpreisungen nicht erörtert.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

4.2 Der Reichtum der Armen – die Armut der Reichen Sozialethische Ekklesiologie bei Paulus

a. Während Jesus eine Bewegung auf dem Land ausgelöst hat, die er in die Stadt Jerusalem führt, und sich im wesentlichen auf Israel beschränkt hat, greift die urchristliche Mission 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.

b. 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 Stadtreigionen, 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.

c. 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.

d. 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.

d. 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.

e. 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.
 - Der Reichtum Jesu ist seine Einheit mit Gott; seine Armut ist sein freiwilliger Verzicht auf Status und Ethos, der im Kreuz augenfällig wird.
 - Die Armut der Menschen ist nicht nur ihr materielles oder moralisches Elend, sondern die Endlichkeit ihres Lebens, die Begrenztheit ihrer Möglichkeiten, die Schwäche ihrer Existenz; der Reichtum, der ihnen verheißen wird, ist die Teilhabe an Gottes Leben selbst.

Die Armut Jesu begründet und prägt den Reichtum der Gläubigen, weil sie aus seiner Lebenshingabe die Fülle der Gnade Gottes erfahren.

- Das logische Verhältnis ist nicht nur konsekutiv, sondern final (ἵνα): Der Reichtum der Armen folgt nicht nur aus der Armut des reichen Jesus („auf dass“); vielmehr zielt die Armut Jesu auf den Reichtum der Jünger („damit“).
- Deshalb ist auch die Armut Jesu – Dativ: πτωχείᾳ - nicht nur die Instrumentalursache („durch“) des Reichtums, dessen die Gläubigen teilhaftig werden, sondern der Ort, an dem sie ihn gewinnen („in“).

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).

5. Sklaverei und Freiheit:

Das Urchristentum in den Ambivalenzen theologischer Ambitionen

a. Sklaverei ist ein großes Thema im frühen Christentum, weil es ein großes Thema in der antiken Gesellschaft ist und die Sklavinnen wie Sklaven in der Kirche von Anfang an vertreten sind. Es gibt eine sehr hohe Heterogenität in den urchristlichen Gemeinden. Sie schafft eine Fülle von Spannungen, die es auszugleichen gilt, hat aber auch die große Chance der Überwindung von Grenzen im Glauben, die unüberwindlich scheinen.

b. Sklaverei gibt es in der Antike in vielfacher Form.⁶ Durch Kriegsgefangenschaft und Schulden kann man in die Sklaverei geraten; Freilassungen sind selten. Die Masse der Sklavinnen und Sklaven ist es, weil ihre Eltern bereits Sklavinnen und Sklaven waren, als Angehörige eines unterdrückten Stammes, eines besiegten Volkes oder einer unterprivilegierten Schicht.

c. Das Verhältnis des Urchristentums zur Sklaverei gilt als ambivalent:

- Lange Zeit galten die Schriften als Legitimation der Sklaverei.
- Zu Beginn der Neuzeit wurden hingegen – zusammen mit dem Exodus-Motiv – auch neutestamentliche Texte (z.B. die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum) als Begründung für die Sklavenemanzipation herangezogen.

Diese ambivalente Rezeption fußt auf einer Ambiguität des Neuen Testaments.

5.1 Die Überwindung der Sklaverei in Christus
Sozialethische Tauftheologie im Urchristentum

a. Für das Urchristentum paulinischer Prägung ist wesentlich, dass es nur eine Taufe gibt, auch für Sklaven und Freie – weil es nur einen einzigen Herrn gibt, dessen Diener alle Gläubigen sind.

b. Die Feier der Taufe begründet eine fundamentale Gleichheit von Sklavinnen und Sklaven, Herrinnen und Herren in der christlichen Gemeinde – jedenfalls theoretisch und theologisch, nicht aber immer deshalb auch schon praktisch.

c. Besonders in der paulinischen Theologie ist der sozialethische Impetus theologisch aufgenommen und soteriologisch breit entfaltet.:

- 1 Kor 12,13 leitet das Leib-Christi-Gleichnis ein (1 Kor 12,13-27), in dem Paulus die Vielfalt der Charismen und die Einheit der Kirche so aufeinander bezieht, dass die Schwachen gestärkt und die Starken auf ihre Verantwortung für die Schwachen hingewiesen werden. Die ekklesiologische Pointe ist nicht direkt sozialethisch relevant, aber indirekt, denn Charisma ist auch ein soziales Phänomen, weil es mit Bildung, Status und Kompetenz zu tun hat – allerdings mehr in der Rangskala der Korinther als in der Theologie des Apostels.
- Gal 3,26ff. ist Teil einer differenzierten Argumentation, dass die volle Teilhabe an der Abrahamskindschaft und damit an der Verheißung Israels, an der Mitgliedschaft im Volk Gottes, an der Mündigkeit und Freiheit (Gal 5,1.13f.) nicht von der Beschneidung abhängt, sondern in der Taufe grundgelegt ist, die den Geist Gottes im vollen Maße verleiht, nicht abgestuft nach Religion, Geschlecht oder Status, sondern im Übermaß, in der Überfülle für alle. Die Sklaven, die befreit werden, stehen für eine Gesellschaftsschicht, aber darin auch stellvertretend für die Heiden, die nicht den Status anerkannter Mitglieder des Gottesvolkes Israel haben.
- In Kol 3 wird die schöpferische Kraft des Evangeliums anthropologisch festgemacht, als Erschaffung eines neuen Menschen nach dem Urbild Jesu Christi (Kol 3,10); der Status spielt keine Rolle.

Durch die Taufe wird das soziale Miteinander auf eine neue Basis gestellt. Notwendig ist dann aber, die Impulse aufzunehmen.

⁶ Vgl. *Elisabeth Hermann-Otto*, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt (Studienbücher Antike 15), Hildesheim 2009.

d. Die religiöse Freiheit steht im Vordergrund. Die Freiheit der Kinder Gottes, die sich in ihrem Gebet zeigt, befreit sie von allen irdischen Sklavenherren, zumal der Sünde, weil sie nur einem Herrn gehorsam sind: Gott

5.2 Die Mahnung zum Gehorsam Sklaven als Teil der christlichen Familie

a. Das Gleichnis Jesu vom unnützen Sklaven (Lk 17,7-10) rechnet selbstverständlich mit dem Gehorsam. Jesus greift mit diesem Gleichnis eine gesellschaftliche Realität auf, in der er eine theologische Pointe platziert: die eigene Leistung nicht Gott gegenüber als Anspruch zu deklarieren, sondern als Dienst an Gott und am Nächsten zu verstehen. Wenn aber das Gleichnis nicht mehr als Parabel, sondern als Gebot betrachtet wird, trägt es zur Stabilisierung der Sklaverei bei. Die kritische Aufgabe der Exegese ist deshalb Gattungskritik.

b. Nach dem Kolosser- und dem Epheserbrief sollen die Sklaven ihren Herren gehorsam sein (Kol 3,22-25; Eph 6,5).

c. 1 Tim 6,1f. folgt einer Konvention, die die paulinische Emanzipationsoption nicht mehr weiterträgt – weil sie aufgegeben oder weil sie als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Der kurze Abschnitt verbindet zwei Akzente.

- Die Sklaven sollen ihren Herren gehorsam sein, weil dies dem gesellschaftlichen Renommee der Kirche nützt; der revolutionäre Eifer ist dahin, weil er offenbar als sozialer Sprengstoff verstanden worden ist, der zu einem allgemeinen ökonomischen, politischen und kulturellen Zusammenbruch geführt hätte.
- Es wird eigens das Thema der Sklavenhalter angesprochen, die christlich sind. Dies spiegelt einerseits die – heute stark irritierende – Selbstverständlichkeit der Akzeptanz der Sklaverei auch in den christlichen Gemeinden, zeigt aber andererseits eine soziale Unruhe an, die freilich befriedet werden soll.

Der Brief nimmt die Spannung zwischen der theologischen Gleichberechtigung und der sozialen Diskriminierung auf – aber nicht, um aus der theologischen eine soziale Revolution abzuleiten, sondern um durch einen ethischen Appell die Koexistenz zu stabilisieren. Es fehlt die Reziprozität der Deuteropaulinen (Kol 4,1; Eph 6,9); der gesellschaftsstabilisierende Faktor wird dadurch verstärkt. Das „Joch“, das in V. 1 erwähnt wird, ist für den Brief keine Bürde, die es abzuwerfen gälte, sondern wird als eine Brücke gesehen, die das gesellschaftliche Leben trägt.

Laut Tit 2,9 sollen sich die Sklaven, wie nach 1 Tim 6,1f., in ihr Schicksal fügen und Gehorsam an den Tag legen – aus einem ähnlichen Grund wie dort: nämlich um des öffentlichen Ansehens des Christentums willen.

Auch der Erste Petrusbrief fordert die respektvolle Unterordnung unter die Herren, die es im Sozialsystem gibt (1 Petr 2,18). In 1 Petr 2 werden die Sklaven – insofern sie ungerecht leiden – als Vorbilder der Freien hingestellt, weil sie in ihrem Schicksal Jesus ähneln, der selbst, als Knecht Gottes, einen Sklaventod gestorben ist, gewaltlos und leidensfähig.

5.3 Sklavenbefreiung als Option Paulus im Philemonbrief und Ersten Korintherbrief

a. Paulus, der im Spiegel der ihm zugeschriebenen Pastoralbriefe die Sklaven und Sklavinnen nur zum Gehorsam gegenüber ihren Herren und Herrinnen mahnt, zeichnet in seinen authentischen Briefen ein differenziertes Bild, das aber umstritten ist, bis in die Übersetzungen hinein. Die Tradition hat nicht zwischen echten und nachgeahmten Paulusbriefen unterschieden und deshalb die jüngeren im Lichte der älteren gelesen, so dass die originären Freiheitsimpulse weitgehend verpufft sind. Sie sind auch nicht völlig eindeutig, weil es keine politische Initiative zur Abschaffung der Sklaverei gegeben hat (die freilich völlig aussichtslos gewesen wäre) und weil das Interesse des Paulus eher darauf gerichtet war, auch den Platz der Sklavinnen und Sklaven in der Kirche zu sichern, anstatt christliche Sklavenhalter zur Befreiung aufzurufen. Paulus ist Kind seiner Zeit. Die Befreiungsoption, die er an einzelnen Stellen wählt, ist nicht so sensationell anders als es die Umwelt gehalten hat, dass es unvermittelt oder unverständlich gewesen wäre. Aber sie ist doch markant.

b. Ein erstes Beispiel setzt der Philemonbrief.

- Paulus richtet das Schreiben an einen ihm bekannten christlichen Hausherrn, dessen Frau und die Gemeinde, die sich in diesem Haus versammelt. Philemon lebt mit seiner Familie in Kolossä, im Hinterland von Ephesus, wo ein Mitarbeiter des Paulus, Epaphras, missioniert hat (Kol 1,7f.; 4,12f.).
- Paulus schreibt im Gefängnis (Phlm 9), wo er mit Onesimus einen entlaufenen Sklaven Philemons kennengelernt hat, den er für den Glauben und die Taufe gewonnen hat (Phlm 10).
- Paulus schreibt an Philemon, damit er den entlaufenen Sklaven, der nach herrschender Praxis schwer bestraft werden müsste, in Gnaden wieder aufnehme – und zwar nicht als Sklaven, sondern als seinen christlichen Bruder (Phlm 15f.). Paulus spielt nicht die spirituelle („im Herrn“) gegen die soziale Ebene („im Fleisch“) aus, sondern will, dass sich das, was im Glauben begründet ist: Geschwisterlichkeit, auch im Sozialen die Verhältnisse ändert.
Paulus appelliert an Philemon, nicht aus blindem Gehorsam oder reiner Anhänglichkeit dem Apostel gegenüber (Phlm 8f.), sondern aus freien Stücken den Sklaven freizulassen (Phlm 14), aus einer inneren Überzeugung des Glaubens heraus.
- Paulus scheint darauf zu spekulieren, dass Onesimus ihm von Philemon als Mitarbeiter für die Mission zur Verfügung gestellt wird (Phlm 13), da er ihn bereits als Mitarbeiter zu schätzen gelernt hat (Phlm 11).
- Paulus ist bereit, Onesimus bei Philemon auszulösen, also den Preis für die Freilassung zu entrichten – freilich braucht es dazu kein Geld, sondern die Persönlichkeit des Apostels selbst, der mit seiner Unterschrift die Urkunde zeichnet.

Der Philemonbrief ist ein sehr gutes Beispiel dafür, wie die Sklaverei, obgleich gesellschaftlich unangetastet, doch in der Kirche selbst nicht nur relativiert, sondern auch überwunden werden kann. Freilich ist kein Programm erkennbar. Entscheidend ist der persönliche Einsatz des Apostels.

Literatur:

Hans Förster, Pauls' Request for the Slave Onesimus (Die Bitte des Paulus für den Sklaven Onesimus), in: *Novum Testamentum* 60 (2018) 268-289.

Martin Ebner, Der Brief an Philemon (EKK XVIII), Göttingen – Ostfildern 2017, 91-98.

c. Umstritten ist der Hauptbeleg 1 Kor 7,20-24.

- Nach langer Zeit herrschender Lesart, die auch die alte Einheitsübersetzung wiedergibt, rät Paulus den Sklaven, in ihrem Stand zu bleiben, selbst wenn sie frei werden können.
- Nach heutiger Mehrheitsexegese, die auch die revidierte Einheitsübersetzung zum Ausdruck bringt, sollen die Sklaven hingegen die Chance der Freilassung ergreifen, auch wenn sie sicher sein dürfen, dass ihr Status als Sklave nicht ihren Status als Christen beeinträchtigt.

Je nach Lesart verschiebt sich das ganze Bild.

Eine Entscheidung zu treffen, ist nicht ganz leicht.

- Für die traditionelle Lesart spricht V. 20 – wenn er als Vorspann zu den Versen 21-24 gelesen wird und nicht als Nachklang zu V. 19, so dass V. 21 als Neueinsatz zu werten ist.
- Die traditionelle Deutung verstand κλήσις in V. 20 als „Stand“ (alte EÜ; Elberfelder) oder als „Ort“ (Züricher). Das Wort heißt aber „Berufung“ (Luther; Vulgata: vocatio), beschreibt also nicht einen sozialen Status, sondern das persönliche Charisma.
- Die traditionelle Deutung bezieht das μᾶλλον χρῆσαι zum Schluss von V. 21 auf die Sklaverei zurück, die im Vorsatz beschrieben wird, übergeht jedoch den Konditionalis εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, auf den sich jedoch die alternative Deutung bezieht, die auch das adversative ἀλλ’ weit besser erklären kann.

Die deutlich besseren philologischen Gründe sprechen für die alternative Deutung. Sie passt auch besser zum Kontext, in dem Paulus vor allem Ehefragen in gemischtreligiösen Beziehungen thematisiert und zwar für eine prinzipielle Treue plädiert, die auch Konflikte durchstehen lässt, aber die Freiheit des Glaubens höher als die Bindung der Familie ansetzt, so dass als *ultima ratio* auch eine Ehescheidung – mit anschließender Wiederheirat – erlaubt ist (1 Kor 7,8-16). Auf die Sklavinnen und Sklaven bezogen: Auch wenn man versklavt ist, braucht man keine Sorge zu haben, nicht als Vollmitglied der Kirche angesehen zu werden und nicht christlich leben zu können. Aber die Chance der Freilassung soll ergriffen werden.

Die traditionelle Erklärung erklärt sich eher aus traditionellen gesellschaftlichen Standards, die mit Paulus verbunden worden sind und sich in den Bibelübersetzungen hartnäckig auch dann gehalten haben, als die gesellschaftlichen Verhältnisse sich längst geändert hatten. Nicht selten sind dann sogar Paulus Vorhaltungen gemacht worden, die Sklaverei schönzureden, zumal die Deuteropaulinen ihm auch angelastet worden sind.

5.4 Option Freiheit

Hermeneutische Postulate des Neuen Testaments

a. Die Ambivalenz des neutestamentlichen Zeugnisses ergibt sich aus dem Willen zur gesellschaftlichen Nützlichkeit, die in den Spätschriften zu einer starken Anpassung an die gesellschaftlichen Standards und zu deren spiritueller Überhöhung geführt hat.

b. Der emanzipatorische Ansatz ist tauftheologisch begründet, in der Freiheit des Glaubens. Dieser Ansatz ist nie als soteriologischer und sakramentaler bestritten worden, hat sich aber kaum auf die Ethik und die sozialen Verhältnisse ausgewirkt.

c. Der hermeneutische Kern der Herausforderung besteht darin, die Verbindung von Heilsverkündigung und Ethik wie von Kirche und Gesellschaft zu reflektieren und nach den Konsequenzen zu suchen, die das Freiheitspotential des christlichen Glaubens zur Geltung bringen.

d. Die ethische Konsequenz der monotheistisch verankerten und heilsuniversalistisch angelegten Grundverkündigung wird regelmäßig bekämpft, wenn entweder eine Diastase zwischen Kirche und Welt aufgebaut wird, so dass die Freiheit spiritualisiert wird, oder wenn sich die Kirche den herrschenden Verhältnissen einer unfreien Welt angepasst hat, so dass sie ihren Eigensinn verloren hat.

6. Geld und Gut:

Das Urchristentum auf der Suche nach ethisch engagiertem Realismus

a. Jesus war weder reich, noch gehörte er zu den Ärmsten der Armen. Ähnlich leben die Apostel. Geld steht wahrlich nicht im Mittelpunkt ihres Denkens. Aber die Welt, in die hinein der Glaube sich vermittelt, wird zwar für Jesus nicht unbedingt vom Geld regiert; doch gehört es zur Welt, so dass die Frage im Raum steht, wie das Geld im Glauben zu sehen und zu nutzen ist.

b. In der Forschung gibt es starke Kontroversen.

- In der Tradition der Orden steht eine positive Sicht individueller Armut, die aber durchaus mit dem Reichtum der Gemeinschaft einhergeht.
- In der Exegese nach den 68er-Umbrüchen wurde zwischen Jesus und dem Geld ein besonders großer Abstand gesehen, wegen der Option Jesu für die Armen und seiner Kritik an den Reichen.
- Seit der Jahrtausendwende werden Stimmen laut, die den latenten Enthusiasmus, die subkutane Weltflucht, die ideologische Verzeihung der Wirtschaft kritisieren und eine stärkere Pragmatik bevorzugen, die in der Tradition der – durchaus sozial engagierten – Weisheit Israels stärkere Differenzierungen vorschlagen.

Die Kontroversen erklären sich nicht nur aus den durchaus komplexen Textbefunden, sondern auch aus starken Interessen der jeweiligen Forschungsgeneration. Exegetisch gilt es, die Differenziertheit nicht zu reduzieren, um die Differenzierung einer Sozialethik des Geldes zu begründen.

6.1 Gott und Geld

Die Option Jesu zwischen der Gefahr des Mammons und der Klugheit nachhaltiger Finanzanlagen

a. Jesus hat ein sehr waches Gespür für die große Versuchung, die von Geld ausgeht: Je mehr man braucht oder wünscht, desto mehr will man. Je mehr man hat, desto größer wird der Hunger nach mehr. Ein Leben, das ums Geld kreist, scheint von Glanz umstrahlt zu sein, ist aber nur Protz, dem innere Leere und zerstörte Beziehungen entsprechen, zu anderen Menschen und zu Gott.

b. Im Fokus einer ethischen Dialektik, die Versuchungen als Kehrseite von Möglichkeiten betrachtet und ethische Impulse durch Gier kontaminiert zu werden in der Gefahr sieht, steht das Bildwort „Mammon“. Es handelt sich um ein aramäisches Lehnwort, das ursprünglich „Vorrat“ und „Besitz“ meint.

- Jesus warnt davor, Mammon, Geld und Gut, als Götzen zu verehren (Mt 6,24 par. Lk 16,13) – was geschieht, wenn sich das Denken darum dreht, aus viel Geld mehr Geld zu machen, koste es, was es wolle. Jesus fokussiert eine gigantische Versuchung der Reichen – die es zu seiner Zeit in einer kleinen Oberschicht von Großgrundbesitzern, Spitzenpolitikern und Großunternehmern gegeben hat. Gewarnt werden auch diejenigen, die eher zur Mittelschichte gehören und durchaus etwas zu gewinnen oder zu verlieren haben, aber in der Gefahr stehen, nicht aus Not, sondern aus Gier das Geld zum Götzen werden zu lassen. Die Dimensionen dieses Mammondienstes werden durch die Antithese zum Gottesdienst ausgeleuchtet, der dem Hauptgebot (Dtn 6,4f.) Ausdruck verleiht. Mammondienst ist Götzendienst, ein Verstoß gegen das Erste Gebot.
 - Der Kontext bei Matthäus (Mt 6,19-24) warnt davor, das Sammeln irdischer Schätze als Lebenssinn zu betrachten – und zeigt, dass bei einem solchen Leben die Seele stirbt.
 - Der Kontext bei Lukas siedelt sich in der Welt des Großkapitals an, in der das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lk 16,1-8) einen Betrüger insofern als Vorbild für die Jünger hinstellt, als er raffiniert seine Chancen sucht, im vorgegebenen Wirtschaftssystem.

Die Warnung ist kein Tabu, sondern das Ergebnis einer nüchternen Analyse.

- Bei Lukas steht aber vor der Warnung die Mahnung, das Geld richtig einzusetzen und den Mammon sozusagen wie einen Stier an den Hörern zu packen (Lk 16,9). Dass das Wirtschaftssystem, dessen Blutkreislauf der Geldverkehr ist, ungerecht ist, wird nicht bestritten. Dass man mit Geld gleichwohl Gerechtigkeit fördern kann, ist gleichwohl nicht ausgeschlossen, sondern anzuraten (Lk 16,9-13). Die Warnung vor dem Mammondienst (Lk 16,13) schließt den Ratschlag ab, aber nicht aus, weil Geld ebensowenig verteufelt wie vergöttlicht werden soll.

Die Warnung und die Mahnung gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Es ist typisch, dass die Mahnung bei Lukas überliefert ist, der in seinem gesamten Doppelwerk ein waches Gespür für die soziale Verpflichtung der Reichen gegenüber den Armen betont.

6.2 Verzicht als Gewinn

Der Reiche vor dem Himmelreich (Mk 10,17-31 parr.)

a. Die Gefahren des Geldes werden in der Geschichte der gescheiterten Berufung des Reichen (Mk 10,17-22 parr.) deutlich vor Augen gestellt.

- Der Mann macht eigentlich alles richtig: Er hat alle Gebote erfüllt; er fragt nach dem Sinn des Lebens und der Hoffnung auf Rettung; er geht zu Jesus, um eine Antwort zu erhalten.
Jesus weist ihn keineswegs ab, sondern nimmt ihn an, bezweifelt auch nicht, dass er gesetzestreu lebt.
- Jesus verlangt ihm alles ab, indem er feststellt, dass ihm „eines“ fehlt. Dies ist die Nachfolge, die für den Mann verbunden ist mit dem Verkauf seines Besitzes, um das Geld den „Armen“ zu geben (Mk 10,21). Diese Freiheit hat der Mann nicht.

Dass der Mann traurig weggeht (Mk 10,22 parr.), zeigt nicht, dass er ewiglich verloren ist, aber durchaus, dass ihm die Freude des Evangeliums versagt wird, die aus der Frohen Botschaft folgt.

b. Die gescheiterte Berufung wird intensiv besprochen zwischen Jesus und seinen Jüngern.

- Zum einen wird am Beispiel des Reichen geklärt, dass niemand aus eigener Kraft in das Reich Gottes kommt, sondern jeder nur durch Gottes Gnade (Mk 10,23-27). Das Sprichwort vom Kamel und Nadelöhr zeigt diese Dialektik.
- Zum anderen wird geklärt, dass die Jünger nicht ins Bodenlose fallen, wenn und weil sie alles verlassen haben, sondern hundertfachen Gewinn haben werden, im irdischen Leben und im vollkommenen Reich Gottes (Mk 10,28-31).

Die Besprechung arbeitet das soteriologische Thema aus und hat eine ekklesiologische Pointe, die tief das Alltagsleben prägt: Durch den Glauben werden zwar traditionelle Familienbindung zerstört, aber zugleich diese alten und neue neu geknüpft.

c. Die Geschichte hat eine starke Prägung durch die Rezeption im Kontext des Mönchtums erhalten. Antonius und Franziskus haben die Geschichte unmittelbar auf sich bezogen. Sie haben darin erkannt, dass das, was Jesus dem Reichen mit auf den Weg gibt, nicht eine allgemeine Regel für alle ist, sondern eine spezielle Berufung für einzelne, nicht zuletzt für Reiche.

6.3 Geld als Versuchung und Verantwortung
 Die Ethik des Jakobusbriefes

a. Der Jakobusbrief wird oft als theologischer Antipode des Paulus gesehen, weil er die Rechtfertigung dezidiert an „Werken“ festmacht, während ein Glaube, der nur zu einem Lippenbekenntnis führe, tot sei (Jak 2,14-26). Aber die theologische Opposition ist eine optische Täuschung. Sie beruht darauf, dass bei Paulus die Texte, die eine Erfüllung des Gesetzes fordern, unterbelichtet werden, und dass bei Jakobus derselbe Begriff des Glaubens wie bei Paulus unterstellt wird. Doch während für Paulus der rechtfertigende Glaube jener ist, „der durch Liebe wirksam ist“ (Gal 5,14), sieht Jakobus die Gefahr eines Bekenntnisses, dem keine Taten folgen. Dennoch sind die Zugänge und Ansätze zur Rechtfertigungslehre unterschiedlich. Paulus wie Jakobus partizipieren auf verschiedene Weise an einem gemeinsamen *pool* frühjüdischer und frühchristlicher Rechtfertigungstheologie; Paulus nutzt sie, um die Heilssuffizienz des rechtfertigenden Glaubens zu beschreiben, Jakobus, um die Notwendigkeit ethischen Engagements zu unterstreichen.

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

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

d. Der Jakobusbrief entfaltet sein Anliegen in mehreren Schritten.

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

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

e. Die Mahnung zur Solidarität ist dreifach akzentuiert:

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

Die Pragmatik der Abfolge ist logisch:

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

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

- Es ist das „Gesetz der Freiheit“ (Jak 1,25; 2,12). Damit ist der ursprüngliche Ort der Sinai-Tora, der Exodus, eingeholt. Das Gesetz ist „der Freiheit“, insofern es (zwar nicht befreit, aber) ein Leben in Freiheit fordert und fördert, das nur Gott als Herrn anerkennt und deshalb die Bestimmung des Menschen erfüllt. Das Gesetz gibt der Freiheit eine Ordnung, die sie schützt. In Jak 1,25 ist die Verheißung dominant, die befreit, weil sie die Menschen mit Gott verbindet, in Jak 2,12 das Gericht, ohne das es um der Gerechtigkeit willen keine Vollendung geben kann. Die Armen dürfen deshalb nicht wieder versklavt werden, sondern müssen die Freiheit genießen können – auch dadurch, dass sie von Not und Schande befreit werden, durch die Großzügigkeit derer, die es sich leisten können.
- Es ist das „königliche Gesetz“ (Jak 2,8), weil es die Partizipation des Volkes am Königtum Gottes, die der Exodus konstituiert, sichert. Damit ist das „Du sollst ...“ nicht als Heteronomie, sondern als Theonomie reflektiert, die auf freier Anerkennung beruht (wobei Gott nach Jak 2 die Freiheit ähnlich wie nach Gal 4 zu sich selbst befreit hat). Die Armen sind nicht Sklaven, sondern Freie, die zum königlichen Geschlecht Gottes gehören (Jak 2,5); so müssen sie anerkannt und zu einem menschenwürdigen Leben geführt werden.

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

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

Kommentare zum Jakobusbrief

Franz Mußner (HThKNT) 1987 (1975); Franz Schnider (RNT) 1987; Hubert Frankemölle, 2 Bde. (ÖTK) 1994; Christoph Burchard (HNT) 2000, Jacqueline Assael (CNT) 2013

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

7. Haus und Familie:
Das Urchristentum in den Paradoxien der Inkulturation

a. Haus und Familie sind die Keimzellen der antiken Gesellschaft, noch weit prägnanter und dominanter als heute. Für alle Menschen, auch für diejenigen, die sich zum Evangelium bekehren, sind sie die wichtigste soziale und kulturelle Größe. Wenn sie den Glauben an Jesus leben wollten, konnten sie ihn nicht nur in ihrem Herzen ausmachen, sondern mussten ihn auch in die sozialen Strukturen ihrer Zeit einbringen.

b. Durch das Reich Gottes kommt eine eschatologische Größe ins Spiel, die nicht aus den Prozessen dieser Welt abgeleitet ist, sondern Kraft aus dem ganz Anderen schöpft. Wie sich diese Kraft der Heiligung und Veränderung zu den etablierten Strukturen verhält, ist nicht ausgemacht, sondern wird – durchaus konfliktreich – ausgehandelt.

7.1 Frauen und Männer im Volk Gottes
Sex und Gender in der urchristlichen Ekklesiologie

a. Die Frage nach der Partizipation von Frauen am kirchlichen Dienst wird durch moderne Debatten angefeuert.

- In der katholischen Kirche ist durch *Ordinatio sacerdotalis* lehrmäßig ausgeführt, dass Frauen nicht zu Priestern geweiht werden, während die Frage beim Diakonat lehrmäßig offen, aber in jedem Fall von so großem Gewicht ist, dass nur eine gesamtkirchliche Entscheidung (durch den Papst und ggf. ein Konzil) eine Veränderung herbeiführen oder den *status quo* festschreiben kann.
- In der Orthodoxie gibt es keine erkennbare Debatte über Frauen im Amt.
- In der Anglikanischen Gemeinschaft gibt es im Norden und Westen mehrheitlich die Ordination von Frauen zum Priester- und selten zum Bischofsamt, während im Süden und Osten diese Öffnung teils nicht akzeptiert wird.
- In den protestantischen Kirchen ist die Ordination von Frauen in der 2. Hälfte des 20. Jh. Schritt für Schritt Praxis geworden und weit verbreitet, während gleichzeitig der sakramentale Charakter der Ordination fraglich geworden ist.
- In den Freikirchen gibt es kein Amt, aber charismatische Führungsgestalten: oft Männer, selten Frauen.

Die Kernfragen lauten:

1. Ist die bis ins 20. Jh. gemeinsame Praxis aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, dass nur Männer einen kirchlichen Dienst übernehmen können, nur eine traditionelle Praxis, die sich aus den gesellschaftlichen Rollenmustern erklärt, oder eine Tradition, die verbindlich ist? Wie lässt sich das eine vom anderen unterscheiden?
2. Welches Bild entwickelt das Neue Testament? Wie verbindlich ist es? Welche Kriterien gibt es?

Auf einem anderen Blatt steht die überragende Bedeutung, die Frauen in der Geschichte des Christentums von Anfang an für die Entwicklung des religiösen Lebens gespielt haben und spielen: von der Teilnahme am Gottesdienst und Gemeindeleben über die Kindererziehung und die häusliche Frömmigkeit, die Orden und die Heiligen bis zum beruflichen Engagement in der Kirche, das seit ein paar Jahrzehnten möglich ist.

Außer Konkurrenz steht Maria.

b. Die ekklesiologischen verbinden sich mit anthropologischen und soziologischen Fragen: inwieweit es ein natürliches, biologisches Geschlecht gibt (sex) und wie es sich zu sozial definierten Geschlechterrolle (gender) verhält. Die Differenzierung ist theologisch notwendig, weil zum einen der Theologie keine naturalistischen Fehlschlüsse unterlaufen dürfen und die Gnade die Natur zwar voraussetzt, aber auch transzendiert und weil zum anderen der philosophische Konstruktivismus nicht anthropogenen oder soziogenen Omnipotenzphantasien unterliegen darf, wenn er seinen eigenen Humanisierungsanspruch nicht verraten will.

c. Die Evangelien spiegeln die ungewöhnlich große Bedeutung wider, die Frauen im Umkreis Jesu gewonnen haben.

- Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu sind Frauen sehr oft die Gegenüber der besonderen Fürsorge Jesu, aber auch Subjekte der Unterstützung Jesu. Besonders klar ist das Bild bei Lukas (Lk 8,1ff.).
- In allen Evangelien spielen Frauen beim Übergang von der Passion zur Auferstehung eine entscheidende Rolle, weil sie beim Kreuz ausharren, beim Begräbnis anwesend sind und am dritten Tag das Grab leer finden, so dass sie zu den ersten Verkünderinnen des Osterglaubens an die Apostel werden (Mk 15,40 – 16,8 parr.). Besonders stark ist Maria Magdalena bei Johannes beleuchtet (Joh 20).

Das Bild der Evangelien kann durch aktuelle Entwicklungen der frühen Kirche beeinflusst sein, gibt aber im wesentlichen Eindrücke aus der Zeit Jesu wieder.

d. Das neutestamentliche Bild der urchristlichen Entwicklung ist vielschichtig.

- Die größte Bedeutung haben die Briefe im Corpus Paulinum und die Apostelgeschichte: als historische Quellen- und theologische Programmtexte.
- In den katholischen Briefen (Jak; 1 Petr; 2/3 Joh) werden ekklesiologische Fragen seltener diskutiert. Presbyterordnungen scheinen vorzuherrschen. Das Gesicht der Kirche in der Öffentlichkeit ist männlich, *privatim* sieht es anders aus.

Unter Voraussetzung der Differenzierungen historisch-kritischer Exegese lässt sich im Corpus Paulinum eine Entwicklung von ca. 50 Jahren verfolgen (1 Kor – Past). Als Faustregel gilt, dass die Rolle, die Frauen im aktiven Gemeindeleben spielen konnten, in der Anfangszeit größer gewesen ist, als die Amtsstruktur noch offen gewesen ist, während sie in späterer Zeit im selben Maße zurückgedrängt worden ist, wie der kirchliche Dienst amtlich verfasst worden ist.

7.1.1 Die starke Rolle von Frauen in der Anfangszeit

a. Sowohl die Paulusbriefe als auch die Apostelgeschichte spiegeln die große Bedeutung von Frauen in der Anfangszeit der Kirche. Sie ist tauftheologisch begründet (Gal 3,26ff.)

b. Nach Apg 16,11-16 ist Lydia, eine selbständige Unternehmerin aus Thyatira in Kleinasien, der erste Christ Europas und Gastgeberin für Paulus, seine Mitarbeiter und die Hausgemeinde von Philippi.

c. Nach Röm 16,1 ist Phoebe⁷ „Diakon“ der Gemeinde von Kenchreae, einem Hafenvorort von Korinth. Sie hat nach Röm 16,2 vielen beigegeben, auch Paulus (καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ). Sie war mithin ein starker Aktivposten für die Ortsgemeinde, möglicherweise besonders caritativ engagiert. Sie ist die „Postbotin“, damit aber auch die Interpretin des Römerbriefes. Ob sie auf Geschäfts- oder Pastoralreise nach Rom kam, wo sie von der ganzen Gemeinde unterstützt werden sollte, ist unklar.

d. Nach Röm 16,7 wird Junia neben Andronikus als „Apostel“ erwähnt.

- Während Junia in der gesamten Antike als Frau galt, erfährt die Person seit dem frühen Mittelalter eine Geschlechtsumwandlung, die erst die Exegese seit der Jahrtausendwende wieder rückgängig zu machen beginnt.
- Der Handschriftenbefund ist vieldeutig. Deshalb spiegelt die Exegese weniger den Textbefund als die Plausibilitäten der jeweiligen Zeit.

Andronikus und Junia werden ähnlich wie Aquila und Priska (Röm 16,3ff.) ein Ehepaar im apostolischen Dienst gewesen sein. Sie sind nicht „angesehen bei“, sondern „unter den Aposteln“. Ob damit allerdings der titulare oder ein funktionaler Gebrauch von „Apostel“ vorliegt, muss geklärt werden. Die paulinische Formulierung lässt an Apostel wie Apollos oder wie diejenigen denken, die Gott nach 1 Kor 12,28 als erste in der Kirche eingesetzt hat. Junia hat also (zusammen mit ihrem Mann) mindestens eine herausragende Aufgabe in der Leitung und in der Kommunikation zwischen den Gemeinden übernommen.

e. Die drei Namen stehen für viele andere, die von Paulus erwähnt werden und teils zuvor persönlich interessiert und motiviert worden sind. Allein in Röm 16 werden noch Priska (V. 3), Maria (V. 6), Tryphäna, Tryphosa und Persis (V. 12), die Mutter des Rufus (V. 13), Julia (V. 15) und die Schwester des Nereus (V. 16) genannt.

⁷ Vgl. *Annette Merz*, Phöbe, Diakon(in) der Gemeinde von Kenchreä – eine wichtige Mitstreiterin des Paulus neuentdeckt, in: A. von Hauff (Hg.), *Frauen gestalten Diakonie*. Band 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 125-140.

7.1.2 Die Schwächung der Frauenrollen in paulinischen Texten

a. Schon in den Paulusbriefen gibt es restriktive Tendenzen. Sie sind allerdings in ihrem Gewicht begrenzt und ihre Authentizität teils umstritten.

b. In 1 Kor 11,2-16 setzt Paulus zwar das prophetische Reden und das öffentliche Vorbeten von Frauen im Gottesdienst voraus, will es aber reglementieren – nicht inhaltlich, aber rituell: Frauen sollen, wenn sie im Gottesdienst reden, einen Schleier tragen (oder ihre Haare zu einer dezenten Frisur binden).

- Religionsgeschichtlich ergibt sich ein differenziertes Bild.
 - Einerseits zeigen sich jüdisch-griechische Spannungen im Frauenbild: Was in Korinth *usus* war, scheint Paulus inakzeptabel zu finden; er verweist darauf, dass es in anderen (judenchristlich dominierten?) Gemeinden verpönt war.
 - Andererseits scheint Paulus den Abstand zu enthusiastischen griechischen Prophetinnen wahren zu wollen, die als verrückte Heilige mit aufgelöstem, wild zerzaustem Haar den Einbruch göttlicher Mächte verkörpern, die aus ihnen sprechen.

Die Religionsgeschichte erweist die Prophetie, speziell die von Frauen, als kulturgeschichtliches Grenzphänomen.

- Theologisch zeigt sich ein widersprüchliches Bild.
 - In den Versen 3 und 4 sowie 7 bis 9 will Paulus die Praxis mit einer hierarchischen Soteriologie Gott – Christus – Mann – Frau (entlang einer patriarchalischen und christologischen Lektüre von Gen 2) begründen. Doch in den Versen 11 und 12 wird diese Begründung revidiert: mit Verweis auf die schöpfungstheologisch begründete Partnerschaft und wechselseitige Angewiesenheit von Mann und Frau.
 - Am Anfang (V. 2), in der Mitte (Vv. 4ff.) und am Schluss (Vv. 13-16) argumentiert Paulus nicht theologisch, sondern mit Appellen an das Schickliche und „Natürliche“, das von den Frauen eine züchtige Haartracht verlange.

Die Widersprüchlichkeit zeigt, dass Paulus genau weiß, was er will, aber nicht genau, wie er das Ziel erreichen soll. Die theologischen Gründe sind gewollt und, wie er selbst zu merken scheint, nicht belastbar.

Paulus will die Prophetie von Frauen nicht unterbinden, sondern – in seinem Sinn – zivilisieren. Sie ist eine „Macht“ (V. 10), die Paulus anerkennt.

c. Nach 1 Kor 14,33-36 sollen die Frauen jedoch in der Gemeindeversammlung ganz schweigen. Dieser Passus wird wegen des Widerspruchs zu 1 Kor 11 oft als nachpaulinische Glosse erklärt. Die Alternative wäre, dass unterschiedliche Fälle vorliegen. Das ist aber nicht ersichtlich.

- Der Passus argumentiert mit dem Appell an eine göttliche Ordnung (V. 33) und beruft sich auf das Gesetz, die Tora (V. 34). Dem entspricht, was in den Gemeinden „üblich“ ist (V. 33), aber offenbar nicht in Korinth. Es wird auch an den Anstand appelliert (V. 35). V. 36 schiebt appellativ ein weiteres Argument nach: dass Jesus ein Mann war wie die (meisten) Apostel auch.
- Der Abschnitt ist bestimmt, aber nicht konzis.

1 Kor 11,2-16 hat zwar ein problematisches Frauenbild auf der Grundlage einer zeitbedingt patriarchalischen Genesisexegese, ist aber ein indirekter Beleg für die Prophetie von Frauen. 1 Kor 14,33-36 passt schwer ins paulinische Bild, ist aber ein Text, der ähnlich wie die Pastoralbriefe argumentiert: Frauen sollen demnach in der öffentlichen Versammlung der Gemeinde nicht als Prophetinnen und Lehrerinnen auftreten. Eine offenkundig gängige Praxis soll eingedämmt werden. Der Erfolg war begrenzt.

7.1.3 Die Zurückdrängung der Frauen in den Pastoralbriefen

a. Die Zurückdrängung von Frauen aus dem öffentlichen Amt des kirchlichen Dienstes wird in den Pastoralbriefen manifest. Die traditionelle Exegese hat die Pastoralbriefe ans Lebensende des Apostels gesetzt. Der Zweite Timotheusbrief hat testamentarischen Charakter.

Die historisch-kritische Exegese ist allerdings in der ganz großen Mehrheit der Meinung, die Pastoralbriefe seien nicht von Paulus selbst, sondern (einige Zeit) nach dem Tode des Apostels in seinem Namen verfasst worden. Die Argumente müssen genau geprüft werden, für jeden Brief einzeln.

b. In den Briefen gibt es durchaus auch frauenfreundliche Tendenzen.

- Nach 1 Tim 3,11 hat es wahrscheinlich weibliche Diakone gegeben (wenn nicht die Frauen von Diakonen angedredet sind).
- Einen eigenen Stand bilden die Witwen (1 Tim 5,3-16). Sie sind in der Familienseelsorge, besonders der Frauenarbeit und der Kindererziehung engagiert, sollen sich aber in erster Linie um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern.

Die Pastoralbriefe zeichnen die traditionellen Rollen nach, dass die Frauen in der Sphäre des Hauses und der Familie wirken sollen, nur die Männer aber in der Welt der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

c. Stärker sind die frauenfeindlichen Tendenzen.

- Einerseits ist die Kirche der Pastoralbriefe eine von Männern geführte: Paulus – Timotheus und Titus – Episkopen und Presbyter. Das dürfte stark von den antiken Rollenbildern und der Notwendigkeit geprägt sein, dass die wachsende Kirche Sprecher in der Öffentlichkeit findet, die eine gute gesellschaftliche Reputation haben.
- Andererseits werden in 1 Tim 2,8-15 die Frauen ausdrücklich vom Lehramt ausgeschlossen (vgl. 1 Kor 14,33-36).
 - Erstens wird ein Frauenbild gezeichnet, das häusliche Tugenden, gute Sitten und Gottesfurcht miteinander verbindet (1 Tim 2,9f.) und Kinder nicht als Last, sondern als Lust ansieht (1 Tim 2,15). Das ist ein konservatives Ideal, das in der Antike auf viel Beifall gestoßen ist – und nach wie vor stößt.
 - Zweitens wird eingehend den Frauen das Lehren verboten, während das Lernen durchaus ihre Sache sein soll. Der Aspekt ist die Unterordnung unter den Mann (1 Tim 2,11f.). Das entspricht dem Ethos der Haustafeln (Kol 3,18 – 41; Eph 5,22 – 6,9; 1 Petr 2,18 – 3,7). Es wird aber auf das Haus der Kirche bezogen und in 1 Tim 2,13f. mit einer frauenfeindlichen Genesis-Exegese begründet, die im Zug der Zeit lag.
 - Schöpfungstheologisch wird Gen 2 unter der Voraussetzung gelesen, dass „Adam“ den Mann meine. Daraus wird eine Hierarchie der Geschlechter abgeleitet.
 - Soteriologisch wird mit stillschweigendem Verweis auf Gen 3 (gegen Röm 5) eine besondere Schuld Evas, also eine hohe Anfälligkeit der Frau für Versuchungen gefolgert.

Beides zusammen soll die theologisch Inferiorität der Frau und damit ihren Ausschluss aus dem Lehramt begründen.

Dieser Ausschluss wird mit solcher Verve betrieben, dass geschlussfolgert werden kann, hier wollten die Pastoralbriefe gegen eine herrschende Praxis vorgehen – ob in der Mehrheit oder bei interessanten Minderheiten, bleibe dahingestellt.

Die Frauenfeindlichkeit der Passagen besteht vor allem in der theologischen Begründung, die aber unstimmig ist. Sie zielt auf eine Zurückdrängung, die zeittypisch ist und die kulturellen Standards eines herrschenden Patriarchalismus widerspiegelt.

d. Organisatorisch setzen sich die Pastoralbriefe für ein bischöfliches Leitungsamt ein, das im Kern ein Lehramt ist (1 Tim 3,1-6; Tit 1,5-9). Dass Frauen vom öffentlichen Lehren ausgeschlossen werden (1 Tim 2,9-15; vgl. 1 Kor 14,33-36), wirft, von heute aus gesehen, einen tiefen Schatten auf die Lösung, auch wenn die Frauen dazu ermuntert werden, wenn sie in die richtige Lehre gegangen sind (1 Tim 2,11 gegen 2 Tim 3,6f.), zu Hause als Lehrerinnen aktiv zu sein (Tit 2,3). Die Restriktion darf aber nicht übersehen lassen, dass die Pastoralbriefe ein Erfolgsmodell kreieren, das sich erst später flächendeckend durchgesetzt hat: den Typ eines aufgeschlossenen, frommen, traditionsbewussten und kreativen Gemeindeleiters, der weiß, was er tut, und sagt, was er weiß (Tit 2,7). Wer leiten will, muss überzeugen, also so lehren, dass er verstanden wird; wer lehren will, muss gut unterrichtet sein und lebenslang weiter lernen (1 Tim 4,6-14; 6,2). Das episkopale Modell der Pastoralbriefe ist neu, aber – bis zum Titel (Phil 1,1) – durch und durch paulinisch inspiriert: Vorbildlichkeit und Nachahmung, Exegese und Reflexion, Personalität und Rechtlichkeit gehören zusammen.

7.1.4 Hermeneutische Konsequenzen

a. Aus dem komplexen biblischen Befund lassen sich Ansätze einer hermeneutischen Beurteilung ableiten, die für die ekklesiologischen Fragen der Gegenwart wichtig sind.

- Die frauenfeindlichen Töne des Neuen Testaments sind Missklänge des Evangeliums. Sie müssen hermeneutisch ausgefiltert werden, ohne dass ihre tiefgreifende Wirkung in einer männerdominierten Kirche und einer patriarchalischen Gesellschaft verkannt werden können. Die hermeneutische Relativierung ergibt sich sowohl aus den Widersprüchen zur modernen Geschlechterentwicklung und Genderforschung als auch zu Grundsätzen biblischer Schöpfungs- und Erlösungstheologie. Die Argumentation von *Ordinatio sacerdotalis* trägt diesem Umstand insofern Rechnung, als sie nicht mit einer Zwei-Klassen-Anthropologie rechnet, sondern auf eine Tradition verweist, die als normativ erklärt und sekundär mit dem Repräsentationsgedanken anthropologisch plausibilisiert wird.
- Das neutestamentliche Bild ist komplexer, als die Tradition der Kirche lehramtlich gezeichnet wird, auch in *Ordinatio Sacerdotalis*.
 - Die von Johannes Paul II. gezogene Linie, die von Jesus, dem Mann, über die Zwölf, allesamt Männer, zu den Nachfolgern der Apostel führt, gleichfalls durchweg Männer, wenn man sich an der Timotheus- und Titustradition orientiert, verläuft nicht bruchlos, sondern entsteht durch die Harmonisierung diverser Traditionen, insbesondere der lukanischen Linie, die durch das Evangelium wie die Apostelgeschichte die Figur der Zwölf Apostel profiliert, mit der deuteropaulinischen, die durch die Pastoralbriefe dokumentiert wird, wenn sie über Apostelschüler auf die Ordination von Männern als Presbyter und Episkopen zielt, die ihrerseits Presbyter und Episkopen, immer Männer, ordinieren sollen.
 - Unberücksichtigt bleibt der Sprung zwischen verschiedenen Apostolatskonzepten: Paulus ist keiner der Zwölf; im Ersten Petrusbrief spricht der Apostel (literarisch) Älteste als „Mit-Presbyter“ an, ohne dass von einer Ordination durch Petrus die Rede sein könnte, da der Brief von Rom nach Kleinasien gerichtet sein soll. Unerwähnt bleiben weibliche Apostel und kirchliche Führungsgestalten der Anfangszeit. Unerörtert bleibt, dass Jesus allem Anschein nach deshalb nur Männer in den Zwölferkreis berufen hat, weil er auf die zwölf Stämme Israels vorausverweisen, nicht, weil er Geschlechterrollen eines Amtes apostolischer Nachfolge definieren wollte.
- Zur Komplexität des neutestamentlichen Bildes gehört, dass es – grundlegend und bleibend – in der Kirche weit mehr Dienste und Ämter als diejenigen gibt, die durch Bischöfe, Presbyter und Diakone abgebildet werden, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie charakterisiert.

Das Potential der neutestamentlichen Ekklesiologie wird durch *Lumen Gentium*, *Ordinatio sacerdotalis* und andere Dokumente des kirchlichen Lehramtes nicht ausgeschöpft.

- Es gab und gibt mehr Dienste und Ämter als das dreifache Weiheamt.
- Es gab und gibt mehr Differenzierungen zwischen Gaben und Aufgaben, als die Integrationen des 19. Jh. erkennen lassen.

Diese Möglichkeiten gilt es unter den Bedingungen der Gegenwart entschlossen zu nutzen. Die Exegese begründet die Möglichkeit, zwischen Traditionalismus und Tradition zu unterscheiden, schon in der Bibel selbst. Kriterien sind die Selbstklassifizierungen biblischer Texte und die Prüfung theologischer Konsistenz.

h. Aus der hermeneutischen Differenzierung ergibt sich eine ekklesiale Pragmatik.

- Die modernen Gesellschaften bieten der Kirche die Chance, die Geltungsfragen offen zu diskutieren; die Kirche muss darauf setzen, um die Wahrheit des Evangeliums heute zu erkennen. Auch das Lehramt muss lernen. Mit Denk-, Rede- und Schreibverboten für die Theologie verträgt sich diese Aufgabe nicht.
- Die Herausbildung des Bischofs- und Presbyterdienstes als kirchenleitendes Amt, wie die Pastoralbriefe sie propagieren, ist nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Konsequenz der paulinischen Traditionsbildung, die im Neuen Testament sowohl besonders ambitioniert ist, weil sie Leiten ans Lehren und deshalb Glauben ans Hören und Verstehen bindet, als auch besonders relevant, weil sie sich gerade dort herausbildet, wo das Wachstum der Kirche besonders stark ist. Die Herausbildung theologisch zur Disposition zu stellen, ist nicht nur anachronistisch; sondern auch anti-ökumenisch, wie sich nicht nur im Gespräch mit der Orthodoxie, sondern auch dem Anglikanismus, dem Luthertum, dem Methodismus und den reformierten Kirchen zeigt. Freilich darf die starke Differenzierung zwischen Bischöfen und Priestern, die das Zweite Vatikanische Konzil vornimmt, nicht als normativ rückprojiziert werden; Episkopen und Presbyter haben weder im Neuen Testament noch in weiten Gebieten der Tradition klare Trennlinien; im Gegenteil haben sie breite Schnittmengen, wie Hieronymus geltend gemacht hat. Für die Anerkennung der evangelischen Ämter ist dieses Argument wichtig.
- Die Verbindung zwischen der Herausbildung des Bischofs- und Presbyteramtes einerseits, der Geschlechterdifferenz andererseits, die auf eine Exklusion von Frauen zielt, wird im Neuen Testament zwar vom Ersten Timotheusbrief sowie von (nachgetragenen) Paulustraditionen theologisch mit höchstem Anspruch begründet, aber mit schwacher Konsistenz; sie ist offenkundig zeitbedingt. Diese Kontingenz ist theologisch insofern konsequent, als die Kirche immer in der Welt und vor Ort ist. Aber sie verliert an Plausibilität, wenn die Bedingungen sich ändern, und kann sich dann ins Gegenteil verkehren. Das ist gegenwärtig der Fall.
- Auf der Ebene einer hermeneutischen Orientierung bleiben deshalb zwei Momente wichtig:
 - Das kirchenleitende Bischofs- und Presbyteramt dient der Einheit, der Sichtbarkeit und Glaubwürdigkeit der Kirche. Dies waren – unausgesprochen – entscheidende Motive für die Vermännlichung des kirchlichen Leitungsdienstes im Neuen Testament.
Wenn sich die Rahmenbedingungen ändern, ändert sich auch die Debattenkonstellation. Es bleibt aber bei den Intentionen. Die Debatte, die ansteht, muss so geführt werden, dass sie die Kirche nicht spaltet, nicht unsichtbar macht und nicht kommunikationsunfähig. Die Lösung hat dieselben Indikatoren.
 - Die Repräsentationsfigur ist genuin in der Sendungsekklesiologie entwickelt, aber an keiner Stelle im Neuen Testament mit dem männlichen Geschlecht derjenigen Repräsentanten verbunden, die an der Spitze der Kirche stehen sollen. Sie ist auch in sich nicht konsistent, weil auf der Seite der Kirche, die ihrem Bräutigam Jesus entgegengeht, ja nicht nur Frauen stehen.

Beide Momente fordern eine Versachlichung, aber zugleich eine Verschärfung, nämlich eine Präzisierung der Debatte.

Die Debatte um die Zulassung von Frauen zu den Ämtern der Kirche steht an; sie muss frei und offen geführt werden. Wenn dies geschieht, werden sich starke Einstellungsdifferenzen zeigen, die einerseits mit unterschiedlichen Mentalitäten und Traditionen zu tun haben, andererseits mit unterschiedlichen Einschätzungen, wie sich die Bezeugungsinstanzen Schrift, Tradition, Lehramt, Glaubenssinn des Gottesvolkes und Zeichen der Zeit zueinander verhalten.

7.2 Göttliche Hierarchien oder menschliche Kompromisse?
Das Ethos der neutestamentlichen Haustafeln

- a. Es gibt eine Reihe von Texten, die in den neutestamentlichen Briefen das Leben in einer antiken Familie beschreiben. Seit Luther heißen sie „Haustafeln“.
- b. Die Haustafeln, die auch in der Leseordnung stark repräsentiert sind, sind besonders umstritten, weil sie einerseits klare Imperative enthalten, andererseits aber ein patriarchalisches Familienbild festschreiben.
- c. Die Haustafeln gehören zu einer breiten Tradition antiker „Ökonomie“, die sich mit dem Leben im „Haus“ (*oikos*) und dessen – ungeschriebenen – Gesetzen (*nomos*) befasst. Meist sind diese Ratgeber angetan, zwei Pole miteinander zu verknüpfen: die Unterstützung der bestehenden Verhältnisse und deren Kultivierung im Sinne größerer Humanität. In diesem Spektrum liegt auch das Neue Testament.

7.2.1 Der Kolosserbrief: Wechselseitiger Respekt

- a. Der Passus, der sich mit dem Leben im „Haus“ befasst, gehört zu jenen Abschnitten aus der Bibel, die am stärksten umstritten sind, die aber zur Zeit ihrer Entstehung wesentlich anders als heute gewirkt haben. Die Exegese muss diese Dissonanzen aufdecken.
- b. Der Passus ist durch reziproke Weisungen für verschiedene „Stände“ geprägt, die typischerweise in ein antikes „Haus“ gehörten.

Kol 3,18f.	Frauen und Männer		
3,18	Frauen:		Unterordnung
3,19	Männer:		Liebe
Kol 3,20f.	Kinder und Eltern		
3,20	Kinder:		Gehorsam
3,21	Väter:		Ermutigung
Kol 3,22-4,1	Sklaven und Herren		
3,22-25	Sklaven:		Gehorsam
4,1	Herren:		Gerechtigkeit und Gleichheit

Charakteristisch ist, dass immer zuerst der im antiken Sozialsystem schwächere, dann der stärkere Teil angesprochen wird. In den Ansprachen wird das herrschende Gesellschaftsbild einerseits stabilisiert, andererseits reformiert, weil die Stärkeren auf die Pflichten gegenüber den Schwächeren hin angesprochen werden.

c. Den Hintergrund bildet eine enorme Dominanz der Familie, nach außen hin damit des Patriarchen, über alle Angelegenheiten des persönlichen Lebens, vom Beruf über die Heirat bis zur Religion. Diese Dominanz wird durch das Christentum aufgebrochen, weil es auf den Glauben setzt und vom Glauben her Religionsfreiheit begründet, die stärker zählt als die Familienbände. Die zahlreichen Traditionen des Neuen Testaments, die Familienkonflikte betreffen, sprechen Bände. Freilich stellt sich dann die Frage nach neuen Vergemeinschaftungsformen des Christentums. Hier ist bereits Paulus hoch engagiert (1 Kor 7). Die „Haustafeln“ setzen diese Linie fort. Sie wollen zeigen, wie eine christliche Familie leben kann. Die Sklaverei wird nicht abgeschafft, sondern zivilisiert. Der Patriarchalismus wird nicht aufgegeben, sondern kultiviert. Mittelfristig hat dies zu einer Veränderung der Geschlechterbeziehungen und der sozialen Verhältnisse geführt, kurzfristig hat es eher die Passung des Christentums in der antiken Gesellschaft gestärkt.

d. Dass sich die Frauen ihren Männern „unterordnen“ sollen (V. 18), ist konventionell. Im Griechischen (*hypo-taxis*) und im Deutschen ist eine vorausgesetzte „Ordnung“ zu erkennen, die anzuerkennen sei. Diese Ordnung ist, wie man heute erkennen kann, eine gesellschaftliche Konstruktion; sie galt als natürlich, gottgewollt, selbstverständlich. Dass die Unterordnung erfolgen soll, „wie es sich im Herrn gebührt“, etabliert den Patriarchalismus, begrenzt ihn aber auch. Häusliche Gewalt und sexuelle Ausbeutung, wie sie (nicht nur) in der Antike an der Tagesordnung waren, gehen mit dieser Begründung nicht einher. Die darin angelegten Frauenrechte werden aber im Kolosserbrief nicht entfaltet; deutlicher werden sie im Ersten Korintherbrief, bis hin zur Erlaubnis von Scheidung und Wiederheirat *in favorem fidei*.

Dass Männer ihre Frauen „lieben“ sollen (V. 19), ist neu, auch wenn es in antiken Quellen an Aufforderungen nicht mangelt, Männer sollten ihre Frau respektvoll, ja gar freundschaftlich behandeln. „Liebe“ ist aber jene Agape, die von Gott stammt und sich in der Nächstenliebe auswirkt. Die Erfüllung der Ehe durch die Liebe Gottes selbst wird zu einem entscheidenden Faktor neutestamentlicher Eheologie, die bis zu ihrem Verständnis als Sakrament führt (Eph 5).⁸ Dass die Liebesforderung nicht reziprok erhoben wird, entspricht den sozialen Asymmetrien, die der Brief spiegelt.

f. Die Aufforderung an die Kinder, ihren Eltern gehorsam zu sein (V. 20), folgt dem Vierten Gebot, wie es in der Antike weithin verstanden worden ist: nicht, wie ursprünglich, als Verpflichtung der Erwachsenen, ihre alt gewordenen Eltern nicht im Stich zu lassen, sondern als Aufforderung an die Jungen, sich von ihren Eltern erziehen zu lassen.

Die reziproke Forderung ist nur an die Väter adressiert (V. 21), weil die die Macht hatten. Die nächsten Parallelen zieht die alttestamentliche und frühjüdische Weisheit. Sie setzt auf Bildung: der Kinder durch ihre Eltern.

Auffällig ist im antiken Zeithorizont, dass sowohl in der Gehorsamsforderung als auch in der Motivationsanweisung nicht zwischen Mädchen und Jungen unterschieden, sondern gemeinsam von „Kindern“ gesprochen wird. Sehr oft werden in vergleichbaren Texten nur die Jungen angesprochen. Die sublimen Gleichberechtigung der Mädchen ergibt sich aus theologischen Gründen: Es gibt nur eine Taufe für Männer und Frauen, so wie Mann und Frau gleichermaßen Gottes Ebenbild sind (Gen 1,26f.).

g. Den längsten Passus erhalten die Sklaven (Kol 3,22-25) – weil deren Status am wenigsten mit dem Evangelium zu vereinbaren ist und weil sie am meisten Unrecht zu erleiden hatten.

Die reziproke Forderung (Kol 4,1) ist im Prinzip spektakulär, auch wenn sie lange Zeit verharmlosend gedeutet wurde (und vielleicht auch von der Autorintention her nicht volle Sprengkraft entfaltet hat). Das Prinzip der Gerechtigkeit kann nach dem Grundsatz *suum cuique* noch unter den Auspizien eines herrschenden Gesellschaftssystems mit etablierter Sklaverei als systeminterne Humanisierung durchgehen. Aber „Gleichheit“ ist bemerkenswert. In der Stoa gibt es Parallelen, die auf die Zugehörigkeit zum Logos verweisen. Hier liegt eine christologische Begründung nahe: Auch für Sklaven und Freie gibt es nur eine Taufe (Kol 3,11). Das muss im Sozialverhalten Folgen haben. Sie werden im Brief aber nicht konkretisiert, sondern nur perspektiviert.

⁸ Vgl. Th. Söding, Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes, in: *Communio* 46 (2017) 80-93.

7.2.2 Epheserbrief: Prägung durch Liebe (Eph 5,29 – 6,9)

a. In einer Parallele zur Haustafel des Kolosserbriefes (Kol 3,18 – 4,1) wird im Epheserbrief die Familie zum Vorzeigeobjekt des christlichen Lebensstils. Hier soll sich zeigen, was es heißt, christlich zu sein: nicht erst im Jenseits, sondern bereits im Diesseits.

b. Die „Haustafel“ des Epheserbriefes ist parallel zu derjenigen des Kolosserbriefes aufgebaut, zeigt aber nicht unerhebliche Charakteristika.

Eph 5,21	Die grundlegende Mahnung: Wechselseitige Unterordnung	
5,22ff.	Die Unterordnung der Frauen unter die Männer	Kol 3,18
5,25-33a	Die Liebe der Männer zu ihren Frauen	Kol 3,19
5,33b	Der Respekt der Frauen vor den Männern	
Eph 6,1ff.	Der Gehorsam der Kinder gegenüber den Eltern	Kol 3,20
Eph 6,4	Die Aufmerksamkeit der Väter für ihre Kinder	Kol 3,21
Eph 6,5-8	Der Gehorsam der Sklaven gegenüber ihren Herren	Kol 3,22-25
Eph 6,9	Die Verantwortung der Herren für ihre Sklaven	Kol 4,1

Die Gemeinsamkeit besteht darin, dass – in derselben Reihenfolge – dieselben, für das antike Haus typischen Rollen in ihren reziproken Verhältnissen beschrieben werden:

- Frau und Mann,
- Kind und Vater
- Sklave und Freier,

und zwar immer zuerst der (nach antiken Rollenbildern) schwächere, dann der stärkere Typ.

Durchweg werden auch dieselben Verhaltensmuster angemahnt:

- Frauen sollen sich unterordnen, Männer lieben.
- Kinder sollen gehorchen, Väter sich kümmern.
- Sklaven sollen gehorchen, Herren sie menschlich behandeln.

Durchweg finden sich auch theologische Begründungen, die das geforderte Verhalten relativieren und stabilisieren.

Die Hauptdifferenzen bestehen darin,

- dass einleitend eine reziproke Mahnung zur Anerkennung anderer vorangestellt wird, von der her sich alle anderen Mahnungen erschließen (Eph 5,21),
- dass die theologische Begründung stark ausgebaut wird, insbesondere im Blick auf Mann und Frau in der Ehe (Eph 5,22-33), aber auch im Blick auf die Kinder (Eph 6,1ff.).

Die Differenzen erklären sich daraus, dass anscheinend hier ein besonderer Begründungsaufwand angeraten schien, vor allem im Blick auf die Männer, denen es eine ungewohnte Neuerung scheinen konnte, ihre Frauen zu *lieben*.

c. Die sozialgeschichtlichen Verhältnisse, die die Haustafel voraussetzt, widerspiegelt und moderat verändert, sind dieselben wie im Kolosserbrief (s.o. 7.2.1). Signifikant sind die Textgewichte im ersten Paar.

- Auf die Frauen entfallen 3 ½ Verse,
- auf die Männer 8 ½, mehr als doppelt so viel.

Das Ungleichgewicht erklärt sich, weil in der Antike die Männer viel mehr zu sagen hatten als die Frauen, also auch viel mehr ändern konnten – und am besten bei sich selbst anfangen sollten.

d. Die ethische Vertiefung erfolgt durch eine gezielte Annäherung der Ehemoral der Männer an das Liebesgebot Lev 19,18: Die Ehefrau soll vom Mann so geliebt werden, dass er in ihr seinen eigenen Leib, also ein Du auf Augenhöhe und in Herzensfreude erkennt. Er soll sie lieben „wie sich selbst“ (Eph 5,28.33a). Auf diese Weise wird das Liebesgebot auf den kleinsten sozialen Raum fokussiert und die Ehe in den Raum der Liebe Gottes gestellt.

e. Von besonderem Gewicht sind die christologisch-theologischen Begründungen. Sie wurzeln tief im urchristlichen Bekenntnis. Der Verfasser setzt sie als bekannt voraus; er erläutert sie nicht, sondern will mit ihnen argumentieren.

- Christus ist das „Haupt“ der Kirche (Eph 5,23; vgl. 1,22; 4,15), die sein „Leib“ ist (Eph 5,23; vgl. 1,23; 4,4.12.16; 5,30).
Als dieses Haupt ist er der Erlöser der Kirche (Eph 5,23; vgl. 1,7.14; 4,23; 4,30).
- Christus liebt die Kirche (Eph 5,25; vgl. Eph 2,4 [Gott]; 3,19; 5,2).
Er hat sich für sie hingegeben (Eph 5,25; vgl. 5,2).
Er heiligt und reinigt sie durch die Taufe (Eph 5,26; vgl. 4,4).
Er stellt sie als reines Opfer, als schöne Gabe vor Gott (Eph 5,27).

Die christologische Begründung der Liebe des Mannes zur Frau wird vom Epheserbrief schöpfungstheologisch eingeordnet, mit Verweis auf Gen 2,24, die Ätiologie der Ehe in Judentum und Christentum (Eph 5,31). Die Pointe, die der Brief mit der Genesis markieren will, ist die Einheit des Fleisches. Sie bezieht er auf die Einheit des Leibes (Eph 5,30), die er christologisch begründet sieht. Damit ergeben sich zwei theologische Perspektiven.

- Die Ehe von Mann und Frau ist eine ekklesiale Größe; das Haus ist eine kleine Kirche.
- Christus selbst ist das Urbild dieser Ehe, in seiner Liebe zur Kirche (Eph 5,32) gründet sie. Deshalb ist die Ehe ein *mysterium*, lateinisch: ein *sacramentum*.

Die Ehe von Mann und Frau wird durch die Ausführung stark aufgewertet – als Liebesbeziehung, die fruchtbar sein kann (Gen 1,28). In der Form des Epheserbriefes ist sie allerdings patriarchalisch hierarchisiert. Das hindert eine reziproke Liebesbeziehung nicht, freilich muss die Ehetheologie über den Brief selbst hinaus weitergeführt werden: Ehe schafft Einheit, die fruchtbar wird.

8. Sozialethik unter eschatologischem Vorzeichen:
Das Neue Testament im Horizont heutiger Debatten

a. Die neutestamentliche Eschatologie des Reiches Gottes hat eine ambivalente Rezeption der in der Sozialethik ausgelöst.

- Falsch ist es, wenn der „eschatologische Vorbehalt“ (Erik Peterson) ausgeschaltet wird, so dass mit Verweis auf Gottes Reich ein Gottesstaat errichtet wird. Es wird dann nur scheinbar Gott die Ehre gegeben. Tatsächlich wird eine entscheidende Differenzierung – Gottes Reich und die Reiche dieser Welt – unterlaufen und die eigene Auffassung mit dem Willen Gottes identifiziert.
- Problematisch ist es, wenn aus der Reich-Gottes-Verkündigung eine „Interimsethik“ abgeleitet wird (Albert Schweitzer), die durch eine hohe Radikalität gekennzeichnet sei, aber nur für den kurzen Zeitraum bis zum erwarteten Einbruch der Vollendung durchgehalten werden könne. Tatsächlich ist die Naherwartung nicht undialektisch und die Ethik nicht enthusiastisch.
- Schwierig ist es, wenn in den überlieferten Weisungen Jesu „ewige Wahrheiten“ gesucht werden, die zeitlose Gültigkeit haben. Ethik bezieht sich immer auf Zeit und Stunde. Jesu Ethik ist vom prophetischen Wissen um befristete Zeit und ein Jenseits der Ewigkeit geprägt, das jetzt schon die Zeit betrifft.

Gegenüber Projektionen auf den neutestamentlichen Ursprung muss das Neue Testament selbst zu Wort kommen (und kann dann kritisiert werden – wenn man es kann). Die Eschatologie des Reiches Gottes, die durch die Auferweckung Jesu von den Toten vertieft wird, ist positioniert und deshalb nicht allgemeinverbindlich, sondern auf Glauben aus. Dieser Glaube aber zieht sich nicht aus der Welt zurück, sondern öffnet sich ihr und entwirft ein Bild der Welt als Welt, des Menschen als Mensch, das Ethos und Heil klar unterscheidet, um dann aus der Heilserwartung eine Ethik abzuleiten, nicht umgekehrt.

b. Die Perspektive des Reiches Gottes öffnet ein Jenseits der Geschichte, werde sie als Fortschritt oder als Rückschritt gedeutet. Sie erlaubt deshalb eine Kritik innerweltlicher Utopien ebenso wie der Ausrufung oder Ankündigung eines Endes der Geschichte, die keine weiteren Entwicklungen mehr erlaubte. Durch die Reich-Gottes-Perspektive wird jede weltliche und zeitliche Geschichte entmythologisiert und damit konzeptionell realisiert. Das schafft Freiraum für Vernunft und Gelassenheit, Ambition und Reform, ohne dass ein Ausstieg aus der Wirklichkeit propagiert werden müsste, der eine Negation der Geschichte bedeuten würde und im Chaos endete. Es schafft aber auch Freiraum für ein Denken über den Tag hinaus, für eine Alternative zum *status quo*, die nicht zu klein denkt.

8.1 Die Perspektive des Reiches Gottes

Nüchternheit und Wachsamkeit als Tugenden wider den Enthusiasmus und die Resignation

a. Der jesuanische Duktus der eschatologischen Mahnrede, zielt auf Nüchternheit und Wachsamkeit (Mk 13).

- Nüchternheit: In der Welt passieren viele schlimme Dinge – das Ende der Welt sind sie noch lange nicht. Es wird immer wieder Hass und Verrat geben, Ungerechtigkeit und Verfolgung – gerechtfertigt oder relativiert werden sie deshalb noch lange nicht. Nüchternheit ist nicht Zynismus oder Resignation. Nüchternheit ist Realitätssinn, gepaart mit Klugheit und Gerechtigkeit.
- Wachsamkeit: So groß die Gefahr der Ablenkung ist und so viele Eindrücke entstehen, die fordernd und widersprüchlich sind, so wichtig ist es, aufmerksam zu bleiben und gleichzeitig kritisch. Es gilt, das zu erkennen, was meist übersehen wird. Es gilt aber auch, das zu durchschauen, was sich in den Vordergrund drängt. Wachsamkeit ist nicht Kontrollzwang oder Misstrauensausdruck. Wachsamkeit ist die Fähigkeit, wahrzunehmen, was ist.

Nüchternheit und Wachsamkeit entstehen im Glauben an die Nähe des Gottesreiches, weil er die Sinne schärft und die Maßstäbe zurechtrückt. In ihrer Verbindung sind Nüchternheit und Wachsamkeit die Voraussetzung, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden und das Erste vom Zweiten und Dritten.

- Nüchternheit ist in Mk 13 die Fähigkeit, sich nicht Angst einjagen zu lassen und keine Zukunft mehr zu sehen, sondern die Phänomene, besonders die irritierenden und bedrängenden, richtig einzuschätzen, weil sie vom Evangelium des Gottesreiches her beleuchtet werden.
- Wachsamkeit ist in Mk 13 die Fähigkeit, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und dadurch richtig zu deuten, dass sie in Verhältnis zur Nähe des Gottesreiches gestellt werden, das auf absehbare Zeit nicht die Zeit beendet, sondern schenkt.

Nüchternheit und Wachsamkeit beachten den eschatologischen Vorbehalt, erkennen das Momentum und nutzen die Schnittstellen zwischen Himmel und Erde, die Jesus den Gläubigen offenbart.

b. Nüchternheit und Wachsamkeit bewähren sich sozialetisch als Tugenden wider den Enthusiasmus und die Resignation.

- Beide zusammen stimulieren eine Sozialpolitik, die sich nicht nur als Kunst des Möglichen organisiert, sondern darin die Option des Notwendigen wahrnimmt. Die Eschatologie des Reiches Gottes erlaubt es der Politik, die Begrenztheit ihrer Möglichkeiten zu akzeptieren und dadurch ihre Energie zu bündeln, um Gerechtigkeit zu fördern. Wo die Grenzen überschritten werden, wird Politik unmenschlich – am ärgsten im Gewande der Humanität oder im Namen Gottes. Gleichzeitig wird aber durch den eschatologischen Horizont der Schrei der bedrängten Kreatur hörbar, der Antrieb sein muss, möglich zu machen, was notwendig ist.
Beide zusammen stimulieren eine Sozialpolitik, die auf Wahrnehmung beruht und Partizipation fördert. In einer Demokratie ist es gefährlich, wenn eine Diktatur der Mehrheit entsteht. Sozialpolitik muss gerade denen Aufmerksamkeit schenken, die nicht im Fokus stehen und keine Interessenvertretung haben. Der Rechtsstaat garantiert vor allem den Minderheiten ihre Rechte auf Wahrnehmung und Mitwirkung.
- Beide zusammen prägen über den Bereich der Politik hinaus ein persönliches, zivilgesellschaftliches und kirchliches Engagement, das sich keinerlei Illusionen hingibt, aber nachhaltig engagiert: weil der Staat nicht alles regeln kann und weil im nahen Verantwortungsbereich besondere Kompetenzen begründet sind.

Nüchternheit und Wachsamkeit sind bei weitem nicht die einzigen Tugenden, die Sozialethik mit Eschatologie verbinden; aber sie werden oft unterschätzt und haben zugleich eine große Wirkung.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

8.2 Sozialethik mit Tiefgang

Engagement als religiöser Impetus wider den Fundamentalismus

a. Sozialethik ist eine wesentliche Dimension des Evangeliums, weil Gottes- und Nächstenliebe zusammengehören und die Welt der Ort ist, da die Kirche sich findet. Sozialethik ist bei weitem nicht nur christlich codiert. Gerade das sozialethische Engagement schafft vielmehr zahlreiche Koalitionen nicht nur mit anderen religiösen, sondern auch mit humanistischen und säkularen, nicht zuletzt mit kommunalen, staatlichen und internationalen Initiativen und Projekten.

b. Religion gilt als Motivationsfaktor erster Güte, der Sensibilität und nachhaltige Motivation stärkt. Religion kann aber auch dazu dienen, Nationalität, Homogenität, Normativität zu propagieren und dadurch Sozialarbeit zu kanalisieren, zu instrumentalisieren und zu ideologisieren.

c. Von den Kirchen wird sozialethischer Einsatz erwartet – und auch geleistet, allerdings in einem Feld, das umstritten ist, und in einer Weise, die nicht ohne Ambivalenzen ist, wie der Missbrauch gegenüber Abhängigen zeigt, weit über den Missbrauch geistlicher Vollmacht hinaus.

- Sozialethik darf nicht Abhängigkeit zementieren oder gar ausnutzen, sondern muss im Gegenteil Barmherzigkeit einsetzen, um Gerechtigkeit zu fördern, zu der Unabhängigkeit, Teilhabe, Subjektivierung gehören. Dadurch entstehen neue Möglichkeiten reziproker Kommunikation, die wiederum nicht nach dem *do ut des* – Prinzip das eigene Engagement egoistisch kontaminieren dürfen, aber auch nicht zu verdächtigen brauchen, wenn diejenigen, die sich für andere einsetzen, mehr empfangen, als sie geben.
- Sozialethik darf nicht missionarisch verzweckt werden, sondern muss aus theologischen Gründen um der Menschen selbst willen geschehen. Wenn soziales Engagement die Frage nach Gott aufwirft, ist es ein Nebeneffekt, der durchaus genutzt werden kann, wenn die Betroffenen es wollen. Er würde darin bestehen, den Glauben zu explizieren, der durch Liebe wirksam wird.
- Oft paart sich in der Geschichte und der Gegenwart sozialethisches Engagement mit konservativem Christentum. Basis ist regelmäßig eine Dichotomie zwischen Kirche und Welt. Aus der Besinnung auf die (vermeintliche) eigene Identität, sollen Motivationskräfte erwachsen, sich sozial zu engagieren. Gleichzeitig dient das sozialethische Engagement dazu, das kirchliche System zu fixieren.
- Inakzeptabel wird es, wenn religiöse Überzeugungen das Ethos überlagern und bestimmte Nöte, Diskriminierungen, Bedürfnisse nicht akzeptiert werden, weil sie sündig seien. Fassbar werden diese Tendenzen heute vor allem bei sexueller Orientierung. Früher waren Nation und Status häufiger im Fokus.

Die anthropologische Basis christlicher Sozialethik ist die Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen, die christologische die Lebenshingabe Jesu für alle. Dieser Universalismus hindert nicht Konkretionen der Ethik im Nahbereich, lässt aber erkennen, dass es von Gott her keine Grenze gibt, hinter der die Nächstenliebe, der Gerechtigkeitssinn, die Barmherzigkeit enden würden.

d. Tiefgang für christliche Sozialethik in Anspruch zu nehmen, bedeutet nicht, sie anderen Ethiken abzusprechen, sondern geltend zu machen, dass im Christentum Ethik ein anthropologisches und christologisches Fundament hat, das im Gleichnis vom barmherzigen Samariter am deutlichsten zum Ausdruck kommt (Lk 10,25-37).