

Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik

Neutestamentliche Anfragen

Thomas Söding

1. Die traditionelle Distanz zwischen Exegese und Sozialethik

Es gibt kaum eine theologische Disziplin, die methodisch und hermeneutisch so weit von der Exegese entfernt ist wie die Christliche Soziallehre.¹ Zwar fehlt es traditionell nicht an *dicta probantia*, die durchaus mit Sinn und Verstand ausgewählt worden sein können. Aber der originäre Ansatz ist das Naturrecht², nicht die Biblische Theologie; denn der alte Ehrgeiz ist es, erstens eine Hermeneutik zu finden, die nicht religiös positioniert und historisch relativiert ist, sondern ebenso allgemeingültig wie überzeitlich, und zweitens eine Methode zu wählen, die keine theologischen Voraussetzungen macht, sondern nur philosophische, von denen angenommen wird, dass alle Menschen guten Willens sie teilen müssten.³ Absicht ist es, durch die Humanisierung der Arbeitswelt, die Förderung der Familie, die Propagierung von Personalität, Solidarität und Subsidiarität den größtmöglichen sozialen Nutzen für alle zu erzielen. Die neuere Orientierung des Faches an der Sozialethik hat die Distanz zur Bibel nicht verringert. Denn das erklärte Ziel ist die Modernisierung der kirchlichen Soziallehre, nicht die Orientierung an

¹ An der Überwindung der Distanz wird gearbeitet; vgl. *Heimbach-Steins, Marianne / Steins, Georg* (Hrsg.), *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*, Stuttgart 2012; *Heimbach-Steins, Marianne*, *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: *dies.* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 83–110.

² Den Versuch einer Erneuerung des in die Krise geratenen Naturrechts unternimmt die Internationale Theologenkommission: *Commission Théologique Internationale*, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau Regard sur la loi naturelle*. Préface par Mgr. Roland Minnerath, Paris 2009.

³ Problemorientiert aufgearbeitet von *Anzenbacher, Arno*, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1998. Vgl. *Bohmeyer, Axel / Frühbauer, Johannes J.* (Hrsg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Münster 2005.

einer irgendwie normativen Vergangenheit; der Weg ist die wissenschaftliche Partnerschaft mit der Soziologie, nicht mit der Altphilologie, der Judaistik oder der Geschichtswissenschaft. Biblische Referenzen sind nicht unüblich; aber sie haben selten eine konstitutive und oft eine paradigmatische Funktion.

Umgekehrt ist die neutestamentliche Exegese traditionell eher individual- als sozialethisch orientiert.⁴ Dass zentrale Schriften des Urchristentums die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten wollen, ist offenkundig. Aber wenn nach einer biblischen Sozialethik gesucht wird, ist eher das Alte⁵ als das Neue Testament am Zug. Tatsächlich gibt es in der Tora eine ausgesprochene Sozialgesetzgebung⁶; das Neue Testament hat ihr nichts an die Seite zu stellen. Die starken gesamtbiblischen Resonanzen⁷ sind stärker alt- als neutestamentlich getönt: Die Sozialkritik der Propheten hat auch die Warnung Jesu vor dem bösen Mammon (Mt 6,24 par. Lk 16,13) beeinflusst; die weisheitlichen Ratschläge an die Reichen, großzügig zu sein⁸, haben ein Echo im lukanischen Bericht über die Gütergemeinschaft der Urgemeinde⁹ und in den

⁴ Ein Blick in die Handbücher zur Ethik des Neuen Testaments zeigt das sofort, unabhängig davon, ob sie katholische oder evangelische Autoren haben; vgl. *Sanders, James T.*, *Ethics in the New Testament. Change and Development*, Philadelphia 1975; *Schnackenburg, Rudolf*, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I–II (HThKNT.S)*, Freiburg, Basel, Wien 1986/1988; *Schrage, Wolfgang*, *Ethik des Neuen Testaments (NTD.E GNT 4)*, Göttingen ²1989; *Lohse, Eduard*, *Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 6.2)*, Stuttgart 1988. Regelmäßig werden nur die Themenbereiche Ehe und Familie, Besitz und Arbeit, Recht und Macht behandelt.

⁵ Vgl. *Kessler, Reinhard*, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 178f.

⁶ Vgl. *Crüsemann, Frank*, *Die Thora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh ³2005; *ders.*, *Maßstab Tora. Israels Weisung und christliche Ethik*, Gütersloh 2003.

⁷ Vgl. *Berges, Ulrich / Hoppe, Rudolf*, *Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 10)*, Würzburg 2009.

⁸ Immer noch wertvoll ist *Bolkestein, Hendrik*, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“*, Groningen 1967 (Utrecht 1939).

⁹ Vgl. *Petracca, Vincenzo*, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39)*, Tübingen, Basel 2003; *Mineshige, Kiyoshi*, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II 163)*, Tübingen 2003; *Stettberger, Herbert*, *Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-*

brieflichen Mahnungen zur Caritas sowohl bei Paulus¹⁰ als auch bei Jakobus¹¹ gefunden.

Zwar sind intensiv sozialgeschichtliche Forschungen zum Neuen Testament angestellt worden¹²; sie haben auch den Blick auf die jesuanische Bewegung und die urchristlichen Gemeinden erheblich

linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk (HBS 45), Freiburg, Basel, Wien 2005; *Gradl, Hans-Georg*, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatische Perspektive (FzB 107), Würzburg 2005; *Malina, Bruce J. / Pilch, John J.*, Social-Science Commentary on the Book of Acts, Minneapolis 2008; *Hays, Christopher M.*, Luke's Wealth Ethics. A Study in their Coherence and Character (WUNT II/275), Tübingen 2010. Zum religionsgeschichtlichen Vergleich vgl. *Neumann, Nils*, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS 220), Stuttgart 2010.

¹⁰ Vgl. *Söding, Thomas*, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (Neutestamentliche Abhandlungen 26), Münster 1995; *Horrell, David G.*, Solidarity and Difference. A Contemporary Reading of Paul's Ethics, London 2006.

¹¹ Vgl. *Ebner, Martin*, „Wohlan denn, ihr Reichen ...!“ (Jak 5,1). Ein Gemeindeforum im Jakobusbrief: Option für die Armen, in: *Hermann-Josef Große-Kracht / Christian Spieß* (Hrsg.), Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zur Religionssoziologie und Sozialethik. FS Karl Gabriel, Paderborn 2008, 33–48.

¹² Vgl. aus der deutschsprachigen Literatur *Theißen, Gerd*, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ³1989 (1984); *ders.*, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004; *Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang*, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt, Stuttgart u. a. ²1997; *Schottroff, Luise*, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, München ³2001 (1994); *Erlemann, Kurt u. a.* (Hrsg.), Neues Testament und antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005; *Ebner, Martin*, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, Göttingen 2012; aus der englischsprachigen Literatur *Kee, Howard C.*, Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße (amerik. 1980) (UTB 1219), Göttingen 1982; *Meeks, Wayne 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); *Malherbe, Abraham J.*, Social Aspects of Early Christianity, Philadelphia ²1983; *Stambaugh, John E. / Balch, David L.*, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (NTD.E 9), Göttingen 1992; *Blasi, Anthony J. / Trucotte, Paul-André / Duhaime, Jean* (Hrsg.), Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches, Walnut Creek u. a. 2002; *Rohrbaugh, Richard L.*, The Social Sciences and New Testament Interpretation, Peabody, Mass. 2003; *Horsley, Richard A.*, Sozialgeschichte des Christentums: Die ersten Christen, Gütersloh 2007.

geschärft; denn sie haben die neutestamentlichen Texte einerseits auf die soziale Frage, auf die Geschlechterverhältnisse und auf die Alltagswelt zwischen Haushalt und Öffentlichkeit fokussiert, und sie andererseits durch eine systematische Erschließung zeitgenössischer Quellen zur griechischen, römischen und jüdischen Sozialgeschichte kontextualisiert. Doch auch wenn viele dieser Forschungsbeiträge politisch engagiert sind, setzen sie deskriptiv, nicht normativ an: Sie nutzen das Neue Testament als Quelle zur Rekonstruktion urchristlicher Lebensverhältnisse und allenfalls indirekt als Pool für ethische Weisungen. Damit beweisen sie zwar, wie hilfreich die historische Soziologie für die Exegese ist, beantworten aber noch nicht die Frage, wie wichtig die Exegese für die Sozialethik sein kann.

Ebenso lässt sich halbwegs facettenreich die moralische Welt beschreiben, in der die ersten Christen gelebt haben.¹³ Es werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Lebensstile deutlich, der Wertvorstellungen und Normkonzepte, die beleuchten können, wie die frühen Christen ihren Glauben gelebt haben, woran sie erkannt werden wollten und konnten, wodurch sie Neugier und Skepsis, Zustimmung und Widerspruch ausgelöst haben. Aber auch dieser Ansatz ist deskriptiv. Wenn jedoch Ethik zur Debatte steht, muss gefragt werden, ob die neutestamentlichen Präskriptionen nicht nur identifiziert, sondern auch kommuniziert werden können.

2. Die hermeneutische Grundfrage theologischer Ethik

Die traditionellen und aktuellen Spannungen zwischen Exegese und christlicher Sozialethik verschärfen sich, weil die systematische Theologie prinzipiell fragt, ob es eine genuin jüdische oder christliche Ethik überhaupt geben könne, nicht nur im Feld der sozialen Gerechtigkeit und der ökonomischen Verantwortung. Zuweilen wird unterstellt, die urchristliche Naherwartung habe das Interesse an der Gestaltung der Gesellschaft gelähmt und der Glaube an die Erlösung zum ewigen Leben tendiere zur Weltflucht; erst das Nachlassen der eschatologischen Spannung habe das Interesse an der Alltagsethik geweckt, gleichzeitig aber der Jesusbewegung die Origina-

¹³ Vgl. *Meeks, Wayne A., The Moral World of the First Christians, Philadelphia 1988.*

lität reiner Liebesethik gekostet und deshalb eine epigonale Bürgerlichkeit beschert.¹⁴ Doch die neutestamentlichen Texte begründen diesen Verdacht nicht. Die eschatologische Erwartung bleibt; sie war nie einlinig auf einer Zeitachse zu messen. Die Hoffnung auf die Wiederkunft des Messias hat zwar bei einigen Gemeindemitgliedern die Gefahr der Weltverachtung heraufbeschworen; aber die Schriften, die später als Neues Testament kanonisiert worden sind, setzen sich dafür ein, dass im Gegenteil jeder Moment der befristeten Zeit an Bedeutung gewinnt und alles Engagement erfordert, dass Gottes „Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6,10). Das Fehlen eines neutestamentlichen Sozialgesetzes ist nicht einem eschatologischen Enthusiasmus Jesu und der frühen Kirche geschuldet, sondern erklärt sich aus der sozialen Marginalisierung der frühen Christenheit.

Gewichtiger ist die These, die Bibel, speziell das Neue Testament, falle bei der Motivation zu moralischem Handeln ins Gewicht, nicht bei der Begründung ethischer Normen.¹⁵ Das Problem ist virulent; denn in den neutestamentlichen Briefen wird bei aller Schwarz-Weiß-Rhetorik, die das Drama der Bekehrung illustrieren soll, dem Anspruch nach deutlich, dass durch den Glauben keine christliche Sondermoral, sondern menschliche Ethik überhaupt begründet wird. Das ist eine Konsequenz des Monotheismus, der dem universalen Heilswillen Gottes entspricht. Deshalb gelten die paulinischen Maximen: „Lebt anständig vor denen draußen“ (1Thess 4,12) und: „Prüft alles, das Gute behaltet“ (1Thess 5,27). Gäbe es den universalen Ansatz nicht, wäre die christliche Völkermission im Ansatz unmöglich. Wenn es aber kein ethisches Proprium des Evangeliums gäbe, bliebe an einem wesentlichen Punkt offen, warum es überhaupt verbreitet werden und Glauben finden sollte. Ob dies das Dilemma oder der Antrieb urchristlicher Theologie ist, bleibt zu diskutieren.

Der moraltheologischen These, es gäbe prinzipiell keine spezifisch neutestamentliche Ethik, weil es keine spezifisch neutestamentliche Begründung von Normen und Werten gäbe, entspricht spiegelbildlich die exegetische These, die neutestamentliche Ethik habe

¹⁴ Das ist, leicht vergrößert, die Leitidee von *Schulz, Siegfried*, *Neutestamentliche Ethik (ZGB)*, Zürich 1987.

¹⁵ So *Schüller, Bruno*, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf²1980.

keine theologische Substanz, weil die Rollen von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Sklaven und Freien, Priestern und Laien, Kaisern und Herrschern durchweg zeitbedingt beschrieben würden und regelmäßig hinter den Ansatz der Heilsverkündigung zurückfielen. Diese These resultiert aus einem neuzeitlichen Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, die erstens zum „Kanon im Kanon“ hochstilisiert und zweitens in ihrer Kritik der „Gesetzeswerke“ als theologische Relativierung der Ethik gedeutet wird.¹⁶ Beides geht fehl. Paulus selbst versteht die Rechtfertigungslehre als soteriologische Konkretion der Christologie und den rechtfertigenden Glauben als den, der durch Liebe wirksam wird (Gal 5,6).¹⁷ Freilich bleibt es bei der Frage, wie sich die Unverwechselbarkeit der Guten Nachricht, mit der das Christentum aufgebrochen ist, auch in der Ethik zu der Humanität verhalten soll, die das Neue Testament für sich in Anspruch nimmt, um sie anderen zu erschließen.

Das prekäre Verhältnis von Exegese und Sozialethik erfordert, dass eine Reihe fundamentalexegesischer und fundamentalmoralischer Probleme diskutiert werden.¹⁸ Ist nicht die „autonome“ Moral das eigentlich Christliche, wenn Freiheit ernstgenommen und Autonomie nicht mit Autarkie verwechselt wird? Worin läge dann ihr Ethos? Wäre sie in ihrer Verantwortung selbstreferentiell oder kommunikativ? Könnte sie als Kehrseite jener Theonomie verstanden werden, die im Neuen Testament herrscht, weil es durchweg vom Gott der Befreiung und seiner Wirkung auf die Menschen handelt? Der Widerspruch der Neuzeit ist stark – weil die Vitalität der Theologie verlorengegangen oder die der Anthropologie entdeckt worden ist?

¹⁶ Signifikant ist das Urteil von *Dibelius, Martin*, Der Brief des Jakobus (KEK 15), Göttingen ¹²1984, 16: Aus den paränetischen Teilen der Paulusbriefe könnte jemand „schwerlich [...] überhaupt eine Theologie und ganz gewiß nicht die des Paulus erheben“.

¹⁷ Vgl. *Söding, Thomas*, Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief, in: *Bernd Kollmann / Michael Bachmann* (Hrsg.), Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 165–206.

¹⁸ Vgl. *Lesch, Walter*, Bibelhermeneutik und theologische Ethik. Philosophische Anfragen, in: *Alberto Bondolfi / Hans-Jürgen Münk* (Hrsg.), Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Festschrift für Hans Halter, Zürich 1999, 11–33.

Diese Fragen werden schwer zu beantworten sein. Entscheidend ist eine andere: Ist sittliche Autonomie voraussetzungsfrei, oder lebt sie, um Ernst-Wolfgang Böckenfördes Diktum über den demokratischen Rechtsstaat zu variieren, von Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen kann, ohne sich in Frage zu stellen?¹⁹ Ist etwa die Universalität eine Kategorie, die überhaupt nur durch den Monotheismus²⁰ eröffnet wird, wenn mehr als der Konsens der Lebenden im Blick stehen soll? Kommt das Prinzip der Gerechtigkeit ohne das Kantische Gottespostulat aus, wenn sie mehr sein will als ein Regelwerk, das soziale Systeme funktionieren lässt, sondern das Humane und Soziale am Guten messen und orientieren soll? Kann aber dieses philosophische Postulat, wenn es als *philosophisches* Postulat ernstgenommen sein will, ein philosophisches *Postulat* bleiben, ohne nach einer religiösen Konkretion zu rufen, in der Gott nicht nur gedacht, sondern verehrt wird – auch wenn diese Verehrung dann nicht mehr reine, sondern transversale Vernunft wäre? Welche Gottesbeziehung aber könnte einlösen, was ethisch zu postulieren ist? Und was folgte daraus für die Sozialethik?

Diese Frage wird zum Kriterium, die sozialethische Bedeutung der Bibel zu ermessen und den Beitrag des Neuen Testaments zu bestimmen. Die Exegese, ob historisch-kritisch, literaturwissenschaftlich oder kanonisch, analysiert die Bibel mit Methoden, die sich im profanen Diskurs der Hermeneutik bewähren müssen, wenn sie theologisch etwas taugen sollen; aber sie lässt im Spiegel der Texte immer erkennen, was innerhalb der Glaubenswelt Israels und der frühen Kirche als wichtig, wesentlich und wegweisend erkannt und dargestellt worden ist. Deshalb hat der Gottesglaube überragende Bedeutung. Welche ethische Dimension ihm eignet, muss bestimmt und ins Gespräch der Gegenwart eingeführt werden, um in seiner Bedeutung kritisch eingeschätzt werden zu können.

¹⁹ Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie, FS Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, 75–93: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen“ (93).

²⁰ Vgl. Hurtado, Larry W., One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, Philadelphia 2003.

3. Der neutestamentliche Ort der Ethik

Aus neutestamentlicher Sicht müssen zwei grundlegende Klärungen vorgenommen werden, wenn nicht nur das Ethos, sondern die Ethik, speziell die Sozialethik an ihrem theologischen Ort gesehen werden soll: erstens das Verhältnis zum Alten Testament; zweitens das Verhältnis der Lehre Jesu zu seinem Heildienst.

3.1 Das Verhältnis zum Alten Testament

Im Neuen Testament wird das Alte Testament radikal affirmiert. Zwar gibt es viele weitere Einflussfaktoren wie die stoische Ethik, die platonische Anthropologie und die aristotelische Politik. Aber „die Schrift“ ist eine Größe *sui generis*, die entscheidende Basis und dauernde Referenz neutestamentlicher Theologie, das Kriterium für die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in Sachen des Glaubens. Entgegen früherer Forschungsmeinungen, die sich im späten 19. Jahrhundert unter den protestantischen Liberalen gebildet haben²¹, sind die Schriftzitate nicht Ornamente, sondern Argumente. Sie haben eine grundlegende Bedeutung.²² Es gibt im Neuen Testament keine einzige Distanzierung von der „Schrift“, von einem Gebot der Tora, einem Weisheitswort, einer Prophetie. Vielmehr wird die Bibel Israels als ganze und in all ihren Teilen als Kanon urchristlicher Lehre angenommen und ernstgenommen.

Allerdings gibt es starke Auseinandersetzungen über die richtige Auslegung der Heiligen Schrift. Sie werden in den Evangelien vor allem mit den Pharisäern ausgetragen²³, den führenden Reformern des Judentums und deshalb den interessantesten Kontrahenten Jesu wie der Apostel. Die Konflikte entstehen, weil die neutestamentlichen Autoren einen anderen Standpunkt und einen neuen Interpreta-

²¹ Markant ist *Harnack, Adolf von*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1985.

²² Zum Wechsel der hermeneutischen Prämissen vgl. *Dohmen, Christoph / Söding, Thomas* (Hrsg.), Eine Bibel – Zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie (Universitäts-Taschenbücher 1893), Paderborn 1995.

²³ Vgl. *Stemberger, Günter*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991; *Deines, Roland*, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz (WUNT 101), Tübingen 1997.

tionshorizont gewinnen²⁴: durch das Kommen Jesu, die Nähe der Gottesherrschaft, die Auferstehung des Gekreuzigten, das Wirken des Geistes in der Völkermission. Was sie als Erfüllung von Verheißungen sehen, erscheint ihren Konkurrenten als Missverständnis, Irrtum oder Verrat. Wesentlich sind die Ethisierung der Reinheitsvorstellungen²⁵, die Personalisierung des Kultes²⁶ und die Spiritualisierung der Beschneidung²⁷. Wesentliche Klärungen haben der Apostel Paulus²⁸ und seine Schule mit der soteriologischen Relativierung der Speisevorschriften (Röm 14), der Christologie des Sühnetodes (Röm 3,24f.)²⁹ und der Hamartologie der Rechtfertigungslehre (Röm 2,25–28) geschaffen, der eine heilsgeschichtliche Lektüre der Abrahamserzählung entspricht (Röm 4)³⁰; starke Ansätze verbinden sich aber auch mit der Erinnerung an Jesus in den Evangelien, besonders mit seiner Erklärung zur Herzensreinheit (Mk 7,1–23 parr.) und seiner Tempelaktion (Mk 11,15–19 parr.).³¹

Die hermeneutische Struktur radikaler Bejahung und Neuinterpretation gilt auch für die Sozialethik. Der Dekalog wird oft zitiert,

²⁴ Zu den hermeneutischen Spannweiten in der Sicht auf die Antike vgl. *Hengel, Martin / Löhr, Martin* (Hrsg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), Tübingen 1994.

²⁵ Die neuere Forschung hebt die soziologische Bedeutung der Reinheitsgebote als *identity marker* hervor; vgl. *Schwartz, Baruch J.* (Hrsg.), *Perspectives on Purity and Purification in the Bible* (Library of Hebrew Bible, Old Testament Studies 474), New York, London 2008.

²⁶ Zur alttestamentlichen Kulttheologie in ihrer religiösen und politischen Funktion vgl. *Marx, Alfred*, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VT.S 105), Leiden 2005.

²⁷ Die Beschneidung ist in der Zeit des Zweiten Tempels und besonders in der Diaspora als Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk betont worden; vgl. *Blaschke, Andreas*, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte* (TANZ 28), Heidelberg 1998.

²⁸ Vgl. *Niebuhr, Karl-Wilhelm*, *Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden* (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), in: *BThZ* 25 (2008) 16–51.

²⁹ Vgl. *Söding, Thomas*, *Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief*, in: *Jörg Frey / Jens Schröter* (Hrsg.), *Deutungen des Jesu im Neuen Testament* (UTB), Tübingen 2012, 375–396.

³⁰ Vgl. *Neubrand, Maria*, *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4* (FzB 85), Würzburg 1997.

³¹ Vgl. *Metzdorf, Christina*, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT II/168), Tübingen 2003.

meist mit der zweiten Tafel und mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die Sozialpflichtigkeit des Eigentums, die Unterstützung der Armen, die Solidarität mit den Schwachen (Mk 10,19 parr.; Röm 13,9).³² Der Sabbat³³ wird als Zeitraum, Gutes zu tun, definiert, weil er „für die Menschen“ da ist (Mk 2,23 – 3,6 parr.). Bis in den Tiererschutz (Dtn 25,4) hinein wird die Tora rezipiert, wenngleich in Übertragung auf den Menschen (1Kor 9,9; 1Tim 5,18).

Allerdings kommt es zu einer starken Veränderung im Verständnis der Tora und der gesamten „Schrift“. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass im Neuen Testament die für das Alte Testament wesentliche Verknüpfung zwischen dem heiligen Land, dem heiligen Volk und dem heiligen Gesetz gelöst wird.³⁴ Der Knoten wird nicht durchgehauen, aber geschürzt und neu geknüpft. Das heilige Land ist die ganze Erde; das heilige Volk ist die Menschheit, in der sich die Kirche ausbreitet; das heilige Gesetz ist Gottes Wort, das im Evangelium Jesu die Tora, die Prophetie und die Weisheit unbedingt bejaht (2Kor 1,20) und dadurch mit einem neuem Sinn erfüllt. Diese Globalisierung, Universalisierung und Radikalisierung führt zu einer radikalen Differenzierung. Es entsteht der Raum einer gottgewollten Profanität, einer gottgewollten Pluralität, die qualitativ über die innerisraelitische Vielfalt hinausgeht³⁵, und einer gottgewollten Freiheit, die das Gesetz vom lebendigen Wort Gottes her versteht. Aus neutestamentlicher Sicht ist all dies keine Verfälschung, Verzerrung oder Verwerfung, sondern eine Verwirklichung dessen, worauf die „Schrift“ immer schon aus gewesen ist: auf die Anerkennung durch alle Welt, auf den Zustrom der Völker und auf den Neuen Bund, der das Gesetz ins Herz legt und dadurch selbst erneuert (Jer 31,31–34).

³² Vgl. *Sänger, Dieter*, Tora für die Völker – Weisungen der Liebe. Zur Rezeption des Dekalogs im frühen Judentum und Neuen Testament, in: *Hennig Graf Reventlow* (Hrsg.), *Weisheit, Ethos und Gebot* (BThSt 43), Neukirchen-Vluyn 2001, 97–146.

³³ Vgl. *Müllner, Ilse / Dschulnigg, Peter*, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9), Würzburg 2002.

³⁴ Das spiegelt sich in der nachdenklichen Reflexion der Bergpredigt bei *Neusner, Jacob*, *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, New York 1993 (deutsch: Freiburg, Basel, Wien 2007).

³⁵ Zur Dialektik einer Strukturanalogie vgl. *Söding, Thomas*, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg, Basel, Wien 2008, 187–224.

Im Alten Testament gelingt im Zeichen des Monotheismus die Unterscheidung zwischen Gott und Kaiser, Himmel und Erde, Segen und Geld. Sie wird im Neuen Testament übernommen, aber weiter getrieben: Die Bindung an das Land Israel wird so gelockert, dass der Bürgerschaft im Himmel (Phil 3,20; vgl. Hebr 12,22) das Bürgerrecht der Migranten auf Erden entspricht, stellvertretend von denen wahrgenommen, die glauben und deshalb schon als Mitglieder der Ekklesia Gottes in Korinth, Thessalonich, Galatien, Ephesus und anderswo angesprochen werden können.³⁶ Die Identität des Gottesvolkes wird so ausgeweitet, dass alle Glaubenden, auch die aus den Heidenvölkern, hinzutreten können, ohne Bürger zweiter Klasse zu werden. Entscheidend ist, dass aus neutestamentlicher Sicht dadurch das Gesetz in seiner ursprünglichen Bestimmung erscheint: nicht als partikulares Regelwerk, sondern als Widerspiegelung der Schöpfungsordnung, wie in der alttestamentlichen Weisheit vorgezeichnet. Diese Transformationen setzen jene Prozesse der Neuinterpretation voraus, die ihrerseits das Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen wollen (Mt 5,17–20)³⁷. Sie sind in der Heilssendung Jesu selbst begründet, der „ein für allemal“ (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,2.10; vgl. 10,12.14) Heil geschaffen hat, dann aber auch für alle und alles (vgl. 1Kor 15,28).

Die hermeneutische Konsequenz des biblischen Befundes besteht darin, dass eine christliche Sozialethik nur auf eine gesamt-biblische Basis gegründet werden kann und dass die wechselseitigen Erhellungen und Begrenzungen beider Testamente, wie sie einer dialogischen Kanontheologie entsprechen, in die sozialetische Urteilsbildung einfließen müssen. Das lässt sich an zentralen Punkten konkretisieren. Es gibt keine christliche Sonntags- ohne die jüdische Sabbatkultur, auch wenn wegen der Auferstehung Jesu nicht der letzte, sondern der erste Wochentag zum Feiertag wird und wegen der Praxis Jesu die Arbeitsruhe neu definiert wird (Mk 2,23–3,6 parr.; Joh 5).

³⁶ Besonders stark bei Paulus und im Ersten Petrusbrief ausgearbeitet; vgl. *Feldmeier, Reinhard*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.

³⁷ Vgl. *Cuvillier, Étienne*, La loi comme réalité avant-dernière. Matthieu 5, 17–20 et son déploiement narratif dans l'évangile de Matthieu, in: *Emmanuelle Steffek / Yvan Bourquin* (Hrsg.), Raconter, Interpréter, Annoncer. Parcours de Nouveau Testament, Genève 2003, 81–91.

Die Würde und Last der Arbeit, die jenseits von Eden geleistet werden muss, ist im Neuen Testament nicht ohne die alttestamentlichen Grundlagen und Vorgaben zu erkennen, auch wenn die Arbeitsbedingungen in der „Fremde“ (1Petr 1,1) anders aussehen als im Heiligen Land oder in der Zerstreuung unter die Völker, die im Judentum klassisch als Strafe Gottes verstanden wird. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums wird im Neuen wie im Alten Testament betont, auch wenn der neutestamentliche Ansatz nicht auf einer Theologie des Heiligen Landes beruht, das nur zu Lehen genommen ist, sondern auf einer Theologie der himmlischen Güter, die alles irdische Gut relativieren und transzendieren. Die positive Wertung von Ehe und Familie bleibt voll erhalten, auch wenn das genealogische Prinzip durch das Glaubensprinzip durchbrochen wird und schon die Jesusgeschichte zeigt, dass die Glaubensstreue im Konflikt mehr zählt als die Familienbande (Mk 10,28ff. parr.).

Weil „die Schrift“ gilt, bleibt es im Neuen Testament bei der umfassenden Bestimmung menschlichen Lebens durch den Willen Gottes, auch in den sozialen Beziehungen, so wie er in der Tora kodifiziert, in der Weisheit reflektiert und in der Prophetie aktualisiert wird. Aber weil die Symbiose zwischen Land, Volk und Gesetz aufgelöst wird, ändert sich zweierlei: Zum einen wird das Gesetz so erschlossen, dass es nicht nur für ein Volk gegenüber den anderen Völkern und für ein Land inmitten aller anderen Länder gilt, sondern für alle Völker, unter denen die Kirche sich ausbreitet, und für alle Länder unter dem Himmel; zum anderen kann in den vielen Ländern, unter den vielen Völkern und angesichts vieler Gesetze nicht mehr ohne weiteres auf den direkten Willen Gottes recurriert werden, in dessen Bekenntnis alle – prinzipiell – vereint sind; vielmehr muss dieser Wille Gottes erst als Gottes Wille erschlossen werden, damit er Gehorsam finden kann. Dafür ist die Konzentration auf das Evangelium Jesu entscheidend.

3.2 Heildienst und Morallehre Jesu

Jesus ist nach dem Neuen Testament der messianische Retter, aber auch der messianische Lehrer. Man kann seinen Heildienst nicht von seiner Verkündigung, seine Passion und Auferstehung nicht von seiner Ethik trennen – und umgekehrt; denn nach allen Evangelien hat Jesus gelebt, was er gelehrt hat, und ist gestorben, wie er

gelebt hat (Mk 10,45 par.), so dass die Auferstehung seine Lehre je neu aktualisiert, weil er, der Lehrer, lebt, dessen Lehre das Geheimnis Gottes erschließt.³⁸

Grundlegend ist der Heildienst Jesu. Er ist an seine Verkündigung der Gottesherrschaft, an seinen Tod und an seine Auferstehung gebunden. Dieser Heildienst ist notwendig, weil es Sünde, Not und Leid in unzähligen Formen und brutaler Realität gibt, ohne dass es in der Macht der Menschen läge, sie aus der Welt zu schaffen. Er setzt gerade dort an, wo die Moral der Menschen an Grenzen stößt: sei es, weil die Macht des Bösen stärker ist, sei es, weil die Kraft zum Guten nicht ausreicht, das Übel an der Wurzel zu packen und auszureißen. Das Unheil, das die Sendung des Messias notwendig macht, ist nicht nur die individuelle Schuld, sondern auch historisches Unrecht, das einer Familie, einem Volk, einem Land widerfährt oder das von einer Familie, einem Volk, einem Land begangen wird. Das Heil, das der Retter bringt, ist deshalb nicht nur die Behebung personaler, sondern auch globaler Not. Der theologische Leitbegriff der Verkündigung Jesu nach den Synoptikern zeigt das ebenso wie sein johanneisches Schlüsselwort: „Reich Gottes“ ist ein Begriff politischer Theologie, der alle Reiche dieser Welt transzendiert (vgl. Dan 2,44)³⁹; „ewiges Leben“ ist ein Begriff philosophischer Theologie, der den endgültigen Sieg über den Tod in jeder Gestalt erfasst. Mithin wohnt der Heilsverheißung und -vermittlung Jesu selbst ein moralischer Sinn inne, ohne den es gar kein Heil gäbe, auch wenn es transmoralisch strukturiert ist.

Die Lehre Jesu⁴⁰ ist zu einem guten Teil Moralverkündigung; die Bergpredigt ist signifikant. Jesu Ethik äußert sich in klaren Ansagen, ist aber nicht nur auf explizite Imperative zu reduzieren. Seine Hei-

³⁸ Vgl. Söding, *Thomas*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg, Basel, Wien ²2012.

³⁹ Auf eine Politisierung (im engen lokalen Raster) läuft freilich die Auslegung von *Bruce J. Malina* hinaus: *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Philadelphia 2001, 16–35.

⁴⁰ Die historische Valenz der in den Evangelien überlieferten Lehre Jesu eruiert *Riesner, Rainer*, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung (WUNT II/7)*, Tübingen ³1988. Einen prinzipiellen Gegensatz zur hohen Christologie sieht jedoch *Zager, Werner*, *Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet. Auf dem Weg zu einer neuen liberalen Christologie*, Neukirchen-Vluyn ²2008.

lungen sind wie seine Exorzismen realisierte Moral der Zuwendung, die sich in den Erzählungen ohne eine einzige Vorschrift einprägen. Seine Beispielgeschichten führen Möglichkeiten gelingenden und verfehlten Lebens vor Augen, die sittliche Orientierung geben. Seine Streitgespräche treten für die Freiheit des Glaubens ein, die Verantwortung begründet. Seine Gebetslehre vergisst nie den Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Seine Sendung der Jünger, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, überträgt ihnen auch die Aufgabe des Samariterdienstes. Die gesamte Geschichte Jesu, die sich in die Geschichte Israels einzeichnet, ist eine moralische Erzählung, weil sie von der Liebe handelt und ihrem endgültigen Sieg durch den Tod hindurch. Die Geschichte der Kirche gehört als Wirkungsgeschichte Jesu in diesen Zusammenhang einer realisierten Ethik, die im Gedächtnis haften bleiben soll, gerade weil die Kirche – von Anfang an – hinter ihren eigenen Ansprüchen zurückbleibt.⁴¹

In seiner Ethik beschreibt Jesus nicht die Bedingungen, unter denen Gottes Herrschaft nahekommmt, sondern die Konsequenzen, die sich aus ihrer Nähe ergeben. Wer sie verweigert, verfehlt die Heilsv verkündigung; wer sie zieht, erfährt, wie gut sie tut. Die Gerichtsworte Jesu haben hier ebenso ihren Ort wie die Lohnversprechungen. Es gilt nicht das Leistungsprinzip, weil keine noch so große Anstrengung das Böse verwinden und das Gute verdienen kann, sondern das Prinzip der Gnade, weil allein Gott den Tod zu besiegen vermag und sein Reich unendlich viel besser und schöner ist, als Menschen je erhoffen können. Diese Gnade ist unverdient, aber nicht billig; sie fordert – im Interesse derer, die Gutes tun, und derer, die davon profitieren.

Zu Jesu Predigt gehört die Lehre, weil er der Wahrheit verpflichtet ist und nicht blinde Unterwerfung will, sondern auf die verständige Annahme der Menschen setzt. Das gehört zum Begriff des Glaubens, der im Neuen Testament zentral wird. Jesus schenkt seinen Jüngern und allen, die hören wollen, klaren Wein ein, damit sie durch sein Evangelium beschwingt, aber nicht betäubt werden. In seiner Lehre markiert Jesus auch den Ort der Ethik: Er folgt aus

⁴¹ Zur narrativen Struktur gesamtbiblischer Ethik aus alttestamentlicher Perspektive vgl. *Heimbach-Steins, Marianne*, Begründen und/oder Verstehen – Vermittlungsgestalten zwischen biblischer Botschaft, sittlichem Subjekt und gerechter Praxis, in diesem Band.

der Heilzusage und ergibt sich, wenn Umkehr und Glaube gelebt werden.⁴² Die Zustimmung zu Gottes Heil ist immer auch Zustimmung zum Heil all derer, die Gott gleichfalls retten will – und deshalb ein starker Antrieb der Zuwendung zu ihnen.

Die Lehre Jesu ist durch sein Leben gedeckt; sein Leben wird zur Lehre. Jesu Heildienst ist durch eben die Liebe Gottes gekennzeichnet, die er verkündet. Seine Gewaltlosigkeit und seine Samariterdienste kennzeichnen seine Sendung für die Befreiung der Armen. Seinen Tod hat er nach allen Evangelien in genau derselben Haltung erlitten, wie er sein Leben geführt hat. Seine Auferstehung bringt nach dem gesamten Neuen Testament das zu bleibender Gültigkeit, was Jesu gesamtes Wirken und Leiden ausmacht. Sein Heildienst wurzelt in seiner Einheit mit Gott. Er ist einmalig, unwiederholbar und umfassend. Da er aber darin besteht, die Menschen mit Gott zu verbinden, und da diese Verbindung keine andere als die der Menschlichkeit ist, ist Jesus ein Vorbild, dem nachgeeifert werden soll.⁴³ Wer schaut, wie er lebt, lernt, wie man leben soll.

Durch Jesus wird in der Perspektive neutestamentlicher Ethik das Liebesgebot⁴⁴ dominant. Die Bedeutung der Nächstenliebe erklärt sich aus der Korrespondenz zur Liebe Gottes, die von den Gläubigen erfahren worden ist und weitergegeben werden soll. Der Radius der Nächstenliebe wird vom Radius der Feindesliebe Gottes vorgegeben. Die Konkretionen der Nächstenliebe erklären sich aus dem jeweils aktuellen Nahbereich der sozialen Beziehungen, in denen die Gläubigen stehen, beantworten also noch nicht die Fragen der Sozialethik. Allerdings ist das Liebesgebot geeignet, in den Prozessen der Globalisierung, Universalisierung und Spiritualisierung einen ethischen Kompass zu bilden, der ebenso grundlegend und anspruchsvoll wie flexibel ist. Deshalb ist das Liebesgebot auch sozialetisch relevant.

⁴² Vgl. *Horn, Friedrich-Wilhelm*, Die politische Umkehr in der Verkündigung Jesu, in: *Christoph Niemand* (Hrsg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Albert Fuchs, Frankfurt a.M 2002, 53–70.

⁴³ Ins Zentrum gestellt von *Burridge, Richard A.*, *Imitating Jesus. An Inclusive Approach to New Testament Ethics*, Grand Rapids 2007.

⁴⁴ Vgl. *Reinbold, Wolfgang*, Die Nächstenliebe (Lev 19,18), in: *Bernd Kollmann* (Hrsg.), *Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken* (Biblich-theologische Schwerpunkte 35), Göttingen 2010, 115–127.

4. Die Fundamentalunterscheidung zwischen Politik und Religion

Der wesentliche Beitrag des Neuen Testaments zur Begründung und Orientierung christlicher Sozialethik ist die Fundamentalunterscheidung zwischen Religion und Politik. Sie bildet die entscheidende Voraussetzung gegen einen politischen Fundamentalismus, der mit Berufung auf Gott durchregieren will, und gegen einen politischen Laizismus, der das System Politik vom System Religion abkapseln will, aber auch gegen einen Quietismus, der den Glauben aufs Private reduziert. Sie zielt nicht auf eine politische Verharmlosung des Evangeliums, sondern auf eine Professionalisierung der Politik, die sich auf das konzentriert, was sie kann und soll.

4.1 Jesu Antwort auf die Steuerfrage (Mk 12,13–17 parr.)

Die Fundamentalunterscheidung ist in der Antwort Jesu auf die Steuerfrage begründet (Mk 12,13–17 parr.).⁴⁵ Sie liegt in der Linie der alttestamentlichen Differenzierung zwischen Gott und Kaiser, gewinnt aber im Gegenüber zum *Imperium Romanum* und im Kontext der *Basileia* Gottes an Brisanz.

Das jesuanische Apophthegma

Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage ist in den synoptischen Evangelien stark betont, weil sie den Auftakt zu den Jerusalemer Streitgesprächen bildet, die im Schatten der Passionsgeschichte markieren, welches die entscheidenden Kontroversen zwischen Jesus und Vertretern verschiedener Strömungen des Judentums gewesen sein sollen. Die politische Bedeutung ist klar, weil die Stellung des Messias zum Caesar berührt wird und damit zum *Imperium Romanum*, der damaligen Weltmacht, die zugleich eine Fremdherrschaft über Judäa errichtet hat. Dass Jesus kurze Zeit darauf als „König der Juden“ hingerichtet sein wird, macht die Sache nicht einfacher. Die Steuern, um die es im Streitgespräch geht, sind Mittel zur Finanzierung der römischen Verwaltung und des römischen Militärs. Die

⁴⁵ Einen älteren Ansatz markiert *Petzke, Günter*, Der historische Jesus und die sozialethische Diskussion. Mk 12,13–17 parr, in: NT 1 (1975) 9–14; einen neueren *Schreiber, Stefan*, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ 48 (2004) 65–85.

Steuerfrage verbindet deshalb zwei äußerst sensible Themen: Geld und Macht. Im römischen Reich zeigt sich die ganze Problematik. Sehr viel Geld fließt in die Taschen des Präfekten und des Prokonsuls, sehr viel auch in die Kapitale. Rom braucht die Steuern zur Ruhigstellung der Massen und zum Aufbau der Infrastruktur. Steuern erheben zu können, ist Ausdruck der Oberherrschaft; Steuern zahlen zu müssen, Ausdruck der Untertänigkeit. Deshalb ist die Steuerfrage politisch wie religiös prekär: politisch, weil es um die Stellung zur Weltmacht geht; religiös, weil Gott allein der Herrscher Israels sein soll und die Tempelsteuer, die von den Juden erhoben wird, alle anderen Steuern überflüssig machen müsste. Im negativen Image der Zöllner spiegelt sich die Unbeliebtheit der Steuern.

Die Falle, die Jesus mit der Steuerfrage gestellt werden soll, ergibt sich aus dem Dilemma, dass eine positive Antwort den Verdacht eines Opportunismus begründen könnte, der Gott verrät, während eine negative Antwort den Verdacht des Zelotismus⁴⁶ begründen könnte, der Rom den offenen Kampf ansagt. Die Fragesteller, die Jesus eine Falle stellen wollen, sind nach Markus Pharisäer und Herodianer, die nach Mk 3,6 auch im frühen Todesbeschluss kooperieren. Die Pharisäer (die *in politicis* Pragmatiker waren) fungieren im Streitgespräch als Sachwalter der Tora und damit des unverfälschten Willens Gottes, die Herodianer als Parteigänger des Antipas, der von Roms Gnaden über Galiläa herrscht und vor allem Ruhe haben will. Dass Jesus sich von den Fragestellern eine Kaiser Münze zeigen lässt, die sie ihm prompt vorweisen, lässt sie als solche erkennen, die ihren Frieden mit dem Imperium gemacht haben⁴⁷ und Jesus wegen seiner exaltierten Botschaft bloßstellen wollen.

Die Antwort Jesu ist sprichwörtlich geworden; sein Urteil ist salomonisch, aber von prophetischer Klarheit und deshalb von prinzipieller Bedeutung: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,17 parr.). Die Sentenz ist kein taktisch mehr

⁴⁶ Vgl. Hengel, Martin, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. (AGJU 1), Leiden, Köln 1961.

⁴⁷ Auf diese Identifizierung konzentriert sich Füssel, Kuno, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ Aber wer und was gehört zu wem? Eine materialistische Lektüre von Mk 12,13–17, in: ders. / Franz Segbers (Hrsg.), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern, Salzburg 1995, 149–159.

oder weniger geschicktes Ausweichmanöver, sondern eine Aussage von grundsätzlicher Bedeutung. Das Wort läuft nicht auf eine scheidlich-friedliche Trennung zwischen Politik und Religion hinaus, sondern markiert den Primat Gottes über alle und alles, auch den Kaiser. Dafür sprechen drei Gründe. Erstens hat der Satz – wie viele weisheitliche und prophetische Sentenzen – ein Achtergewicht; zweitens zeigt sich im Kontext die Schlüsselbedeutung der Theozentrik, weil hernach die Auferstehungsfrage mit dem Hinweis auf die Offenbarung Gottes als „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ beantwortet wird (Mk 12,18–27 parr.)⁴⁸, bevor das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe formuliert wird (Mk 12,28–34 parr.)⁴⁹; drittens steht das Streitgespräch im Horizont des Evangeliums Jesu von der Königsherrschaft Gottes (Mk 1,15).

Aus der Theozentrik ergibt sich die Logik der Fundamentalunterscheidung: Der Kaiser ist nicht Gott; und Gott ist kein irdischer Potentat. Alle müssen Gott Tribut leisten, auch der Kaiser. Was zählt, ist letztlich nur eines: das, was Gottes ist. Was Gott in den Augen Jesu gegeben werden soll, ist das, was ihm nach Biblischer Theologie gebührt: Aufmerksamkeit, Anerkennung, Verehrung, Gehorsam, Glaube, Liebe. Nicht jeder wird alles geben können und wollen. Aber auf der nach oben offenen Richterskala der Religiosität sind alle Haltungen und Handlungen willkommen, die Jesus auf der Basis der „Schrift“ als Antwort auf das Evangelium lehrt.

Umgekehrt hat der Kaiser Anspruch auf die Steuer, nicht mehr und nicht weniger. Er braucht nicht geliebt, bewundert, verehrt zu werden, auch wenn das römische Herrschaftssystem den Applaus der Massen benötigt und organisiert. Es braucht überhaupt keine persönliche Beziehung zum Kaiser zu geben; es reicht, wenn Geld fließt. Die Steuer ist eine ebenso effektive wie funktionale Organisation der Finanzen, die politische Arbeit ermöglicht, aber nicht mehr als eine theologische Grundüberzeugung von der Notwendigkeit eines politischen Systems verlangt. Ob einzelne Maßnahmen der Herrscher der persönlichen Überzeugung entsprechen oder wider-

⁴⁸ Vgl. Schwankl, Otto, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Bonn 1987.

⁴⁹ Vgl. Theißen, Gerd, Das Doppelgebot der Liebe. Jüdische Ethik bei Jesus, in: ders., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, hrsg. v. Annette Mer (FRLANT 202), Göttingen 2003, 57–72.

sprechen, tut nichts zur Sache. Jesus bleibt in seiner Antwort grundsätzlich. Steuern werden der guten Ordnung halber gezahlt; will der Kaiser mehr als Steuergeld, hat er seine Kompetenz überschritten. Dem Kaiser wird nicht unter dem Vorbehalt, dass er moralisch überzeugt, die Steuer gewährt, sondern ausschließlich im Blick auf das, was – unter den Bedingungen der Antike – seines Amtes ist: die Verwaltung der Politik, die Organisation der Macht.

Die Fundamentalunterscheidung verhindert eine Fundamentalopposition. Im Raum dessen, was Gott gegeben werden soll, gibt es einen Raum dessen, was des Kaisers ist. Der „Kaiser“ ist der aktuelle Imperator Tiberius, dessen Münze mit Bild und Aufschrift Jesus sich hat zeigen lassen.⁵⁰ Er ist aber nicht als Individuum, sondern als Typ gegenwärtig und nicht als Despot, sondern als höchster Souverän. Das römische Imperium ist im Israel der Zeit Jesu gleichzeitig Fremdherrschaft und Schutzmacht; die Römer garantieren den Juden in eng gesteckten Grenzen Religionsfreiheit, verhindern aber politische Autonomie und verlangen die bedingungslose Anerkennung ihrer politischen Suprematie. Die Steuer ist das Siegel des Imperiums und das Schmieröl des politischen Systems. Jesus lässt sich in seiner Antwort, soweit sie im Evangelium erzählt wird, nicht auf eine Diskussion über die Ambivalenz dieser Herrschaft ein, sondern bleibt prinzipiell. Es bedarf einer Partizipation am politischen System, weil es eine soziale Funktion erfüllt, die von anderen Akteuren oder Institutionen nicht erfüllt werden kann.

Die Herrschaft des Kaisers wird im Horizont der Gottesherrschaft weder sakralisiert noch marginalisiert, sondern säkularisiert und ethisiert. Die Säkularisation besteht darin, dass die politische Herrschaft nicht im Himmel, sondern auf der Erde verortet wird; die Ethisierung darin, dass die Verantwortung vor Gott betont wird, aus der sich die Pflicht zur Förderung des inneren und äußeren Friedens nach dem Maßstab der Gerechtigkeit ergibt.⁵¹ Es gibt mithin

⁵⁰ Ein Denar zeigte zur Zeit Jesu auf der Vorderseite das Brustbild des Kaisers Tiberius, geschmückt mit dem Lorbeerkranz, dem Zeichen seiner göttlichen Majestät, und trug die Aufschrift: „Kaiser Tiberius, des göttlichen Augustus anbetungswürdiger Sohn“ (TI CAESAR DIVI AUG F AUGUSTUS). Auf der Rückseite stand immer wieder der Titel des Pontifex Maximus.

⁵¹ Die entgegengesetzte Denkbewegung vollzieht *Taylor, Charles, A secular Age*, Harvard 2007 (deutsch: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009): Unter

nach dem Apophthegma Jesu ein legitimes Recht und eine unüberschreitbare Grenze des Politischen: das Vorrecht Gottes, der allein Leben und Heil schafft.

Jesuanische Herrschaftskritik

Jesus hat nach Mk 12,13–17 die Ethik des Politischen nicht ausgeführt, aber nach anderen Evangelienüberlieferungen eine Politiker-schelte getrieben, die es in sich hat. Sie versieht auch seine Antwort auf die Steuerfrage mit kräftigen Farben. Nach Mk 10,42–45 kontrastiert er den Dienst des Menschensohnes, der Gottes Macht und Recht verwirklicht, mit dem Machtstreben, das den Herrschern dieser Welt zur Maxime wird. Anlass ist das Machtstreben seiner eigenen Jünger, die angesichts seiner (dritten) Leidensansage (Mk 10,32ff.) keine größere Sorge haben, als die besten Plätze im Gottesreich zu ergattern (Mk 10,37–40), und keine stärkere Emotion als die Empörung über diese Sorge (Mk 10,41). Jesus kritisiert dieses Denken durch einen scharfen Kontrast zwischen dem, was in der Welt der Macht gilt, und dem, was in der Nachfolge Jesu gelten soll. Sein Motto lautet: „Nicht so bei euch!“ (Mk 10,43); in der Jüngergemeinschaft soll keine andere Herrschaft gelten als die des Dienstes.⁵² In der Welt ist es anders. Sein erstes Wort ist prophetische Kritik: „Ihr wisst: Die als Herrscher der Völker gelten, unterdrücken sie und ihre Großen tun ihnen Gewalt an“ (Mk 10,42). Unterdrückung und Gewalttat sind Stereotype antiker wie moderner Herrscherkritik, denen es an Begründung und Konkretion nicht fehlt. Dass die Könige der Völker als Herrscher „gelten“, soll ihre reale Macht nicht leugnen, aber andeuten, dass sie ihre Souveränität der Anerkennung verdanken, die ihnen gezollt wird. Im Gegenzug entwickelt sich die Alternative: Eine Herrschaft, die Gott die Ehre gibt, führt nicht zur Unterdrückung, sondern zur Befreiung und schafft keine Gewalt, sondern Frieden.

Eine Variante der jesuanischen Herrscherkritik ist in die kleine synoptische Apokalypse eingebaut. Nach Mk 13,9ff. parr. prophezeit Jesus seinen Jüngern politische Verfolgung aus Glaubens- und Gewissensgründen. Ihre Religionsfreiheit wird brutal verletzt (vgl. Mt

den Bedingungen der Entsakralisierung entwickle sich eine säkulare Ethik, die wiederum zur Anfrage an die theologische wird.

⁵² Vgl. *Söding, Thomas, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg, Basel, Wien 2007, 185ff.

5,11f. par. Lk 6,22f. u. ö.). Weltliche Herrscher und Richter werden wenn nicht zum Motor, dann zum Forum der Unterdrückung elementarer Menschenrechte, wie man heute sagen würde. Die Jünger können es nicht ändern, sondern nur alles unternehmen, um die Verfolgung zum Zeugnis werden zu lassen: für Gott, gegen das Unrecht. Wenn man eine positive Gegenfolie sucht, bestände sie in einer Herrschaft, die Recht und Gerechtigkeit fördert.

Nach Lk 13,31ff. konkretisiert sich die allgemeine Herrschaftskritik Jesu in der Kritik seines galiläischen Landesherrn Herodes Antipas.⁵³ Er hat Johannes den Täufer auf dem Gewissen (Mk 6,17–29 parr.). Er hat ein gewisses Interesse an Jesus (Mk 6,14ff. parr.), aber nach Lk 13,31 trachtet er, so eine Warnung wohlmeinender Pharisäer, auch Jesus nach dem Leben. Der flieht nicht, sondern hält stand – aber nicht ohne seinen König als „Fuchs“ zu titulieren und mit der Nachricht zu konfrontieren, der Menschensohn bleibe und tue sein Werk (Lk 13,32). Wiederum lässt sich im Umkehrschluss erkennen, wie Jesus sich einen guten Herrscher vorstellt.

Die jesuanische Fundamentalunterscheidung zwischen Politik und Religion eröffnet einen Zugang zum Politischen, der durch einen ethischen Realismus gekennzeichnet ist. Weder wird das Steuerzahlen als Blasphemie bezeichnet noch das Geld verteufelt. Allerdings: Wer die Macht oder das Geld vergöttert (Lk 16,13 par. Mt 6,24), kommt nicht nur in Konflikt mit dem Recht Gottes, sondern verstößt zugleich gegen seine sozialen Pflichten. Mit dem ungerechten Mammon kann man sich Freunde machen (Lk 16,9), z. B. indem man es den Armen spendet (vgl. Mk 10,17–31 parr.).⁵⁴ So ähnlich ist auch Jesu Stellungnahme zur Politik keine prinzipielle Absage, sondern eine prinzipielle Anerkennung, dass in der menschlichen Gesellschaft, weil sie nicht das vollendete Reich Gott ist, die Gerechtigkeitsfragen machtförmig beantwortet werden müssen, aber auch eine Aufforderung an die Machthaber, Gerechtigkeit zu üben, Frieden zu schaffen und Freiheit zu respektieren, verbunden mit der

⁵³ Vgl. *Hörning, Jensen Morten*, Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee (WUNT II/215), Tübingen 2010.

⁵⁴ Klaus Wengst sieht die jesuanische Distanzierung von der politischen Ökonomie allerdings als radikal an (vgl. *Wengst, Klaus*, Pax romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986, 78ff.).

Weisung für seine Jünger, sich in erlittener Ungerechtigkeit weder in ihrem Glaubenszeugnis noch in ihrem Gerechtigkeitssinn irritieren zu lassen.

4.2 Die Leitlinie politischer Theologie im Neuen Testament

Die Fundamentalunterscheidung Jesu, die aus seiner Antwort auf die Steuerfrage spricht, gibt die Leitlinie politischer Theologie im Neuen Testament vor.⁵⁵ In einem nicht zu engen Korridor von Positionen wird sie sowohl in ihrer Kritik als auch in ihrer Konstruktivität an verschiedenen Stellen (direkt oder indirekt) rezipiert, variiert und konkretisiert.

Neutestamentliche Referenzen

Eine Schlüsselstelle ist Röm 13,1–7.⁵⁶ Der Passus ist hoch strittig, weil Paulus ein politischer Opportunismus vorgeworfen wird, der sich in Unrechtsregimes fatal auswirke, rufe der Apostel doch un-differenziert zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit auf.⁵⁷ Das ist allerdings eine optische Täuschung. Zwar ist es richtig, dass Paulus den Fall politischen Unrechts nicht reflektiert. Aber er formuliert sein *statement* differenziert: „Jeder Mensch ordne sich den übergeordneten Mächten unter. Denn es gibt keine Macht, nur von Gott; und Gott hat angeordnet, dass es sie gibt“ (Röm 13,1). Die „Macht“ ist nicht formal, sondern inhaltlich bestimmt. Das ergibt sich aus dem Kontext: Die politische Macht dient dazu, Gut und Böse zu unterscheiden und zu belohnen oder zu bestrafen (Röm 13,3f.). Die Macht dient der politischen Arbeit, Gerechtigkeit gegen jedermann zu üben, Nutzen zu mehren und Schaden abzuwehren. Weil sie diese Funktion bejahen, üben die Christen keinen Steuerboykott, sondern zahlen Steuern und Zölle (Röm 13,6f.). Sie

⁵⁵ Zur ersten Orientierung nach wie vor nützlich: *Schrage, Wolfgang*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971.

⁵⁶ Ausführlicher in meinem Beitrag: Macht und Recht. Eine theologische Reflexion der Bundestagsrede von Papst Benedikt XVI., in: *Georg Essen* (Hrsg.), Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag (Theologie kontrovers), Freiburg, Basel, Wien 2012, 47–71.

⁵⁷ Die Kritik unterstreicht *Krauter, Stefan*, „Es ist keine Gewalt außer von Gott“. Röm 13,1 im Kontext des politischen Diskurses seiner Zeit, in: *Udo Schnelle* (Hrsg.), The Letter to the Romans (BETHL CCXXVI), Leuven 2009, 371–403.

unterwerfen sich darin nach Paulus nicht nur einer politischen Ordnung, sondern gehorchen Gott, der die Macht um der irdischen Gerechtigkeit willen einsetzt. Damit ist nicht einem politischen Widerstandsrecht der Boden entzogen, sondern eine sozial-ethische Ordnung des Politischen errichtet. Andererseits hat der Apostel nicht nur die Partizipation derer, die keine Macht haben, an der Politik begründet⁵⁸, mag die Teilhabe auch, der Not gehorchend, nur passiv sein; er hat indirekt ebenso das Recht zur Kritik etabliert, indem die Politik am Maßstab der Gerechtigkeit gemessen wird.⁵⁹ Ob in der Schlusswendung „Furcht, dem Furcht, Ehre, dem Ehre gebührt“ (Röm 13,7) ein theologischer Vorbehalt angemeldet ist, kann offenbleiben. Was in Röm 13 fehlt, ist ein Plädoyer für die Freiheit; was aber zur Ordnung des Politischen gesagt wird, liegt auf der Linie der Position Jesu. Unter der Voraussetzung, dass Gott gegeben wird, was Gottes ist, kennzeichnet Paulus in Röm 13,1–7 das, was dem Kaiser zu geben ist.

In der Paulusschule fordert der Erste Timotheusbrief die gesamte Gemeinde zur Fürbitte auf, „und zwar für alle Menschen, für Könige und alle Vorgesetzten“ (1Tim 2,1f.). Diese Fürbitte für die Regierenden ist eine alte jüdische Tradition, die sich bis in die heutige Liturgie gehalten hat. Sie dient nicht der Beweihräucherung regierender Häupter, sondern verfolgt das Interesse, die Lebensverhältnisse anderer, auch die eigenen, möglichst zu verbessern: Wer Gott anempfohlen wird, soll durch ihn auf gute Gedanken gebracht und zu guten Taten geführt werden. Der Erste Timotheusbrief sagt ganz offen: „... damit wir in Frömmigkeit und Anstand ein ruhiges Leben führen können“ (1Tim 2,2). Politisches Revoluzzertum klingt anders, politische Leisetreterei auch. Eine paulinische Grundlinie schreibt sich fort: Die Christen sollen ihren Ort in der Welt finden, in der sie leben, ohne religiöse Exaltiertheiten und ethisches Sektierertum, ohne Anpassung und Nachgiebigkeit, sondern konzentriert auf die eigenen Stärken und darauf bedacht, den Glauben so zu leben,

⁵⁸ Vgl. *Goppelt, Leonhard*, Die Freiheit zur Kaisersteuer. Zu Mk. 12,17 und Röm. 13,1–7 (1961), in: *ders.*, Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament, Göttingen 1968, 208–219.

⁵⁹ *Gerhard, Volker*, Partizipation – Das Prinzip der Politik, München 2007. Die Wurzeln dürften in der Ekklesiologie liegen, die von der Politik säkularisiert worden ist.

dass auch andere die Attraktivität dieses Lebens erkennen können (1Thess 4,1–12).⁶⁰

Eine Parallele zu Röm 13,1–7 steht im Ersten Petrusbrief.⁶¹ Die Epistel wendet sich an die kleinasiatischen Christen, die ihren Ort nur an den Rändern der antiken Gesellschaft finden, aber dort nicht nach dem Unrecht suchen sollen, das ihnen angetan wird, sondern nach einer Chance, den Glauben zu verkünden – wie ihnen im Namen eines Apostels mitgeteilt wird, der den Märtyrertod unter Nero in Rom erlitten hat oder erleiden wird. 1Petr 2,13–17 beginnt mit einer ähnlich eindringlichen Mahnung wie Röm 13,1 – dass sich die Gläubigen in eine menschliche Satzung einfügen sollen – und führt als Begründung eine ähnliche Funktion der Machthaber, „König“ und „Statthalter“, an, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen (1Petr 2,13f.), wie Paulus in Röm 13,4f. Die Partizipation an der politischen Ordnung empfiehlt der Briefautor allerdings als Teil eines – starken – Wohlverhaltens, das durch Vernunft und Moralität denen das Maul stopfen soll, die den Christen übel wollen (1Petr 2,15); überdies kennzeichnet es – ein paulinisches Motiv, das in Röm 13 fehlt – als Ausdruck einer Freiheit, die nichts mit Zügellosigkeit zu tun hat, sondern aus der Bindung an Gott stammt (1Petr 2,16). Die Schlussmahnung „Ehrt alle, liebt die Brüder, fürchtet Gott, ehrt den König“ (1Petr 2,17) konzentriert die Liebe auf die Nächsten und reserviert die Ehrfurcht für Gott, schottet die Gemeinden aber nicht ab, sondern fordert sie zum Respekt gegenüber allen anderen auf, auch dem König. Es fehlt wie in Röm 13,1–7 eine explizite Herrschaftskritik, wie sie bei Jesus begegnet. Aber der theologische Vorbehalt ist stärker als bei Paulus markiert.

Die Apostelgeschichte beleuchtet die Rückseite der politischen Theologie im frühen Christentum, weil sie die Positionen im Spiegel der Anklagen, die gegen Christen erhoben werden, kenntlich macht.⁶² Sie werden schon im Pilatusprozess klar. Nach Lukas ist

⁶⁰ Vgl. *Konradt, Matthias*, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion der Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor (BZNW 117), Berlin 2003; *Schmidt, Eckart David*, Heilig im Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief (BZNW 167), Berlin 2010.

⁶¹ Zur Einzelexegese und Theologie vgl. *Feldmeier, Reinhard*, Der erste Brief des Petrus (ThHKNT 15/I), Leipzig 2005.

⁶² Zu den rechtsgeschichtlichen Fragen und zur literarischen Gestaltung vgl.

Jesus vor dem römischen Präfekten beschuldigt worden, ein Aufrührer zu sein, der sich selbst zum König machen und die Kaisersteuer verweigern wolle (Lk 23,2.5.14f.). Diese Anklage ist nach Lukas offenkundig unbegründet, aber gefährlich. Pilatus, so das Evangelium, erkennt die Unschuld Jesu und lässt ihn dennoch kreuzigen, weil er ein korrupter Richter ist. In der Apostelgeschichte bekommen es die Missionare immer wieder mit schlechten und allenfalls halbwegs akzeptablen Richtern zu tun. So willkürlich viele ihrer Urteile sind, lässt sich in der lukanischen Erzählung doch eine Grenzlinie erkennen, die auch durch römische Rechtsquellen gedeckt ist: Innerjüdische Kontroversen haben vor dem öffentlichen Gericht nichts zu suchen; wenn aber Gesetz und Ordnung gestört werden und der innere Friede und die Sicherheit des Reiches in Gefahr sind, wird eingeschritten. So schlägt Gallio in Korinth die Anklage, Paulus habe das Gesetz, die Tora, attackiert, nieder (Apg 18,12–17), während Paulus zuvor in Thessalonich fliehen muss, weil ihn ein aufgeputschter Mob beschuldigt, ein politischer Aufrührer zu sein, der gegen das „Gesetz des Kaisers“ einen anderen „König“ verkünde, nämlich Jesus (Apg 17,6). Eine weitere Station vorher, in Philippi, pocht Paulus gegenüber den Stadtkommandanten – der Ort ist eine römische Kolonie – darauf, dass ihm, der das römische Bürgerrecht innehat, Unrecht getan wurde, weil er auf die Anklage von Sklavenhaltern hin, die er durch einen Exorzismus ihrer Wahrsagemagd um eine Einkommensquelle gebracht hatte, inhaftiert worden war, und verlangt eine öffentliche Rehabilitierung (Apg 16,16–40). Im Zerrspiegel falscher Anklagen zeichnet sich ab, dass die Christen, wie Lukas sie beschreibt, kritisch gegenüber der Obrigkeit sind, aber auch klug im Nutzen der Chancen, die ihnen die römische Zivilisation bot; im Ganzen befolgen sie die Weisung Jesu, dem Kaiser Steuern zu zahlen, aber Gott zu geben, was Gottes ist.

Der *worst case* ist aus neutestamentlicher Sicht ein Kaiser, der als Gott verehrt wird oder gar verehrt werden will. Im 1. Jahrhundert ist der Kaiserkult⁶³ allerdings ein Randphänomen mit weiten Grauzonen.

Omerzu, Heike, Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115), Berlin 2002.

⁶³ Detailliertere Forschungen bei Price, Simon R. F., Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984; Friesen, Stephan J., Twice Neokoros. Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family (EPRO

Im Osten gibt es länger die Huldigung eines Herrschers, als wäre er ein Gott; allerdings entwickelt sie sich in einem religiösen System, das zwischen Gott und Mensch nicht scharf unterscheidet. Im *Imperium Romanum* ist die Religiosität des Kaisers selbst und seines Hauses wichtig, auch das Opfer zugunsten des Kaisers und des Reiches, das als Akt politischer Loyalität verstanden und religiös überhöht wird. Eine regelrechte Kaiserverehrung breitet sich eher von den Rändern als vom Zentrum her aus. Wenn es aber dazu kommt, ist eine theologische Grenze überschritten. Lukas überliefert die Schauer-geschichte von Herodes Agrippa, dem die Menge als Gott gehuldigt habe, worauf er augenblicklich von einem „Engel des Herrn“ getötet worden sei, „weil er nicht Gott die Ehre gegeben“ hatte (Apg 12,19–23). In der Johannesoffenbarung prophezeit der Seher das Heraufkommen einer satanischen Gestalt, die Jesus Christus imitiert und dadurch den Eindruck erweckt, das Leben zu vermitteln, obwohl sie den Tod verbreitet; die Verehrung, die der Anti-Christ verlangt und erhält, ist eine Steigerung des Kaiserkultes. Nach Johannes gilt es, sie in jeder Form als teuflisches Machwerk zu durchschauen und zu meiden. Dass er bestimmte Praktiken und Ideologien Roms aufspießt, ist sicher, auch wenn seine Vision nicht in tagesaktueller Kritik aufgeht, sondern ein Grundproblem sichtbar macht: wie unmenschlich die politische Herrschaft wird, wenn sie sich Göttlichkeit anmaßt. Mithin ist die Johannesapokalypse eine wichtige Zeugin in der politischen Theologie des Neuen Testaments; an einer Grenze entlarvt sie den Übergriff des Politischen und weist es in die Schranken.⁶⁴

116), Leiden 1993; ders., The Cult of the Roman Emperors in Ephesus. Temple, Wardens, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John, in: *Helmut Koester* (Hrsg.), *Ephesus, Metropolis of Asia* (HThS 41), Valley Forge 1995, 229–250; Süß, Jürgen, *Kaiserkult und Stadt. Kultstätten für römische Kaiser in Asia und Galatia*, München 1999; *Witulski, Thomas*, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius* (NTOA 63), Göttingen, Freiburg i.Ü. 2007; *Ebner, Martin* (Hrsg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung*, Göttingen 2011. Einen weltweiten Kreis zeichnet *Assmann, Jan / Strohm, Karl* (Hrsg.), *Kaiserkult und Heilserwartung* (Lindauer Symposium für Religionsforschung 2), Paderborn 2010.

⁶⁴ Vgl. *Söding, Thomas*, *Heiliger Krieg? Politik und Religion in der Offenbarung des Johannes* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste. Vorträge G 435), Paderborn 2011.

Die neutestamentliche Pointe

Die Unterscheidungen zwischen Politik und Religion, die im Neuen Testament an vielen Stellen getroffen werden, entsprechen im Wesentlichen der Theologie und Praxis, die das Judentum sowohl der Diaspora als auch Palästinas unter der römischen Herrschaft entwickelt hat.⁶⁵ Sie nehmen die alttestamentliche Grundlinie prophetischer Prägung auf, dass Gott allein der König ist. Durch die Lösung des Bandes von Tora, Volk und Land wird die Notwendigkeit der Differenzierung brisant.

Der Blick in die Kirchengeschichte zeigt aber, dass die Fundamentalunterscheidung, auch wenn die Theologie sie immer wieder, meist in Krisenseiten, eingeklagt hat, permanent unterlaufen wurde. Zwei Fehlerquellen lassen sich ausmachen: die religiöse Selbstüberhöhung christlicher Herrscher, die aus vermeintlichem Eigeninteresse kirchlich legitimiert wurde, und die Identifizierung dessen, „was Gottes“ ist, mit dem, was der Kirche ist – mit der Folge einer Funktionalisierung politischer Herrschaft zur Durchsetzung religiöser Ansprüche. Die pluralistische Demokratie schafft besonders gute Rahmenbedingungen, unter denen der politische Anspruch Jesu eingelöst werden kann; denn sie organisiert Gewaltenteilung und garantiert Religionsfreiheit. Dass sie die Chancen der Demokratie so spät erkannt hat, ist eines der Hauptprobleme der Kirche in der Moderne.

Die Fundamentalunterscheidung zwischen Politik und Religion als Kriterium politischer Theologie zu betrachten, ist allerdings strittig. Sie taugt zu einer Kritik der Säkularisierungsthese von Carl Schmitt⁶⁶, dass eine Legitimation von Herrschaft nur religiös, und zwar, sozusagen metaphysisch, als Repräsentation Gottes zu gewährleisten sei. Die Pointe Jesu ist aber gerade nicht, dass der Kaiser Gott repräsentiert, sondern dass er ihm die Ehre zu erweisen hat und selbst nicht mehr ist als irdischer Herrscher, der sich in seinem Han-

⁶⁵ Vgl. *Steinhilber, Markus Georg*, Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Urchristentum (WMANT 128), Neukirchen-Vluyn 2010.

⁶⁶ *Schmitt, Carl*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), München, Leipzig 1934; *ders.*, Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1963; *ders.*, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970.

deln an moralischen Kriterien messen lassen muss, ohne sich auf den „Ausnahmestand“, an dem Schmitt die Frage aufhängt, berufen zu können. Erik Peterson hat diesen Einwand geltend gemacht, allerdings auf die ausgearbeitete Trinitätstheologie zurückgeführt, die in ihrer anti-arianischen Form den Cäsaropapismus, der bei Konstantin angelegt ist, im Ansatz überwindet, weil der dreieine Gott auf Erden nicht durch einen Monarchen repräsentiert werden kann.⁶⁷ Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage und die konvergierenden Ansätze des Neuen Testaments zur politischen Theologie zeigen jedoch, dass auch der „eschatologische Vorbehalt“, den Erik Peterson gleichfalls entdeckt⁶⁸, aber in der Schmitt-Debatte nicht stark gemacht hat, den Monismus Schmitts zu überwinden in der Lage ist.

Die Fundamentalunterscheidung zwischen Politik und Religion relativiert die Theozentrik nicht, sondern konkretisiert sie. Die Religion ist nicht einfach mit dem identisch, was Gott zu geben ist. Denn auch die Ethik ist Gott geschuldet, einschließlich dessen, was des Kaisers ist. Mehr noch: Würde die Religion einen Primat in der Politik reklamieren, würde die Kritik Jesu unterlaufen – so wie umgekehrt die Religion keine Funktion der Politik ist, anders als es Varro⁶⁹, der führende Religionstheoretiker Roms⁷⁰, gedacht hat.

Freilich beantwortet die Fundamentalunterscheidung Jesu die Frage, was genau dem Kaiser zu geben ist, nicht differenziert und umfassend. Es wird zwar die Steuer genannt, aber nicht gesagt, wofür sie erhoben werden soll. Im Lichte der brieflichen Referenzen kann zwar gesagt werden: zur Förderung des Friedens, der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit. Aber das weite Feld der Konkretionen liegt auch mit diesen Klärungen noch brach. Sie sind aber theologisch essentiell, weil der „eschatologische“ Vorbehalt in den neutestamentlichen Jesus- und Paulus-Traditionen das Widerlager eschatologischer Gegen-

⁶⁷ Peterson, Erik, Monotheismus als politisches Problem (1935), in: *ders.*, Theologische Traktate, hrsg. v. B. Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 23–81.

⁶⁸ Vgl. Anglet, Kurt, Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons, Paderborn 2001; Urbarri, Gabino, La reserva escatológica. Un concepto originario de Erik Peterson (1890–1960), in: *Estudios eclesiásticos* 78 (2003) 29–105.

⁶⁹ Vgl. Cardanus, Burkhardt, Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk, Heidelberg 2001.

⁷⁰ Vgl. Rüpke, Jörg, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München ²2006.

wart ist, die in der Glaubensgemeinschaft ihren Ort hat, aber auf die Welt ausstrahlen soll.

An dieser Stelle setzt die „neue“ politische Theologie ausgangs des 20. Jahrhunderts ein. Jürgen Moltmann⁷¹ will die Herrschaftskritik des Glaubens gegen die Obrigkeitstreue der Kirche stärken, Johann Baptist Metz⁷² die emanzipatorische Kraft des Glaubens gegen den latenten Konservatismus der Kirche – beide mit Blick auf die Versuchungen ihrer evangelischen und katholischen Konfession, beide mit Berufung auf die politische Dimension des Glaubens, beide mit Sinn für die Dialektik der neutestamentlichen Fundamentalunterscheidung. Freilich lassen beide – nicht ohne innere Logik, weil sie prinzipiell ansetzen – ihrerseits die konkreten Vermittlungsfragen offen und bearbeiten kaum das Problem eines politischen Chiliasmus.⁷³ Ob der im Zeichen globaler Pluralität keine Gefahr ist, wird man diskutieren dürfen.

Eine eigene Position markiert Jacob Taubes mit seiner politischen Theologie, die er im Zuge einer apokalyptischen Paulus-Interpretation entwickelt⁷⁴. Sie hat zwei Eckpunkte: die messianische Relativierung politischer Macht und die Etablierung des Gottesreiches im „Ver-Bund“ des Gottesvolkes. Beide sprechen für eine genuin alttestamentliche Prägung. Aber sie unterlaufen die Fundamentalunterscheidung, die *sub specie Dei* ein relatives Eigenrecht des Politischen anerkennt. Desto wichtiger ist dann die Frage, ob sie auch politische Gestaltungskraft entwickelt.

⁷¹ Moltmann, Jürgen, Politische Theologie – Politische Ethik, München, Mainz 1984.

⁷² Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992.

⁷³ Das kritisiert Maier, Hans, Politische Religionen (Gesammelte Schriften 2), München 2007.

⁷⁴ Taubes, Jacob, Die Politische Theologie des Paulus (1987), hrsg. v. Aleida und Jan Assmann, München 1993. Wichtige Impulse gibt auch die von ihm hrsg. Trilogie „Religionstheorie und politische Theologie“, die den Dialog mit Carl Schmitt führt: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München, Paderborn 1983; Gnosis und Politik, München, Paderborn 1984; Theokratie, München, Paderborn 1987.

5. Gerechtigkeit in neutestamentlicher Perspektive

Der biblische Leitbegriff der Sozialethik ist Gerechtigkeit.⁷⁵ Neutestamentlich wird er in essentieller Übereinstimmung mit seiner alttestamentlichen Prägung aufgenommen: als Erfüllung des Willens Gottes, als Befolgung seines Gebotes, als Anerkennung und Förderung der Rechte anderer im Rahmen der göttlichen Lebensordnung. Allerdings verändert sich das Koordinatensystem seiner Bedeutung, weil er nicht mehr auf die Einheit von Volk, Land und Gesetz in Israel bezogen wird, sondern auf die Welt der vielen Völker und die Kirche, die sich unter dem Wort Gottes auszubreiten beginnt.

5.1 Die Gerechtigkeit der Bergpredigt

Die neutestamentliche Programmschrift der Gerechtigkeit ist die Bergpredigt.⁷⁶ Sie berührt sozialethisch relevante Themen wie Armut und Hunger, Reichtum und Geld, Gewalt und Frieden, Verfolgung und Widerstand, Mord und Totschlag, Ehe und Scheidung, Justiz und Kult. Sie entwickelt aber keine Agenda für die Gestaltung der Gesellschaft durch die Jünger Jesu, sondern eine Prophetie der Himmelsherrschaft. Gerade deshalb ist sie politisch engagiert und sozial-ethisch relevant.⁷⁷ Sie bereitet die Jünger nicht auf die Übernahme politischer Verantwortung vor, sondern stellt sie auf das Kommen der Gottesherrschaft ein. Weil aber die Gottesherrschaft die Welt verändern wird, wird auch jedes Engagement für mehr Gerechtigkeit in der Welt angesprochen und motiviert – wenn die Zeit reif ist, auch in der Politik. Der bekannte Spruch Bismarcks, mit der Bergpredigt könne man die Welt nicht regieren, unterschätzt ihre politi-

⁷⁵ Vgl. Witte, *Markus / Schröter, Jens*, Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie (Öffentliche Vorlesungen 164), Berlin 2011.

⁷⁶ Vgl. Weder, *Hans*, Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985; Betz, *Hans-Dieter*, 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. Den jüdischen Kontext betont Wengst, *Klaus*, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010.

⁷⁷ Martin Hengel lehnt demgegenüber – akzentuiert in der Tradition der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre – eine politische Hermeneutik der Bergpredigt ab (vgl. Hengel, *Martin*, Die Bergpredigt im Widerstreit, in: ThBeitr 14 (1983) 53–67).

sche und sozialetische Brisanz sträflich. Die Gegenfrage, ob man die Welt ohne die Bergpredigt regieren könne, ist allerdings auch noch keine Antwort. Sie lässt sich nur dann finden, wenn das Verständnis der Gerechtigkeit in der Bergpredigt geklärt ist.

Himmlische und irdische Gerechtigkeit

Im Horizont der *Basileia* wird die Fundamentalunterscheidung zwischen Politik und Religion sozialetisch virulent. Jesus proklamiert eine himmlische Gerechtigkeit, die sich von der irdischen unterscheidet, auch wenn die eine von der anderen nicht getrennt werden kann.⁷⁸ Die Gerechtigkeit ist nach der Bergpredigt in erster Linie eine Gabe Gottes, die aus der Zukunft die Gegenwart und aus dem Himmel die Erde erreicht. Von dieser Gerechtigkeit handeln die Seligpreisungen, wenn sie vom Hunger und Durst „nach der Gerechtigkeit“ (Mt 5,6) und von der Verfolgung „um der Gerechtigkeit willen“ (Mt 5,10) sprechen. Hunger und Durst richten sich nicht auf die eigene Gerechtigkeit, die es zu vervollkommen gälte, bis man unter den eigenen moralischen Defiziten nicht mehr zu leiden brauchte, sondern auf die Gerechtigkeit Gottes, die am meisten denjenigen bringt und deshalb am stärksten von denjenigen ersehnt werden kann, die am stärksten unter Ungerechtigkeit zu leiden haben. Die Verfolgung wird in einer ungerechten Welt die Gerechten treffen, wie Jesus am eigenen Leibe erfahren hat. Aber die Seligpreisung muss parallel zur Verfolgung „um des Evangeliums“ (Mk 8,35) und um Jesu willen (Mt 5,11f. par. Lk 6,22f.; Mk 8,35 parr.) gesehen werden. Mithin ist nicht von der Gerechtigkeit die Rede, die den Jüngern eignet, sondern von derjenigen, die ihnen von Gott verheißen und geschenkt wird. Um dieses Heilsgutes willen werden sie verfolgt: weil sie sich für Gott einsetzen, wie Jesus ihn verkündet hat, und weil Gott sie an eine Stelle führt, wo sie Widerspruch um Jesu willen erfahren. Derselbe soteriologische Gerechtigkeitsbegriff herrscht in der

⁷⁸ Das matthäische Gerechtigkeitskonzept ist strittig. Christof Landmesser erkennt eine antipaulinische Position, die menschliche zur Bedingung göttlicher Gerechtigkeit mache (vgl. *Landmesser, Christof*, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13 (WUNT 133), Tübingen 2001). Georg Strecker sieht die Gerechtigkeit in erster Linie als ethische Pflicht und Haltung an (vgl. *Strecker, Georg*, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984).

Weisheitsrede über die falsche Sorge (Mt 6,14–34): „Sucht zuerst das Reich und seine Gerechtigkeit!“ *Basileia* und *Dikaiosyne* sind wie in den Makarismen Korrelate. Die Gerechtigkeit, nach der gesucht werden soll, ist nicht nur menschliche, sondern göttliche: jene, die Gott verwirklicht und vollendet.

An allen diesen Stellen hat die Gerechtigkeit Gottes direkte ethische Konsequenzen. Die Seligpreisungen lassen das Vertrauen auf Gott, das Mitleid, die Gewaltlosigkeit, die Barmherzigkeit, die Herzensreinheit und die Friedensliebe vor Augen treten (Mt 5,3–12), die Antithesen das Lebensrecht, die eheliche Treue, die Wahrhaftigkeit, den Ausstieg aus der Spirale der Gewalt und die Feindesliebe (Mt 5,21–48), die Katechese über die Liebeswerke Almosen, Gebet und Fasten (Mt 6,1–18), die Weisheitsworte den Umgang mit Geld (Mt 6,19–24) und die Organisation des täglichen Lebens (Mt 6,25–34), die Schlusswendungen Selbstkritik und Vergebungsbereitschaft (Mt 7,1–5). Gerade um der Korrespondenz zur menschlichen Gerechtigkeit und der Kritik des herrschenden Unrechts willen ist vom Heilshandeln Gottes als Verwirklichung der himmlischen Gerechtigkeit die Rede. Die Gerechtigkeit Gottes ist allerdings nicht nur jene Macht, die zur irdischen Gerechtigkeit motiviert, sondern in erster Linie jene, die dort Heil schafft, wo auf Erden Ungerechtigkeit herrscht, zumal wenn sie im Namen Gottes sanktioniert werden soll. Das ist der Sinn des Heildienstes Jesu, der bei Matthäus von seinem ersten Wort an (Mt 3,15) der Erfüllung der Gerechtigkeit dient. Sie ereignet sich nicht ohne Gericht, aber durch das Gericht hindurch in der Vollendung des Heilswillens Gottes.

Die Bergpredigt redet aber auch im Ganzen und zweimal explizit von der menschlichen Gerechtigkeit, zu der die Jünger aufgefordert werden. Zum einen klärt Jesus nach Mt 5,17–20 seine positive Einstellung zu „Gesetz und Propheten“, die er nicht aufzulösen, sondern zu „erfüllen“ gekommen ist, und folgert daraus den Anspruch an die Jünger: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr überfließt als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Reich der Himmel eingehen“ (Mt 5,20). Die überfließende Gerechtigkeit ist jene, die mehr als das Nötigste tut und sich mit Großzügigkeit, Freiheit, Vorsorge paart. Das „Mehr“ ist ein qualitatives Plus: Es geht um jene Gerechtigkeit, die sich von der himmlischen inspirieren, motivieren und transzendieren lässt. Die Antithesen geben die ersten Beispiele. Zum anderen warnt Jesus vor der Heuchelei: „Hütet euch,

eure Gerechtigkeit vor den Menschen zur Schau zu stellen!“ (Mt 6,1). Die guten Vorsätze, Gedanken und Taten der Jünger werden kontaminiert, wenn sie nicht um Gottes und des Nächsten, sondern um der eigenen Ehre willen getan werden. Die beste Vorsorge ist das Gebet im stillen Kämmerlein (Mt 6,6). Deshalb ist auch an dieser Stelle die menschliche Gerechtigkeit jene, die sich aus der göttlichen ergibt. Das Vaterunser ist das Gebet, das die Verbindung herstellt.

Die Bergpredigt ist von zwei Schlüsselworten gerahmt; beide sehen Johannes den Täufer und Jesus zusammen; beide verknüpfen das Heil mit der Ethik der Gerechtigkeit. Vor der Taufe im Jordan erklärt Jesus: „Wir müssen alle Gerechtigkeit erfüllen“ (Mt 3,15) – und beginnt seinen Heildienst, der durch sein Ethos der Gottes- und Nächstenliebe gedeckt ist; er beginnt programmatisch, indem er sich mit all denen solidarisiert, die, vom Täufer angesprochen, der Vergebung der Sünden bedürfen; Jesus bewahrheitet diesen Anspruch, aber nicht ohne von Anfang an das Leben derer zu teilen, zu deren Rettung er gesandt worden ist. Im Anschluss an seinen Einzug in Jerusalem und seine Tempelaktion (Mt 21,1–17), die hart kritisiert wird, deutet Jesus das Gleichnis von den ungleichen Söhnen (Mt 21,28–31) mit Verweis auf den Täufer, der „den Weg der Gerechtigkeit“ gegangen ist (Mt 21,32). Das ist im Matthäusevangelium der Weg der Vorbereitung Jesu: durch die Ankündigung eines Starken, der das Gericht und den Geist bringt (Mt 3,11f.), aber auch durch die Forderung einer Umkehr, die Früchte guter Werke hervorbringen soll (Mt 3,8).

Personale, ekklesiale und soziale Gerechtigkeit

Die Gerechtigkeit der Jünger, die Jesus in der Bergpredigt fordert, hat (erstens) eine starke persönliche Note. Die Seligpreisungen müssen persönlich gemeint sein – oder sie gelten nichts. Zur Gerechtigkeit muss sich jeder einzelne gerufen wissen. Die Forderungen, andere auch nicht mit Worten fertigmachen, Ehebruch auch nicht im Kopf zu begehen, eine Ehe nicht zu scheiden, zum eigenen Wort zu stehen und Rache zu überwinden, sind äußerst anspruchsvolle Forderungen, die sich jeder Jünger selbst vergegenwärtigen muss. Die Versöhnung mit den Feinden ist eine Herzenssache oder nur Fassade. Die Versuchung zur Heuchelei nistet im eigenen Herzen und kann auch nur dort überwunden werden. Die Sorge ums tägliche Auskommen zerfrisst das individuelle Lebensglück. Die Gelas-

senheit, dass „jeder Tag seine eigene Plage“ hat (Mt 6,34), verbessert die Lebensqualität eines jeden einzelnen. Die Gerechtigkeit ist der moralische Charakter jenes Lebens in der Nachfolge, zu dem es immer nur eine ganz persönliche Entscheidung geben kann. In einem weiteren Sinn kann auch das Leben in der Familie, das die Antithesen mit den Themen Ehebruch und Ehescheidung ansprechen (Mt 5,27–32), zum Bereich der persönlichen Gerechtigkeit gezählt werden. Matthäus betont die Gerechtigkeit, weil das Gesetz erfüllt und das Recht Gottes, wie aber auch der anderen Menschen beachtet werden soll. Er nennt elementare Konkretionen, weil die Gerechtigkeit keine Theorie, sondern Praxis ist und im Nahbereich beginnt oder eine Worthülse bleibt.

Die Gerechtigkeit der Jünger hat nach der Bergpredigt (zweitens) eine starke ekklesiale Note.⁷⁹ Die Seligpreisungen sind wie das Vaterunser im Plural formuliert. Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit, Vergebungsbereitschaft, Solidarität sind in erster Linie von den Jüngern untereinander gefragt, weil durch die Nachfolge neue Nahbeziehungen entstehen, die gepflegt werden müssen, und weil durch den Verfolgungsdruck (vgl. Mt 5,11f. par. Lk 6,21f.) die wechselseitige Hilfe besonders notwendig ist. Die Jüngerschaft, die bei Matthäus zweimal von Jesus *Ekklesia* genannt wird (Mt 16,18; 18,17), ist der Ernstfall der Ethik Jesu, der genuine Ort ihrer Verwirklichung, das Zeichen gelebter Liebe und Gerechtigkeit – jedenfalls der Berufung nach. In der Gemeinderede Mt 18 wird besonders die Aufgabe und Möglichkeit der Versöhnung angesprochen: Konkretion der Feindes- und der Nächstenliebe.

Die Gerechtigkeit hat nach der Bergpredigt (drittens) eine sozial-ethische Dimension. Wesentlich ist der Einfluss auf die Welt, den die Jüngerschaft dadurch ausübt, dass es sie gibt. Matthäus rechnet mit kleinen Zahlen und großer Wirkung. Die Bilder sind die Kerze in der Dunkelheit und das Salz in der Suppe (Mt 5,13–16). Die Jünger wirken in der Welt durch gute Werke: jene, die in der Bergpredigt direkt und indirekt angesprochen werden. Diese Werke lenken den Blick auf sie selbst und ihren Glauben, der seinerseits vom Evangelium entzündet wird. Nach Matthäus sagt Jesus keineswegs, dass nur die Jünger gute Werke tun, aber dass sie das Medium sind, an dem

⁷⁹ Betont von *Lohfink, Gerhard*, *Wem gilt die Bergpredigt?*, Freiburg, Basel, Wien 1988.

kenntlich wird, für was sie stehen: für Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit. Sie taugen als Medium, weil ihre Güte auch von denen erkannt werden kann, die nicht zum Jüngerkreis gehören. Sie werden nicht zur Demonstration der eigenen Frömmigkeit getan; dann wären sie Heuchelei (Mt 6,1); sie werden vielmehr getan, damit die Welt heller und schmackhafter wird, also gerade nicht um der Jünger, sondern um der anderen willen.

Unter diesem Aspekt gelesen, zeigt sich, dass die personalen und ekklesialen Formen der Gerechtigkeitserweise, die Jesus einfordert, *eo ipso* sozialem relevant sind. Die Jünger sollen zeigen, dass und wie Hass und Gewalt, Lüge und Ehebruch überwindbar sind (Mt 5,21–37). Sie sollen die Spiralen der Gewalt und Vergeltung durchbrechen (Mt 5,36–42). Sie sollen die Feinde lieben und die Feindschaft in Freundschaft zu verwandeln versuchen (Mt 5,43–48), sei es auch durchs eigene Leiden. Wesentlich ist die Fürbitte für die Verfolger, auch wenn die spirituelle Dimension der Weltveränderung nicht zu quantifizieren ist. Die Almosen kommen den Armen zugute, gerade wenn die Linke nicht weiß, was die Rechte tut (Mt 6,1–4). Die Gebete öffnen die Welt für Gottes Gerechtigkeit, gerade wenn sie vom Vaterunser geprägt sind (Mt 6,5–15). Das Fasten unterbricht den Zirkel von Produktion und Konsum, gerade wenn es Raum für Taten der Gottes- und Nächstenliebe schafft, verifiziert durch solidarische Partizipation am Leben derer, die hungern und dürsten (Mt 6,16ff.). Die Warnung vor der Fixierung aufs Geld schafft eine ethische Grundorientierung, von der alle profitieren, die darauf angewiesen sind, dass nicht das Geld die Welt regiert (Mt 6,19–24). Die Mahnung, sich auf das Morgen mit seiner eigenen Plage zu konzentrieren (Mt 6,25–34), hat eine Gelassenheit zur Folge, die Kapazitäten für soziales Engagement schafft.

Die Hermeneutik der Gerechtigkeit

Die Bildworte vom Salz der Erde und Licht der Welt (Mt 5,13–16) haben kein direktes Engagement in der Welt der Politik und der Ökonomie vor Augen, aber eine Besinnung auf die eigene Berufung in ihrer ethischen Dimension. Das spiegelt dreierlei: die extreme Minderheitensituation der Christen in der neutestamentlichen Zeit, die Weltoffenheit, die gerade aus der Stärke des Glaubens resultiert, weil er dem einen Gott als dem Gott aller die Ehre gibt, und die Überzeugung, dass die Menschen im Licht des Evangeliums die gu-

ten Werke sehen können, die von den Jüngern getan werden, und so zum Lob Gottes gelangen.

Der Ort erfahrener und praktizierter Gerechtigkeit „wie im Himmel, so auf Erden“ ist nach der Bergpredigt die Gemeinschaft derer, die Jesus nachfolgen. Dass sie ein Hort der Gerechtigkeit ist, ist allerdings im Matthäusevangelium wie im gesamten Neuen Testament nicht als Realität behauptet, sondern als Verheißung und Berufung angesprochen, die zur Verpflichtung wird und Verantwortung begründet. Jesus selbst ist nach Mt 3,15 von der Taufe an bis zu seiner Passion und Auferstehung den Weg der Gerechtigkeit gegangen, indem er Gottes Heilswillen zur Rettung seines Volkes im Dienst an den Armen, Kranken und Sündern konsequent verwirklicht hat. Die Jünger stehen in der Nachfolge Jesu; sie sind von ihm gesendet und beauftragt, ihrerseits das Evangelium der Gottesherrschaft in Wort und Tat zu verwirklichen. Das ist ein Dienst in der Welt an den Menschen, weil die Dialektik himmlischer und irdischer Gerechtigkeit, die der Jesustradition zufolge mit dem Heil der Gottesherrschaft verbunden ist, nur von der Bergpredigt her erschlossen werden kann. Die Kirche steht unter dem Gericht. Das Kriterium wird sein, wie sie mit ihren Talenten gewuchert hat (Mt 25,14–30), so wie die Völker nach den Liebeswerken beurteilt werden, die sie getan oder unterlassen haben (Mt 25,31–46).

Im *setting* und in der erzählten Rhetorik der Bergpredigt spiegelt sich ein hermeneutisches Konzept, das der Sendung Jesu zutiefst entspricht. Es ist eine Hermeneutik der Zuwendung, die auf gute Werke setzt und nicht Ansprüche begründen, sondern Dienste erbringen soll. Es ist eine Hermeneutik der Verständigung, die auf die Verständlichkeit des Evangeliums setzt, weil sie Menschen vor sich sieht, die Gott geschaffen und für sein Reich bestimmt hat. Die Ethik ist eine wichtige Verständigungsebene, weil man sie nur durch sittliche Güte betreten und darin auf Gleichgesinnte stoßen kann. Deshalb kann Jesus nach Matthäus nicht nur das Doppelgebot (Mt 22,33–40), sondern auch die Goldene Regel (Mt 7,12) als Zusammenfassung von Gesetz und Propheten vorstellen.⁸⁰ Diese Ethik der Verständigung schreibt die alttestamentliche Weisheitsethik

⁸⁰ Das Standardwerk stammt von *Dihle, Albrecht*, Die goldene Regel. Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik (SAW 7), Göttingen 1962. Allerdings krankt die Arbeit daran, dass sie zwischen der Wechselseitig-

fort, und zwar dort, wo sie theologische Höhen erklimmen und mit dem Strukturprinzip der Welt als Schöpfung verbunden worden ist.⁸¹

5.2 Die neutestamentliche Leitlinie der Sozialethik

Die Bergpredigt ist für die neutestamentliche Sozialethik signifikant. In der Bergpredigt spricht sich ein Ethos des Mitleids, der Barmherzigkeit, der Solidarität mit den Armen und der Stärkung der Schwachen aus, das durch die Praxis Jesu und der frühen Gemeinden gedeckt und konkretisiert wird. In der paulinischen Rechtfertigungslehre wird es als soteriologisches Grundmotiv transformiert und ethisch exemplifiziert.

Auf der Basis der jesuanischen Fundamentalunterscheidung zwischen Politik und Religion, die im Alten Testament grundgelegt ist, entwickelt sich ein Proprium neutestamentlicher Gerechtigkeits-theologie, das sich nicht in erster Linie aus der Abgrenzung gegenüber griechischen und römischen Gerechtigkeitskonzepten philosophischer und religiöser Prägung ergibt, sondern in der Anteilnahme am Leben derer, zu deren Heil Jesus gekommen ist.

Neutestamentliche Referenzen

Auch wenn er zuweilen als Widerpart zu Matthäus angesehen wird, hat Paulus eine ähnliche Korrespondenz zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit der Menschen wie in der Bergpredigt begründet, wenngleich auf einer anderen Matrix. Die Gerechtigkeit Gottes ist nach dem Römerbrief die Identität Gottes mit sich selbst, die ihn die Sünde verurteilen, aber die Sünder retten lässt, weil durch die Sendung des Sohnes, der sich aus reiner Liebe mit den Sündern identifiziert, das Böse besiegt wird und diejenigen, die ihr Leben an die Macht der Sünde verloren haben, durch den Tod hindurch gerettet werden. Daraus folgt mitnichten, wie die Gegner des Apostels meinen, moralische Verwahrlosung, sondern im Gegenteil eine Praxis der Gerechtigkeit, die an der Gerechtigkeit Jesu selbst

keit, die der Gerechtigkeit entspricht, und dem *do ut des* nicht klar genug unterscheidet, so dass die Goldene Regel in den Geruch des ethischen Egoismus gerät.

⁸¹ Vgl. Müllner, Ilse, Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel, Stuttgart 2006.

teilhat (Röm 6).⁸² Diese Gerechtigkeit führt zur Erfüllung des Gesetzes in der Nächstenliebe (Röm 13,8ff.; vgl. Gal 5,13f.), weil sie in der Liebe den wahren Willen Gottes und im Geliebtsein durch Gott das Glück der Menschen erkennt. Ähnlich wie nach der Bergpredigt muss sich diese Liebe unter den Gläubigen bewähren (vgl. Röm 14); aber sie bleibt nicht auf die innergemeindlichen Beziehungen beschränkt, sondern bezieht sogar die Verfolger mit ein (Röm 13,9–21).

Dieses Verständnis der Gerechtigkeit ist in seiner Theozentrik soteriologisch geprägt, aber so, dass die Ethik einbeschlossen ist, weil Gott seine Liebe walten lässt. Anders als vielfach gedeutet, ist diese theologische Bestimmung keine wesentlich andere als die ethische. Es gilt das *suum cuique*, auch in der Gnade. Nur Gott ist es gegeben, Sünder nicht nur zu bestrafen, sondern auch zu vergeben, weil nur er auch den Opfern endgültig zu ihrem Recht verhelfen kann; nur er kann als Schöpfer und Erlöser die Täter erneuern, nur er aus dem Tod der Sünde das Leben der Gerechtigkeit schaffen. In der Rechtfertigung der Glaubenden kommt das *suum cuique* zur Verwirklichung; denn die Sünder werden nicht auf ihre Sünde reduziert, sondern immer noch als Gottes Geschöpfe und Geschwister Jesu erkannt. Die Gerechtigkeit der Glaubenden besteht – ähnlich wie in der Bergpredigt (Mt 7,1–5) – gerade darin, sich nicht das letzte Urteil anzumaßen, sondern Gott vorzubehalten (Röm 12,19) und deshalb auch dort nach einer menschlichen Verbindung zu suchen, wo sie von der Gegenseite gekappt worden ist. Die Kompatibilität des biblischen mit dem philosophischen Gerechtigkeitsbegriff kommt in den Pastoralbriefen besonders deutlich heraus (1Tim 6,11; 2Tim 2,22; 3,16), die am öffentlichen Renommee der Kirche interessiert sind und deshalb auf respektable Repräsentanten Wert legen.

Die Paulusschule steht im Neuen Testament nicht allein. Im Ersten Johannesbrief wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe – wenngleich nur innergemeindlich konkretisiert – aus einer neuen Besinnung auf die Liebe Gottes (1Joh 4,8.16) abgeleitet (1Joh 3,10) und durch die Korrelation mit dem Prinzip der Gerechtigkeit ethisch justiert. Die menschliche Gerechtigkeit entspricht der göttlichen; sie widerspricht der Herrschaft der Sünde und der Verführung des Teufels (1Joh 2,29; 3,7).

⁸² Vgl. Dunn, James D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 371–385.

Im Jakobusbrief⁸³ wird, ganz im Sinne der Bergpredigt, die Ethik sozialetisch sensibilisiert. Zwei Eckpunkte werden markiert: erstens, dass eine Berufung auf Gott ohne eine Praxis der Nächstenliebe Heuchelei ist; zweitens, dass sich die Gerechtigkeit, die nach Gen 15,6 Abraham von Gott angerechnet wurde, in der Praxis bewähren muss, allerdings exemplifiziert an der Opferung Isaaks (Jak 2,23). Das „Werk“, das den Glauben verifiziert, ist als eine religiöse Ausdruckshandlung, eine Tat der Gottesliebe zu verstehen. Ihr entspricht praktizierte Nächstenliebe, die Gerechtigkeit schafft; Jakobus reflektiert, was wahre Weisheit ist, nämlich nicht nur theoretische Erkenntnis, sondern praktische Bejahung des Wirkens Gottes (Jak 3,13–18). Wo diese Weisheit herrscht, verbreitet sich Frieden, in der Gemeinde und über sie hinaus: „Die Frucht der Gerechtigkeit wird im Frieden gesät – für die, die Frieden schaffen“ (Jak 3,18).

Die neutestamentliche Pointe

Die Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit von Menschen entlastet die Jünger Jesu von der – vermessenem – Erwartung, Sinn zu stiften und Heil zu wirken; sie erlaubt es ihnen, sich im begrenzten Rahmen ihrer Handlungsmöglichkeiten auf die Ethik zu konzentrieren, ohne die Hoffnung auf das ewige Leben für alle aufzugeben. Auch die Jünger können nicht das Himmelreich auf Erden errichten. Aber sie können um die Verwirklichung des Willens Gottes auf Erden beten und einiges dafür tun, dass mehr Gerechtigkeit herrscht. In der Nachfolge Jesu haben sie auch die Möglichkeit und deshalb die Aufgabe, Sünden zu vergeben und Versöhnung zu stiften, die nicht nur das Verhältnis von Menschen untereinander, sondern auch das Verhältnis zu Gott betrifft. Diese Vergebung und Versöhnung ist die ureigene Sendung der Kirche. Sie hat eine enorme sozialetische Relevanz. Sie gibt der Gesellschaft etwas, was sie sich selbst nicht geben kann: den Ausweg aus der Schuld, die Heilung der Erinnerung, die Hoffnung auf Erlösung.⁸⁴ Dadurch macht sie profane Heilslehren überflüssig und weist

⁸³ Vgl. *Konradt, Matthias*, Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (StUNT 22), Göttingen 1998.

⁸⁴ Vgl. *Luhmann, Niklas*, Die Religion der Gesellschaft, hrsg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.

sie in die Schranken, wenn sie auftrumpfen wollen. Sie hilft der Gesellschaft, nicht mehr regeln zu wollen als das soziale Miteinander und zugleich einen latenten Totalitarismus zu überwinden, weil sie mit der Kirche ein Gegenüber findet, das für jene religiöse Transzendenz einsteht, die sie selbst nicht wahrnehmen und darstellen, geschweige denn repräsentieren und bewirken kann.⁸⁵

Folgt man der Bergpredigt, besteht die entscheidende sozial-ethische Aufgabe der Jüngerschaft Jesu also darin, weltweit (Mt 28,16–20) den Unterschied zwischen himmlischer und irdischer Gerechtigkeit so einzuklagen, dass ein differenziertes Verhältnis begründet wird: eine Unterscheidung, die der Gerechtigkeit auf Erden hilft, irdische Gerechtigkeit zu sein, ohne die himmlische zu usurpieren und die Aussicht auf sie zu verstellen, und die der himmlischen Gerechtigkeit auf der Erde einen Ort schafft, an dem sie die irdische Gerechtigkeit relativiert und motiviert.

Der Primat Gottes motiviert und relativiert jede irdische Gerechtigkeit; er öffnet zugleich den Horizont einer Hoffnung für diejenigen, denen auf dieser Welt nicht zu helfen ist. Selig ist, wer den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit am eigenen Leibe spürt (Mt 5,6) und um der Gerechtigkeit willen verfolgt wird (Mt 5,10). Die Gerechtigkeit Gottes, die sich im Vorgriff zu verwirklichen beginnt, ist jene, die Jesus mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) ins Bild setzt: Das Eigentum dient der Verwirklichung des Guten, so dass jeder bekommt, was zum Leben nötig ist.

Nach biblischer Basis ist die Praxis eigener Gerechtigkeit die entscheidende Voraussetzung und das Defizit eigener Gerechtigkeit das entscheidende Manko, dass die Kirche sozialetisch im Sinn der Gerechtigkeitsförderung wirksam wird. Die neutestamentlichen Briefe enthalten wie die Apostelgeschichte zahlreiche Beispiele für den Anspruch, dass in der Kirche Gerechtigkeit praktiziert wird, aber auch für die Kritik am Versagen gegenüber diesem Anspruch. Kritisch be-

⁸⁵ Jürgen Habermas setzt anders, aber konvergent an, wenn er das von den Religionen gespeicherte Erfahrungswissen in den öffentlichen Diskurs eingespeist wissen will (vgl. *Habermas, Jürgen*, Glauben und Wissen. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M., 2001). Das ist im Dialog mit Joseph Ratzinger deutlich geworden: *Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hrsg. v. Florian Schuller, Freiburg/Basel, Wien ⁶2006.

trachtet, werden blinde Flecken sowohl im Anspruch wie in der Kritik sichtbar. Im Bezug einer gesellschaftlich relevanten und theologisch begründeten Gerechtigkeit auf die Kirche konkretisiert sich der prophetische Grundzug alttestamentlicher Gottesvolk-Theologie. Die Probleme, den eigenen Ansprüchen gerecht zu werden, erklären nicht nur einen großen Teil der gegenwärtigen Vertrauenskrise, sondern auch den prekären Status der christlichen Soziallehre in den Modernitätsdiskursen der Gegenwart. So sehr die Sozialinitiativen und die Sozialkritik der Kirche durch caritative Aktivitäten gedeckt waren und sind, so wenig verfährt beides, wo entscheidende Veränderungen z. B. im Geschlechterverhältnis, im Herrschaftsdiskurs, in der Technik, den Lebenswissenschaften und der Medizin nicht nachvollzogen und im Licht des Evangeliums kritisch als Spuren des Geistes gelesen werden. Im Kern steht ein Mangel an dialogischer Auseinandersetzung mit der Philosophie der Neuzeit.

In der „natürlichen Theologie“ ist die klassische Theologie mit Paulus (Röm 1,19f.) insofern zurückhaltend, als sie die These aufstellt, man könne mit Hilfe der reinen Vernunft mit moralischer Sicherheit nur das Dass, nicht aber das Wie Gottes erkennen. Kann dies im Naturrecht wesentlich anders sein? Es behält seine kritische und konstruktive Funktion, weil es gegenüber den kulturellen Relativierungen des Rechts die Unbedingtheit der Menschenwürde vertritt. Aber es kann nicht verkennen, dass es widersprüchlich wäre, den Begriff der Natur, der die Bestimmung des Menschen in der Welt erfassen soll, nur in einer transhistorischen Metaphysik zu verankern und nicht mit der Geschichte und der Biologie der Menschen zu korrelieren. Das Naturrecht hat aber immer wieder versucht, über allgemeine ethische Prinzipien und Deduktionen auf ethische Konkretionen zu kommen, die sich im Rückblick vielfach als optische Täuschungen erwiesen haben. Reduktion und Konzentration tut deshalb not, damit auch Anspruch und Weite wieder zur Geltung gebracht werden können.⁸⁶

Der biblische Befund lässt in zwei komplementäre Richtungen tendieren. Zum einen legt er nahe, den fundamentaltheologischen

⁸⁶ Vgl. *Brague, Remi*, *La Sagesse du monde. Essai sur l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999 (deutsch: *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2005); *ders.*, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.

Paradigmenwechsel von einem apologetischen zu einem intrinseztischen Ansatz, der die positive Darlegung der Glaubenswahrheit auch als ihre eigentliche Verteidigung und Begründung ansieht, moraltheologisch wie sozialethisch nachzuvollziehen. Denn dies entspricht dem missionarischen, kommunikativen und diakonischen Grundzug, der in der Hermeneutik der Bergpredigt und der urchristlichen Ethik angelegt ist: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7,16.20).⁸⁷

Zusätzlich muss der Import von Fachwissen ebenso wie der Dialog mit religiösen und säkularen Moralvorstellungen organisiert werden. Denn mit dem jesuanischen, alttestamentlich grundierten Ansatz ethischer Weisheit ist die Verachtung profaner Kultur und Wissenschaft inkompatibel. Kritik ist notwendig, weil allein die Theologie als Anwältin des Gotteswissens auftreten kann, das eine wesentlich neue Bedeutungsdimension im Gerechtigkeitsdiskurs erschließt, ob sie von anderen anerkannt wird oder nicht. Entscheidend ist der Abgleich der Argumentation. Im Gespräch mit John Rawls kann abgeklärt werden, dass Gerechtigkeit der Leitbegriff der Sozialethik ist und Partizipation eine wesentliche Bedingung gesellschaftlicher Gerechtigkeit, die in demokratischen Gesellschaften besser als in anderen verwirklicht werden kann⁸⁸; mithin können auch die Strukturbestimmungen sozialer Gerechtigkeit, die Rawls anstellt, Gegenstand aufmerksamen und lernwilligen Diskurses sein: Gleichberechtigung, Rechtsstaatlichkeit, Antidiskriminierung, Antirassismus, Antinationalismus. Die radikale Relativierung der Glaubensperspektive durch Rawls muss allerdings Gegenstand theologischer Kritik sein: nicht aus Gründen intellektueller Selbstverteidigung, sondern auch als Hinweis auf den Respekt, den Religiosität als Grundlage des Zusammenlebens in den meisten Gesellschaften genießt, die von westlichen Liberalen meist als rückständig beurteilt werden, und als Markierung eines theologischen Vorbehalts, der im

⁸⁷ Dieses kommunikative Konzept verfolgt die *Päpstliche Bibelkommission*, *Bibel und Moral* (VApSt 184), Bonn 2009. Die Studie geht von einer „geoffenbarten Moral“ aus und muss sich dann die Vermittlungsfrage stellen, die im wesentlichen über die Kategorien Vorbildlichkeit, Kenntlichkeit, Schlüssigkeit, Zukunftsfähigkeit und Urteilsfähigkeit beantwortet werden soll.

⁸⁸ *Rawls, John*, *A Theory of Justice* (1971), rev. ed., Cambridge (Mass.) 1999 (deutsch ¹³2003); *ders.*, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge (Mass.) 2001 (deutsch. 2003); vgl. *ders.* *Political Liberalism*, New York 1993.

Sinn der Fundamentalunterscheidung nicht nur den Geltungsbereich der Sozialethik absteckt, sondern auch die Hoffnung auf himmlische Gerechtigkeit im Reich Gottes begründet: die Spiritualität der Armen.