

Theologische Begründungsansätze sozialen Handelns im Neuen Testament

Anni Hentschel

1. Hinführung zum Thema

Karitatives Handeln lohnt sich. Jesus spricht: «Glücklich, die sich erbarmen: Ihrer wird sich erbarmt werden» (Mt 5,7). Hinter dem Passiv steht Gott als Subjekt. Gott selbst sorgt sogar dafür, dass diejenigen, die Gutes tun, auch selbst vom Guten profitieren. Denen, die um der Gerechtigkeit willen Nachteile in Kauf nehmen, wird die Teilhabe am Reich Gottes zugesagt (Mt 5,10). Jesus verheisst seinen Jüngerinnen und Jüngern Segen in ihrem irdischen Leben und einen grossen Lohn im Himmel, wenn sie sich für Frieden, Gerechtigkeit und Teilhabe aller Menschen am Lebens-not-wendigen einsetzen (Mt 5,3–12). Die Verheissungen Jesu sind weitreichend, um nicht zu sagen universal (Mt 5,15f): Die Nachfolgegemeinschaft wird als Licht der Welt bezeichnet, ihre guten Werke sollen ausstrahlen, so dass alle Menschen sie sehen und Gott deshalb gelobt wird.¹ Die guten Werke der Gemeinde geben Zeugnis von der Liebe Gottes, die allen Menschen gilt (Mt 5,45).

Jesus selbst wird als das Licht der Welt bezeichnet, das die Menschen in der Finsternis sehen (Mt 4,16; Joh 12,46). Es ist das Licht des Messias, der in alttestamentlichen Texten verheissen wird (vgl. Jes 9,1) und der die Herrschaft Gottes aufrichten soll. Mit dieser Messiasvorstellung wird das Leben und Wirken Jesu im Neuen Testament interpretiert. Und so beginnt Jesus seine Predigt mit den Worten, die seinen Auftrag sichtbar werden lassen: «Kehrt um. Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen» (Mt 4,17b).

¹ Diesem Lob sind diejenigen, die sich als Nachfolgende Jesu Christinnen und Christen nennen, leider nicht immer gerecht geworden. Dieser Zuspruch ist also zugleich als Anspruch zu sehen, an dem sich auch Kirche in ihrem Handeln messen lassen muss, nicht jedoch als Lob, auf dem sie sich selbstgefällig und möglicherweise sogar noch überheblich gegenüber anderen ausruhen könnte; vgl. Mt 7,21–23; 1Kor 3,11–18; 13,1–3; Jak 1,22–27.

Jesus predigt also keine neue Religion, keinen anderen, unbekanntem Gott, sondern er verkündet die Herrschaft des einen Gottes, der nicht nur sein Vater ist, sondern auch der Vater Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Vorstellung, dass im Alten Testament ein unbarmherziger Richter-gott beschrieben werde, während Jesus einen gnädigen Gott der Liebe predigen würde, ist zutiefst unbiblisch.² Weder ist der jüdische Gott ein Rachegott noch verkündigt Jesus einen Gott, der Gnade vor Recht ergehen lässt.³ Die biblischen Texte kennen nur einen Gott, der Gnade und Gerechtigkeit gleichzeitig walten lässt. Und dieser Gott des Judentums und des Christentums ist ein Gott, der sich der Armen und Notleidenden erbarmt und auch durch sein Gericht dafür sorgt, dass ihnen Gerechtigkeit zuteil wird und sie so seine Barmherzigkeit erfahren. Wenn Gott sein endzeitliches Königreich aufrichten wird, werden Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sich gegen alles Leid und Unrecht durchsetzen (v. a. Jes 25,8f; 65,17–25; Offb 21).

Die Frage nach dem karitativen Engagement der Christinnen und Christen, die Frage nach der Diakonie Jesu, muss auf dem Hintergrund des jüdischen Gottesbildes und der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gestellt werden. Erst wenn wir nach der Gerechtigkeit Gottes, nach der Gottesherrschaft fragen, können wir das Liebeshandeln und die Liebesforderung Jesu richtig verstehen. Wenn wir den Kontext der Gottesherrschaft, den Zusammenhang von Gericht und Gnade nicht beachten,

² Bereits im 2. Jh. n. Chr. hat Markion konsequent zwischen zwei Göttern – dem gerechten, aber bösen Schöpfergott des Judentums und dem liebenden Gott und Vater Jesu Christi – unterschieden und deshalb die jüdischen heiligen Schriften als für Christusgläubige nicht verbindliche Schriften abgelehnt. Diese Lehre wurde in der Alten Kirche zwar als Irrlehre zurückgewiesen, findet sich aber in der einen oder anderen abgemilderten Form im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder; zu Markion vgl. Moll, Sebastian, *The Arch-Heretic Marcion*, Tübingen 2010; zu der theologisch zentralen Frage nach dem Verhältnis der Schriften des Alten und Neuen Testaments im Hinblick auf die Diakonie vgl. Weth, Rudolf, *Der eine Gott der Diakonie. Diakonik als Problem und Aufgabe Biblischer Theologie*, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), *Studienbuch Diakonik*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006, 42–57; Müller, Klaus, *Grundfragen der Diakonik in der Perspektive gesamtbiblischer Schriften*, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), *Studienbuch Diakonik*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006, 26–41.

³ Zur Vorstellung eines Gerichts, das Gerechtigkeit und Gnade verbindet, vgl. Jüngel, Eberhard, *Das jüngste Gericht als Akt der Gnade*, in: ders., *Anfänger*, Stuttgart 2003, 37–73.

machen wir aus Gott einen ohnmächtigen Gott der Liebe, für den jedes Verhalten der Menschen gleich gültig ist, egal, ob sie sich an das Gebot der Nächstenliebe halten oder ständig auf Kosten der anderen Menschen leben, und aus Jesus das liebe Jesulein, das Armen und Notleidenden geholfen hat, ohne weitergehende, die Gesellschaft und das Wirklichkeitsverständnis betreffende Forderungen zu stellen.⁴

Die vorliegende Untersuchung theologischer Begründungsansätze sozialen Handelns im Neuen Testament beginnt deshalb mit dem Alten Testament. Im jüdischen Gottesbild und in den Weisungen, die Gott seinem Volk Israel als Orientierung für sein Handeln gegeben hat, liegen die Grundlagen der neutestamentlichen Nächstenliebe.⁵ Im Matthäusevangelium sagt Jesus explizit: «Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Nicht um aufzulösen bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17). Im Neuen Testament wird der gute Wille Gottes, der in der Tora offenbart wurde, auf dem Hintergrund der Sendung Jesu neu reflektiert, aber nicht aufgehoben.⁶ Ausser-

⁴ Bei einer derart verengten Perspektive stellt sich die berechnete Anfrage, ob helfendes Handeln in der Gefahr steht, bestehende ungerechte Strukturen zu stützen, statt diese im Sinne der Hilfsbedürftigen zu verändern; vgl. Theissen, Gerd, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der Barmherzige Samariter, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), Studienbuch Diakonie, Bd. 1: biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 88–116, 90f. Hier hat die Forderung nach einer prophetisch-kritischen Dimension der Diakonie ihre Berechtigung.

⁵ Vgl. auch den Artikel von Rabbi Reuven Bar Ephraim, Mitmenschliche Solidarität im Judentum, im vorliegenden Band, 42–48.

⁶ Die von Augustin und in der Reformation v. a. von Martin Luther vertretene Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade muss als ein zeitgeschichtlich bedingtes, aber dennoch falsches Verständnis der paulinischen Texte kritisiert und biblisch-theologisch neu bedacht werden. Weder Jesus noch Paulus sprechen von einer Ablösung der Tora durch das Evangelium, auch wenn es aufgrund der Sendung und Botschaft Jesu zu einer neuen, auf eine neue (heils-)geschichtliche Situation bezogenen Interpretation der Tora kommt, da Gott in Christus alle Menschen von der Macht der Sünde befreit hat. «Die traditionsreiche Story, dass Christus kommen musste, um die Menschheit allgemein vom Gesetz, sei es als Fluch, sei es als Kerkermeister vom Sinai, zu erlösen, sollte endlich einmal zu Ende erzählt sein. Erlöst hat Christus «die unter dem Gesetz» [d. h. die Juden; Anm. der Verf.], nicht *uns vom Gesetz*», Bergmeier, Roland, Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus, BThSt 115, Neukirchen-Vluyn 2010, 52; vgl. bes. Mt 22,36–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28; 16,17; Joh 1,17; 7,19.23; 15,25; Apg 28,23; Röm 2,25–27; 3,31; 7,12.14; 10,4; 13,8.10; Gal 5,14; 6,2.

dem ist für die neutestamentlichen Texte zu beachten, dass sie in unterschiedlichen historischen Situationen und aus verschiedenen Perspektiven den Willen und die Offenbarung Gottes zu verstehen versuchen und auslegen. Die Situationsbedingtheit der einzelnen Schriften ist zu berücksichtigen, wenn man aus den vielstimmigen Glaubenszeugnissen nicht ein für allemal gültige dogmatische Wahrheiten ableiten will.

2. Ein Gott der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gehören zusammen. Gerechtigkeit ist im Alten Israel genauso wie in anderen altorientalischen Kulturen ein Begriff, der rechtliche, wirtschaftliche und politisch-soziale Aspekte des Lebens umfasst.⁷ Die hebräischen bzw. altorientalischen Begriffe für Recht und Gerechtigkeit können «immer auch «Weltordnung» bedeuten, insofern gerechtes Handeln ein Handeln in Übereinstimmung mit dem der Welt inhärenten Sinn ist.»⁸ Dahinter steht die Vorstellung, dass die jeweilige gute oder schlechte Tat bereits die guten oder schlechten Konsequenzen nach sich zieht: «Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein» (Spr 26,27). Die ungerechte Tat führt gewissermassen automatisch zur Strafe, es braucht niemanden, der straft. Dieser Zusammenhang von Tun und Ergehen lässt die Wirklichkeit als eine sinnhafte und gerechte erscheinen.⁹ Wenn die Gerechtigkeit jedoch nicht mehr gewährleistet ist, wenn das Gute ohne Lohn und das Böse ohne Strafe bleibt, wenn die Bedrängten in die Grube fallen, welche die Frevler gegraben haben, wird die gute Ordnung zerstört. Hier erweist Gott seine Gerechtigkeit, indem er eingreift, um dem Schwachen zu seinem Recht

Der griechische Begriff τέλος in Röm 10,4 kann nicht nur mit «Ende» übersetzt werden, sondern auch mit «Ziel» oder «Erfüllung». Die Frage nach der paulinischen Rechtfertigungslehre und der Bedeutung der Tora für Paulus wird in der theologischen Forschung neu und kritisch reflektiert; vgl. zur neueren Paulusexegese im Kontext der «New Perspective on Paul»: Maschmeier, Jens-Christian, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven*, Stuttgart 2010.

⁷ Janowski, Bernd, *Der barmherzige Richter*, in: Scoralick, Ruth (Hg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, Stuttgart 1999, 33–91, 35.

⁸ Janowski, Richter, 35.

⁹ Vgl. Freuling, Georg, *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298/ (Wiblex), Zugriff am 12.01.2014.

zu verhelfen, um zu richten, d. h. um zurechtzubringen.¹⁰ Das Gericht Gottes ist also zugleich Rettung und Gewährleistung von Gerechtigkeit.

Das Gerichtshandeln Gottes kann im Alten Testament auf unterschiedliche Weise zu seiner Barmherzigkeit in Beziehung gesetzt werden.¹¹ Z. B. kann Gott sich wieder erbarmen, nachdem er die Menschen wegen ihrer Bosheit gerichtet hat (z. B. Gen 6,5–8; 8,21f). Die Barmherzigkeit Gottes kann aber auch seinen Gerichtszorn aufheben, so dass er sich erbarmt, statt zu richten (vgl. Hos 11,8–11; Jer 31,20; Am 7,1–3.4–6; 7,7f; 8,1f). Auch in seinem Gericht selbst zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes, da seine Gerechtigkeit für alle Unterdrückten und Leidenden eine rettende Funktion hat (vgl. Ps 3–14; 50; 73–83; 96–99; 145; 146–150). Gott ist barmherzig und lässt deshalb nichts straffrei (z. B. Ex 34,6f; Num 14,18; Ps 86,15; 103,8). Gott richtet die, die Unrecht tun, um sie zu läutern und zu retten (u. a. Jes 1,21–26; 8,17; 45,15; Am 9,8–10). Gott kann sich aber genauso erbarmen, ohne zu richten (z. B. Jes 31,5; Ps 36,6f). Allein aus Gnade, d. h. aus bedingungsloser Liebe wendet sich Gott immer wieder den Menschen zu (z. B. Jes 42,18–43,7; 43,22–44,5; 45,8; 60,17–22). Die Gerechtigkeit Gottes wird gelobt, sie ist ein Grund zur Dankbarkeit und Anlass zur Verehrung Gottes (z. B. Dtn 29,22–27; Jos 23,16; Ps 51,6). In Grenzfällen findet sich schliesslich die Theodizeefrage, die Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Frage stellt, da er nicht eingreift, obwohl Menschen unschuldig leiden (vgl. Hiob 9,2.15–23; 40,8 u. a.). Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Weil Gott barmherzig ist und darauf achtet, dass alle Menschen zu ihrem Lebensrecht kommen, ist seine Liebe angesichts des Unrechts in der Welt nur in Verbindung mit seiner Gerechtigkeit vorstellbar.

Gott ist dabei nicht an ein abstraktes Prinzip von Gerechtigkeit gebunden, er kann aufgrund seiner Barmherzigkeit sogar von ihm selbst bereits gefällte Gerichtsurteile erneut revidieren, selbst dann, wenn die Menschen nach dem Gericht ihr Verhalten nicht verändert haben (Gen 8,21f)! Gott beherrscht sich in seiner strafenden Gerechtigkeit selbst, um

¹⁰ Vgl. Zenger, Erich, *Ein Gott der Rache?*, Freiburg/Basel/Wien 1994, 131; s. auch Benedict, Hans-Jürgen, *Barmherzigkeit und Diakonie*, Stuttgart 2008, 14.

¹¹ Die folgende Darstellung orientiert sich an dem Überblick von Janowski, Richter, 36f.

die Menschen trotz ihrer Schuld zu verschonen und zu retten¹²: «Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, dich ausliefern Israel? [...] Mein Herz hat sich in mir umgewandt, mit Macht ist meine Reue entbrannt. Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, kann Ephraim nicht wieder verderben: denn Gott bin ich, nicht Mensch, in deiner Mitte der Heilige: Ich lasse Zornesglut nicht aufkommen» (Hos 11,8f). Obwohl Gottes Handeln mit menschlichen Reaktionen und Gefühlen verglichen wird, bleibt Gott doch Gott und frei von aller Festlegung. Weder ist sein Gerechtigkeitsinn ein ein für allemal feststehendes, unausweichliches Prinzip, noch ist sein berechtigter Zorn mit menschlichen Affekten zu vergleichen, die sich ungehemmt und zerstörerisch entladen. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gehören zusammen, Gericht und Gnade schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich.

Gottes Liebe als unverdiente, aber doch verlässliche Zuwendung Gottes zum Menschen zeigt sich also nicht erst in Jesus Christus, sondern bestimmt das Gottsein Gottes in allen biblischen Texten. Und dieser Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ruht nicht in gleichbleibender, vom menschlichen Verhalten völlig unabhängiger stoischer Ruhe, sondern dieser Gott engagiert sich, er lässt sich auf die Beziehung zu den Menschen ein. Diese Beziehung ist wechselseitig, Gott nimmt Einfluss auf die Menschen – durch seine zuvorkommende Liebe, aber auch durch seine eingreifende Gerechtigkeit – und er lässt sich von den Menschen beeinflussen, wenn er auf ihr Verhalten mit Segen, mit Erbarmen, mit Geduld, aber auch mit einem zornig-liebenden richtenden Eingreifen reagiert. Gottes Liebe führt dazu, dass er sich freiwillig und ohne Vorleistungen des Volkes dazu verpflichtet, einen Bund mit Israel einzugehen. Gott schenkt seinem Volk die Tora, seine guten Weisungen für ihr Leben, damit sie in guten Beziehungen miteinander und mit Gott leben können. Die Liebe Gottes, die er seinem Volk unverdient schenkt, soll sich in einem Handeln, einer Lebensweise auswirken, die seinem guten Willen für die Menschen entspricht. Das ungerechte Handeln der Menschen ist nicht nur ein Verstoss gegen ein göttliches Gebot, der als solcher geahndet werden muss, sondern das Unrecht bedroht oder zerstört die gerechte Lebens- und Gesellschaftsordnung. Das Unrecht des einen Menschen verhindert, dass andere Menschen in Gerechtigkeit, Frieden

¹² Vgl. ebd., 40f.

und Freude leben können. Gottes Gerechtigkeit zielt darauf, dass von Liebe geprägte Beziehungen zwischen den Menschen möglich werden.

In Israel hat dies zu einer Theologisierung des Rechts geführt. Nicht eine menschliche Institution oder ein mächtiger Herrscher gewährleisten das Recht und seine Einhaltung, sondern Gott selbst. Dadurch werden «die Rechtsbestimmungen um das Ethos der Barmherzigkeit erweitert» und durch die Vorstellung eines barmherzigen, für Recht sorgenden Richter Gottes begründet.¹³ Dies zeigen z. B. die sozialen Schutzbestimmungen, wie sie im Bundesbuch überliefert sind (Ex 22,20–26). Der Schutz der armen, kranken und sozial benachteiligten Menschen wird rechtlich festgelegt und die Einhaltung der Gebote mit der Gerechtigkeit Gottes begründet (s. auch Spr 22,22f; Ps 76; 82).

Die Verehrung dieses Gottes schliesst ein, dass sich die Gläubigen für zwischenmenschliche Gerechtigkeit einsetzen, die sich konkret in der Fürsorge für die Armen und Benachteiligten zeigt. Das Sch'ma Israel, das wichtigste Bekenntnis des Judentums, fordert die Liebe zu Gott (Dtn 6,4f). Diese zeigt sich darin, dass die Gläubigen seine Worte und Gebote bewahren, d. h. tun (Dtn 6,3). Gott zu lieben bedeutet, dass man in Liebe, d. h. in Rücksicht und Solidarität mit den Mitmenschen, leben soll. Hass und Rache werden im Volk Gottes verboten, stattdessen werden Zurechtweisung und Nächstenliebe gefordert (Lev 19,17f). Das Nächstenliebegebot wird auch auf Fremde ausgeweitet, die im eigenen Land leben, und mit der Israel eigenen Erfahrung der Fremdheit in Ägypten begründet (Lev 19,18.34). Auch wirtschaftliche und sozialpolitische Rechte sind in der Tora verankert, u. a. das Zinsverbot (Lev 25,36f) und eine Art institutionalisierter Schuldenerlass in jedem siebten Jahr (Dtn 15,1f) sowie im fünfzigsten Jahr die Rückgabe von Land und die Aufhebung von Schuldknechtschaft (Lev 25,13ff).¹⁴ Durch den Erlass von Schulden und die Zurückerstattung ihres ursprünglich eigenen Landes soll verarmten Menschen die Möglichkeit gegeben werden, wieder selbständig ihren eigenen Lebensunterhalt zu erwirtschaften, während der

¹³ Vgl. ebd., 55.

¹⁴ Vgl. Crüsemann, Frank, *Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie*, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), *Studienbuch Diakonie*, Bd. 1: biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 58–87, 71–77.

ständig zunehmenden Anhäufung von Reichtum auf Kosten der Armen ein Riegel vorgeschoben wird.

Arme, gesellschaftlich benachteiligte und behinderte Menschen sind im Judentum also keine Bittsteller, die um Almosen betteln müssten, sondern Menschen mit Rechten, die in den Gesetzen festgeschrieben und die mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes begründet sind.¹⁵ Wer auf Kosten anderer lebt, wer rücksichtslos gegenüber Armen und Benachteiligten sein eigenes Leben führt, wird schuldig gegenüber Gott selbst, der alle Menschen geschaffen hat (z. B. Spr 14,31; 17,5) und der als barmherziger Richter bleibend dafür sorgt, dass ein Leben in Gerechtigkeit für alle möglich ist (Ex 22,26; Ps 76,9f; 82). Die Verheissung, dass es den Gläubigen gut geht, wenn sie die Gebote Gottes bewahren (u. a. Dtn 6,2f.18; Lev 18,5), ist nicht im Sinne einer Werkgerechtigkeit zu verstehen, auch nicht im Sinne eines jenseitigen Lohns aufgrund des Endgerichts. Es geht vielmehr konkret darum, dass im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs das Leben nach dem Willen Gottes ein Leben ist, das der Gerechtigkeit entspricht und den Gläubigen auch selbst in gerechten Verhältnissen leben lässt (Dtn 6,24f).¹⁶

Doch immer wieder machen die Menschen die Erfahrung, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang sich nicht bestätigt. Die Frevler häufen ungestraft Reichtum an, das gottgemässe Verhalten der Gerechten bleibt ohne Segen (z. B. Ps 73,3–16; Weish 2,10–20; Hiob). Gegen diese Erfahrung wird in einigen späten biblischen Texten die Hoffnung gesetzt, dass Gott noch nach dem Tod der Menschen für Gerechtigkeit sorgen werde, indem er die Gerechten aufnimmt in seine Herrlichkeit, während die Frevler ins Leere fallen (Ps 73,18.24; vgl. auch Ps 49,16; Dan 12,2f; vgl. Weish 3,1–10; 4,10–5,5).¹⁷ Das Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes führt schliesslich zu der Hoffnung, dass Gott am Ende der Zeit eine uni-

¹⁵ Vgl. auch Wengst, Klaus, *Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext*, Stuttgart 2010, 141–144.

¹⁶ Vgl. Anm. 9.

¹⁷ Vgl. Dietrich, Walter, *Gericht Gottes (AT)*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19328/ (Wibilex), Zugriff am 12.01.2014.

Die Vorstellung eines Jenseitsgerichts wird im nachalttestamentlichen Judentum und im frühen Christentum weiter entfaltet (vgl. v. a. Mt 7,1f.21–23; 12,36f; 24–25; Mk 12,40; Joh 5,27–30; Röm 14,10; 1Kor 3,12–15; 4,4f; 2Kor 5,10); vgl. Wehnert, Jürgen, *Gericht Gottes (NT)*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48909/ (Wibilex), Zugriff am 12.01.2014.

versale Gottesherrschaft aufrichten wird. Er wird als Herrscher in einem endzeitlichen Gericht Gerechtigkeit herstellen und auf diese Weise seine Barmherzigkeit ein für allemal offenbaren. Gott wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, in denen Gerechtigkeit und Liebe herrschen (Ps 145–150). Gottes Gericht, seine zurechtbringende Gerechtigkeit ist auch im Hinblick auf das Endgericht nicht primär Anlass für Angst, sondern Grund zu Jubel und Vorfreude, denn Güte und Barmherzigkeit sind Grundlage seines richtenden Handelns (vgl. z. B. Ps 96,10–13; Ps 145). Die alttestamentlichen Texte «enthalten mithin die frohe Botschaft, dass es im Gericht um die Gerechtigkeit geht, vor allem für die, denen Unrecht widerfahren ist, und dass es bei diesem Gericht darum geht, alles wieder ins Richtige zu stellen – und sogar die Verbrecher so mit ihrem Unrecht zu konfrontieren, dass sie dem Recht durch Umkehr die Ehre geben».¹⁸

3. Die Sendung (διακονία) Jesu und das Kommen der Gottesherrschaft

Die Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft erfüllt sich für die neutestamentlichen Texte mit Jesus Christus (Mk 1,15; vgl. Mt 4,13–17; 12,16–21; Lk 4,16–30). Im Lukasevangelium zitiert Jesus Jesaja¹⁹: «Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat, Armen das Evangelium zu verkündigen. Er hat mich gesandt, Gefangenen Freiheit und Blinden das Augenlicht zu verkündigen, Geknechtete in die Freiheit zu entlassen, zu verkünden ein Gnadenjahr des Herrn. Und er tat das Buch zu, gab es dem Diener zurück und setzte sich. Und aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, zu ihnen zu sprechen: Heute ist dieses Schriftwort erfüllt — ihr habt es gehört.» (Lk 4,18–21). Der Anbruch der endgültigen Herrschaft Gottes bedeutet, dass Gottes Gerechtigkeit jetzt aufgerichtet wird. Wie bereits in den alttestamentlichen Texten sichtbar wurde, zeigt sich Gottes Gerechtigkeit als zurechtbringende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gerade denen gegenüber, die Not leiden und benachteiligt sind. Jesu Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft richtet sich als frohe Botschaft deshalb primär an die

¹⁸ Janowski, Richter, 79; vgl. Jüngel, Gericht, 52–71.

¹⁹ Vgl. auch Jes 58,6; 61,1f.

Armen und sozial Benachteiligten. Aus diesem Grund kann Jesus auch die Armen selig preisen, ohne darin die Armut zu idealisieren: Jetzt können die Armen glücklich sein, weil jetzt das Reich Gottes anbricht, das ihnen Leben in Fülle ermöglicht (vgl. Lk 1,46–55; 68–79).²⁰ Denen jedoch, die nicht nach Gottes Willen leben, verkündet Jesus Christus das Kommen der Gottesherrschaft als Aufruf zur Umkehr und als Gericht (vgl. v. a. Mt 7,1f.21–23; 11,20–24; 12,31–37; 23,33; Mk 12,40; Lk 10,11–15; 11,31f; 20,47; Joh 5,22–30).²¹

Jesu Verkündigung geschieht in Worten und in Taten. Die Wunder, die Jesus wirkt, sind Zeichen der anbrechenden Herrschaft Gottes und beinhalten den doppelten Aspekt von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Für die Notleidenden realisiert sich in ihnen die Liebe Gottes, die sich als zurechtbringende Gerechtigkeit äussert. An seinem Tun kann Jesus deshalb als der Messias, als ein von Gott gesalbter Bote erkannt werden, der beauftragt ist, Gottes Herrschaft aufzurichten (Mt 11,5; Lk 7,22; vgl. Jes 35,5f). Den bösen Mächten gegenüber, die das Leben der Menschen bedrohen, äussert sich die Gerechtigkeit Gottes, die Jesus vermittelt, als eine strafende bzw. zerstörende: «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes schon zu euch gekommen» (Lk 11,20; vgl. Mt 12,28). Für alle Menschen, die gegen Gottes Gerechtigkeit verstossen, ist das Kommen der Gottesherrschaft eine Mahnung zur Busse. Die Wunder Jesu sollen als Zeichen des nun beginnenden Gerichts verstanden werden und deshalb Umkehr bewirken: «Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Betsaida! Wären in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen, die bei euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Busse getan.» (Mt 11,21; vgl. 11,20–30; Lk 10,11–16) Wer in den Worten und Taten Jesu die Gerechtigkeit Gottes erkennt, wird daran

²⁰ Von daher ist es nicht überraschend, dass Jesus nun – anders als die jüdische Tradition – die Armen explizit glücklich nennen kann; vgl. Reiser, Marius, *Der unbequeme Jesus*, Neukirchen-Vluyn 2011, 118. Dies ist jedoch nicht im Gegensatz zum Judentum zu sehen, sondern ergibt sich aus der neuen heilsgeschichtlichen Situation, deren Anbruch Jesus verkündigt.

²¹ In der Theologie, v. a. in der protestantischen Theologie, ist die Frage nach dem Gericht Gottes weitgehend ein Tabu-Thema, obwohl ca. ein Drittel der synoptischen Worte und Gleichnisse Jesu davon handeln; vgl. Reiser, *Jesus*, 138–141. Auch Paulus setzt offensichtlich ein Gericht voraus, in dem die Taten der Gläubigen beurteilt werden, ohne dass davon jedoch die Entscheidung über das ewige Leben abhängen würde; vgl. v. a. 1Kor 3,12–15; 2Kor 5,9f.; vgl. Anm. 16.

erinnert, dass Gott von den Menschen ein Leben in Übereinstimmung mit Gottes Willen erwartet (v. a. Mt 7,21; 12,50; 19,16–26; Mt 22,35–40 par Mk 12,28–34 par Lk 10,25–37; Mk 3,35; Lk 11,28). Gottes Liebe, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit dienen als Begründung und Massstab für das Handeln der Menschen (v. a. Mt 5,45.48; 6,25–33; Lk 6,36).

Der Auftrag Jesu besteht folglich nicht primär im Dienst der Nächstenliebe an den Menschen, sondern im Aufrichten der endzeitlichen Gottesherrschaft. Für diesen Auftrag ist Jesus mit göttlicher Vollmacht ausgestattet. Dieser Auftrag Jesu kann im Griechischen u. a. mit dem Begriff *διακονία/diakonia* bezeichnet werden.²² Jesus ist der *διάκονος/diakonos* Gottes, d. h. der von Gott zu den Menschen gesandte Bote oder Vermittler, der mit einer delegierten Autorität Gottes Auftrag ausführen soll. Entsprechend erklärt Paulus im Römerbrief (Röm 15,8): Weil Gott treu zu seinen eigenen Verheissungen steht, sendet er Jesus Christus als seinen *diakonos* zu dem Volk der Beschneidung, um durch ihn die Verheissungen an seinem Volk zu erfüllen. Gegenüber den nicht-jüdischen Völkern ist Gott nicht durch eine Verheissung gebunden, ihnen gegenüber ist die Sendung Jesu Zeichen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, die von ihnen gelobt wird (Röm 15,9). Doch Jesus ist nicht der nächstenliebende Diakon, der sich zum Sklaven der Menschen macht, um den Menschen zu helfen. Dieses Verständnis von *diakonia* hat sich zwar zutiefst in der exegetischen und kirchlichen Literatur festgesetzt, doch es ist semantisch falsch und führt zu einer unzutreffenden Vorstellung der Sendung Christi. Jesus ist als *diakonos* der Repräsentant Gottes, der beauftragt ist, Gottes Herrschaft aufzurichten. Die Herrschaft Gottes ist geprägt von seiner Liebe, aber sie geht eben nicht in einem liebenden Dienst der Nächstenliebe auf. Wenn wir an das jüdisch-biblische Gottesbild denken, besteht die Herrschaft Gottes darin, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit walten zu lassen. Genau diese Vorstel-

²² Semantische Untersuchungen zeigen, dass die Wortgruppe *διακονία, διάκονος, διακονέω* nicht im Sinne niedriger Dienste, des alltäglichen Tischdienstes oder neutestamentlich als Nächstenliebe zu verstehen ist, sondern unterschiedliche Tätigkeiten beschreibt, die in der Regel im Auftrag einer Person ausgeführt werden und oft mit einer Vermittlungsfunktion verbunden sind; vgl. dazu Collins, John N., *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford 1990; Hentschel, Anni, *Diakonia im Neuen Testament*, WUNT II/226, Tübingen 2007.

lung steht auch hinter der Sendungsvorstellung des Paulus in Röm 15, wenn er zur Beschreibung der Rolle Jesu als *diakonos* Gottes Jesaja zitiert: «Ausschlagen wird die Wurzel Isais, und hervortreten wird, der sich erhebt, um über die Völker zu herrschen; auf ihn werden die Völker hoffen» (Röm 15,12; Jes 11,1).

Überraschend ist jedoch, wie dieser Messias die Gottesherrschaft aufrichtet. Sein Weg führt ihn nicht auf einen irdischen Thron, sondern an das Kreuz. Er verzichtet auf weltliche Herrschaft (vgl. Mt 4,8–10; 26,51f; Mk 10,42–45 par), und er verzichtet auch darauf, sich mit göttlicher Macht, mit Hilfe der Heerscharen des Himmels dem Leiden und Sterben zu entziehen (Mt 26,53). Jesus ist also nicht ohnmächtig, er ist der von Gott gesandte, geliebte und mit aller Vollmacht ausgestattete Sohn und Repräsentant Gottes, der in dessen Namen das Gottesreich aufrichten soll. Aber Jesus geht trotz seiner Vollmacht bewusst den Weg des Gewaltverzichts, der Gerechtigkeit und der Liebe. Er vertraut darauf, dass Gott ihm trotz des bevorstehenden Todes Gerechtigkeit zuteil werden lässt und ihn in seine herrschaftliche Position zur Rechten Gottes einsetzt. Gott offenbart in Jesus Christus auf radikale Weise seine Barmherzigkeit, indem er sich nicht nur anrühren lässt von der Not der Leidenden, sondern diesen Weg selbst geht, und er offenbart seine Gerechtigkeit, indem er Jesus auferweckt und als den endzeitlichen Herrscher einsetzt. Durch Tod und Auferstehung Jesu sind alle lebensfeindlichen Mächte besiegt, die der Gerechtigkeit Gottes widerstreiten.

Auch die Rede von der *diakonia* Jesu in den Evangelien ist in diesem Zusammenhang zu betrachten (Mk 10,42–45 par).²³ Zwei der Jünger Jesu tragen eine besondere Bitte an Jesus heran: Sie würden im Reich Gottes gerne auf Ehrenplätzen sitzen und an der Herrschaft Jesu beteiligt werden (Mk 10,35–37). Jesus lehnt diese Bitte nicht grundsätzlich ab, sondern er fragt sie nach ihren Kompetenzen. Wer mit Gott und Jesus herrschen will, muss auch bereit sein, Leid auszuhalten und sich darin an die Seite der gesellschaftlich Benachteiligten zu stellen (Mk 10,38f). Ehre, Macht und auch hierarchische Unterschiede werden nicht grundsätzlich abgelehnt, aber der richtige Umgang mit ihnen wird angemahnt. Deshalb belehrt Jesus seine Nachfolgemeinschaft über die Unterschiede zwi-

²³ Vgl. Hentschel, Anni, Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie, BThSt 136, Neukirchen-Vluyn 2013, 179–191.

schen menschlicher und göttlicher Herrschaft: Die Könige und Herrscher dieser Welt nutzen ihre Macht aus, um auf Kosten anderer Menschen zu leben, d. h. sie missbrauchen ihre Macht zur Ungerechtigkeit (Mk 10,42). In der Nachfolge Jesu soll es anders sein: Die «Grossen» und «Ersten» unter ihnen, d. h. Personen mit Leitungsverantwortung und besonderem Ansehen,²⁴ sollen «Beauftragte (*diakonoï*)» und «Sklaven» sein (Mk 10,43f). Als *diakonoï*, als Beauftragte, können sie nicht nach eigenen Vorstellungen schalten und walten, sondern sie haben pflichtgemäss ihre Aufträge auszuführen, als Sklaven kommt ihnen keine besondere Ehre zu, sondern ein niederer Status, der sie trotz ihrer hervorgehobenen Rolle als Erste auf eine Stufe mit den Niedrigen, nicht mit den Mächtigen stellt. Als Vorbild wird den Jüngerinnen und Jüngern schliesslich Jesus vor Augen gemalt: Er ist gekommen, um seinen Auftrag auszuführen (*diakonesai*), und nicht, um andere für sich Aufträge ausführen zu lassen (*diakonethenai*) und auf diese Weise zu herrschen (Mk 10,45). D. h. obwohl Jesus als *diakonos* Gottes mit einer delegierten Vollmacht ausgestattet ist und darin im Hinblick auf seine Machtposition deutlich über den Herrschern und Königen der Welt steht (Mk 1,1.7.11.15; 8,29; 9,7; 15,2.39), nutzt er seine Macht nicht, um sich selbst zu bereichern und andere für sich arbeiten zu lassen, sondern er setzt seine Vollmacht ein, um treu gegenüber Gott seinen Auftrag auszuführen. Dieser Auftrag besteht darin, sein Leben als Lösegeld zu geben. Jesus soll im Bild gesprochen also die freikaufen, die in Sklaverei – der Ungerechtigkeit, der Armut, der Sünde und des Leidens – leben (vgl. v. a. Mk 2,1–12.17). Als Auftraggeber steht hinter Mk 10,43–45 Gott selbst, der sein Reich aufrichten will.

Diese Interpretation bestätigt auch ein Vergleich mit der thematisch verwandten Stelle in Mk 9,33–37: Jesus stellt ein Kind in die Mitte, als die Jünger darum streiten, wer unter ihnen der Grösste sei. Das Kind

²⁴ Lukas spricht sogar explizit von «Grössten» und «Führenden» im Jüngerkreis, die er nur dazu auffordert, wie die «Jüngsten» und «Beauftragten», aber nicht wie Sklaven zu werden (Lk 22,26). Zum problematischen Verhältnis von Kirche und Theologie zur Macht, die grundlegend zum Menschsein gehört und von den neutestamentlichen Schriften differenziert betrachtet, aber gerade nicht dämonisiert wird, vgl. grundlegend Josuttis, Manfred, Petrus, die Kirche und die verdammte Macht, Stuttgart 1993; zur Problematisierung des Dienstbegriffs im Hinblick auf die Verschleierung von faktisch vorhandener Macht vgl. Hentschel, Gemeinde, 37–47.

wird jedoch nicht als Vorbild für Niedrigkeit gezeichnet²⁵, sondern im Zusammenhang einer Sendungsvorstellung als Repräsentant Jesu und Gottes vorgestellt: Wer das Kind aufnimmt – das anders als die Jünger nicht nach Macht und Ehre strebt – nimmt Jesus Christus auf und zugleich den, der ihn sendet, nämlich Gott. Ein vollmächtig beauftragter Bote repräsentiert seinen Sender, das gilt für Jesus, das gilt auch für die ausgesandten Jüngerinnen und Jünger (Mk 6,7.12f). Doch so wie Jesus seine Sendung ganz im Sinne Gottes ausführt, d. h., dass er Gottes Gerechtigkeit verkündigt und sich bis hin zum Tod auf die Seite der Leidenden und Unterdrückten stellt, so sollen auch die Jünger bereit sein, ihre Aufträge auszuführen.²⁶ Es geht also bei diesen Stellen nicht um eine von Selbsterniedrigung geprägte Sklavenmoral der Jünger, die sich wie Jesus im Dienst für andere aufopfern sollen, sondern es geht nach wie vor um Boten Gottes, die im Auftrag Gottes bzw. Christi Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vermitteln sollen.

Allerdings ist dieses Geschehen mittlerweile 2000 Jahre her. Obwohl Jesus Christus angekündigt hat, dass die Herrschaft Gottes nahe herbeigekommen ist, ist sie doch nicht endgültig erschienen. D. h. auch wir warten – genau wie alle, die dem irdischen Jesus nachgefolgt sind und wie alle, die die biblischen Texte geschrieben haben, – nach wie vor darauf, dass Gott sein Reich aufrichten und dass für alle Menschen seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sichtbar und erfahrbar werden. Doch während dieses Wartens sollen wir nicht untätig sein und unsere Hände

²⁵ Diese Interpretation findet sich erst in Mt 18,1–5, wo Matthäus bezeichnenderweise den Begriff *diakonos* weglässt, der mit dem Gedanken der Sendung und Beauftragung und deshalb durchaus mit delegierter Autorität verbunden ist.

²⁶ D. h. *diakoneo* beschreibt auch in den Evangelien keine «existenzielle Grundhaltung der Selbstzurückhaltung und des Lebenseinsatzes, die in der paradoxen Existenz Christi begründet ist (Mk 10,45 par; Joh 12,26)», wie es Benedict (Barmherzigkeit, 132) interpretiert, sondern vielmehr die treue, keine Anstrengung scheuende Ausführung eines mit delegierter Vollmacht verbundenen Auftrags. Ein guter *diakonos* führt seinen Auftrag zuverlässig und unter Aufbietung aller seiner Kräfte im Interesse seines Auftraggebers aus, ohne die damit ggf. verbundene Macht für eigene Interessen zu nutzen – darin unterscheidet sich Jesus von den Herrschern der Welt, die ihre Macht zum eigenen Vorteil einsetzen und auch ihre Wohltätigkeit funktionalisieren, um die eigene Position zu stärken (Mk 10,42). Darin, in der grenzenlosen Treue zu Gott als seinem Auftraggeber, wird Jesus zum kritischen Vorbild für seine Nachfolger, die für sich nach Ehre und Macht streben (Mk 10,35–45).

in den Schoss legen. Jesus Christus hat seine Jüngerinnen und Jünger gesandt, selbst Boten Gottes zu werden, die Gottes Liebe und Gerechtigkeit in Wort und Tat verkündigen (Mt 5,13–16; 6,33).

4. Nachfolge als Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Auf dem Hintergrund des biblisch-jüdischen Gottesbildes und des neutestamentlichen Verständnisses der Sendung Jesu ist nun danach zu fragen, wie die Verpflichtung der Gläubigen zu karitativem Engagement, zum aktiven Einsatz für Liebe und Gerechtigkeit im Neuen Testament begründet wird.

a) Karitatives Handeln ist selbstverständlich begründet im Willen Gottes

Die Untersuchung der neutestamentlichen Texte zeigt: Karitatives Engagement für Arme und sozial Benachteiligte ist für Jesus und die, die ihm nachfolgen, selbstverständlich. Deshalb wird es häufig nicht explizit gefordert. Jesus Christus verkündigt den Willen Gottes neu für eine neue Situation. Aber der Wille Gottes, wie er auch in der Tora durch Mose offenbart wurde, ist durch Jesus nicht aufgehoben, sondern bestätigt worden (v. a. Mt 5,17; 7,12; 22,35–40; Mk 12,28–42; Lk 10,25–28).²⁷

Dies zeigt sich z. B. in den johanneischen Schriften. Dem Johannesevangelium wird immer wieder vorgeworfen, dass Jesus abgesehen von dem Gebot der Geschwisterliebe (Joh 13,34f) keine moralischen Weisungen für die Nachfolge verkündige.²⁸ Zwar fordert der johanneische Jesus wiederholt dazu auf, seine Gebote und Worte zu bewahren (v. a. Joh 14,15.21.23f; 15,10), doch diese Gebote werden im Johannesevangelium nicht inhaltlich konkretisiert. Oft wird dieser Befund dahingehend interpretiert, dass bei Johannes die Ethik auf das Gebot gegenseitiger Liebe reduziert worden sei. Martin Luther schreibt zu Joh 13,34: «Ein neu Gebot – da hebt Christus mit einem Wort das ganze alte Testament

²⁷ Gesetz und Evangelium können neutestamentlich nicht als Gegensätze betrachtet werden; zur Bedeutung der Tora für Paulus vgl. Anm. 6.

²⁸ Vgl. zur Problematik und Forschungssituation Popkes, Enno, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften, WUNT II/197, Tübingen 2005, 40–49.

auf.» (Evangelien Auslegung 5,154).²⁹ An die Stelle der vielen Weisungen Gottes in der Tora habe Jesus das Liebesgebot gesetzt, dieses allein sei nun zu befolgen. Diese Interpretation geht davon aus, dass die Tora und Jesus Christus den Willen Gottes unterschiedlich formulieren und dass die Tora durch Jesu Kommen abgelöst wurde. Dies ist jedoch eine Interpretation, die auf falschen Voraussetzungen beruht, genauer gesagt, auf einem falschen Verständnis der Tora und in letzter Konsequenz auch auf einem falschen Gottesbild. Denn das Johannesevangelium geht selbstverständlich davon aus, dass die Tora von Gott als gute Gabe, als Geschenk seiner Gnade, gegeben wurde und nicht als ein Gesetz, an dessen Befolgung die Menschen von vorneherein scheitern müssen (Joh 1,17).³⁰

Spezifisch karitatives Engagement wird im Johannesevangelium zwar nicht explizit gefordert, aber offensichtlich als selbstverständlich vorausgesetzt.³¹ In Joh 12,3–9 wird erzählt, dass Maria Jesus mit einem teuren Öl die Füße salbt. Judas kritisiert dies als unangemessene Verschwendung von Geld, dessen Besitz zu Almosen verpflichtet hätte (Joh 12,5). Jesus bestätigt in seiner Reaktion die grundsätzliche Verpflichtung, den Armen zu helfen. Zugleich gesteht er in der vorliegenden Situation ein, dass Maria angesichts seines bevorstehenden Abschieds richtig gehandelt habe (Joh 12,8). Für die Nachfolgemeinschaft bedeutet dies jedoch, dass die Gläubigen verpflichtet sind, den Armen zu helfen, denen sie begegnen. Wie selbstverständlich diese Hilfe für Johannes ist, zeigt sich erneut an der Vermutung der Jünger, dass Judas das gemeinsame letzte Mahl verlässt, um im Auftrag Jesu etwas für die Armen zu kaufen (Joh 13,29). Die Fürsorge für die Armen, die im Judentum zu den zentralen Glaubenspflichten gehört, ist hier offensichtlich so selbstverständlich vorausgesetzt, dass sie nicht einmal eigens gefordert werden muss. Dieses eine, aber doch gewichtige Beispiel zeigt, dass man im Johannesevangelium aus dem fehlenden Gebot, sich um die Armen zu kümmern, nicht darauf schliessen kann, dass die in der Tora verankerten sozialkaritativen Gebote Gottes in der Nachfolge Jesu keine Rolle mehr spielen würden.

²⁹ Zitiert nach Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium: 2. Teilband: Kapitel 11–21*, ThKNT, Stuttgart 2007, 122.

³⁰ Vgl. Thyen, Hartwig, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 103–109.

³¹ Vgl. z. B. Joh 3,18–21; 5,29, 7,23; 9,3; 12,5–8; 13,29.

Die Verpflichtung zum karitativen Handeln ist in den neutestamentlichen Texten – wie in der Tora – in Gott selbst begründet. «Werdet barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist», fordert Jesus von denen, die ihm nachfolgen (Lk 6,36; vgl. Mt 5,45–48). Und auch Paulus sieht in der Nächstenliebe selbstverständlich die Erfüllung der Tora, zu der er die Gläubigen immer wieder aufruft (Röm 13,8.10; Gal 5,14.23; auch 1Kor 13; Gal 5,6).³²

b) Am karitativen Handeln zeigt sich der Glaube

Die Liebe zu Gott realisiert sich in den Taten der Nächstenliebe, wie insbesondere die Zusammenstellung von Gottesliebe- und Nächstenliebegebot zeigt (Mk 12,28–34 par). Dies ist so selbstverständlich, dass in manchen neutestamentlichen Texten die Aussage auch aus der anderen Perspektive formuliert werden kann: An den Taten der Nächstenliebe zeigt sich die Liebe zu Gott, d. h., dass an den Werken sogar abgelesen werden kann, ob jemand zu Gott gehört oder nicht.

Im ersten Johannesbrief wird die Zusammengehörigkeit von Glaube und Tun von allen Seiten betrachtet.³³ Jeder, der Liebe lebt, ist ein Kind Gottes (1Joh 4,7).³⁴ Wer nicht der Gerechtigkeit entsprechend handelt, ist ein Kind des Teufels (1Joh 3,10). Der johanneische Verfasser wählt eine deutliche Sprache und nimmt kein Blatt vor den Mund: Wer seine Glaubensgeschwister hasst, ist ein Mörder (1Joh 3,15). Der so umschriebene Hass äussert sich offensichtlich in einem konkreten Fall darin, dass ein Bruder Not leidet und der andere ihn materiell nicht unterstützt, obwohl er über genügend Besitz verfügt (1Joh 3,17)! Mangelnde materielle Solidarität angesichts eigenen Wohlstands wird hier nicht verharmlost, sondern als Hass und Ermordung dramatisiert, als fehlende Liebe und fehlende Gerechtigkeit gebrandmarkt. Aus der Liebe, welche die Gläubigen zunächst durch Gott und durch Jesus Christus erfahren ha-

³² Vgl. Bergmeier, Gerechtigkeit, 18f.

³³ Zur Ethik im 1Joh vgl. Schnelle, Udo, Ethical Theology in 1John, in: Van Der Watt, Jan G./Zimmermann, Ruben, Rethinking the Ethics of John, WUNT 291, Tübingen 2012, 321–339, 325–339.

³⁴ Zur Interdependenz von Gotteskindschaft und dem Leben/Handeln als Kinder Gottes in der rabbinischen Tradition vgl. Wengst, Regierungsprogramm, 50f; vgl. auch Mk 3,35 par.

ben, resultiert für sie die Verpflichtung, selbst zu lieben und alles, wenn es sein muss, auch das eigene Leben, für die Glaubensgeschwister einzusetzen (1Joh 3,10.16; vgl. 2,29; 3,7). Die fehlende Bereitschaft zur konkret gelebten Liebe verweist auf den Verlust des ewigen Lebens, d. h. der heilvollen Beziehung zu Gott (1Joh 3,15.17). Diese enge Verknüpfung von Glauben und glaubensgemässen Werken klammert das Wissen um die Sünde der Menschen nicht aus, sondern schliesst es ein (1Joh 1,5–7). Dass die Menschen immer wieder auch sündigen und den Geboten Gottes nicht immer gerecht werden, führt allerdings nicht dazu, dass sie sich einzig und allein auf die Sündenvergebung berufen und in eine fromme Innerlichkeit zurückziehen dürfen, sie sind nicht davon befreit, den Willen Gottes zu leben. Der auf Liebe zielende Wille Gottes kann auch in den johanneischen Schriften mit dem Gerechtigkeitsbegriff ausgedrückt werden (1Joh 2,29; 3,7). Wer tut, was der Gerechtigkeit Gottes entspricht, liebt Gott und wird deshalb auch seinen Bruder lieben (1Joh 3,10–18; 4,7–5,3; vgl. 1Joh 2,18f). Die Bezeichnung «Bruder» darf hier ruhig weit gefasst werden, auch wenn der Verfasser des ersten Johannesbriefs möglicherweise zunächst an seine eigene Gemeinde gedacht hat, deren Gemeindeglieder zerstritten waren und gerade keine Solidarität lebten.³⁵

Die Liebe wird dadurch auch zum kritischen Prinzip, ob das Handeln, Glauben und Hoffen der Gläubigen dem Willen Gottes entspricht: Sowohl die Verkündigungstätigkeit als auch die prophetische Rede, ja sogar der Glaube und die konkrete karitative Liebestätigkeit müssen sich von Paulus fragen lassen, ob in ihnen die Liebe Gottes zum Ausdruck kommt (1Kor 13,1–3). Die neutestamentlichen Texte gehen also nicht davon aus, dass das (Liebes-)Handeln der Christinnen und Christen aufgrund ihres Glaubens grundsätzlich dem Willen Gottes entspricht, sondern auch ein christlich motiviertes karitatives Engagement muss im Rahmen der menschlichen und damit begrenzten Erkenntnisfähigkeit (1Kor 12,9–12) immer wieder auf seine Übereinstimmung mit Gottes Willen geprüft werden (vgl. v. a. Röm 12,2; 1Kor 13,3; 2Kor 13,5; 1Thess 5,21). Andererseits wird eine Verkündigung, die nicht von einem verkündigungsgemässen Verhalten begleitet wird, als unglaubwürdig angesehen (vgl. z. B. Mt 7,15–23; 1Kor 3,11–15; 2Kor 11,15.20–23; Apg

³⁵ Vgl. Popkes, Liebe, 136–138.

20,33–35), da der Glaube an Gott und Jesus auch das glaubensgemässe Verhalten einschliesst. Die Unterscheidung einer höherwertigen Verkündigungstätigkeit und einer der Lehre nachgeordneten Verpflichtung zu guten Werken ist deshalb nicht biblisch, sondern eine falsche Schwerpunktsetzung zugunsten der Verkündigung als Wortgeschehen, das darauf zielt, intakte Glaubensbeziehungen zwischen dem einzelnen Menschen und Gott herzustellen.³⁶ Dieses auf den individuellen Glauben der Menschen ausgerichtete Verständnis der Gottesherrschaft greift jedoch zu kurz, da es das umfassende, alle Menschen und die gesamte Schöpfung betreffende Anliegen der Gerechtigkeit Gottes ausblendet. Gottes Wille lässt sich weder auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch begrenzen noch zielt er ausschliesslich auf das jenseitige Heil. Eine übermässige Betonung der Jenseitsorientierung der christlichen Lehre, insbesondere der Erlösungslehre, führt dazu, dass die biblisch bezeugte gegenwärtige Liebe Gottes zu seiner gesamten Schöpfung übersehen oder marginalisiert wird, aus der sich der Anspruch an die Glaubenden ableitet, sich auch selbst für Gerechtigkeit und Liebe in dieser Welt zu engagieren.

c) Karitatives Handeln ist menschlich

In den biblischen Texten wird ein von Nächstenliebe bestimmtes Handeln sehr hoch bewertet. Wer Liebe übt, erfüllt den Willen Gottes. Eine besondere Motivation, ein besonders christusgemäßes Verhalten werden dabei nicht grundsätzlich gefordert. Das «ganz normale» barmherzige, auf gerechte Lebensverhältnisse zielende Verhalten der Menschen erfüllt den Willen Gottes.

Dies zeigt sich deutlich in der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37): Weder der Priester noch der Levit als kultisch-religiöses Fachpersonal reagieren angemessen auf die Notlage des von den Räubern verletzten Mitmenschen, sondern ausgerechnet ein wegen

³⁶ Auch Apg 6,1–6 lässt keine Unterordnung der Beauftragung (*diakonia*) mit der karitativen Versorgung der Witwen unter die Beauftragung (*diakonia*) mit dem Wort zu: Einerseits werden die Sieben nicht in ein Amt der Armenpfleger eingesetzt, sondern sie wirken wie die zwölf Apostel als Missionare und Armenpfleger (vgl. Apg 6,8–8,40); vgl. Hentschel, *Diakonia*, 318–337. Andererseits gehört auch zur apostolischen Verantwortung die Fürsorge (vgl. Apg 4,33–37; 20,31–35).

seines Glaubens verachteter Samaritaner tut, was der Tora, was dem Willen Gottes entspricht und wird dadurch von Jesus als nachahmenswertes Vorbild für die Erfüllung des Nächstenliebegebots dargestellt.³⁷

Auch in der Erzählung Jesu vom Endgericht (Mt 25,31–46) werden die Menschen ausschliesslich am Massstab der Taten der Nächstenliebe gemessen, ohne dass nach deren Motivation gefragt wird. Das Leid der Mitmenschen verpflichtet zur Hilfe. Nachdem der Menschensohn diejenigen angeklagt hat, die nicht barmherzig waren (Mt 25,42f), fragen diese zurück: «Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder als Fremdling oder nackt oder krank oder gefangen gesehen und haben die Aufträge für dich nicht ausgeführt (*diakoneo*)?» (Mt 25,44) Durch die Verwendung von *diakoneo* wird an der vorliegenden Stelle der Verpflichtungscharakter des von den Menschen erwarteten Verhaltens im Angesicht der Not besonders betont.³⁸ Die Hilfe gegenüber den Notleidenden wird hier verstanden als Erfüllung der Weisungen Jesu. Da Jesus Christus sich selbst mit den Notleidenden identifiziert, erweist ein Mensch Jesus Christus seine Liebe, wenn er barmherzig gegenüber seinen Nächsten handelt (vgl. auch Mt 18,5). Dies entspricht – nun bezogen auf Christus – der in der Tora bezeugten Vorstellung, dass sich die Liebe zu Gott in der Erfüllung seiner Weisungen zeigt: Wer Gott liebt, liebt seine Mitmenschen (Dtn 6,4f; vgl. Lev 19; vgl. Mk 12,28–34 par). Oder: «Wer Erbarmen hat mit dem Armen, leiht dem Herrn; der wird ihm seine Wohltat vergelten» (Spr 19,17). Die Darstellung im Matthäusevangelium legt eine universale Deutung der Erzählung nahe.³⁹ Vor dem Menschen-

³⁷ Vgl. grundlegend Theissen, Bibel 94f.

³⁸ Um das mitfühlende Erbarmen zu bezeichnen, wären die griechischen Verben *σπλαγχνίζομαι*, *ἐλέω* und *ἐπιμελέομαι* geeignet, als Dienstbegriffe für das helfende, fürsorgende Dienen sind *ὑπηρετέω* und *θεραπεύω* gebräuchlich. *Διακονέω* umschreibt ein Tun, das im Auftrag eines anderen geschieht. Dies ist hier jedoch keineswegs im Sinne höfischer Unterordnung verwendet, wie Benedict (Barmherzigkeit, 135) vermutet. Es geht nicht um die falsche oder richtige Motivation der Helfenden, sondern um die Not, mit der sich Christus identifiziert und die als (unausgesprochene) Beauftragung zum helfenden Handeln gedeutet wird. Wer den Notleidenden hilft, führt den Auftrag Jesu aus.

³⁹ Eine Interpretation, welche die vor Gericht Stehenden auf Nicht-Christen und die Hilfeempfänger auf Christusgläubige oder gar Gemeindeleitende begrenzt, wie sie z. B. vertreten wird von Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, EKK 1/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 522–530, kann weder narratologisch noch theologisch-

sohn müssen sich alle Völker, alle Menschen im Hinblick auf ihr karitatives Handeln oder Unterlassen verantworten (Mt 25,32). Auch die, die an Christus glauben, werden von diesem Gericht nach Werken nicht ausgenommen! Eine Beschränkung der zur Hilfe Verpflichteten auf Nicht-Gläubige nimmt der Erzählung von Mt 25,31–46 die provokante Spitze, die ihr im Gesamtkontext des Matthäusevangeliums zukommt und die zeigt, wie grundsätzlich Gottes Forderung nach Nächstenliebe gilt (vgl. Mt 5,44–48) und wie diese von allen Menschen unabhängig von ihrem Glauben erfüllt bzw. nicht erfüllt werden kann. Schliesslich betont Jesus v. a. im Matthäusevangelium immer wieder, dass zum Glauben das glaubensgemässe Handeln gehört (v. a. Mt 12,46–50). Er warnt Leitungspersonen und Gemeindeglieder, dass sie sich für ihr Verhalten im Gericht verantworten müssen und fordert deshalb wiederholt ein Tun der Gerechtigkeit (Mt 7,2.21–23; 10,15; 11,22; 12,36.41f; 23,23.33). Nicht einmal die vollmächtige, von Wundern begleitete Verkündigungstätigkeit genügt, um in das Reich Gottes zu gelangen (Mt 7,12–23; vgl. 24,11f)! Es entspricht der Darstellung des Matthäusevangeliums, dass bei diesem Gericht wirklich alle Menschen, ohne Ausnahme, sich nach den realisierten oder unterlassenen Taten der Nächstenliebe fragen lassen müssen. Der Glaube an Christus oder Gott spielt dabei keine Rolle in der Bewertung der Werke, jeder Mensch kann unabhängig von seinem Glauben in der Ausübung der Barmherzigkeit den Willen Gottes bzw. Christi erfüllen oder auch verfehlen (s. auch Mt 12,50!). «Durch Unterlassen des Guten verfehlt der Mensch sich selbst (in [Mt 12,]41–45 werden dem Leser Menschen vor Augen gestellt, die nie aktiv etwas Böses getan haben!), durch das Tun der Barmherzigkeit hingegen kann er sein Heil finden. Ein wahrhaft menschlicher Massstab für alle Menschen!»⁴⁰

d) Karitatives Handeln ist weder Selbstaufopferung noch Selbsterniedrigung

Die Verpflichtung zum karitativen Handeln wird in den neutestamentlichen Texten jedoch nicht als ein sich selbst aufopfernder, niedrigerer Dienst nach dem Vorbild Jesu beschrieben. Der Auftrag Jesu besteht

ethisch im Hinblick auf das Matthäusevangelium überzeugen; vgl. die Argumente bei Frankemölle, Hubert, *Matthäus: Kommentar 2*, Düsseldorf 1997, 421–430.

⁴⁰ So zu Recht das Fazit des katholischen Neutestamentlers Hubert Frankemölle (*Matthäus*, 430).

darin, die Herrschaft Gottes aufzurichten und in diesem Rahmen sein Leben als Lösegeld zu geben (Mk 10,45 par). Jesus Christus ist der *diakonos* Gottes, aber nicht ein Sklave der Menschen. Mit seinem Leben und Sterben erfüllt Jesus den Willen Gottes, da Gott für die Menschen Gerechtigkeit und Liebe, die endgültige Erlösung der Menschen von allem Bösen will (Joh 3,16; Röm 5,8; 1Joh 4,8–14). Gottes Liebe zu den Menschen, die sich in Jesus Christus zeigt, verpflichtet die Menschen zur Liebe (1Joh 4,11.19–21). Doch der Auftrag Jesu ist einmalig, so dass kein direkter Weg von der *diakonia* Christi zum karitativen Engagement der Christinnen und Christen führt.⁴¹ Christus ist gesandt, das Reich Gottes aufzurichten und die Menschen zu erlösen. Die Menschen jedoch sind nicht beauftragt, die Welt zu retten, sondern Gottes Willen im Rahmen ihrer Handlungsmöglichkeiten zu erfüllen. Weil Jesus Christus vollmächtig den Willen Gottes verkündet, sind seine Worte und Gebote verbindlich (Joh 14,10–24). Weil Jesus Christus in seinem Leben den Willen Gottes vorbildlich erfüllt, wird er auch zum Vorbild für die Gläubigen (vgl. Joh 15,10.13; 1Joh 2,29; 3,16f; Röm 5,5–8).

Dies lässt sich am deutlichsten im Johannesevangelium zeigen. Die Fusswaschungserzählung wird immer wieder als Hinweis auf Jesu Selbsterniedrigung verstanden, die durch eine demütige, sich selbst aufopfernde Liebe motiviert sei. Diese Interpretation beachtet jedoch nicht, dass gerade im Johannesevangelium Jesus als der Sohn und Gesandte Gottes beschrieben wird, der in aller Vollmacht den Auftrag Gottes erfüllt und seinen Weg geht, um Gottes Willen und Gottes Liebe zu offenbaren.⁴² Die Fusswaschung ist ein überraschender, die Jünger zunächst irritierender Ausdruck der Liebe Jesu zu den Seinen. Jesus ist bereit, aus Liebe auch einen Sklavendienst zu verrichten. Die Fusswaschung wird damit zum Sinnbild der Kreuzigung. Jesus ist bereit, aus Liebe für die Seinen zu

⁴¹ Das karitative Engagement kann deshalb nicht unmittelbar oder gar ausschliesslich aus dem Heilsgeschehen in Jesus Christus abgeleitet werden, die Diakonie der Gläubigen hat ihren Grund nicht im erlösenden Handeln Jesu; diese verbreitete, allerdings auf ein semantisch falsches Verständnis des griechischen Begriffs *diakonia* zurückgehende Diakonievorstellung findet sich z. B. bei Merk, Otto, Aspekte zur diakonischen Relevanz von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe, in: Schäfer, Gerhard/Strohm, Theodor (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, Heidelberg 31998, 144–157, 150f.

⁴² Vgl. Frey, Jörg, Die «theologia crucifixi» des Johannesevangeliums, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, WUNT 307, Tübingen 2013, 485–554.

sterben, und er erweist diesen damit die grösste Liebe, die man Freunden (!) erweisen kann (Joh 15,13).⁴³ Durch diese zuvorkommende und radikale Liebe Jesu, die in der Fusswaschung symbolisiert, in der Kreuzigung realisiert wird, bekommen die Gläubigen Anteil an ihm und damit zugleich Anteil an der Gemeinschaft mit Gott, d. h. Jesus stiftet Gemeinschaft. Trotz der Fusswaschung wird Jesus nicht zum Sklaven der Jünger, er bleibt ihr «Lehrer und Herr» (Joh 13,6.13f). Trotz der Kreuzigung wird Jesus nicht zum demütigen Diener der Menschen, er bleibt der souveräne Sohn Gottes und der endzeitliche König, der unabhängig vom Wirken der Menschen die Vollmacht hat, sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen (Joh 10,17f; 15,13; 19,11.30). Doch dieser Herr und Lehrer, Sohn und König setzt alles, sogar sein Leben dafür ein, dass Liebe unter den Menschen realisiert wird. Darin ist Jesus Vorbild. Alle, die ihm nachfolgen, werden von Jesus entsprechend seine Freunde, nicht seine Sklaven genannt, und sie werden darauf verpflichtet, die erfahrene Liebe in gegenseitiger Liebe zu realisieren (Joh 13,34f; 15,10–17).

e) Karitatives Handeln lohnt sich

Gute Werke gelten sogar dann als Erfüllung des göttlichen Willens, wenn dadurch ein persönlicher Gewinn erreicht wird. Das gute Tun darf durchaus auch zur eigenen Ehre und zu einem guten Leben für den Täter selbst beitragen (vgl. Mt 5,3–11; Lk 6,20–23; Röm 2,7.10). Gott selbst sagt denen seinen Segen zu, die nach seinem Willen leben (z. B. Mt 5,7; 1Kor 3,8; Gal 6,16).⁴⁴ Ein Verhalten entspricht erst dann nicht dem Willen Gottes, wenn es nur der eigenen Ehre dient und/oder auf Kosten anderer geht und deshalb zum Unrecht wird (vgl. z. B. Mt 6,2; Röm 2,8). Dem Verhalten, das sich nach den Weisungen Gottes richtet, ohne dass von den Adressaten eine Gegenleistung erwartet wird bzw. werden kann,

⁴³ Der Tod Jesu wird hier als ein Tod aus Liebe zu den Freunden interpretiert und mit Hilfe der antiken Freundschaftsethik gedeutet, nicht jedoch mit einer Opfervorstellung; vgl. Scholtissek, Klaus, «Eine grössere Liebe als diese hat niemand, als wenn er sein Leben hingibt für seine Freunde» (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: Frey, Jörg/Schnelle, Udo, Kontexte des Johannesevangeliums, WUNT 175, Tübingen 2004, 413–439.

⁴⁴ Hier gilt nach wie vor der Tun-Ergehens-Zusammenhang, der auch in alttestamentlichen Texten zu finden ist; vgl. z. B. Dtn 6,24f; Spr 17,5; 19,17; vgl. Anm. 15.

wird der besondere Segen Gottes verheissen (Mt 6,3f; Lk 6,35–38; 12,33). Wichtig ist, dass bei allem Lohndenken stets ein Überhang der Gnade Gottes festgehalten wird (Lk 6,35; vgl. z. B. auch Mt 20,1–16; Röm 9,22).

In vielen neutestamentlichen Texten wird selbstverständlich ein Gericht nach Werken vorausgesetzt. Es ist Gott nicht gleichgültig, ob die Menschen nach seinem Willen leben oder Unrecht tun (z. B. Mt 7,1f; 10,15; 11,22ff; 12,18–20.36; 25,31–46; Mk 12,40; Lk 10,14; 11,42; 20,47; Joh 5,22–30; 16,8; Apg 17,31; Röm 2,2f; 3,19; 14,10; 2Kor 5,10).⁴⁵ Von jedem unnützen Wort werden die Menschen nach Matthäus vor Gott Rechenschaft ablegen müssen (Mt 12,36). Paulus warnt alle, die in der Gemeinde mitarbeiten, dass die Qualität ihres Wirkens von Gott in seinem Gericht geprüft werden wird: «Eines jeden Werk wird offenbar werden, denn der Tag des Gerichts wird es ans Licht bringen, weil er sich im Feuer offenbart: Wie eines jeden Werk beschaffen ist, das Feuer wird es prüfen. Hat das Werk, das einer aufgebaut hat, Bestand, so wird er Lohn empfangen. Verbrennt sein Werk, so wird er Schaden erleiden — er selbst aber wird gerettet werden, freilich wie durch Feuer hindurch» (1Kor 3,13–15). Ein Gericht nach Werken schliesst für Paulus nicht aus, dass der Betroffene das ewige Leben erhält (vgl. auch Röm 2,1–4). Es geht hier offensichtlich nicht um Werkgerechtigkeit, nicht um die Frage, ob man sich durch gute Werke das ewige Heil verdienen kann. Im Zentrum steht vielmehr der verbindliche Wille Gottes, der erwartet, dass die Menschen nach seiner Gerechtigkeit leben sollen, und die Treue Gottes, so dass die Menschen andererseits auch Gottes Gerechtigkeit erfahren. Dazu gehört nicht nur die Verurteilung des Unrechts, sondern auch das Lob und die Wertschätzung des Guten (1Kor 3,8).

f) Karitative Aufgaben werden im Gemeindeleben verankert

Bereits die ältesten neutestamentlichen Zeugnisse belegen, dass in den christlichen Gemeinden eine karitative Verantwortung wahrgenommen und dabei zum Teil bereits institutionalisiert wurde. Die Fürsorge für Menschen in Not gehörte sowohl in den Verantwortungsbereich der Leitungspersonen als auch zu den Aufgaben der Gemeindeglieder (vgl.

⁴⁵ Vgl. auch Anm. 16.

z. B. Röm 13,8; 15,25–31; 1Kor 12,28; 16,1–3; 2Kor 8–9; Apg 2,42–46; 4,32–35; 6,1–6; Joh 13,34f; 1Joh 3,15–24).

In 1Kor 12 beschreibt Paulus mit dem Bild eines funktionierenden Leibes⁴⁶ das Gemeindeleben, wie es seinen Vorstellungen entspricht. Gott selbst hat den Gemeindegliedern unterschiedliche Gaben zugeteilt, die von Paulus als Charismen bzw. Gnadengeschenke (χάρισμα) Gottes, als Beauftragungen (διακονία) durch den Herrn Jesus und als Energien bzw. Kraftwirkungen (ἐνέργημα) des Heiligen Geistes beschrieben werden (1Kor 12,4–6).⁴⁷ Sowohl die Begabung selbst als auch die Wirksamkeit der Gaben gehen also allein von Gott aus. Mit dem griechischen Begriff *diakonia* wird der Auftrags- bzw. Verpflichtungscharakter der Gaben ergänzt: Alle Begabungen sind zugleich offizielle Beauftragungen durch Jesus Christus, diese Gaben in das Gemeindeleben einzubringen.⁴⁸ Mit ihren individuellen Gaben sollen alle Gemeindeglieder *zur Auferbauung* der Gemeinde beitragen (1Kor 12,7). Hier wird von Paulus folglich, wenn man dies entsprechend formulieren will, der diakonische Charakter der unterschiedlichen Aufgaben ausgedrückt, der jedoch nicht mit einem Dienstbegriff, sondern als gegenseitige Auferbauung bezeichnet wird. Kein Gemeindeglied wird aufgefordert, dem anderen zu dienen, sondern es geht um ein kollegiales und gleichberechtigtes Zusammenwirken, wie auch das Bild des Körpers illustriert.

Alle Glieder eines Körpers sind mit ihrem Beitrag für dessen Lebensfähigkeit gleich wichtig und müssen ihre Gaben einbringen, damit der Organismus funktionieren kann. Keines der Glieder, auch nicht diejenigen mit mehr (Leistungs-)Verantwortung, kann für sich eine höhere Ehre oder Bedeutung beanspruchen, denn ein Leib, der nur aus Augen oder Händen bestehen würde, wäre nicht überlebensfähig (1Kor 12,15–17). Dies kann durchaus als Kritik des Paulus an Leitungspersonen der Ge-

⁴⁶ Zur Rede vom «Leib» als einer gesellschaftlichen Metapher in der Antike und bei Paulus vgl. Lindemann, Andreas, Die Kirche als Leib, in: ders., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 132–157.

⁴⁷ Zu 1Kor 12–14 und Röm 12,3–8 vgl. Hentschel, Gemeinde, 115–125.

⁴⁸ Das Nomen *diakonia* wird im Neuen Testament für Beauftragungen zu wichtigen Gemeindefunktionen, v. a. auch für die Beauftragung mit dem Apostolat, der grundlegenden Verkündigungstätigkeit im Namen Christi verwendet (vgl. z. B. Apg 1,17.25; 6,4; 20,24; 21,19; Röm 11,13; 12,7; 2Kor 4,1; 5,18; 6,3; 1Tim 1,12; 2Tim 4,5), jedoch nicht für «niedrige Dienste».

meinde gesehen werden, die für sich eine besonders hohe Bedeutung für das Gemeindeleben beanspruchen bzw. von Gemeindegliedern übermäßig hoch geschätzt werden (vgl. 1Kor 3,4–4,7; 12,28f). Paulus betont, dass Gott selbst alle (Gemeinde-)Glieder offiziell mit ihrer Aufgabe beauftragt hat, also nicht nur die Apostel, Propheten und Lehrer (1Kor 12,18,24; vgl. 12,5).⁴⁹ Dabei hat Gott den Mitarbeitenden, die weniger angesehen sind, sogar mehr Ehre verliehen als den anderen (1Kor 12,24f). Paulus ist sich durchaus bewusst, dass es in der korinthischen Gemeinde zu Streitigkeiten kam, wer in der Gemeinde die wichtigste Rolle innehatte und wer deshalb die meiste Ehre verdiene (vgl. 1Kor 3,4ff). Darauf antwortet Paulus jedoch nicht mit der Forderung, dass gute Christinnen und Christen auf jegliches Streben nach Ehre verzichten müssten. Er betont vielmehr die Gleichwertigkeit aller Gaben für das Funktionieren des Leibes und gesteht sogar denen mehr Ehre zu, die mit ihrem Beitrag zum Gemeindeleben eher geringgeschätzt werden (1Kor 12,11.29–31). Paulus stellt somit alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Gemeinde auf eine Stufe, aber nicht, indem er die mit mehr Autorität und Ehre verbundenen Leitungspositionen zu «Dienern» erniedrigt, sondern indem er alle Gemeindeglieder als von Christus selbst offiziell beauftragte Mitarbeitende, gewissermaßen als Amtsträgerinnen und Amtsträger⁵⁰, beschreibt, sie auf die gleiche Stufe mit den angesehenen Leitungspersonen (1Kor 12,28f) stellt und sie dadurch erhöht.

Massstab für die Ausübung aller Beauftragungen in der Gemeinde ist die Liebe, die von Paulus als die höhere Gnadengabe bezeichnet wird (1Kor 12,31–13,13). Er führt hier erneut die Charismen in exemplarischer Auswahl an, bemerkenswert ist aber, dass sowohl wortbezogene

⁴⁹ Paulus verwendet hier im Griechischen Begriffe, die eine offizielle Einsetzung in Ämter bezeichnen, u. a. *τίθημι*; vgl. Hentschel, *Gemeinde*, 121f. Dies entspricht der Verwendung von *διακονία* in 1Kor 12,5, vgl. Anm. 50.

⁵⁰ Wenn man bedenkt, dass in den neutestamentlichen Texten mit *diakonia* v. a. offizielle Beauftragungen bezeichnet werden, u. a. zur missionarischen Evangeliumsverkündigung, die heute als Apostolat bezeichnet wird, sollte man auch hier von Ämtern sprechen (vgl. Apg 1,17.25; 20,24; 21,19; Röm 11,13; 12,7; 2Kor 4,1; 5,18). Das Amtsverständnis hat sich heute im Verhältnis zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Zeit zwar gewandelt, doch ein Vergleich mit Ämtern in Vereinen und Städten bzw. auf der Ebene der römischen Reichsverwaltung zeigt, dass Paulus hier durchaus die offiziell-amtliche Rolle der unterschiedlich Mitarbeitenden in der Gemeinde im Blick hat; vgl. dazu Hentschel, *Gemeinde*, 20–47.

Aufgaben als auch pneumatische Begabungen und sogar die Wohltätigkeit eigens genannt werden und alle der Liebe bedürfen (1Kor 13,1–3). Paulus ist sich offensichtlich bewusst, dass auch das Handeln der Gläubigen einer kritischen Überprüfung am Massstab der Liebe bedarf. Zwar sind die Gläubigen getauft und von Christus grundsätzlich von der Macht der Sünde erlöst (Röm 3,21–28; 6,17–23), doch die erwartete Gottesherrschaft ist noch nicht vollendet, so dass auch die Gläubigen als Menschen in ihrer Erkenntnisfähigkeit und in ihrem Handeln begrenzt und keineswegs vollkommen sind (Röm 8,19–28; 12,1–3.8–14; 14,10–23; 1Kor 13,8–13). Die Liebe ist der kritische Massstab, an dem sich alle Mitarbeitenden in den unterschiedlichsten Aufgabenbereichen des Gemeindelebens messen lassen müssen.

5. Abschliessende Thesen

1. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Weil Gott barmherzig ist und darauf achtet, dass alle Menschen zu ihrem Lebensrecht kommen, ist seine Liebe nur in Verbindung mit seiner Gerechtigkeit vorstellbar.

2. Gottes Liebe als unverdiente, aber doch verlässliche Zuwendung zum Menschen zeigt sich nicht erst in Jesus Christus, sondern bestimmt das Gottsein Gottes in allen biblischen Texten.

3. Die zuvorkommende Liebe Gottes beeinflusst die Menschen. Gott ermöglicht und erwartet, dass sie in ihrer Lebensweise und in ihrem Handeln seinen guten Willen befolgen, d. h., dass ihre Beziehungen von Gerechtigkeit und Liebe bestimmt werden. Die Beachtung der göttlichen Weisungen zielt darauf, dass alle Menschen gut leben können, in Gerechtigkeit, Frieden und Freude.

4. Die Erfahrung, dass Unrecht ungestraft bleibt und das gottgemässe Verhalten der Gerechten ohne Segen bleibt, führt zu der Hoffnung, dass Gott in einem endzeitlichen Gericht Gerechtigkeit herstellen und in seinem Gottesreich ein Leben in Gerechtigkeit für alle ermöglichen wird, v. a. für die, die unter Unrecht und Krankheit leiden.

5. Jesus wird im Neuen Testament als der Messias und *diakonos* verstanden, der im Auftrag Gottes dessen Herrschaft aufrichten und darin Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verwirklichen soll.

6. Jesu Wunder sind Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft, in der Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige rein werden und Taube hören, Tote auferstehen und Armen eine frohe Botschaft verkündet wird. Da sich in den Wundern Jesu nicht nur Gottes Barmherzigkeit, sondern auch seine Gerechtigkeit realisiert, sind sie zugleich Zeichen, die zur Umkehr mahnen, für alle, die Unrecht tun und Gottes Willen missachten.

7. Die Gläubigen leben nach der Auferstehung Jesu in der Situation, dass mit Jesu Leben, Sterben und Auferstehung das Böse zwar endgültig besiegt und Gottes Gerechtigkeit aufgerichtet wurde, die von Jesus angekündigte Gottesherrschaft jedoch noch nicht endgültig eingetreten ist. Deshalb sind alle, die an Jesus als den Messias Gottes glauben, nach wie vor aufgerufen, in einer Welt, in der es Unrecht und Ungerechtigkeit gibt, selbst nach dem Willen Gottes zu leben und solidarisch in Wort und Tat Partei zu ergreifen für die, die sozial benachteiligt, behindert oder krank sind. Die Weisungen der Tora, u. a. die sozialpolitisch und wirtschaftlich relevanten Gebote, können auch für uns Christinnen und Christen wichtige Hinweise auf die lebenspraktische individuelle und institutionalisierte Umsetzung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sein.

8. Der gute Wille Gottes für die Menschen, der auf ein von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit geprägtes Zusammenleben auf der Erde zielt, kann im Liebesgebot, ja sogar in der Goldenen Regel zusammengefasst werden. Diesen Willen Gottes können grundsätzlich alle Menschen in gleicher Weise erfüllen, auch die, die den christlichen Glauben nicht teilen.

9. Vor einer christlichen Überheblichkeit im Hinblick auf das karitative Handeln sollten die zahlreichen neutestamentlichen Hinweise auf ein Gericht Gottes warnen, in denen Gott die Taten aller Menschen in Gerechtigkeit richten wird. Unabhängig davon gilt zugleich, dass das ewige Leben genauso wie das irdische Leben letzten Endes ein unverdientes Geschenk der allem menschlichen Tun zuvorkommenden göttlichen Liebe ist.

10. Die Botschaft der mit Jesus Christus anbrechenden Gottesherrschaft lässt die Gläubigen zuversichtlich in die Zukunft schauen und entlastet sie von allen Versuchen, die Welt durch ihr eigenes Handeln retten zu wollen: Gott selbst wird das Unrecht endgültig besiegen, so dass Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit für alle Menschen gelten werden.