Neutestamentliche Ethik zwischen weisheitlichen Alltagsratschlägen und sozialethischen Visionen

von
Martin Ebner

aus:
Schmidinger, M., Hoff, G. M. (Hrsg.), Ethik im Brennpunkt
(Salzburger Hochschulwochen 2005), Innsbruck 2005,
S. 57–95.

Martin Ebner

Neutestamentliche Ethik zwischen weisheitlichen Alltagsratschlägen und sozialethischen Visionen

Viele der Weisungen Jesu sind uns aus der Seele gesprochen, etwa: „Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht? … Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst du auch den Splitter aus dem Auge des Bruders herausziehen" (Lk 6,41f.). Genauso gut können wir unterstreichen: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!" (Mt 7,1). Oder auch: „… Euer Licht soll vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Taten sehen und euren Vater im Himmel preisen!" (Mt 5,16). Andere Weisungen dagegen bleiben schwer verdaulich. Dazu gehören sicherlich die Forderungen zur Feindesliebe, etwa: „Dem, der dich auf die Wange schlägt, halt' auch die andere hin!" (Lk 6,29).

In einer qualitativen Befragung, die wir in Münster im Rahmen des Projektes „Bibelverständnis in Deutschland in unterschiedlichen Milieus" augenblicklich durchführen,[1] waren stereotype Reaktionen auf diesen schwierigen Bibelvers: „Ich mein', der erste Schlag tut schon weh genug. Also, ich halt' keine zweite hin!" – Oder: „… Es wird ja nicht so gemeint sein, so wörtlich wie's da heißt." Oder eine andere Stimme: „Das ist … nur so was vom Christentum Dahergeredetes, das wird in der Praxis ja doch nicht realisiert." Wohlgemerkt: Das sind alles Aussagen von Christen, die zum Teil in ihren Gemeinden hoch engagiert sind, also von kirchlichen Insidern. Soll ich daraus entnehmen: Die Sache mit dem Wange-Hinhalten, ein Spitzensatz christlicher Ethik – wortwörtlich ist er nicht gemeint! Eigentlich brauche ich mich nicht dran zu halten! Nur Worte!?

In meinen Ausführungen möchte ich zeigen:

1. dass diese und andere Spitzensätze der christlichen Ethik tatsächlich wortwörtlich und ernst gemeint sind. Sie sind nicht nur praktizierbar, sondern sogar hilfreich – man muss nur den situa-

tiven Kontext mitbedenken, für den sie ursprünglich gesprochen sind.

2. Ich möchte zeigen: Damit diese Spitzensätze praktizierbar und hilfreich bleiben, werden sie, sobald sich die Situation der Adressaten verändert, auf diese neue Situation hin zugespitzt und adaptiert. D. h. auf den unterschiedlichen Traditionsstufen sind mit „Feinden" jeweils andere Personengruppen im Blick.[2] Ich werde also eine allmähliche Entwicklung und Fortschreibung der Forderungen zur „Feindesliebe" nachzeichnen.
3. Auf der Spur der „Feindesliebe" soll ganz konkret vor Augen geführt werden, was man nennen könnte: neutestamentliche Ethik „in the making", besser vielleicht: christliches Ethos „in the making". Sofern man nämlich unter „Ethik" ein „Theorieunternehmen"[3] versteht, das die Begründung ethischer Weisungen reflektiert, unter „Ethos" dagegen einen Kanon von Handlungsmaximen, die innerhalb einer bestimmten sozialen Gruppe in Geltung sind und deren Identität bestimmen,[4] so fällt all das, was wir im Neuen Testament an ethischen Weisungen finden, unter „Ethos".[5] Wir werden deshalb einerseits exemplarisch, andererseits empirisch-deskriptiv vorgehen, und d. h.: Wir stellen nicht zuerst die Prinzipien auf, unter denen bestimmte Handlungsanweisungen zu verstehen sind, sondern gehen umgekehrt vor. Wir versuchen die Handlungsanweisungen der Feindesliebe in ihrem situativen Kontext zu verstehen, und machen uns von da aus auf die Suche nach den Prinzipien, von denen her sie formuliert und gesteuert sein können. Wir werden sehen, dass es insbesondere die Evangelisten Matthäus und Lukas sind, die versuchen, die jesuanischen Handlungsanweisungen großen Ethossystemen zuzuordnen. Wir wollen diesen Bewegungen so konkret wie möglich nachgehen. Sofern sich in der Entwicklung des neutestamentlichen Ethos Prinzipien erkennen lassen, meine ich vor allem zwei benennen zu können: (a) Die Handlungsanweisungen werden zu Gunsten der Unterlegenen bzw. der sozial Schwachen getroffen. (b) Es zeichnet sich eine gewisse Tendenz ab, gruppeninterne Grenzen zu öffnen.
4. Diese Leitlinien, die wir in den ersten drei Abschnitten anhand der Feindesliebe nachzuzeichnen versuchen, wollen wir abschließend in einem vierten Abschnitt am paulinischen Ethos verifi-

zieren, sofort gebündelt über die Rechtfertigungstheologie, allerdings unter einer „neuen Perspektive".

Beginnen wir ganz vorne: bei Jesus.[6] Nehmen wir uns vor, was bis heute schwer verständlich bleibt: seine Aufforderungen zur Feindesliebe, und setzen wir ein mit den ganz konkreten Anweisungen.

1. Schwer verdauliche Ratschläge

Außer dem Spruch vom Wange-Hinhalten, den ich eingangs zitiert habe, sind uns noch zwei weitere, ganz ähnlich gestrickte Ratschläge überliefert, die uns nicht weniger zumuten:

> Dem, der dir den Mantel wegnimmt, verweigere auch das Untergewand nicht! (Lk 6,29).
>
> Wer dich eine Meile zum Frondienst zwingen will, los – (geh) mit ihm zwei! (Mt 5,41).

1.1 Der Raubüberfall und der Spruch vom Mantel

Beginnen wir mit dem Spruch von den Kleidern: „Dem, der dir den Mantel wegnimmt …" Versuchen wir, die vorausgesetzte Situation zu eruieren und die beteiligten Interaktionspartner so präzise wie möglich zu benennen. Hier geht es um einen Raubüberfall. Das griechische Wort für „wegnehmen" (αἴρω) lässt ein gewaltsames und widerrechtliches Wegreißen des Mantels assoziieren. So beginnt es, wenn Räuber ans Werk gehen. Wir kennen das aus der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter: „… und sie zogen ihn aus", heißt es da von der ersten Aktion der Räuber (Lk 10,30). Und wir erfahren dort auch, was gewöhnlich folgt: durchprügeln, ausrauben und dann halbtot liegen lassen.

Und wer wird überfallen in unserem Spruch? Wer sind die Adressaten, an die der Ratschlag gerichtet ist? Wir kennen diese Leute gut: Es sind die Wandermissionare,[7] die Jesus paarweise[8] durch Galiläa schickt (vgl. Mk 6,7) – mit der denkbar schlechtesten Ausrüstung (vgl. Lk 10,4): *ohne* Geldbeutel; *ohne* Ranzen, in dem sich Proviant oder sonstige Wertsachen befinden könnten; *ohne* den für Reisende

obligatorischen Stock, den wir uns als handfesten Knüppel vorzustellen haben, mit dem man sich gegen wilde Tiere oder eben Wegelagerer zur Wehr zu setzen hofft. Nicht einmal Sandalen haben sie an den Füßen. Eine schnelle Flucht können sie sich von vornherein aus dem Kopf schlagen. Das einzige, was Jesus ihnen an die Hand gibt, ist der Ratschlag: Wenn Räuber über dich herfallen und dir den Mantel vom Leib reißen, dann zieh dein Untergewand gleich mit aus!

Was damit bezweckt werden soll? Darüber wird nichts gesagt. Bestenfalls wird das Weltbild von Wegelagerern durcheinandergebracht. Überfallene wehren sich normalerweise, schreien – vergeblich – um Hilfe. Dass aber, wie in unserem Fall, die Opfer den Tätern die Arbeit auch noch erleichtern und am Ende nackt vor ihnen dastehen, das ist nicht in Ordnung. Entweder werden die Gewalttäter durch eine derartige Reaktion verblüfft, paralysiert – und lassen dann lieber die Hände von solchen Leuten, oder sie werden in ihrer Ehre verletzt, gereizt – und schlagen dann noch härter zu. Aber das ist bei einem Raubüberfall ohnehin das Normale. Gegenwehr jedenfalls erreicht auch nicht mehr. Überraschende Provokation, wie sie unser Spruch anrät, kann dagegen einen heilsamen und vielleicht lebensrettenden Schock versetzen. Und in diesem Fall würden sich die arglos durch Galiläa ziehenden Jesusmissionare tatsächlich als kluge Schlangen erweisen (vgl. Mt 10,16): Sie hätten Gewalttäter wenigstens kurzfristig zur Räson gebracht – und sich selbst gerettet.

1.2 Der römische Soldat und der Spruch von der Meile

Von der Handlungsanweisung her entspricht der Spruch von der Meile völlig dem vom Mantel: „Wer dich eine Meile zum Frondienst zwingen will, los – (geh) mit ihm zwei!“ (Mt 5,41). Aber das Szenario ist anders. Das (vermutlich aus dem persischen Postwesen kommende) Fremdwort ἀγγαρεύω verweist auf den staatlich auferlegten Frondienst,[9] genauer auf das Recht der Besatzungsmacht, von der einheimischen Bevölkerung Dienstleistungen in Anspruch nehmen zu dürfen. Meistens geht es um vertraglich genau geregelte Bereitstellung von Transportmitteln, aber auch um Unterkunft und Verpflegung. In unserem Spruch wird also die unliebsame Begegnung zwischen Jesusmissionaren und Soldaten der römischen Besatzungsmacht in

Palästina vor Augen gestellt. Auch das im ganzen Neuen Testament nur hier gebrauchte römische Längenmaß „Meile" (μίλιον) anstelle des sonst üblichen „Stadion" (στάδιον) weist in diese Richtung. Das geforderte Weggeleit wird wohl darin bestehen, die diversen Utensilien zu übernehmen, mit denen ein römischer Soldat – außer den Waffen – wie ein Maultier beladen ist: Säge, Korb, Spaten, Riemen, Handschellen sowie Proviant für drei Tage (vgl. Jos., Bell III 95). Die Ungewöhnlichkeit der angeratenen Reaktion: „Los – (geh) mit ihm zwei (Meilen)!" sticht in die Augen, wenn wir dagegenhalten, was etwa der römische Philosoph Epiktet (1. Jh. n. Chr.) für den gleichen Fall geraten hat:

> Wenn … „Angareia" ist und ein Soldat deinen Körper nimmt, lass es geschehen, widersetze dich nicht und murre nicht! Sonst bekommst du Schläge und wirst nichts desto weniger den Esel (= Körper) verlieren (Diss IV 1,79).

Im Gegensatz zu diesem: „Lass das Unvermeidbare geschehen!", ist der Jesusratschlag dagegen eine Provokation des waffenmäßig überlegenen und rechtlich kaum zu belangenden Römers. Wie er darauf reagiert, ist auch in diesem Fall nicht abzusehen. Er kann verblüfft – oder auch zum Zorn gereizt werden. Sollte der römische Soldat das unerwartete Angebot annehmen, könnte umgekehrt der Jesusjünger wegen sich anbahnender Kollaboration ins Zwielicht und damit zwischen die Fronten geraten.

Mit der Angabe der zwei Meilen stoßen wir erneut auf Leute, die länger unterwegs sind: die Alltagssituation der Wanderradikalen um Jesus. In diesem Fall sind sie nicht von physischer Gewalt bedroht, sondern werden mit der Demonstration von Macht, militärischer und rechtlicher Überlegenheit konfrontiert. Und auch in diesem Fall steht hinter dem ungewöhnlichen Ratschlag als Grundimpuls: Nimm nicht tatenlos hin, wenn einer dir gegenüber seine Macht ausspielt! Tu etwas! Sei kreativ! Halte deinen Kopf hoch! Verblüffe dein Gegenüber! Durchkreuze seine Absicht!

1.3 Die öffentliche Beleidigung und der Spruch von der Wange

Versuchen wir, auch den Spruch von der Wange, den bei weitem bekanntesten, im Milieu der Wanderradikalen zu verorten. Diesmal werden wir auf einen Schauplatz innerhalb eines Dorfes oder einer Stadt geführt. Denn dieser Spruch setzt Öffentlichkeit voraus. Was nämlich am Schlag auf die Wange weh tut, ist gerade nicht der Schlag an sich, sondern die öffentliche Beleidigung, die darin zum Ausdruck gebracht wird.[10] Was könnte der Hintergrund dafür sein?

Die Missionare werden von Jesus ausgeschickt, um an die Türen der Häuser zu klopfen und dem ganzen Haus „Schalom"/Frieden zu wünschen – in der Hoffnung, gastfreundlich aufgenommen zu werden, etwas zu essen zu bekommen, vielleicht einen Unterschlupf für die Nacht oder sogar neue Kleider (vgl. Lk 11,9-13). Erst einmal als Gäste ins Haus gelassen, haben sie dann genügend Zeit, ihre Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft zur Sprache zu bringen (vgl. Lk 10,5-7).[11]

Aber dazu wird es nicht allzu oft gekommen sein. Jesus selbst bereitet seine Leute auf die Ablehnung vor (vgl. Lk 10,6). Und es ist auch nur allzu verständlich, dass die Jesusmissionare nicht mit offenen Armen aufgenommen werden. Denn mit den Augen der Landbevölkerung betrachtet sind sie nichts anderes als faule Schmarotzer. Sie sind aus dem normalen Arbeitsprozess ausgestiegen, haben Haus und Hof im Stich gelassen, sich ihrer Verpflichtungen gegenüber Eltern und Kindern entledigt und sind in Sachen Gottesherrschaft unterwegs. Im Gegenzug dafür spekulieren sie auf Unterkunft und Verpflegung. Das kann Aggressionen wecken. Sollten sie sich in einem beleidigenden Schlag entladen und sollten in diesem Fall die Jesusboten es wirklich fertig gebracht haben, die andere Wange hinzuhalten, dann konnten sie nicht nur den Schläger ganz schön in Verwirrung bringen, sondern zugleich demonstrieren, dass sie es mit ihrer Friedensbotschaft ernst meinen und im Ernstfall auch dafür einstehen.

1.4 Zwischenergebnis

(1) Provokative Wehrlosigkeit
Alle drei Ratschläge verbindet eine zugegebenermaßen ungewöhnliche, aber gemeinsame Handlungsstrategie. Nennen wir sie „provokative Wehrlosigkeit".[12] Das ist sozusagen die einzige Waffe auf dieser Welt, die nicht verletzt – und sogar den hilflos Unterlegenen plötzlich zum Herrn des Geschehens werden lässt. Die Taktik: den anderen verblüffen; seine Absicht durchkreuzen. Nicht mitspielen, wenn der andere seine Macht ausspielt (Spruch von der Meile); nicht mitspielen, wenn der andere mich beleidigen will (Spruch von der Wange) oder mir Gewalt antut (Spruch vom Mantel).[13] Der vermeintliche Schlag des Gegenübers, der mich klein machen soll, läuft ins Leere, weil ich – egal, wie mein Herz vor Angst pocht – mich nicht erniedrigen lasse und nach außen keine Angst zeige, sondern die erniedrigenden Absichten des Gegenübers sogar noch zu unterstützen scheine: beim Ausplündern zur Hand gehe, eine zweite Sklavenmeile anbiete und die andere Wange zum Schlag hinhalte. Kurz: Ich übernehme gerade die Rolle nicht, in die mich das Gegenüber zwingen möchte. Anders gesagt: Die zum Opfer von Machtdemonstration, Gewaltanwendung und Beleidigung gemacht werden sollen, lassen die Täter selbst zu Opfern ihrer eigenen Strategien werden. Ihre Intentionen laufen ins Leere.

(2) Erprobte und plausible Modelle
Im Kontext ihrer Zeit gehört klingen derartige Ratschläge durchaus nicht utopisch. Zwar nicht im Wanderradikalenmilieu, aber ebenfalls im Konflikt mit der römischen Staatsmacht wurde provokative Wehrlosigkeit im Jahr 26 n. Chr. gegenüber dem uns wohl bekannten, langjährigen Statthalter Judäas, Pontius Pilatus, erfolgreich erprobt. Als Pilatus in einer Nacht- und Nebelaktion Standarten mit Kaiserbildern in die Heilige Stadt Jerusalem bringen lässt, steht die Bevölkerung Jerusalems Kopf. Das ist für sie ein Affront sondergleichen. Eine Abordnung demonstriert vor der Residenz des Pilatus in Cäsarea – gewaltlos: Viele Tage verharren sie in einer Bittgebärde. Um sich der hartnäckigen Juden vor seinem Palast zu entledigen, kündigt Pilatus eine Stellungnahme im Stadion an. Auf einen positiven Entscheid wartend, werden die Juden dort plötzlich von zuschlagberei-

ten Soldaten umzingelt. Sie sind starr vor Schreck. Pilatus droht, sie niederschlagen zu lassen, wenn sie sich nicht mit den Kaiserbildern abfinden. Als er schon das Zeichen zum Zuschlagen gibt, fallen die Juden zu Boden, halten den Soldaten ihre Nacken hin und schreien, sie seien

> … eher bereit, sich den Todesstoß versetzen zu lassen, als das Gesetz zu übertreten. Über die Maßen verwundert über die Stärke ihrer Gottesverehrung, gab Pilatus den Befehl, die Feldzeichen sofort aus Jerusalem herauszutragen (Jos., Bell II 173f.; vgl. Ant XVIII 55-59).

So erzählt es uns Josephus.[14] Und er weiß auch zu berichten, dass knapp 10 Jahre später, als Kaiser Caligula seine Statue im Tempel von Jerusalem aufstellen lassen will, es unter dem Statthalter Petronius zu einer ähnlichen Aktion gekommen ist. Wieder mit durchschlagendem Erfolg. Offensichtlich hat die Handlungsstrategie Schule gemacht. Allerdings, auch das überliefert uns Josephus, verblüfft provokative Wehrlosigkeit nur ein einziges Mal den gleichen Partner. Als die Juden Pilatus gegenüber wenige Jahre später ein zweites Mal zu diesem Mittel greifen, ist der Statthalter längst vorgewarnt. Er entwickelt seinerseits eine Gegenstrategie: Unter die Demonstranten mischt er als Zivilisten verkleidete Soldaten. Die schlagen brutal zu, unerkannt, heimtückisch. Es fehlt das klare Gegenüber von Tätern und Opfern. Und damit: keine Chance für demonstrative Wehrlosigkeit.

Wir lernen: Die Handlungsstrategie der provokativen Wehrlosigkeit bedarf der Kreativität. Die Ratschläge Jesu von der Wange, vom Mantel und von der Meile sind konkrete Modelle, weisen die Richtung, sind aber keine Patentrezepte für alle Zeiten.

(3) Situative Alltagsweisheit

Was ist das für ein Ethos? So begeistert ich von den Ratschlägen Jesu bin, so niedrig muss ich sie hängen, was die ethische Normenfindung angeht. Es handelt sich um Alltagsratschläge – ohne explizite Reflexion, sogar ohne explizite Motivation. Sie partizipieren am Erfahrungswissen der Zeit. Sie wenden eine erprobte Handlungsstrategie auf die spezielle Situation der Wandermissionare an. Sie geben Musterbeispiele an die Hand, um lebensgefährliche Situationen überleben und zutiefst beleidigende Situationen ohne Erniedrigung durchste-

hen zu können. Ihr erstes Ziel ist die eigene Lebensrettung bzw. die demonstrative Selbstachtung. Dass dabei dem anderen ein Spiegel des eigenen Verhaltens vor Augen gehalten wird, ist durchaus Mittel zum Zweck. Der andere soll nicht gebessert oder auf den Weg zur Umkehr gebracht, sondern ganz einfach verunsichert werden. Ich würde die Intention der drei Jesussprüche auch nicht mit „Feindesliebe" umschreiben. Es geht zunächst – ganz egoistisch – um Rettung des eigenen Lebens und der eigenen Würde. Und das Mittel dazu ist: der Schock.

2. Die „Feindesliebe" der abgelehnten Prediger

Ausdrücklich von „Feindesliebe" sprechen andere Logien. Sie sind uns sowohl im Matthäus- als auch im Lukasevangelium überliefert. Wir vermuten, dass beide Evangelisten bereits aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle schöpfen. Die Forschung nennt sie „Spruchquelle Q".[15] Vermutlich haben die Sprüche von der „Feindesliebe" ursprünglich folgendermaßen gelautet:

> Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters werdet, denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen auf Gerechte und Ungerechte (Q 6,27f.35).

Hier ist die Reflexion fortgeschritten. Wir finden nicht nur eine abstrahierte Handlungsanweisung („Liebt eure Feinde …"), sondern auch eine Motivation („damit ihr Söhne eures Vaters werdet") und eine Begründung dafür („denn er lässt seine Sonne aufgehen …"). Schauen wir uns die einzelnen Elemente genauer an – und beginnen mit der „Liebe".

„Lieben" im alttestamentlich-jüdischen Kontext ist alles andere als ein emotionales Gefühl. Es bezeichnet den loyalen Umgang miteinander.[16] Im Griechischen steht ein Terminus, der weder die fürsorgende Liebe der Eltern bezeichnet (στέργω), noch die Zuneigung unter Freunden (φιλέω), noch die erotische Anziehung (ἐράω),[17] sondern im hellenistischen Raum (bis dahin) ganz bedeutungsblass erscheint: ἀγαπάω, ein Begriff, der aber in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments just für „Liebe" im Sinn vom fairen Umgang mit-

einander eingesetzt wird. In diesem Sinn geht es bei der „Feindesliebe" nicht um emotionale Wärme, sondern um soziale Verpflichtung, die religiös motiviert ist.

Das zeigt auch die Konkretisierung in unserem Spruch: „Lieben" wird mit dem *Gebet* für die Verfolger erläutert. Anders als bei den Sprüchen von der Wange, dem Mantel und der Meile kommt es hier nicht zu einer unmittelbaren Interaktion zwischen Opfern und Tätern. Hier wird stattdessen eine Vermittlungsinstanz angerufen: eben Gott. Ihm wird in die Hand gelegt, was er mit den „Bösen" macht. Vor ihm werden sie geradezu in Schutz genommen. Dieser „Regen" des Guten, wie er im Gebet auf die Bösen herabgefleht werden soll, entspricht ganz dem Verhalten Gottes, wie es alltäglich in der Natur beobachtet werden kann: „Er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen auf Gerechte und Ungerechte". Die Motivation dafür, die Verfolger nicht zu verfluchen, sondern für sie zu beten, ist das Versprechen, den höchsten Adel verliehen zu bekommen, den man sich vorstellen kann: zum Sohn Gottes werden. Das ist nicht biologisch, sondern im weisheitlich-spirituellen Sinn gemeint. Durch die Entsprechung im Handeln und Denken als „Sohn" des „Vaters" erkennbar werden (vgl. Sir 4,10).

Wir können diese Art von „Feindesliebe" noch profilieren, wenn wir sie in den gesellschaftlich-sozialen Raum der Alten Welt stellen. Denn Feindesliebe ist nicht ganz ungewöhnlich. Vornehmlich ist sie eine Königstugend. Es zeichnet die *clementia* des Königs aus, mit unterlegenen Feinden großzügig umzugehen, Milde walten zu lassen und Güte zu zeigen.[18] Dass jedoch Unterlegene, in unserem Fall Verfolgte ihre überlegenen Feinde „lieben" sollen, das ist äußerst selten zu finden. Eigentlich nur bei einer einzigen Gruppe, die – zufällig? – den Jesusmissionaren vom Lebensstil her äußerst ähnlich ist: bei den Kynikern,[19] die ebenfalls heimat- und mittellos durch die Städte der Mittelmeerwelt ziehen, um die Menschen durch ihre Mahnpredigten zur wahren Freiheit, eben einem Leben, wie sie selbst es führen, zu motivieren. Weil sie aber mit ihrem Lebensstil das normale Leben durchkreuzen und mit ihren sprichwörtlich unverschämten Reden allzu oft Anstoß erregen, sind sie durchaus nicht gern gesehen und müssen mit Misshandlungen rechnen. Für diesen Fall rät der gleiche Epiktet, den wir schon einmal herangezogen haben:

> (Ein Kyniker) muss sich schlagen lassen wie ein Hund und als Geschlagener die lieben (φιλέω), die ihn schlagen – wie ein Vater aller, wie ein Bruder (Diss III 22,54).

Auch von einem Kyniker, der von seinem Publikum misshandelt wird, wird Liebe gefordert. Aber auch in diesem Fall besteht „Liebe" nicht in emotionaler Nähe, sondern darin, dass der Kyniker nicht aufhört, seine Botschaft weiterzusagen. Das wird ganz deutlich aus einer Rede des Dion von Prusa, der selbst 14 Jahre lang als Kyniker durch die Alte Welt gezogen ist.[20] Vermutlich greift er auf eigene Erfahrungen zurück, wenn er davon erzählt, wie die Leute reagieren, wenn sie einen Kyniker kommen sehen, der ihnen eine Moralpredigt halten will. Sozusagen um sich abzuschotten, verlachen sie ihn, verspotten ihn, spucken ihn an. Und der Kyniker? Nach Dion von Prusa verhält er sich so:

> Er ist nicht zornig und ungehalten über diese Leute, sondern noch freundlicher zu ihnen … als ein Vater, Bruder oder Freund … Ohne etwas zu verbergen, weist er sie zurecht … und er spricht mit möglichst großem Nachdruck und verschärft seine Mahnung und Aufmunterung für sich selbst und für sie (Or 77/78,42).

Der Kyniker, der sich so verhält, fühlt sich als „Teilhaber an der Macht des Zeus".[21] Als sein *Gesandter* ist er unterwegs.[22] Und im Konfliktfall imitiert er dessen Güte. Epiktet schreibt: „Der Kyniker muss lieben wie ein Vater aller".[23] Damit ist niemand anders als der höchste Gott, eben Zeus, gemeint.

Die auffälligen Strukturparallelen zur „Feindesliebe" der Jesusmissionare geben uns die Möglichkeit, die Funktion und die Leistungsfähigkeit des Ethos der „Feindesliebe" präziser zu umschreiben. „Feindesliebe" wird von einer Gruppe gefordert, die einen speziellen Verkündigungsauftrag verfolgt: sei es die Ansage der Gottesherrschaft oder der wahren Freiheit. Misshandlungen und Beeinträchtigungen resultieren aus dieser Botschaft, die das Leben der Normalbevölkerung durchkreuzt. Die „Feinde" sind das Publikum, das sich gegen alternative Lebensmodelle zur Wehr setzt. Dass diese Ablehnung nicht mit Fluch und Zorn, sondern mit Liebe in Form von Gebet bzw. weiterer Belehrung beantwortet wird, kommt der Demonstration der ei-

genen Selbstbewertung gleich: Dieses Verhalten macht deutlich, dass sich die zum Teil handgreiflich abgelehnten Verkündiger gegenüber dem unwissenden Publikum auf einer höheren Stufe fühlen: „Teilhaber an der Macht des Zeus" bzw. „Söhne Gottes". Ihr Verhalten demonstriert diese besondere Genealogie. Erkennbar allerdings ist das nur für die Insider, die über dieses Wissen verfügen und die Hintergründe durchschauen.

Also: In der „Feindesliebe" drückt sich das elitäre Bewusstsein einer kleinen Minderheit aus, die sich als Agent und Sprachrohr des höchsten Gottes versteht. In der Spruchquelle standen die Sprüche von der Feindesliebe den drei Ratschlägen von der Wange, dem Mantel und der Meile vermutlich voran. Damit ist eine erste Reflexionsstufe für die Alltagsratschläge erreicht. Es ist das Elitebewusstsein von scheinbar Unterlegenen, das zur Großzügigkeit gegenüber den scheinbar Überlegenen motiviert. Die explizite Aufforderung zur „Feindesliebe" bringt zur Sprache, was niemand unter den Normalbürgern sonst sehen könnte: die Innensicht einer Minderheit, die alle Normalmaßstäbe auf den Kopf stellt. Die von den „Normalen" als „Outsider" abgelehnt werden, sind in Wahrheit „Söhne Gottes", und die „Normalen" sind die „Bösen", die nur dank der Großzügigkeit Gottes – zusätzlich verstärkt durch das Gebet dieser „Outsider" – Sonne und Regen, statt Schwefel (vgl. Gen 19,23f.; vgl. Lk 9,54) und Fluch abbekommen.

3. Die Anbindung jesuanischer Ratschläge an große Ethos-Systeme

Der Theorierahmen, den wir für die Stufe der Spruchquelle nur hypothetisch rekonstruieren konnten, wird für die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas manifest: Bei Matthäus sind es die sogenannten Antithesen, die den bisher behandelten Sprüchen jeweils vorangestellt werden und damit das hermeneutische Vorzeichen setzen, bei Lukas übernimmt diese Funktion die Goldene Regel, die bei ihm im Zentrum seiner Spruchkomposition steht. Während Matthäus das Spruchgut zur Feindesliebe auf zwei Antithesen aufgeteilt hat (Mt 5,38-42.43-47), zitiert Lukas die Aufforderung zur Feindesliebe gleich zweimal und spannt damit einen Rahmen um das tradierte Spruchgut (Lk 6,27f.35).

3.1 Matthäische „Antithesen" und ethische Diskursfelder im Judentum

Entgegen den Assoziationen, die durch die Terminologie „Antithesen" geweckt werden, will Matthäus die jüdische Tradition und die Jesussprüche gerade nicht einander entgegenstellen, sondern miteinander in Verbindung bringen. Durch die sogenannten Antithesen sollen die Jesussprüche an die jüdische Tradition angebunden werden.[24] Und das ist auch dann der Fall, wenn inhaltlich scheinbar das Gegenteil behauptet wird:

> Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge für Auge und Zahn für Zahn. Ich aber sage euch: dem Bösen nicht mit gleichen Mitteln zu begegnen. Sondern: Wer dich auf die rechte Wange schlägt … (Mt 5,38f.).

Für die ethische Diskussion im Judentum ist es typisch, dass inhaltliche Felder abgesteckt werden, innerhalb derer die Sachdiskussion offen bleibt. Das sehen wir z. B. an Josephus, der in seinem Werk *Antiquitates* das Gesetzeswerk des Pentateuchs rekapituliert – aber nach Sachthemen geordnet.[25] Das sind die „ethischen Felder". Innerhalb der gleichen Sachthemen können durchaus unterschiedliche, ja konträre Optionen vertreten werden.[26] Für die Praxis des Alltags ist entscheidend, dass mit diesen Feldern Markierungszeichen gesetzt werden: Achtung, du betrittst vermintes Gelände! Jetzt gilt es, genau zu überlegen, was du tun wirst. Überspitzt gesagt ist es nicht entscheidend, *wie* ich mich verhalte, sondern *dass* ich eine ganz bewusste Entscheidung getroffen habe.

Auf der Reflexionsebene, für die im Judentum die Schriftgelehrten zuständig sind, geben die ethischen Felder die Sachthemen vor, über die nicht nur immer neu diskutiert wird, sondern innerhalb derer alle Antworten und Lösungsvorschläge bewahrt und gespeichert werden, weil diese Ideen zu bestimmten Zeiten wieder aktuell werden und für die dann eintretende Situation die beste Lösung sein könnten.

Wenn Matthäus mit seinen Antithesen derartige ethische Felder benennt, will er die Jesussprüche in den schriftgelehrten Diskurs seiner Religionsgemeinschaft einklinken. Dabei geht er in einem Dreischritt vor. Zuerst benennt er durch ein Traditionszitat das Diskursfeld; mit dem Zitat der *ius-talionis*-Formel also das Verhalten bei

Schädigung. Der Diskussionsbeitrag Jesu wird zweistufig eingebracht. Zunächst wird das hermeneutische Prinzip formuliert, unter dem die Tradition gelesen werden soll: „Dem Bösen nicht mit gleichen Mitteln zu begegnen".[27] Die Konkretionen dieser Lesart werden in den folgenden Beispielen, eben den Sprüchen von der Wange, vom Mantel und von der Meile, zur Sprache gebracht. Dabei fällt auf, dass der Spruch vom Mantel gegenüber Lukas bzw. der Spruchquelle in veränderter Form vorliegt und dass weitere Sprüche (V. 42) hinzugefügt sind. Was den Spruch von der Wange angeht, denkt Matthäus nicht mehr an einen Raubüberfall, sondern an einen Prozess innerhalb einer Stadt. Nach jüdischem Recht darf der Gläubiger dem Schuldner alles abnehmen, nur nicht den Mantel, den der Arme als Decke für die Nacht braucht (vgl. Ex 22,25f.). Diese Vorschrift im Blick, hat Matthäus – offensichtlich für ein städtisches Milieu – das Musterbeispiel Jesu adäquat in diese neue Situation transferiert: „Und dem, der mit dir prozessieren und dein *Untergewand* nehmen will, lass ihm auch den *Mantel*!" (Mt 5,40).

Auch die Sprüche in V. 42 zeigen, dass Matthäus nicht mehr an Wanderradikale, die unterwegs sind, sondern an eine sesshafte Jesusgruppe innerhalb einer Stadt denkt. Auch wenn es verarmte Mitglieder geben mag, wie der Spruch vom Mantel zeigt, so ist diese Gruppe doch längst nicht mehr mittellos, wie V. 42 zeigt: „Dem, der dich bittet, gib! Und dem, der von dir sich leihen will, von dem wende dich nicht ab!"

Also: Matthäus bindet die alten Jesussprüche in den ethischen Diskurs des Frühjudentums ein und aktualisiert sie speziell für die Situation einer kleinen Jesusgruppe innerhalb einer Stadt. Genauso verfährt Matthäus mit den Sprüchen von der „Feindesliebe" im anschließenden Textblock (Mt 5,43-47).

Auch in diesem Fall ist Matthäus einerseits um die theologische Anbindung einer Jesustradition an etablierte ethische Diskursfelder des Frühjudentums bemüht, andererseits um Konkretionen für den Alltag. Dabei wird die Situierung der Gemeinde noch deutlicher werden.

Die Systematik ist uns bereits vertraut. Mit der vorangestellten Antithese wird das Diskursfeld angegeben:

> [43]Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst lieben deinen Nächsten und hassen deinen Feind!

Es handelt sich um ein Zitat aus Lev 19,18, allerdings durch einen Nachsatz erweitert, der sich dort im Zusammenhang mit der „Nächstenliebe" zwar nicht findet, aber für uns den speziellen Aspekt zur Sprache bringt, unter dem „Nächstenliebe" hier diskutiert werden soll: ihre soziale Reichweite. Dieser Punkt war im Frühjudentum ein Diskussionsfeld erster Klasse.[28] Während die Ausweitungstendenzen auf der einen Seite so weit gehen, die Nächstenliebe auf *alle* Menschen auszudehnen,[29] wird die Einschränkung der Nächstenliebe auf der anderen Seite extrem vorangetrieben, wie etwa in Qumran, wo die Liebesloyalität streng auf die Gruppenmitglieder dieser Sondergemeinschaft eingeschränkt wird, just in der Terminologie, wie sie auch Matthäus in Anschlag bringt. Es heißt in der Gemeinderegel von Qumran:

> … alle Söhne des Lichtes zu lieben … aber alle Söhne der Finsternis zu hassen (1QS 1,9f.).

Dieses Diskursfeld, die Frage nach der sozialen Reichweite der Nächstenliebe, will Matthäus durch die Sprüche von der Feindesliebe als hermeneutischem Prinzip neu beleuchtet wissen. Inhaltlich ergibt sich daraus ein Plädoyer für die Liebesloyalität über die eigenen Gruppengrenzen hinaus, motiviert – wie besprochen – durch die *imitatio dei*. Entsprechend fällt die Konkretion aus, die Matthäus in den V. 46f. formuliert:

> [46]Wenn ihr nämlich die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Tun dasselbe nicht auch die Zöllner? [47]Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was Übermäßiges tut ihr? Tun dasselbe nicht auch die Heiden?

Mit der Beschränkung des Grußes auf die „Brüder" haben wir nun tatsächlich die engen Gruppengrenzen unserer Adressaten vor Augen, die Matthäus aufbrechen will. Mit „Brüder" werden normalerweise die Leute des eigenen Vereins bezeichnet. Durch Grußverweigerung wird die soziologische Absetzung von anderen markiert. Wir kennen das aus dem zweiten Johannesbrief, wo der Briefschreiber seinen Anhängern verbietet, die Wanderprediger, die nicht von ihm unterstützt werden, zu grüßen oder ihnen gar Gastfreundschaft zu gewähren (2 Joh 10f.). Für das Matthäusevangelium können wir die rivalisierenden Gruppen näher konturieren, wenn wir das Stichwort „Übermäßiges"

aus V. 47 hinzunehmen und hören, was in Mt 5,20, dem Proömium zur Bergpredigt, unter diesem Stichwort assoziiert wird:

> Wenn nicht eure Gerechtigkeit im Übermaß übersteigt diejenige der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht hineingehen in das Himmelreich.

Es geht also um einen institutionellen Konflikt, den die Jesusgruppe mit den Autoritäten der städtischen Synagogengemeinde führt, zu der sie offensichtlich noch gehört, von der sie sich aber – mit ihrem Lehrer Jesus – abgrenzen will. Die Grußverweigerung deutet darauf hin, dass die Jesusgruppe sich demonstrativ absetzen will und innerlich aus der Synagoge schon „ausgezogen" ist. Dem steuert Matthäus entgegen. Er mahnt seine Leute:

> [2]… Auf dem Stuhl des Mose sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. [3]Darum tut und befolgt alles, was sie euch sagen. Nach ihren Taten aber richtet euch nicht. Denn sie reden, handeln aber nicht danach (Mt 23,2f.).

Für Matthäus bleiben Schriftgelehrte und Pharisäer nach wie vor die maßgeblichen Autoritäten – auch für die Jesusgruppe. Mit seiner Lesart der „Feindesliebe" sagt er seinen Leuten: Wirklich positiv abheben von den von euch wenig geschätzten Autoritäten der Synagoge werdet ihr euch nicht durch Ignoranz, sondern wenn ihr – mit meiner Hilfe – unsere Tradition durch die Brille Jesu lest und diese „bessere" Auslegung, eure sogenannte „größere Gerechtigkeit" (Mt 5,20), in eurem Alltagsverhalten auch praktiziert. Und das heißt: auch die Schriftgelehrten und Pharisäer, auf deren Taten wir nicht schauen wollen, grüßen und die menschlichen Brücken zu ihnen nicht abbrechen.

„Feindesliebe" ist im Neuen Testament nie allgemein und universal gedacht, sondern immer konkret und auf spezifische Gruppen bezogen. Das gilt für die ethischen Suchbewegungen im Neuen Testament insgesamt. Und alle ansatzweise beobachtbaren ethischen Reflexionen dienen diesem Zweck. Was Matthäus gelingt, indem er mit Jesussprüchen an die ethischen Diskursfelder des Frühjudentums andockt, versucht Lukas durch Anbindung der Jesussprüche an eine fundamentalethische, pagane wie jüdische Welt überspannende Maxime: die Goldene Regel.

3.2 Die lukanische „Feindesliebe“ und die Goldene Regel

Im Zentrum der lukanischen Aufforderung zur Feindesliebe steht die Goldene Regel (Lk 6,31). Das Spezifische an der Goldenen Regel ist die Kombination von Eigeninteresse und allgemeiner Verbindlichkeit. Die Erwartung, die ich auf andere richte, wird zur allgemeinen Norm für mein eigenes Verhalten erhoben. Dabei wird menschliches Verhalten sofort in Reziprozitätsstrukturen gedacht: Wie du mir, so ich dir. Das ist die Voraussetzung dafür, wie ausgerechnet die *Eigen*interessen und das *eigene* Urteil über das Verhalten anderer zur *Steuerung* für das eigene Verhalten genutzt werden können.

Wir kennen die Goldene Regel gewöhnlich in ihrer negativen Form: „Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem anderen zu.“ In der Antike ist die Goldene Regel aber auch, wie Lk 6,31 zeigt, in der positiven Variante bekannt: „Und wie ihr wollt, dass euch die Menschen tun, tut ihr ihnen genauso!“ Die negative Form fordert ein Unterlassen, die positive Form ein Initiativhandeln. Entsprechend unterschiedlich sind die Adressatenkreise. Die negative Form wendet sich unterschiedslos an alle, die positive Form jedoch verbalisiert ausgesprochenes Herrschaftsethos bzw. wendet sich an kleine soziale Gruppen, in denen ein geradezu familiärer Umgang vorausgesetzt werden kann. Beide Versionen sind sowohl in der paganen Welt als auch im Judentum bekannt.[30]

Es kommt nicht von ungefähr, dass ausgerechnet das Lukasevangelium für die Präsentation der Feindesliebe auf diese kulturübergreifende Maxime der Goldenen Regel zurückgreift. Der Weg von Jerusalem nach Rom, den das Lukasevangelium und seine Fortsetzung, die Apostelgeschichte, erzählen, ist zugleich theologisches Programm. Das lukanische Doppelwerk ist fest verankert in der jüdischen Tradition, spricht aber in die hellenistische Welt. Die meisten seiner Adressaten, die wir gewöhnlich in Kleinasien verorten, werden aus dem paganen Milieu stammen. Mit dem fundamentalethischen Grundsatz der Goldenen Regel ist eine Maxime gewählt, die jüdisches Erbe und hellenistische Kultur auf der Reflexionsebene verbinden kann. Zugleich ist jedoch mit der Wahl der Goldenen Regel als hermeneutischem Prinzip für das Verständnis der Feindesliebe eine klare inhaltliche Option getroffen. Die Auswahl gerade dieses ethischen Prinzips ist nicht zufällig. Das werden wir sehen, sobald wir danach fragen,

von wem das Initiativhandeln gefordert wird – und *wem gegenüber*. Anders gesagt: Wer ist mit „ihr" in unserem Text gemeint und wer sind die „Menschen", denen gegenüber man sich genauso verhalten soll, wie man will, dass auch sie sich einem selbst gegenüber einmal verhalten? Das lässt sich textimmanent ermitteln und kontextuell überprüfen.

Textimmanente Ermittlung: Die Aufforderung zur Feindesliebe bildet eine *inclusio* um die gesamte Spruchreihe (V. 27f.35). Die leichten Veränderungen bei der Wiederaufnahme in V. 35 sind verräterisch. Anders gesagt: Die Kommentierung der „Feindesliebe" wird auf einen speziellen Punkt hin enggeführt. Heißt es zum Auftakt:

> [27] … Liebt eure Feinde! Tut gut denen, die euch hassen! [28]Segnet die, die euch verfluchen! Betet für die, die euch schmähen! (Lk 6,27f.).

beschränkt sich die Kommentierung am Ende ganz auf das „Gutes tun":

> Liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht, nichts zurückerhoffend! (Lk 6,35).

„Feindesliebe", speziell die „Guttaten" gegenüber den Feinden, realisieren sich hier in finanziellen Vorleistungen, die letztlich reine Finanzspritzen bleiben, ohne dass man je auf Rückerstattung spekulieren sollte. Das liegt auf der Hand: Angesprochen sind hier Reiche, eben alle, deren Finanzpolster so groß ist, dass sie sich großzügige Schenkungen leisten können.

Diese Situierung lässt sich auch kontextuell überprüfen. Diejenigen, die gemäß V. 27 auf die Forderungen der Feindesliebe hören sollen („aber euch sage ich, den Hörenden"), sind die gleichen, denen die Weherufe gelten, die unmittelbar zuvor ausgerufen wurden:

> [24]Weh euch, den Reichen, denn ihr habt euren Trost bereits erhalten. [25]Weh euch, die ihr jetzt gesättigt seid, denn ihr werdet hungern. Weh euch, die ihr jetzt lacht, denn ihr werdet trauern und weinen …

Keine Frage: Feindesliebe bei Lukas im Sinn der Goldenen Regel als Initiativhandeln verstanden und konkretisiert durch großzügige Finanzspritzen ist ein ausgesprochenes „Rettungsinstrument" für die

Reichen, die sonst hoffnungslos verloren wären. Ihre Interaktionspartner, denen gegenüber sie sich bewähren können, also die „Feinde", das sind die Armen, genauer gesagt: die Zahlungsunfähigen, die Finanzspritzen bitter nötig haben, um nicht vollends im Teufelskreis der Schulden unterzugehen. Und wie schnell es gehen kann, dass solche Zahlungsunfähigen aus hingebungsvollen Schmeichlern zu erbitterten Feinden werden, davon weiß schon Jesus Sirach ein Lied zu singen:

> [4]Viele Schuldner bitten um ein Darlehen, doch dann verärgern sie ihre Helfer. [5]Bis er etwas bekommt, küsst er dem anderen die Hand und redet mit ihm unterwürfig wegen seines Geldes. Am Tag der Rückzahlung aber enttäuscht er ihn, weil er erst nach langer Zeit zurückerstattet. [6]Ist er auch zahlungsfähig, bringt er kaum die Hälfte und betrachtet es wie einen Fund; ist er es nicht, bringt er ihn um sein Geld und macht sich ihn leichtfertig zum Feind. Fluchen und Schimpfen zahlt er ihm zurück, statt mit Ehre vergilt er mit Schmach (Sir 29,4-6).

Mit dieser Brille vor Augen, liest sich die Aufforderung zur Feindesliebe im Lukasevangelium völlig neu. Und es hat Lukas nur kleine Retuschierungen gekostet, um diesen Sozialkonflikt zwischen reichen Geldgebern und ewig zahlungsunfähigen Schuldnern in die aus der Tradition überkommenen Sprüche von der Feindesliebe – für die aufmerksam Hörenden – einzuzeichnen. Erinnern wir uns: Fluchen und Schmähen ist das, was die Zahlungsunfähigen nach Jesus Sirach „zurückzahlen". Lukas schreibt:

> [27]… Liebt eure Feinde! Tut gut denen, die euch hassen! [28]Segnet die, die euch verfluchen! Betet für die, die euch schmähen! (Lk 6,27f.).

Einmal in diese Perspektive gestellt können auch die Sprüche von der Wange und vom Mantel bei Lukas als Schilderung dessen gelesen werden, wie sich das entsprechende Aggressionspotential entlädt: *Arme* werden zu Beleidigern und Räubern; die Reichen dagegen werden aufgefordert, auf den Gegenschlag zu verzichten, ja sogar rechtliche Schritte zu unterlassen:

> [29]Dem, der dich auf die Wange schlägt, halt' auch die andere hin! Und dem, der dir den Mantel wegnimmt, verweigere auch das Untergewand nicht! [30]Jedem, der dich bittet, gib! Und von dem, der das Deine wegnimmt, fordere nicht zurück! (Lk 6,29f.)

Wenn Lukas im anschließenden V. 31 die Goldene Regel als ethisches Leitprinzip einführt und mit ihr auf die Aggressionen und zudringlichen Bitten der Armen zurückschaut, dann kommt das einem Angriff auf das Weltbild der Reichen gleich. Über die Goldene Regel werden Sozialgruppen in das gesellschaftliche Interaktionssystem eingebunden, die nie und nimmer zu den Kreisen gehören, mit denen sich die angesprochenen Reichen normalerweise abgeben würden, ganz zu schweigen davon, dass sie ihnen gegenüber familiäres, brüderliches Initiativhandeln praktizieren würden. Ohne Scheu expliziert Lukas in den V. 32-34, was er meint:

> [32]Und wenn ihr die liebt, die euch lieben, welcher Dank ist euch? Auch die Sünder nämlich lieben die, die sie lieben. [33]Und wenn ihr Gutes tut denen, die euch Gutes tun, welcher Dank ist euch? Auch die Sünder tun dasselbe! [34]Und wenn ihr leiht denen, von denen ihr hofft zu erhalten, welcher Dank ist euch? Auch die Sünder leihen Sündern, damit sie das Gleiche zurückerhalten.

Hier wird vom Theologen Lukas ausdrücklich in Frage gestellt, was eigentlich gesellschaftlich normiert ist und als gängiges Verhaltensmuster gilt: das (nicht nur) für die Antike typische Reziprozitätsdenken. Der Sozialkontakt wird über ein ständiges Hin und Her von Geben und Nehmen geregelt. Mit Blick auf die bäuerliche Welt beschreibt bereits Hesiod die Kultur der Reziprozität folgendermaßen:

> Wer dein Freund, den lade zum Mahl, unterlass es beim Feinde. / Den aber lade vor allem, der nahe dem deinen sein Haus hat; / sollte sich nämlich bei dir auf dem Hof etwas Schlimmes ereignen, / kommen die Nachbarn im Hemd, beim Anziehen säumen die Vettern. / … / Zeig' dich dem Freund als Freund, und dem, der dir beisteht, steh auch du bei. / Gib, wenn einer dir gab, gib nicht, wenn einer dir nicht gab. / Gern gibt jeder dem Geber, dem Nichtgeber gab noch keiner (Op 342-345.353-355).

Der Güteraustausch kann in unterschiedlicher „Währung" geschehen. Moralische, soziale und ökonomische Interaktionen gehen ineinander. In der Welt der Städte des 1. Jh. n. Chr. sind die begehrtesten Austauschgüter: gute Posten, Einfluss gewinnen, den entscheidenden Rat bekommen usw. Dafür ist man bereit, große Summen in andere Hände wandern zu lassen und die entscheidenden Leute zum Gastmahl einzuladen, bei dem solche Dinge besprochen und geregelt werden.[31]

Normalerweise findet ein derartiger Güteraustausch unter sozial Gleichgestellten statt, eben unter „Freunden" (*amici*). Aber auch sozial nicht Gleichgestellte können sich in diesen Güteraustausch einklinken, indem sie als Klienten ihrem Patron das Gute, das er für sie tut, durch Dank und Ehre zurückerstatten. Konkret: jeden Morgen zum Morgengruß parat stehen, den Patron zum Forum begleiten und seinen Reden Beifall klatschen. Entscheidend ist, *dass* die Rückerstattung stattfindet. Arme, die weder Geld noch Einfluss beisteuern können, sind von diesem Güteraustausch entweder ausgeschlossen oder machen sich, falls sie überhaupt zugelassen werden, zu Dankesschuldnern ohnegleichen.

Genau an dieser Stelle fordert Lukas mit der über die Goldene Regel beleuchteten Feindesliebe den Ausstieg aus den konventionellen Gesellschaftsregeln:

> Liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht, nichts zurückerhoffend!

Und ich ergänze: Nicht einmal den Dank und die Ehre. Auch dafür gibt es einen deutlichen Anhaltspunkt im Text. Denn für „Dank" in den V. 32-34 steht im Griechischen das Wort χάρις, das wir im theologischen Bereich gerne mit „Gnade" übersetzen. Aber im Rahmen des Reziprozitätskonzeptes ist χάρις ein ausgesprochener Fachterminus. Er bezeichnet die „freundschaftlich entspannte Atmosphäre"[32], in der der Kreislauf von Geben und Nehmen stattfindet und jede Gabe sofort die Gegengabe auf den Plan ruft. Aristoteles hat es definitorisch auf den Punkt gebracht:

> Dies ist das Besondere an der χάρις: Man muss dem, der einen Gefallen erwiesen hat (χαρισαμένῳ), einen Gegendienst leisten, und wieder selbst damit anfangen, einen Gefallen zu erweisen (χαριζόμενον) (EN V 1133a4-5).

Lukas stellt dieser χάρις, der „Dankesgabe", die zur Gegengabe verpflichtet, in V. 35 den himmlischen Lohn (μισθός) gegenüber, den Gott am Ende denen geben wird, die sich aus diesem gesellschaftlich etablierten Zugzwang ausklinken. Besser gesagt: Er verspricht himmlischen Lohn denjenigen Reichen, die in das begehrte Tauschgeschäft all diejenigen einklinken lassen, die zu einer Gegengabe (χάρις) entweder nicht bereit oder gar nicht fähig sind. Ist der Einsatz auch hoch (geben *ohne* wieder nehmen zu wollen), so entspricht die himmlisch versprochene Gegengabe ganz dem Geschmack der Reichen, die sich als Sponsoren in den Städten gerne Mamorstelen mit Dankinschriften aufstellen und darauf als „Wohltäter" betiteln lassen (vgl. dagegen Lk 22,25).[33] Sie werden den schönsten Ehrentitel bekommen, den man sich vorstellen kann: „Söhne des Höchsten" (V. 35).

Das Konzept, das Lukas in seinen Ausführungen zur Feindesliebe grundgelegt hat, konkretisiert und exemplifiziert er an einzelnen Figuren seines Evangeliums. Allen voran ist der Zöllner Zachäus zu nennen, der die Hälfte seines Vermögens den Armen zu „geben" verspricht und – sozusagen als invertierte „Gegengabe"[34] – gerade nichts erwartet, sondern das von ihm unrechtmäßig Erpresste gleich vierfach „zurückerstatten" will (Lk 19,1-10).[35] Eine Kontrastfigur zu Zachäus bildet der reiche Kornbauer, der davon träumt, noch größere Scheunen zu bauen, um sein Getreide zu horten. Auch er klinkt sich aus dem Tauschgeschäft aus, aber nur, um die Preise in die Höhe zu treiben bzw. in schlechten Jahren seine gesammelten Güter mit umso größerem Gewinn „austauschen" zu können (Lk 12,13-21).[36]

Von besonderem Interesse sind die Beispielgeschichten vom reichen Prasser, der den Armen vor seiner Tür buchstäblich krepieren lässt (Lk 16,19-31), und vom großen Gastmahl, das – in der Version des Lukasevangeliums (Lk 14,15-24) – von einem reichen Mann erzählt, der von seinen stinkreichen Freunden einen Korb bekommt, als er sie zum Gastmahl einlädt. Der eine muss sich den Acker anschauen, den er neuerdings erworben hat, der andere die fünf Paar Zugtiere, der Dritte die Frau, mit der er offensichtlich eine gute Partie gemacht hat. Die endgültige Abwicklung dieses „Geschäftes" scheint ihm wichtiger zu sein, als der Einladung zu folgen.[37] Dergestalt von seinen „Freunden" enttäuscht, lässt der Reiche die Bettelarmen, Krüppel, Lahmen und Blinden in sein Haus rufen; und als immer noch Platz ist, sogar die absolut sozialen Randexistenzen, die

draußen vor den Mauern der Stadt herumlungern.[38] Jesus lässt ihn in seiner Beispielgeschichte aufgrund schlechter Erfahrung intuitiv just die Gastmahlsregeln erfüllen, die er im Gespräch zuvor aufgestellt hat. Ganz im Sinn der Konzeption von der Feindesliebe stellen sie das Reziprozitätsdenken *einseitig* auf den Kopf:

> [12]Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst, so lade nicht deine Freunde oder deine Brüder, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein; sonst laden auch sie dich ein, und damit ist alles wieder abgegolten. [13]Nein, wenn du einen Empfang gibst, dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein. [14]Selig bist du, denn sie können es dir nicht vergelten. Es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten (Lk 14,12-14).

Der Weg von den Weherufen über die Reichen zu ihrer Seligpreisung, wie in unserem Text, geht bei Lukas über ein verändertes Sozialverhalten, wir könnten auch sagen: über einen neuen Umgang mit dem Reziprozitätsdenken. Denn prinzipiell bleibt das Reziprozitätskonzept auch bei Lukas in Geltung, allerdings wird der Regelkreis ins Eschaton verschoben. Seliggepriesen werden alle, die an ihren Gütern und ihrer Gastfreundschaft gerade diejenigen teilhaben lassen, die es ihnen während dieser Erdenzeit nicht vergelten können. Dafür winkt ihnen Vergeltung „bei der Auferstehung der Gerechten". Nehmen wir die Ausführungen zur Feindesliebe hinzu, dann wird das der Zeitpunkt sein, zu dem sie mit dem Titel „Söhne des Höchsten" als eschatologischem Lohn beehrt werden (vgl. Lk 6,35). Allerdings könnte es sein, dass die eigentliche Entscheidung darüber, ob Reiche bei der „Auferstehung der Gerechten" überhaupt dabei sind, einer bestimmten Gruppe überlassen wird.

Es gibt im Lukasevangelium Anzeichen dafür, dass niemand anders als die Armen die eigentlichen Subjekte dieser Entscheidung sein werden. Natürlich diejenigen Armen, die von den Reichen in den begehrten Güteraustausch einbezogen worden sind, ohne irgendeine Gegengabe geleistet zu haben. Es ist der Kommentar zum Gleichnis vom sogenannten ungerechten Verwalter (Lk 16,1-8), der diesen Sachverhalt ziemlich unverblümt zur Sprache bringt. Dem Verwalter, dem es wegen seines verschwenderischen Lebensstils an den Kragen geht (genauso wie den Reichen gemäß der Weherufe insgesamt), fällt es wie Schuppen von den Augen, was er machen muss, damit ihn „die

Leute in ihre Häuser aufnehmen, wenn ich als Verwalter abgesetzt bin" (Lk 16,4). Er lässt die Schuldner ihre Schuldscheine umschreiben und verschenkt damit das ihm als Verwalter anvertraute Vermögen. Dieses Verhalten ist nach Lukas ein Gleichnis. Im Blick auf das eschatologische Gericht wird es folgendermaßen ausgewertet:

> Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit sie,[39] wenn es mit euch zu Ende geht,[40] euch aufnehmen in die ewigen Wohnungen (Lk 16,9).

Im Klartext: Es sind die Armen, denen die Reichen mit ihrem Geld auf dieser Erde unter die Arme gegriffen haben, die am Ende nach Lukas die Entscheidung darüber treffen werden, ob die Reichen aufgenommen werden in die himmlischen Zelte. Im Blick auf die Usancen beim Gastmahl gesprochen: Wenn die Reichen jetzt auf dieser Erde sich an die Gastmahlsregeln Jesu halten und anstelle ihrer reichen Freunde die Armen einladen, dann werden auch die Armen, wenn es mit den Reichen zu Ende geht, diese zum himmlischen Gastmahl empfangen. Was denen passiert, die sich nicht an die Gastmahlsregeln Jesu halten, erzählt die Geschichte vom reichen Prasser.

Halten wir im Blick auf das christliche Ethos „in the making" für das Lukasevangelium fest:

1. Mit seiner Interpretation der Sprüche von der Feindesliebe stellt sich Lukas einem gesellschaftlichen Phänomen, das er als Ursache für Ungerechtigkeit und Verarmung sieht: dem Reziprozitätsdenken. Es fungiert als gesellschaftlicher Kitt und regelt den Güteraustausch – auch zwischen unterschiedlichen Vermögensklassen. Aber es schließt alle aus, die entweder nicht für wert befunden werden, in diesen Güteraustausch einbezogen zu werden oder die nicht bereit sind, die entsprechenden Gegengaben in Form von Ehrerbietung und Schmeichelei zu leisten, wie sie innerhalb des Konzeptes der Reziprozität erwartet werden. Anders gesagt: Ausgeschlossen werden alle, die nicht bereit sind, die strukturellen Demütigungen hinzunehmen, die ihren Patronen aufgrund des Reziprozitätsdenkens als selbstverständlich gelten.
2. Für diese Opponenten bzw. Verlierer macht sich Lukas im Sinn der „Feindesliebe" stark – und zwar, indem er die Sprüche von der Feindesliebe auf den Sozialkonflikt zwischen Arm und Reich projiziert und die alte Tradition vom fundamentalethischen Prin-

zip der Goldenen Regel her versteht. Damit kritisiert er fraglos etabliertes kulturelles Verhalten (Reziprozitätsdenken) durch ein kulturintern plausibles ethisches Prinzip (Goldene Regel), mit dessen Hilfe er die jesuanische Tradition von der Feindesliebe neu profiliert.

3. Im Sinn der Goldenen Regel in ihrer positiven Version fordert Lukas von den Reichen ein Initiativhandeln, das den konventionellen gesellschaftlichen Regeln zuwiderläuft. Damit entwickelt er das theoretische Basiskonzept für seine sozialethische Vision einer christlichen Gemeinde: die Reichen als Gastgeber und Geldgeber für die Armen. Das wird im Evangelientext exemplarisch entfaltet und an unterschiedlichen Figuren positiv wie negativ geschildert.[41]
4. Der besondere Clou: Das für die Antike typische Reziprozitätsdenken bleibt prinzipiell in Geltung, aber der Güteraustausch wird um einen dritten Partner erweitert. Nicht die Armen, denen von den Reichen Gutes getan wird, erstatten zurück, nämlich Dank und Ehre ohnegleichen, sondern: Als Dritter im Bunde übernimmt diese Rückerstattung niemand anders als Gott selbst. Er verleiht den Reichen, die sich gemäß der „Feindesliebe" verhalten, den Ehrentitel „Söhne des Höchsten". Anstelle des menschlichen Dankes *in dieser Zeit* wird der Ehrentitel „Söhne des Höchsten" der Lohn Gottes *am Ende* sein.[42]
5. Der für die Armen entlastende Reziprozitätstransfer auf einen Dritten im Eschaton wird durch das fundamentalethische Prinzip der Goldenen Regel erreicht – und zwar in ihrer positiven Version, d. h. mit dem Anspruch des Initiativhandelns, das speziell für den familiären Rahmen gilt. Damit wird der Ehrentitel „Söhne Gottes", der im Sinn des Reziprozitätsdenkens im Eschaton als Gegengabe verliehen werden soll, für das ethische Verhalten bereits in dieser Weltzeit in Anschlag gebracht: Die sich im Himmelreich einmal „Söhne Gottes" nennen lassen wollen, müssen sich jetzt auf dieser Erde wie *Brüder* der Armen verhalten, indem sie ihnen Geld schenken und sie zu ihren Gastmählern einladen. Das heißt aber: Der mögliche zeitliche Abstand zwischen Gabe und Gegengabe, der dem Reziprozitätsdenken inhärent ist, wird für die Anwendung der Goldenen Regel bis aufs Äußerste ausgereizt. Das für den familiären Rahmen gefor-

derte Initiativhandeln ist von den Reichen *jetzt* einzubringen; der entsprechende Widerhall besteht in der Rettung der Reichen bei der „Auferweckung der Gerechten", also dann, wenn sich die Armen ihrerseits ihnen gegenüber als *Brüder* erweisen und sie zum ewigen Gastmahl aufnehmen.

6. Die Tora als Maßstab. An einigen Stellen im lukanischen Werk wird auch der eigentliche materiale Bezugspunkt für das Sozialkonzept des Lukas erkennbar: die Tora. Die lukanischen Verweise darauf zeigen, dass er sie global als Richtschnur für gerechtes und d. h. als den Schwachen und Armen schützendes Verhalten rezipiert: so in der Geschichte vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,19-31). Auch die allerletzte, nun wirklich altruistische Bitte des in der Hölle schmorenden Prassers, doch wenigstens seine Brüder durch Lazarus warnen zu lassen, wird von Abraham schroff abgewiesen. Die Begründung lautet:

   Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht (Lk 16,31).

   Diese globale Perspektivierung speziell auf die Sozialgesetze der Tora und ihrer Weiterschreibung durch die Propheten wird implizit im Gleichnis vom „ungerechten Verwalter" (Lk 16,1-8), das eigentlich eine „kreative Umschreibung von Schuldscheinen"[43] darstellt, erzählt. Mit Verweis auf die spezielle Urkundenpraxis der Zeit vertreten eine Reihe von Exegeten die Meinung, dass der Verwalter just den in der Urkunde nicht ausgewiesenen Zinsanteil nachlässt, der bei Öl – weil da die Gefahr des Panschens, also der wunderbaren Vermehrung durch Wasserzusatz besonders groß ist – nun einmal höher ist als bei Weizen.[44] Der in der Sozialgesetzgebung der Tora Bewanderte erkennt: Die Idee zur Rettung des Verwalters entspricht genau dem Zinsverbot der Tora.[45] Aus dem Verwalter „der Ungerechtigkeit" (wie es wörtlich im griechischen Text heißt) wird ein kluger Mann, der deswegen zu Recht „vom Herrn" gelobt wird (Lk 16,8). Er steht auf einer Stufe mit Zachäus. Beide geben im Sinn der Tora unrechtmäßig einbehaltenes Geld zurück. Das Initiativhandeln, das durch die Goldene Regel als Leseanweisung für die Feindesliebe von den Reichen gefordert wird, wird

bei Lukas in Orientierung an der Sozialgesetzgebung der Tora konkretisiert. Ziel ist ein irdischer Sozialausgleich, der eschatologisch vergolten wird.

4. Paulinische Ethik: „Werke des Gesetzes" und religiöse Profilierungssucht

Werfen wir abschließend einen Blick auf Paulus und nehmen den materialen Bezug auf die Tora, den wir bei Lukas beobachten konnten, zum Ausgangspunkt. Nach gängiger Meinung scheint Paulus das jüdische Gesetz gerade außer Kraft setzen zu wollen. Nach Gal 3,23-25 ist es für ihn ein Gefängnis, aus dem der Glaube an Christus befreien will. „Wir wissen", sagt Paulus programmatisch in Gal 2,16, „dass nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, wenn nicht durch Glauben an Jesus Christus".[46] Haben damit die „guten Werke" keine Bedeutung mehr? Und bleiben deswegen die ethischen Mahnungen des Paulus so allgemein?[47] Wie etwa im Römerbrief:

> [9]Eure Liebe sei ohne Heuchelei. Verabscheut das Böse, haltet fest am Guten. [10]Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan, übertrefft euch in gegenseitiger Achtung … (Röm 12,9f.).

Es ist die sogenannte „New Perspective on Paul", eine aus dem angelsächsischen Raum kommende Auslegungsrichtung, die aus diesem Dilemma befreit.[48] Der Weg: Mit nicht zu überbietender Schärfe und Klarheit wird die Interpretation der Paulustexte speziell von der „Lutherbrille" befreit. In seiner übergroßen Sündenangst sucht Martin Luther einen gnädigen Gott. Wenn er die paulinischen Tiraden auf die „Werke des Gesetzes" liest, hat er die mittelalterliche Papstkirche mit ihrem Ablassgeschäft vor Augen. Aber, so wörtlich Ed Parish Sanders, einer der Hauptvertreter der „New Perspective",

> … seine Probleme waren nicht die paulinischen, und wir interpretieren Paulus falsch, wenn wir ihn mit Luthers Augen sehen.[49]

Der historische Paulus will mit der Rechtfertigungstheologie seine Art der Heidenmission rechtfertigen, d. h. die Aufnahme von gottesfürchtigen Heiden ins Gottesvolk, allerdings ohne Beschneidung,

ohne Auflage der jüdischen Speisegebote, kurz: unter Abrogierung all dessen, was für Juden die *identity markers* ihrer Religion ausmacht. Mit „Werken des Gesetzes" hat Paulus – material gesehen – genau diese Profilierungsvorschriften vor Augen. Auf der personalen Ebene streitet er sich mit denjenigen *christlichen* Missionaren, die – im Gegensatz zu ihm selber – noch immer auf diesen Unterscheidungsmerkmalen beharren, wenn jemand ins Gottesvolk aufgenommen werden will. Es geht also erneut um einen Gruppenkonflikt, ganz innerchristlich. Die Gegner des Paulus, etwa in Galatien, pochen auf die ererbten jüdischen Traditionen und versuchen, die von Paulus bekehrten Galater zu überreden, sich beschneiden zu lassen – und damit den letzten, aber entscheidenden Schritt für die Aufnahme ins Gottesvolk zu vollziehen. Zugespitzt gesagt: Die Gegner des Paulus wollen die Gleichberechtigung der (bekehrten) Heiden innerhalb des Gottesvolkes nur dann zulassen, wenn sie dem Gottesbund unter Anerkennung der jüdischen Profilierungsgesetze beitreten, also sich beschneiden lassen, dann die Speisegebote halten genauso wie alle anderen Vorschriften, an denen Juden in der antiken Gesellschaft als Sondergruppe erkannt werden. Paulus hat im Gegensatz zu dieser Art von Beitritt zum alten Grundgesetz eine *neue Verfassung* für das Gottesvolk (aus Juden *und* Heiden) vor Augen. Die Magna Charta dieser neuen Verfassung zitiert er als Tauflied in Gal 3,27f.:

> [27]Alle nämlich, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. [28]Nicht gibt es Jude und auch nicht Grieche, nicht gibt es Sklave und auch nicht Freier, nicht gibt es männlich und weiblich. Alle nämlich seid ihr einer in Christus Jesus.

Verbindend ist der gemeinsame Glaube an Christus. Das ist sozusagen das „Uni"-Gewand, das alle tragen. Das ist identitätsbegründend. Dagegen sind Beschneidung, Status und biologische Unterschiede als identitätsbegründend für die religiöse Existenz aufgegeben. Wer auf sie pocht, pocht auf „Werke des Gesetzes".

Liest Martin Luther die paulinische Rechtfertigungslehre anthropologisch unter der Leitfrage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?, so behandelt die Rechtfertigungslehre mit Augen des historischen Paulus und unter den Fragestellungen seiner Zeit gelesen, ein soziologisches Problem, speziell das religionssoziologische Problem eines innerchristlichen Gruppenstreits. Es geht um die Frage: Wo

ist die wahre Kirche, also die Ekklesia Jesu Christi? Die einen sagen: Dort, wo ererbte, durch mehr als tausendjährige Tradition festgeschriebene rituelle Besonderheiten eingehalten werden, die soteriologisches Gewicht haben. Gerettet werden kann nur, wer beschnitten ist (vgl. Apg 15,1). Paulus sagt: Die wahre Kirche, die Ekklesia Jesu Christi, ist dort, wo alle Profilierungsmarkierungen fallen gelassen werden, wo alle, ob beschnitten oder nicht, ob Sklave oder Freier, ob Mann oder Frau, vor Gott den gleichen Status haben, weil sie an Gottes Handeln in Christus glauben.

Wenn die explizit ethischen Weisungen des Paulus, von denen ich eingangs einige zitiert habe, so blass erscheinen, ist das die Konsequenz aus diesem fundamentalekklesiologischen Ansatz. Dem integrativen Gesellschaftsmodell, man könnte auch sagen: der soteriologischen Inklusivität (Juden wie Nichtjuden kommen unterschiedslos durch Glauben zum Heil) entspricht eine integrative Ethik, die das in den Mittelpunkt stellt, was pagane und jüdische Vorstellungen verbindet: „Lieben sollst du deinen Nächsten wie dich selbst", das uns bereits bekannte Zitat der Nächstenliebe aus Lev 19,18, und die Forderung „Voneinander die Lasten tragt!", eine typisch hellenistische ethische Maxime[50] – beides wird im Galaterbrief unterschiedslos als Zusammenfassung des Gesetzes bzw. als Erfüllung des Gesetzes Christi (Gal 5,14; 6,2) qualifiziert.

Profilschärfung geschieht bei Paulus im Blick auf die inneren Strukturen der Gemeinden. Ausgefochten wird sie im innerchristlichen Gruppenstreit. Bis zum Ende seines Lebens kämpft und argumentiert Paulus gegen die Richtung, die eine bestimmte Gruppierung zum Maß und zur normativen Richtschnur für alle anderen erklären möchte: nämlich die Judenchristen, die aufgrund ihrer Geburt sozusagen biologisch auf eine Ahnenreihe bis zum „Vater Abraham" zurückschauen können und dieses Erwähltsein durch Gott durch die Beschneidung als *identity marker* zur Schau stellen. Demgegenüber setzt das Tauflied, das Paulus in seinen Gemeinden singen lässt, bei der eschatologisch verheißenen Geistausgießung an,[51] die nach dem Propheten Joël (3,1f.) Junge und Alte, Männer und Frauen, Sklaven (oft aus fremden Völkern) und Freie gleichermaßen betrifft. Es ist also der göttliche Geist, der von sich aus egalitäre Strukturen schafft. Insofern liegt ein göttliches Schöpfungshandeln vor, was Paulus veranlasst, von dieser so strukturierten Ekklesia Gottes als „neuer Schöp-

fung“ (Gal 6,15) zu sprechen. Und nach Paulus zeigt sich diese Geistbegabung äußerst niederschwellig: bereits im Gebetsruf „Abba“ (Gal 4,6) bzw. im Bekenntnis „Herr ist Jesus“ (1 Kor 12,3). Damit ist das unverwechselbare Profil der wahren Ekklesia Gottes markiert und zur Genüge angeschärft: Sie ist dort, wo alle, die Gott als „Abba“ anrufen bzw. sich zu Jesus als ihrem Herrn bekennen, diese Egalisierung auch leben, indem sie im Umgang miteinander diejenigen Maßstäbe außer Kraft setzen, die religiöse bzw. gesellschaftliche Grenzen ziehen, aufgrund derer sich Juden gegenüber Heiden profilieren können, Freie gegenüber Sklaven oder Männer gegenüber Frauen.

Paulus wird nicht müde, für diese Egalisierung innerhalb der christlichen Gemeinde zu kämpfen: ob es im Galaterbrief um die Gleichstellung der Heiden geht oder im Philemonbrief um den Sklaven Onesimus, den Paulus nach seiner Bekehrung seinem Herrn als „Bruder im Glauben“ zurückschickt; ob es um die Schelte der Reichen geht, die in Korinth den Armen gegenüber beim Herrenmahl ihren Status ausspielen (1 Kor 11,17-31), oder um die Frauen, die von den äußeren Kennzeichen her für Paulus natürlich *als Frauen* erkennbar bleiben sollen (durch die Kopfbedeckung bzw. Frisur),[52] aber in der Gemeindeversammlung selbstverständlich genauso prophetisch reden wie die Männer (vgl. 1 Kor 11,2-16).

Paulus setzt mit seinem Ethos streng theologisch an: Gott schenkt allen den gleichen Geist. Und er zieht soziologische Konsequenzen. Damit wird allen ein Strich durch die Rechnung gemacht, die religiöse Traditionen (etwa Beschneidung) oder gesellschaftliche Konventionen (Status- und Gendergrenzen) als Profilierungsmaßstäbe für sich ausschlachten wollen. Nach Paulus wird unterscheidbares *christliches* Ethos zuallererst in der Gemeindeversammlung der Ekklesia demonstriert. Wahre Kirche, also die Ekklesia, ist dort, wo die Profilierung der Gruppe durch das gemeinsame Bekenntnis zum *einen* Gott und seinem Handeln in Jesus Christus markiert wird, alle anderen Profilierungen, seien sie durch religiöse Traditionen oder gesellschaftliche Konventionen grundgelegt, fallen gelassen werden.

5. Auswertung

Schauen wir zurück. So viel dürfte klar geworden sein:

(1) Neutestamentliche „Ethik" ist kein Theorieunternehmen im aristotelischen Sinn. Ganz im Gegenteil. Alles, was wir an ethischen Suchbewegungen beobachten können, ist konkret und hat situative Bezüge. Es handelt sich um ein Ethos, das auf typische Problemfelder einer ganz bestimmten Gruppe zugeschnitten ist. Das ist bei Jesus so, wird von den Evangelisten fortgeführt – und ist bei Paulus nicht anders. Immer geht es um die Bewältigung aktueller Notlagen, Schwierigkeiten und Streitpunkte. Christliches Ethos wird nicht als ein Gebäude für alle Zeiten geplant und konstruiert, sondern wächst sozusagen chaotisch. Es sind die Schwachstellen im sozialen Umgang und der religiösen Selbstfindung, die zu Richtungsweisungen herausfordern.

(2) Dabei sind die Ausgangspunkte für die ethischen Weisungen so unterschiedlich wie die Problemfelder, die angesprochen, und die Begründungen, die eingesetzt werden. Um bei den Texten zu bleiben, die wir behandelt haben: Matthäus und Lukas schauen sozusagen mit jesuanischer Brille auf ihre Gemeinden. Das ist der Sensor, mit dem sie sensibel auf Störungen reagieren; konkretisiert an den Sprüchen von Wange, vom Mantel und der Meile: auf Problemfelder, in denen Menschen mit Demonstration von Macht, Gewaltanwendung und Beleidigung konfrontiert werden. Dabei spielen die eigentlichen Gemeindegrenzen keine Rolle. Das sieht man an Matthäus. Er hat mit der „Feindesliebe" den Umgang der eigenen Leute mit den Lehrautoritäten der Synagogalgemeinde im Blick. Und: Die „Feinde", die man „lieben" soll, können auch die Unterlegenen sein. So bei Lukas, der mit Hilfe der Sprüche von der „Feindesliebe" das konventionelle Sozialverhalten der Reichen kritisiert und für die gesellschaftlich Unterlegenen eine Bresche zu schlagen versucht.

Ganz anders Paulus: Sein Ausgangspunkt ist ein biographischer. Vor seiner Wende hat er seine religiöse Identität an den jüdischen Absonderungsgesetzen festgemacht, also an Beschneidung, Speisegeboten usw. Es macht seine „Bekehrung" aus, dass er seine religiöse Identität durch den Glauben an Gott definiert – und den Geist, den Gott allen in gleicher Weise schenkt. Entsprechend ist seine ethische Sensibilität auf diesen Punkt konzentriert. Und deshalb geht er so

scharf gegen alle vor, die in seinen Augen durch ihr Verhalten oder ihre Lehre erneut das aufrichten, was für Paulus in seinem eigenen Leben „gestorben" (vgl. Gal 2,19) ist: die religiöse Profilsucht, paulinisch gesprochen: die „Werke des Gesetzes".

Was diesen Punkt angeht, setzt Paulus tiefsinnige theologische Begründungen ein, eben die Rechtfertigungstheologie. Wenn es dagegen um die Formulierung allgemeiner Verhaltensnormen geht, kann Paulus nicht nur ohne Scheu populärethische Allgemeinplätze aus der paganen Umwelt übernehmen (vgl. Phil 4,8), sondern auch das biblische Liebesgebot problemlos mit einer paganen Maxime gleichführen (vgl. Gal 5,14 mit 6,2).

Ganz anders Matthäus und Lukas. Sie geben sozusagen die Formulierungen Jesu weiter und begründen sie mit Hilfe von vorhandenen Ethossystemen. Ausgerüstet mit der Strahlkraft eines Charismatikers konnte Jesus ethische Ratschläge ohne Begründung und z. T. ohne Motivation erteilen. Die Theologen Matthäus und Lukas sind um Plausibilität und Legitimation bemüht, wenn sie Jesu Worte in ihre Gemeinde projizieren. Dazu greifen beide auf Bestehendes und Bewährtes zurück. Matthäus auf die Diskursfelder der Tora, in die er die Jesussprüche – auf dem Weg der Antithesen – einklinkt, Lukas auf die fundamentalethische Maxime der Goldenen Regel.

(3) Christliches Ethos „in the making" ist also ein höchst kreativer Vorgang. Er zeichnet sich durch hohe Sensibilität aus, insbesondere wenn sich in christlichen Gruppen Absonderungsprozesse anbahnen und diese Bewegungen mit dem Ausspielen von spiritueller oder sozialer Macht verbunden sind. Ich versuche, bewusst überspitzt, eine negative und eine positive Stoßrichtung zu formulieren. Negativ: Das Besondere am christlichen Ethos in den verschiedenen Zeitstufen und Traditionslinien des Neuen Testaments besteht darin, Profilbildung *auf Kosten anderer* zu vermeiden. Immer, wenn elitäres Bewusstsein zur Schau getragen oder elitärer sozialer Stand anderen gegenüber ausgespielt wird, schreiten christliche Theologen ein – und dabei ist es völlig egal, ob die Betroffenen Außenstehende oder Insider sind. Positiv: Eine Grundintention des urchristlichen Ethos besteht in der Integration über ein vorbildliches Handeln: die „größere Gerechtigkeit" soll in der matthäischen Gemeinde nicht nur gelehrt, sondern vor allem getan werden – und dadurch ansteckend wirken. Gemäß dem Lukasevangelium werden die Grenzen von Innen und Außen

gerade dadurch markiert, dass der geforderte großzügige Sozialausgleich praktiziert wird. Überall, wo das geschieht, was Lukas von den Reichen fordert, ist man „drinnen", der „Sünderwelt" des Reziprozitätsdenkens enthoben. Für Paulus ist das „Drinnen" dadurch gekennzeichnet, dass die konventionellen Profilierungsmaßstäbe, die sich auf religiöse Traditionen (etwa Beschneidung) oder gesellschaftliche Vorgaben (Status- und Gendergrenzen) stützen, außer Kraft gesetzt werden.

Ich hoffe, dass ich Matthäus, Lukas und Paulus nicht völlig missverstehe, wenn ich thesenhaft formuliere: Eine christliche Gemeinde ist etwas Besonderes, weil sie von ihrem Gruppenethos her nicht zulässt, dass einzelne oder bestimmte Gruppen anderen gegenüber etwas Besonderes sein wollen.

Anmerkungen

1 DFG-Projekt GA 647/4-1, durchgeführt zusammen mit dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften (Prof. Dr. Dr. Karl Gabriel). Die Gruppengespräche wurden transkribiert. Die folgenden Zitate stammen aus dem Transkript „Posaunenchor" (16: M_3; M_1) und aus dem Transkript „Blindengruppe" (20: F_3).

2 Hinsichtlich der sozialgeschichtlichen Verortung und der religionsgeschichtlichen Linien profitiere ich wesentlich von G. Theissen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 160-197; vgl. auch meine eigenen Studien: M. Ebner, Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen, in: From Quest to Q (FS J. M. Robinson) (BEThL 146), Leuven 2000, 119-142. Dem vehementen Widerspruch von M. Reiser, Love of the Enemies in the Context of Antiquity, in: NTS 47 (2001) 411-427, wurde von G. Theissen, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004, 73, durch die Differenzierung zwischen Entstehungszusammenhang bzw. Anwendungsfeld auf der einen und Geltungsradius auf der anderen Seite der Boden entzogen.

3 E. Herms, Art. Ethik I. Begriff und Problemfeld, in: RGG^4 II (1999) 1598-1601, hier: 1598.

4 Einen Definitionsvorschlag für „Gruppenethos" und die Erprobung an zwei exemplarischen Testfällen für neutestamentliche Gruppen (Beziehung zu Außenstehenden bzw. zu verwandten Gruppen) bietet T. Schmeller, Neutestamentliches Gruppenethos, in: J. Beutler (Hrsg), Der neue Mensch

in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190), Freiburg i. Br. 2001, 120-134.

5 Vgl. den innovativen Vorstoß von M. WOLTER, Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit, in: W. Härle/R. Preul (Hrsg.), Woran orientiert sich Ethik? (MJTh XIII), Marburg 2001, 61-90; vgl. auch G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 101-167; W. STEGEMANN, Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu. Plädoyer für eine Neubesinnung auf die sogenannte Ethik Jesu, in: Ders./B. J. Malina/G. Theißen (Hrsg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 167-184; einen Forschungsüberblick bietet W. ZAGER, Neutestamentliche Ethik im Spiegel der Forschung, in: ZNT 6/11 (2003) 3-13.

6 Zur Methode der Rückfrage nach dem historischen Jesus vgl. M. EBNER/B. HEININGER, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn 2005, 277-323.

7 Zum Phänomen des Wanderradikalismus in der Jesusbewegung vgl. jetzt M. TIWALD, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Frankfurt a. M. 2002.

8 Zur paarweisen Aussendung, die historisch gesehen vermutlich eine Ehepaar-Aussendung war, vgl. M. EBNER, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (Herders Biblische Studien 15), Freiburg i. Br. 1998, 105-110.

9 Vgl. A. KOLB, Art. Angaria, in: DNP I (1996) 699f.; neu edierte Originaldokumente werden ausgewertet in: NDIEC I (1981) 36-44.

10 Einschlägig ist die Diatribe „Ob der Philosoph jemanden wegen Beleidigung verklagen soll" von Musonius (Frgm. 10), wo gleich zu Anfang als Beispiele für Beleidigung aufgelistet werden: „… Wenn man beschimpft oder geschlagen oder angespieen wird, wovon das Ärgste sei, wenn man von einem anderen geschlagen würde …" (52,9f. Hense).

11 Zu den Missionsstrategien der Jesusgruppe vgl. M. EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart ^{2}2004, 163-168.

12 Mit einem Begriff aus der systemischen Therapie könnte man auch von „paradoxer Intervention" sprechen. Ursprünglich wurde diese Interventionstechnik von Viktor E. Frankl im Rahmen seiner Logotherapie entwickelt. Der Therapeut fordert den Klienten auf, seine am meisten gefürchteten Symptome herbeizuwünschen bzw. das problematische Verhalten zu intensivieren („Symptomverschreibung"). Dadurch soll eine „Auflösung" des zwanghaften Verhaltens erreicht werden bzw. im Rahmen der systemischen Therapie dem Klienten bewusst gemacht werden, dass er sein Verhalten sehr wohl steuern kann. Das Besondere an den Jesusratschlägen ist, dass sie sich an Menschen wenden, die nicht aus der sicheren Position eines Therapeuten heraus handeln, sondern in der Rolle der hoffnungslos Unterlegenen die paradoxe Intervention sozusagen als letzte Waffe einsetzen, um ihr Leben zu retten. Zur „paradoxen Intervention" vgl. P. WATZLAWICK/J.

H. Beavin/D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern ^{6}1982, bes. 220-238; M. Selvini Palazzoli/ L. Boscolo/G. Cecchin/G. Prata, Paradoxon und Gegenparadoxon. Ein neues Therapiemodell für die Familie mit schizophrener Störung (Übers. G. Steininger) (Konzepte der Humanwissenschaften), Stuttgart 1977. Vgl. auch die mit Augenzwinkern geschriebene „Anleitung zum Unglücklichsein" (München 1983) von P. Watzlawick.

13 Der Erfolg ist nicht gewährleistet, wie Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Römer (5,1) beklagt, aber möglich, wie eine Aussage aus unserer qualitativen Befragung in Münster (s. Anm. 1) zeigt: „Ich habe das mal getestet vor, vor 40 Jahren. Da bin ich vom Lehrer so kurz geschlagen worden auf die rechte Seite oder auf die linke, weiß ich heut nimmer, und da bin ich aufgestanden und hab dem gesagt: ich möchte auch auf die andere Seite, der hat vielleicht blöd geguckt, hab ich sage, ja, das steht schon in der Bibel: wenn du, ne und so weiter. Ja, der hat nicht gewusst, was er machen sollte, ne" (Transkript „Dortmund", 16: 10).

14 Vgl. die Analyse von C. H. Kraeling, The Episode of the Roman Standards at Jerusalem, in: HThR 35 (1942) 263-289.

15 Eine konzise Übersicht samt Rekonstruktion des Textes bieten P. Hoffmann/C. Heil, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven 2002. Für Texte aus der Spruchquelle wird das Sigel „Q" verwendet. Q 6,35 bedeutet: Es handelt sich um einen rekonstruierten Text der Spruchquelle. Der Bezugstext findet sich bei Lk 6,35 (bzw. in der entsprechenden matthäischen Parallele, hier Mt 5,44f.).

16 Zur Übersicht vgl. folgende Lexikonartikel: AncBD IV (1992) 375-396; THAT I (^{5}1994) 60-73; TDOT I (1974) 99-118; sowie W. Stegemann, Kontingenz (s. Anm. 5) 181f.

17 Diese erhellende Kategorisierung stammt von C. Spicq, Theological Lexicon of the New Testament (Übers. J. D. Ernest), Bd. I, Peabody (MA) 1994, 8-11.

18 Vgl. vor allem Senecas Traktat *De clementia principis*. Für die jüdische Seite vgl. etwa Arist 207.

19 Zum Kynismus vgl. M.-O. Goulet-Cazé, Le cynisme à l'époque impériale, in: ANRW II/36.4 (1990) 2720-2833; H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (KStTh 9/2), Stuttgart 1996, 107-113. Zur stoischen Interpretation des Kynismus ist Epiktet, Diss III 22, einschlägig.

20 Vgl. C. P. Jones, The Roman World of Dio Chrysostom, Cambridge 1978.

21 Epiktet, Diss III 22,63.95.

22 Diss III 22,23f.69.

23 Diss III 22,54.

24 Vgl. dazu die programmatischen Ausführungen von H. Frankemölle, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf 1994, 217-235. Vgl. M. Ebner, Antijüdische Tendenzen in den neutestamentlichen Passionsgeschichten?, in: R. Zwick/T. Lentes (Hrsg.), Die Passion Christi. Der Film von Mel Gib-

son und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004, 139-163, bes. 152-155; sowie den Beitrag von W. Reinbold, Das Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora, in: BZ NF 50 (2006) (im Druck).

25 Dazu vgl. nur K. Müller, Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen, in: I. Broer (Hrsg.), Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart 1992, 105-133; ders., Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: E. Zenger (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (Herders Biblische Studien 10), Freiburg i. Br. 1996, 257-291. Text: Jos., Ant III 224-286; IV 176-331.

26 Dazu vgl. K. Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, in: K. Kertelge (Hrsg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg i. Br. 1986, 11-27.

27 Mit dieser Übersetzung von μὴ ἀντιστῆναι folge ich einer Überlegung von L. Schottroff, Vom Mut, Gott nachzuahmen. Feindesliebe und Schuldenerlass, in: BiKi 58 (2003) 83-90, hier: 85.

28 Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn ^{5}2002, 406-408. Eine Auflistung und Diskussion der entscheidenden Texte findet sich bei S. Ruzer, From „Love your Neighbour" to „Love your Enemy". Trajectories in Early Jewish Exegesis, in: RB 109 (2002) 371-389; vgl. H. Meisinger, Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (NTOA 33), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1996, 8-22. Zur konkreten Verortung des „Liebesgebots" in Qumran vgl. R. Bergmeier, „Und deinen Feind hassen", in: Ders., Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament (WUNT 121), Tübingen 2000, 122-128. Dass es für Matthäus unvorstellbar ist, dass Jesus dem Wortlaut von Lev 19,18 als solchem widersprechen könnte, zeigt sich an Mt 22,34-40, wo Jesus höchstpersönlich dieses Gebot als Norm anerkennt.

29 Vgl. TestXII; TestIss 7,6 v. l.; TestSeb 5,1; vgl. G. Theissen, Religion (s. Anm. 5) 104f.

30 Vgl. G. Theissen, Die Goldene Regel (Mt 7:12//Lk 6:31). Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form, in: Biblical Interpretation 11 (2003) 386-399.

31 Zum Reziprozitätsdenken in der Antike vgl. die einflussreiche, auf ethnologischen Feldforschungen basierende Studie von M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften (Übers. E. Moldenhauer), Frankfurt a. M. ^{3}1996; religionsgeschichtlich analysiert und religionspsychologisch durchleuchtet wird das Phänomen von W. Burkert, Der Kreislauf des Gebens, in: Ders., Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998, 158-188; vgl. auch die Beiträge im Sammelband von C. Gill/N. Postlethwaite/R. Seaford (Hrsg.), Reciprocity in Ancient Greece, Oxford 1998; die wichtigsten Primärtexte stammen aus der Hand von Seneca (*De Beneficiis*) und Cicero (*De Officiis* II 15,52-24,90); für die Anwendung im Neuen Testament vgl. G. Stan-

SELL, Gabe und Reziprozität. Zur Dynamik von Gaben in den synoptischen Evangelien in: W. Stegemann/B. J. Malina/G. Theißen (Hrsg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 185-196; G. W. PETERMANN, Paul's Gift from Philippi. Conventions of Gift-Exchange and Christian Giving (SNTSMS 92), Cambridge 1997; S. JOUBERT, Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection (WUNT II/124), Tübingen 2000; A. BATTEN, God in the Letter of James. Patron or Benefactor?, in: NTS 50 (2004) 257-272.

32 W. BURKERT, Kreislauf (s. Anm. 31) 159.

33 Zur Funktion von Ehrendekreten vgl. M. WÖRRLE, Vom tugendsamen Jüngling zum „gestressten" Euergeten. Überlegungen zum Bürgerbild hellenistischer Ehrendekrete, in: Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 47 (1995) 241-250.

34 Im Griechischen steht als Terminus ἀποδιδόναι.

35 Die vierfache Schadensrückgabe könnte von Ex 22,1; vgl. 2 Sam 12,6 inspiriert sein. Vgl. F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1-19,27 (EKK III/3), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 276.

36 Vgl. W. SCHOTTROFF, Art. Armut. (I) Im AT, in: NBL I (1991) 171-173, der eigens darauf hinweist, dass Getreidehorten oft genug auch Ursache für Hungersnöte war. F. CRÜSEMANN, Armut und Reichtum. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: Ders., Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2003, 208-221, spricht von „Manipulierung des Marktes durch Zurückhaltung notwendiger Waren" (ebd. 216) und verweist dafür z. B. auf Spr 11,26.

37 Zur Auslegung dieses Textes im Rahmen der gesellschaftlich-ökonomischen Strukturen vgl. nur W. BRAUN, Feasting and Social Rhetoric in Luke 14 (MSSNTS 85), Cambridge 1995, 62-97, hier: 73-80.

38 Vgl. W. BRAUN, Feasting (s. Anm. 37) 81-97.

39 Die griechische Satzkonstruktion bezieht diese Tätigkeit auf niemanden anders als diejenigen, die wegen des ungerecht einbehaltenen Geldes, das sie als „Geschenk" zurückbekommen, zu Freunden der Reichen werden. Vgl. F. BOVON, Lk III (s. Anm. 35) 80: „Nutznießer des Teilens unserer Güter".

40 Damit ist der Tod gemeint. V. 4 wird hier in eschatologischer Perspektive aufgegriffen. Vgl. B. HEININGER, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA NF 24), Münster 1991, 176f.

41 Zur sozialkritischen Stoßkraft des Lukasevangeliums generell vgl. vor allem R. KRÜGER, Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie, Luzern 1997; P. F. ESLER, Community and Gospel in Luke – Acts. The Social and Political Motivations of Lukan Theology (MSSNTS 57), Cambridge 1987, 164-200. Er resümiert die Forschungsgeschichte folgendermaßen: „Generations of scholars, in their seminaries and universities, have been so successful in making Luke's message on possessions palatable for bourgois tastes that its genuinely radical nature has rarely been noted" (ebd. 170). Eine Auflistung der einschlägigen Texte findet sich z. B. bei J.

ERNST, Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1985, 74-104 („Lukas und die soziale Frage"). Im Moment steht dieses Problemfeld geradezu im Rampenlicht der Forschung: H. GRADL, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive (fzb 107), Würzburg 2005; K. MINESHIGE, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II/163), Tübingen 2003; V. PETRACCA, Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39), Tübingen 2003; DERS., Gott oder Mammon – Überlegungen zur neutestamentlichen Besitzethik, in: ZNT 4/8 (2001) 25-33.

42 Ausgezeichnet herausgearbeitet von H. MOXNES, Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts, in: J. H. Neyrey (Hrsg.), The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody (MA) 1991, 241-268.

43 Diese Formulierung stammt von F. CRÜSEMANN, Armut (s. Anm. 36) 220.

44 Vgl. J. D. M. DERRETT, Take Thy Bond … and Write Fifty (Luke XVI. 6). The Nature of the Bond, in: Ders., Studies in the New Testament. Volume One: Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors, Leiden 1977, 1-3; aufgenommen von D. PAULY, „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon" (Lk 16,13). Die Wiederherstellung einer gerechten Ökonomie und die Bekehrung eines Managers, in: K. Füssel/F. Segbers (Hrsg.), „… so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit". Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 187-202, hier: 189; er weist darauf hin, dass wir uns die „Schuldscheine" als kleine hölzerne, wachsüberzogene Täfelchen vorzustellen haben. Nachdem der Verwalter die Schuldner die entsprechenden Beträge selbst ausbessern lässt, dürfte es sich um sogenannte „Holographen" handeln, also von den Schuldnern eigenhändig geschriebene Schuldurkunden ohne Zeugenunterschriften (ebd. 190).

45 Vgl. Ex 22,24; Lev 25,36f. (gegenüber Armen); Dtn 23,20 (gegenüber allen Israeliten).

46 Vgl. Röm 3,28-30.

47 M. WOLTER, Eine neue paulinische Perspektive, in: ZNT 7/14 (2004) 2-9, spricht von „angeblicher Profillosigkeit" (7).

48 Grundlegend ist die Arbeit von E. P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia (PA) 1977. Auf die soziologische Perspektive zugespitzt wurde die Sachfrage durch J. D. G. DUNN, The New Perspective on Paul, in: BJRL 65 (1983) 95-122. Neuere Evaluierungen: M. WOLTER, Perspektive (s. Anm. 47); B. W. LONGENECKER, On Critiquing the „New Perspective" on Paul. A Case Study, in: ZNW 96 (2005) 263-271; M. BACHMANN, Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (unter Mitarbeit von J. Woyke) (WUNT 182), Tübingen 2005.

49 E. P. SANDERS, Paulus. Eine Einführung (recl 9365), Stuttgart 1995, 64f.

50 Vgl. Maximus Tyrus 12,3; dazu: H. D. BETZ, Der Galaterbrief. Ein Kom-

mentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, 508; generell zur Verhältnisbestimmung von neutestamentlichen Aussagen zu populärethischen Maximen vgl. D. ZELLER, Konkrete Ethik im hellenistischen Kontext, in: J. Beutler (Hrsg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190), Freiburg i. Br. 2001, 82-98.

51 Für diesen Traditionshintergrund plädiert z. B. G. DAUTZENBERG, „Da ist nicht männlich noch weiblich". Zur Interpretation von Gal 3,28, in: Kairos 24 (1982) 181-206.

52 Dazu vgl. M. EBNER, Wenn alle „ein Einziger" sein sollen … Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2-16, in: E. Klinger u. a. (Hrsg.), Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen, Würzburg 2000, 159-183; vgl. auch M. GIELEN, Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2-16, in: ZNW 90 (1999) 220-249.