

Die theologischen Probleme:  
Uniformität, Universalität, Pluralität?

Josef Blank

## Einheit und Pluralität in der neutestamentlichen Ethik

### I. Das Problem der Einheit in der Pluralität

Es scheint, daß auch die theologische Entwicklung ihre Gezeiten und Rhythmen hat, und daß auch hier das Pendel zuweilen zurückschlägt. Ging es in den letzten Jahren um das Problem des theologischen Pluralismus und seiner Rechtfertigung<sup>1</sup>, so stellt sich heute wieder die Frage, was bei aller Pluralität das verbleibende Gemeinsame und Einheitliche sei. Damit soll der Pluralismus in Theologie und Kirche keineswegs für falsch und erledigt erklärt werden. Der Pluralismus in der gegenwärtigen Theologie hat seine guten Gründe. Er ist heute ebenso eine wissenschaftstheoretische wie historisch-gesellschaftliche Notwendigkeit, so daß es gar nicht im Interesse der Sache liegen kann, darauf zugunsten einer äußerlichen «Einheitlichkeit» oder «Geschlossenheit» in der Lehre zu verzichten. Trotzdem ist es auch wichtig, nach dem Gemeinsamen in aller Pluralität zu fragen, so daß deutlich wird: Pluralität ist nicht einfach ein willkürliches und unverbindliches Nebeneinander von beliebigen, gar völlig heterogenen Grundvorstellungen und Meinungen, sondern die vielfältige Darstellung und Ausprägung des in sich «einen und einheitlichen Grundes des Christlichen». Es geht also darum, wieder einmal das alte Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit aufzugreifen und neu zu bedenken.

Die neutestamentlichen Texte stellen dieses Problem in zugespitzter und verschärfter Form dar<sup>2</sup>, weil es hier nicht um ein in sich geschlossenes und schlüssiges System geht, sondern um Texte mit sehr unterschiedlichen Zielsetzungen, theologischen Konzeptionen und Denkweisen. Dazu kommt des weiteren die unterschiedliche historische und soziokulturelle Situierung der neutestamentlichen Texte und Aussagen, wie sie zum Beispiel sehr deutlich im Unterschied der

vier Evangelien zum Ausdruck kommt. Das jeweilige Milieu, in welchem die Botschaft Jesu eingepflanzt wurde, hat auf ihre endgültige schriftliche Fassung, wie sie uns heute vorliegt, weit stärker eingewirkt, als wir uns bislang eingestehen wagten. Der heutige Umgang mit neutestamentlichen Texten, wie er etwa von der «Theologie der Befreiung» praktiziert wird, kann uns einen anschaulichen Eindruck davon vermitteln, wie ein lebendiger Rezeptionsprozeß der christlichen Botschaft aussieht und anfänglich wohl auch ausgesehen hat. Daß sich dabei im Laufe der Zeit auch feste Trends herauskristallisierten, bestimmte Standards, die dann allgemeine kirchliche Anerkennung fanden und zu einem gewissen großkirchlichen Bild vom «Normalchristen» führten, ist gleichfalls unverkennbar.

### II. «Wanderradikalismus» und «Liebespatriarchalismus»

In der jüngsten Zeit hat sich vor allem Gerd Theissen in verschiedenen Arbeiten mit dem Problem einer «Soziologie des Urchristentums» befaßt<sup>3</sup> und dabei auf den grundlegenden Wandel in der Sozialstruktur der frühchristlichen Bewegung hingewiesen.

Da ist auf der einen Seite der «Wanderradikalismus»<sup>4</sup>, zunächst Jesu selbst und seiner Bewegung, sowie der aus dieser Bewegung hervorgegangenen Jünger und Wandermissionare, dokumentiert vor allem in Traditionen der Logienquelle Q. Als Ethos dieses Wanderradikalismus hebt Theissen die folgenden Momente hervor:

1. Jesu Worte vertreten ein *Ethos der Heimatlosigkeit*. «Der Ruf in die Nachfolge bedeutet: Aufgabe der *stabilitas loci*.»<sup>5</sup>

2. Die Logien vertreten ferner ein afamiliares Ethos. «Die Aufgabe der *stabilitas loci* schließt den Abbruch familiärer Beziehungen ein.»<sup>6</sup>

3. Dazu kommt als ein weiteres Charakteristikum die Kritik an Reichtum und Besitz.

Daraus zieht Theissen den Schluß: «Der ethische Radikalismus der Wortüberlieferung ist Wanderradikalismus. Er läßt sich nur unter extremen Lebensbedingungen praktizieren und tradieren: Nur wer aus den alltäglichen Bindungen der Welt entlassen ist, wer Haus und Hof, Frau und Kind verlassen hat ..., kann Verzicht auf Wohnsitz, Familie, Besitz, auf Recht und Verteidigung verbindlich praktizieren. Nur hier können entsprechende ethische Weisungen tradiert werden, ohne unglaubwürdig zu werden.»<sup>7</sup>

Diesem Modell tritt mit der nachösterlichen Entstehung der jerusalemer Urgemeinde, darüber hinaus jedoch vor allem in den hellenistischen, zumal den paulinischen Missionsgemeinden, eine andere Situation gegenüber. Diese Gemeinden leben vorwiegend in städtischen Zentren, ja in einem ausgesprochen großstädtischen Milieu, wenn man an solche Metropolen wie Antiochia am Orontes, Ephesus, Korinth, Alexandrien und Rom mit ihren in die Hunderttausende gehenden Einwohnerzahlen denkt. Hier zeigt Theissen am Beispiel der Gemeinde zu Korinth<sup>8</sup>, daß mit der neuen sozialen Situation dieser Stadtgemeinde auch eine grundlegende Neuorientierung des christlichen Ethos notwendig wurde. Die hellenistischen Gemeinden repräsentieren ein fortgeschrittenes Entwicklungsstadium des Urchristentums. Es geht um den Übergang des Christentums aus dem vorwiegend ländlich strukturierten palästinensischen Raum in die städtisch-hellenistische Kultur des Mittelmeerraums. «Die Geschichte des Urchristentums war also schon in der ersten Generation durch einen tiefgreifenden sozialen Wandel bestimmt, in dem sich wichtige soziokulturelle und sozioökonomische Faktoren veränderten, nämlich durch einen Prozeß der Hellenisierung, Urbanisierung und einen Aufstieg auch in höhere Schichten.»<sup>9</sup> Hier war der jesuanische Wanderradikalismus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr zu praktizieren. Der ethische Radikalismus der Jesus-Überlieferung hätte in den paulinischen Gemeinden keinen Lebensraum gehabt. So entstand nach Theissen in den paulinischen Missionsgemeinden «ein von der synoptischen Tradition deutlich unterschiedenes Ethos: das des urchristlichen Liebespatriarchalismus, wie es uns besonders in den Deuteropaulinen und Pastoralen entgegentritt, aber schon bei Paulus vorliegt ...»<sup>10</sup>.

Dieser *Liebespatriarchalismus* nimmt die sozialen Unterschiede als gegeben hin, mildert sie freilich durch die Verpflichtung zur Rücksichtnahme gegenüber den sozial Schwachen. «Christliche Brüderlichkeit», meint Theissen, «hätte sich in sozial homogenen Gruppen wahrscheinlich radikaler durchführen lassen. Aber das ist auch viel leichter, als etwas Brüderlichkeit in sozial stark geschichteten Gemeinschaften zu realisieren. Hier bot der urchristliche Liebespatriarchalismus eine realistische Lösung.»<sup>11</sup> Darüber hinaus hätte dieser Liebespatriarchalismus als ein neues Muster zur Bewältigung und Ge-

staltung sozialer Beziehungen gegenüber der antiken Gesellschaft auch eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung gehabt. Soweit die Darlegungen von Theissen.

### III. Eschatologie und soziale Strukturen

Theissens Aussagen haben einen hohen Grad an Plausibilität und bieten, freilich mit anderen Gesichtspunkten zusammengenommen, wichtige Verstehenshilfen für eine Reihe von Problemen der neutestamentlichen Ethik.

Eines dieser Probleme ist *die eschatologische Motivation des Radikalismus der Verkündigung Jesu*, der nur im Zusammenhang mit der prophetischen Ansage der Nähe von Gottes Herrschaft und Reich verstanden werden kann<sup>12</sup>. Der Wanderradikalismus darf also nicht isoliert gesehen werden; er ist vielmehr die der Verkündigung der Gottesherrschaft an ganz Israel entsprechende Lebensform. Diese Lebensform ergibt sich tatsächlich nicht allein aus der weitgehend bäuerlichen Sozialstruktur in Galiläa, so wichtig diese als Voraussetzung ist; hier besteht jedenfalls kein kausal notwendiger Zusammenhang. Sondern sie ergibt sich entscheidend daraus, daß die Botschaft von der herandrängenden Nähe der Gottesherrschaft möglichst schnell und breit in ganz Israel bekanntgemacht werden soll. Die Verkündigung der endzeitlichen Heilsbotschaft erforderte wegen ihrer Dringlichkeit eine entsprechende Mobilität der für ihre Verbreitung ausgewählten Boten. Die Bezeichnung «Wanderradikalismus» ist für diesen Vorgang durchaus adäquat.

Diejenigen Forderungen, die man mit großer Wahrscheinlichkeit als «Ethik Jesu» bezeichnen kann<sup>13</sup>, verweisen nun durchweg auf den fundamentalen Integrationszusammenhang der Basileia-Verkündigung Jesu. Sie stellen damit das Problem des Verhältnisses von Eschatologie und Ethik zur Debatte. Jesus hat die Gottesherrschaft als Gottes entgegenkommende und zuvorkommende *Heilsherrschaft* proklamiert. Gottes Wille ist verstanden als überwältigende und überschwengliche Liebe, die alles menschliche Erwarten und Begreifen unendlich übersteigt, die ihm das Heil, das Leben und damit den uneingeschränkten positiven Sinn des Daseins ohne jede Einschränkung und Vorbehalte zuspricht; die Befreiung und Rettung gewährt und zugleich an den Menschen appelliert, sich ganz und gar auf

dieses eschatologische Seinsverständnis einzulassen. «Umkehr», «Buße» – *metánoia* – bedeuten in diesem Rahmen nicht nur die Absage an die eigene böse Vergangenheit und Reue über sie, sondern positiv zu allererst das Geschenk des neuen Lebens, das die ethische Neuorientierung des Lebens überhaupt erst ermöglicht.

Im Gleichnis vom «Barmherzigen Knecht» (Mt 18,23–35) wird dies sehr deutlich illustriert. Der Herr schenkt seinem hochverschuldeten Sklaven und Funktionär die ganze Schuld, zehntausend Talente, was diesen eigentlich in die Lage versetzen sollte, seinem «Mitknecht», der ihm nur den lächerlichen Betrag von hundert Denaren schuldig war, mit ähnlicher Großzügigkeit zu begegnen. Aber dazu erweist er sich als unfähig. Gott ist der Vergebende und Schenkende; aber seine Gabe ist so gedacht, daß sie im Menschen eine Resonanz hervorruft zu einem ähnlichen Verhalten. Im Gebot der Feindesliebe ist daher der entscheidende Punkt *die menschliche Nachahmung Gottes*. «Seid also auch ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt 5,48); oder: «Werdet also barmherzig wie euer Vater barmherzig ist», so die lukianische Fassung (Lk 6,36). Das Geschenk der Gottesherrschaft ist damit Anfang und Motivation für eine Grundeinstellung des Menschen, aus der ein neues Verhalten als «Frucht» des neuen Lebens hervorgeht.

Die einzelnen Forderungen zielen nun darauf ab, den Menschen von falschen Bindungen – an das eigene «Ich» samt allem, was dieses «Ich» in seinem näheren und weiteren Umkreis konstituiert, vorwiegend an den «Besitz» und die damit verbundene Besitzer-Haltung, ans «Haben» (so heute E. Fromm) – frei zu machen; ihn für die Sache der Heilsherrschaft Gottes und damit freilich für den Mitmenschen verfügbar zu machen; oder ihm neue Möglichkeiten, den Willen Gottes zu erkennen und zu tun, aufzuzeigen. Im letzten Fall geht es vorwiegend darum, den ganzen Bereich des Mitmenschlichen in all seiner Vielfalt und Vielgestaltigkeit als die entscheidende Domäne des Willens Gottes zu erschließen<sup>14</sup>. Der mir in der konkreten Situation jeweils begegnende «Nächste», der «Genosse» bestimmt konkret mit, was hier und jetzt Gottes Wille für mich/uns ist. So gewinnt im Konflikt zwischen gesetzlicher Ordnung und dem aktuellen Bedürfnis menschlicher Not in der Optik Jesu der Mensch den nicht mehr zu überbietenden Vorrang, und jedes «Gesetz» hat sich danach zu richten.

Daß Jesus im Unterschied zur schriftgelehrten Diskussion den Gotteswillen radikal vereinfacht hat, scheint mir ziemlich sicher<sup>15</sup>. Es geht Jesus offenbar um die «große Linie» und nicht um Kasuistik. Aber dieser befreiende Elan im großen und ganzen, in der großzügigen Hingabe an das «eine Notwendige» der Gottesherrschaft ist letztlich doch wieder nur zu verstehen aus dem eschatologischen Enthusiasmus heraus, wie er das gesamte Denken und Handeln Jesu kennzeichnet. Wenn A. Schweitzer hier von «Interimsethik» gesprochen hat<sup>16</sup>, so hatte er damit grundsätzlich recht. Denn es ist tatsächlich so, daß es Ethik nur gibt, bis das Reich Gottes kommt, und zweitens, daß in diesem eschatologischen Rahmen Ethik immer nur als «provisorische, vorläufige Zwischenlösung» verstanden werden kann, als «Weg», also auch als ein grundsätzlicher Verzicht darauf, daß menschliches Handeln je einen definitiven Heils-Zustand verwirklichen könnte.

Der «eschatologische Vorbehalt» ist als solcher keine theologische Mentalrestriktion, wie es manchmal den Anschein hat, sondern zeigt sich gerade im Zusammenhang mit der Ethik als in der konkreten Geschichte menschlichen Handelns nicht zu beseitigende Kluft. *Der Geschenk- und Gnadencharakter der Gottesherrschaft ist meta-ethisch und transzendiert das Ethische grundsätzlich; aber gerade damit konstituiert er auch das Ethische als die Domäne der menschlichen Freiheit und ihrer Verwirklichung in der Liebe*. Ethik täte gut daran, sich dieser Differenz neu bewußt zu werden. Christliches Handeln bleibt in gewisser Hinsicht immer «Samariterdienst» und fragmentarisch; es braucht sich nicht den Anschein absoluter Vollkommenheit zu geben. Es muß nicht einer idealistischen Handlungstheorie, aber auch keinem Gesetzesformalismus entsprechen. Dafür wird es für die jeweilige Gegenwart und ihre besonderen Bedürfnisse disponibel, frei zum verantwortlichen Handeln in je bestimmter geschichtlicher Situation.

Allerdings war es fortan immer eine Schwierigkeit, diesen eschatologisch bewegten Radikalismus für weitaus weniger engagierte oder auch vielfach im Umgang mit der eigenen Freiheit gehemmte, ungeübte sowie in ganz anderen Verhältnissen lebende Christen, Gemeinden oder Gruppen, einigermaßen realisierbar zu machen. Das Bemühen darum ist in den synoptischen Evangelien, aber auch bei Paulus, deutlich zu spüren.

Als wichtigster Hintergrund der neutestamentlichen Ethik ist die urchristliche Auseinandersetzung mit der jüdischen Tora und ihrer Geltung anzusehen. Jesus selbst hatte in der jüdischen Tora durchaus den geoffenbarten Gotteswillen anerkannt<sup>17</sup>, aber er hat in seinem Toraverständnis doch sehr deutliche neue Akzente und Prioritäten gesetzt, die eine andere Grundtendenz verraten als die Torainterpretation der jüdischen Rabbinen. Es scheint, daß er in der Tat den gesamten Bereich der kultischen Reinheitsvorschriften, der es dem einfachen «Mann vom Lande» so schwer machte, gesetzesfromm zu sein, für mehr oder weniger gleichgültig erklärt hat (vgl. Mk 7,1–23; Mt 15,1–20) und daß er nur die ethischen Gebote für bedeutsam hielt (vgl. Mk 10,17–19 par.). Diese Tendenz setzt sich in der nachösterlichen Gemeinde, vor allem bei der Gruppe der «Hellenisten» (vgl. Apg Kap. 6 und 7) fort, um dann in der paulinischen Theologie der «Rechtfertigung allein aus Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes» eine grundsätzliche Klärung zu finden. Für die Jesus-Gemeinde tritt die Jesus-Halacha zunehmend an die Stelle der Mose-Halacha.

Im *Markusevangelium* besteht das Problem der Torافرömmigkeit so gut wie nicht mehr. Das «ethische Kapitel» Mk 10 behandelt lediglich die Themen Ehescheidung (Mk 10,2–12), das «Kind-Werden» (Mk 10,13–16), das Beispiel des reichen jungen Mannes (Mk 10,17–22) und die Warnung vor den Gefahren des Reichtums (Mk 10,23–27). Das Streitgespräch über die Steuermünze (Mk 12,13–17) verweist auf die frühchristliche Einstellung gegenüber dem Staat<sup>18</sup>, während das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34) wohl als der zusammenfassende Inbegriff einer christlichen Lebenseinstellung gemeint ist. Damit sind die ethischen Inhalte bei Markus auch schon erschöpft. Man kann daraus schließen, welche ethischen Inhalte für die christliche Gemeinde des Markus bedeutsam waren.

Bei *Matthäus* dagegen spielt die Auseinandersetzung mit der jüdisch-pharisäischen Torافرömmigkeit eine sehr bedeutende Rolle. Ihr wird in der «Bergpredigt» (Mt 5–7) – eine matthäische Redekomposition – bewußt die neue, messianische Jünger-Weisung Jesu entgegengesetzt. Das Matthäusevangelium steht für eine offene judenchristliche Tradition, die vor allem an der *Bedeutung der Jesus-Praxis* für die christliche Jünger-Gemeinde festhält und darauf besonderen Wert

legt. Das Tun des Gotteswillens im Sinne Jesu steht hier mindestens gleichwertig neben dem Bekenntnis zu ihm als Gottessohn und Messias. In der Sache stehen sich, wie vor allem F. Mussner gezeigt hat, das Matthäusevangelium und der Jakobusbrief ziemlich nahe<sup>19</sup>, auch in der Auffassung, daß der Glaube ohne Werke tot sei (vgl. Jak 2,14–17; Mt 7,21–23). Diese Linie wird in der *Didaché* fortgesetzt. Matthäus hat manches aus der jüdisch-pharisäischen Tradition übernommen, vor allem aus der Tradition der «guten Werke»<sup>20</sup>. Die kultischen Reinheitsvorschriften hält auch er grundsätzlich für erledigt, stellt ihre Einhaltung jedoch frei und vertritt die eindeutige Priorität von Liebe und Barmherzigkeit gegenüber dem Kult (vgl. Mt Kap. 23). Der Begriff der «Barmherzigkeit» als einer christlichen Tugend steht bei ihm sehr hoch im Kurs (vgl. Mt 5,7; 6,14f.; 18,21–22.23–35). Dabei kann man beobachten, daß der große Systematiker unter den Evangelisten auch bewußt auf die Jünger-Katechese abhebt, im Sinne eines regelrechten «Schulbetriebs», wahrscheinlich in möglichst enger Verbindung von Lehre und Gemeinde-Praxis. Das große *Interesse an der Realisierbarkeit der Weisungen Jesu* hat Matthäus wahrscheinlich ebenfalls aus der jüdisch-pharisäischen Tradition übernommen.

Wieder anders liegen die Dinge im *Lukasevangelium*, bei dem am stärksten der sozial-ethische Impuls zum Tragen kommt. Auseinandersetzungen mit der jüdischen Torافرömmigkeit finden sich bei Lukas nicht mehr; sie gehören für ihn der Vergangenheit an und sind für seine heidenchristliche Gemeinde nicht mehr interessant. Dafür hat Lukas, und dies ist für einen hellenistisch gebildeten Mann eine beachtliche Leistung, die viel zu wenig gewürdigt wird, dasjenige Jesus-Bild gezeichnet, bei dem der «Freund der Zöllner und Sünder», der Ausgestoßenen, der Armen, der Erniedrigten und Beleidigten besonders deutlich zum Vorschein kommt. Man könnte ihn als den eigentlichen Erfinder des «Social Gospel» bezeichnen. Gegenüber dem klassischen Bildungs-Ideal der «*Kalokagathía*», aber auch gegenüber der stoischen *Ataraxía* und ichbezogenen *Eleuthería* bedeutet das Lukasevangelium nicht nur eine mutige Alternative, sondern eine Revolution in der gesamten Güterhierarchie der Antike, wofür es sonst kein Beispiel gibt. Es sind die Ausgestoßenen, Verachteten und Armen, wozu auch bei Lukas Frauen gehören, denen Gott in Jesus seine

ganze Liebe zuwendet. Nirgends wird der Reichtum so sehr als das große Übel angesehen wie bei Lukas. Nur bei ihm findet sich die Wendung vom «ungerechten Mammon», mit dem man sich Freunde schaffen kann – indem man ihn an die Armen verteilt (vgl. Lk 16,9). Nach seiner Vorstellung soll in der christlichen Gemeinde eine freiwillige Gütergemeinschaft herrschen (vgl. Apg 2,44f.; 4,32; 5,1–11).

Man sieht an diesen wenigen Beispielen, wie durch die notwendig gewordene Neuinterpretation der Jesus-Weisungen das urchristliche Ethos sich gegenüber neuen Situationen und neuen Bedürfnissen entsprechend neu akzentuiert und profiliert. Es kommt dann auch sehr bald zu einer breiten Rezeption gemeinantiker ethischer Verhaltensweisen. Schon Paulus hatte den Philippenern empfohlen, alles zu übernehmen, was wahr, ehrbar, gerecht, liebenswert und wohlgeachtet sei, ja alles, was als *areté*, als Tugend gelte (Phil 4,8). Er empfiehlt, man möge sich an den allgemein anerkannten antiken Tugendkatalog halten. Damit beginnt der Prozeß der fortwährenden Auseinandersetzung zwischen den genuin christlich-neutestamentlichen Verhaltensweisen und Tugenden und der jeweils geltenden Gesellschaftsmoral<sup>21</sup>. Dieser Prozeß einer gegenseitigen Beeinflussung einerseits und der kritischen Auseinandersetzung andererseits scheint mir für das Verständnis der Geschichte der christlichen Ethik mindestens genau so wichtig wie für die Dogmengeschichte. Er ist bis jetzt noch sehr wenig erforscht, obwohl hier einer der Hauptgründe für den notwendigen Pluralismus liegen dürfte. Ihn durch das gesamte Neue Testament hindurch zu verfolgen, wäre zwar höchst aufschlußreich, läßt sich jedoch in diesem Rahmen nicht durchführen.

#### IV. Das Liebesgebot als «Band der Vollkommenheit» (Kol 3,14)

Ziemlich einhellig hat die urchristliche Tradition im *Liebesgebot* die inhaltliche Zusammenfassung der «Ethik Jesu» erkannt<sup>22</sup>. Hier ist an erster Stelle als Kronzeuge Paulus zu nennen, der freilich niemals das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe zitiert, sondern immer nur das Gebot der Nächstenliebe. «Über die Bruderliebe brauche ich euch nichts zu schreiben; denn von Gott selbst seid ihr gelehrt, einander zu lieben» (1 Thess 4,9). Paulus bezeugt uns, daß das

«Hauptgebot der Liebe» in der frühchristlichen Katechese als solches schon seinen zentralen Stellenwert hatte. So hatte auch er es in der Gemeindeüberlieferung gelernt. Dieses Gebot ist für ihn die «Erfüllung der Tora» (Gal 5,14; Röm 13,8–10). Nach 1 Kor 13, dem «Hohelied der Liebe», ist die Liebe im Vergleich zu allen anderen Charismen, die Paulus nennen kann, der «überragende Weg», jene Wirklichkeit, ohne die alles andere nichtig ist. Aber gerade hier wird die Liebe in ihrer gewöhnlichen Alltagsgestalt ganz als praktische Nächstenliebe beschrieben. Nicht von ungefähr ist 1 Kor 13 in seiner literarischen Form ein Hymnus.

Die bekannte Fassung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34; Mt 22,36–40; vgl. Lk 10,25–28, dazu das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Lk 10,29–37) geht in der vorliegenden Fassung wahrscheinlich nicht auf Jesus selbst zurück<sup>23</sup>; doch kann es darüber keinen Zweifel geben, daß Jesus zu dieser Konzentration der gesamten menschlichen Grundhaltung, von «Religion» und «Ethos» im Doppelgebot den entscheidenden Anstoß gab. In der johanneischen Tradition wird das «Einander lieben» (Joh 13,34) als das «neue Gebot» Jesu schlechthin empfunden, das alles andere weit hinter sich läßt. Außer diesem Gebot finden sich bei Johannes keinerlei ethische Weisungen, auch wenn da immer wieder einmal von den «Geboten» im Plural die Rede ist. Der erste Johannesbrief, der, wie schon Augustinus bemerkt hat, vorwiegend von der Liebe handelt – «locutus est multa, et prope omnia de Caritate»<sup>24</sup> –, gibt diesem Gebot wie dem Wort Liebe überhaupt eine theologische Vertiefung ohne gleichen, ohne jedoch den praktischen Charakter des konkreten Seins und Handelns für den anderen im geringsten abzumindern (vgl. 1 Joh 3,11–18). Ohne dies hier noch weiter entfalten zu wollen, zeigt sich doch in der neutestamentlichen Traditionsgeschichte des Liebesgebotes *eine fundamentale Einheitlichkeit und durchgängige Kontinuität*, die die Aussage erlaubt, daß wir es hier mit der Mitte des christlichen Ethos zu tun haben, welche die ansonsten recht unterschiedlichen ethischen Konzeptionen auch nach der inhaltlichen, nicht nur nach einer formalen Seite miteinander verbindet. Dies tritt um so stärker hervor, als sich in den Schriften der «Apostolischen Väter» schon andere Vorstellungen in den Vordergrund drängen, die mit der Agápe konkurrieren.

V. *Schlußbemerkung*

Will man aus den vorgetragenen Überlegungen einen allgemeinen Schluß ziehen, so könnte er dahin lauten, daß es nach neutestamentlicher Sicht «christliches Ethos» in Reinkultur und als gleichbleibendes, festgeschriebenes «System» ethischer Normen im Grunde nicht gibt, sondern daß es immer wieder darauf ankommt, die ethischen Weisungen Jesu und der neutestamentlichen Überlieferungen bzw. Autoren mit den wechselnden soziokulturellen Gegebenheiten zu konfrontieren und lebendig zu verbinden. Dabei ist es keineswegs so, daß nur eine Anpassung, gar

rein äußerlicher Art, an eine vorgegebene Kultur stattzufinden hätte. Ethisch wirksam wurde das Christentum auch immer wieder dadurch, daß es die vorgegebenen kulturellen Traditionen aufsprengt und kritisch verändert hat. Vielleicht hätte dies, vor allem im Abendland und seinen Herrschaftstraditionen, noch viel radikaler geschehen müssen. Jedenfalls bleibt die Kritik vorgegebener Traditionen, etwa der römisch-lateinischen in der katholischen Kirche, eine bleibende Aufgabe der neutestamentlichen Ethik. Auch hier geht es um das Heil, das Heilwerden des Menschen in Richtung größerer Humanität.

<sup>1</sup> Zum Gesamtproblem vgl. D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (New York 1975); – *CONCILIUM* 14 (1978/5); *Neue Orte des Theologietreibens*.

<sup>2</sup> Dazu A. Stock, *Einheit des Neuen Testaments* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1969).

<sup>3</sup> G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979).

<sup>4</sup> Theissen, *Soziologie* 79–105.

<sup>5</sup> Theissen, *Soziologie* 83.

<sup>6</sup> Theissen, *Soziologie* 85.

<sup>7</sup> Theissen, *Soziologie* 86.

<sup>8</sup> *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, Soziologie* 231–271; – *Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites, Soziologie* 272–289.

<sup>9</sup> Theissen, *Soziologie* 268.

<sup>10</sup> Theissen, *Soziologie* 268.

<sup>11</sup> Theissen, *Soziologie* 269.

<sup>12</sup> R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich, Eine biblisch-theologische Studie* (Freiburg i. Br. <sup>1</sup>1959); K.L. Schmidt, *Art. βασιλεία, 3. Die βασιλεία Gottes: ThWNT I, 582–592*; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971) 99–110; P. Hoffmann/V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, QD 66* (Freiburg/Basel/Wien 1975) 27–72; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, fzb 34* (Würzburg 1978).

<sup>13</sup> Vgl. dazu Hoffmann/Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*; Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, (München <sup>2</sup>1962); H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums* (Gütersloh 1949); H.-D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments, Grundrisse zum NT 4* (Göttingen 1970).

<sup>14</sup> J. Blank, *Die Auslegung des Willens Gottes im Neuen Testament*; in: Denzler-Beck-Blank-Lang-Kühnle, *Zum Thema: Wille Gottes* (Stuttgart 1973) 83–114; bes. 97.

<sup>15</sup> Vgl. dazu J. Blank, *Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu, Th Q 158* (1978) 163–177.

<sup>16</sup> Zum Begriff und Problem der «Interimsethik» vgl. A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Ges. Werke 5* (München 1974) 195–340, bes. 230 ff.; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen <sup>6</sup>1951) 413 f.; E. Gräs-

ser, *Albert Schweitzer als Theologe* (Tübingen 1979) 86 f. Zur Kritik an diesem Begriff vgl. Kümmel, *Theologie NT* 43 ff.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, 72–107.

<sup>18</sup> J. Blank, *Kirche und Staat im Urchristentum*, in: G. Denzler (Hg.), *Kirche und Staat auf Distanz* (München 1977) 9–28.

<sup>19</sup> F. Mussner, *Der Jakobusbrief, HTK XIII/1* (Freiburg/Basel/Wien 1964) § 8: *Der Jakobusbrief und die Ethik Jesu, 47 ff.* Nach Mussner «findet sich aber so viel gemeinsames Gut in Jak und Q, daß auf seiten des Jak eine Kenntnis jener ethischen Tradition, wie sie in der Logienquelle gesammelt ist, schwerlich bestritten werden kann», 51.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München <sup>2</sup>1956) IV, 1 die Exkurse «Die altjüdische Privatwohlthätigkeit» 536–558; «Die altjüdischen Liebeswerke» 559–610.

<sup>21</sup> Zu diesem Problemkreis vgl. jetzt die wichtige Arbeit von Ch. Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain (II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles)*, aus der Reihe «Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en occident» t. II vol. III (Paris 1979).

<sup>22</sup> Vgl. V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf 1951); C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 vol. (Paris 1958/59).

<sup>23</sup> Zu Mk 12,28–34 vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium, HTK II/2*, (Freiburg/Basel/Wien 1977) 236–249; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus, Ekk II/2* (Neukirchen 1979) 162–168; dort auch zur Wirkungsgeschichte.

<sup>24</sup> Augustinus, *In Epistolam Joannis ad Parthos, Prologus*.

## JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen geboren. 1951 zum Priester geweiht. Studium an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg. Seit 1969 Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Veröffentlichungen u. a.: *Krisis* (1964); *Paulus und Jesus* (1968); *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (1969); *Das Evangelium als Garantie der Freiheit* (1970); *Weiß Jesus mehr vom Menschen?* (1971); *Der Mensch am Ende der Moral* (1971); *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz* (1972); *Verändert Interpretation den Glauben?* (1972); *Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 4/2 und 3* (1977); *Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 1 A und 1 B* (1981); *Christliche Orientierungen* (1981). Anschrift: Butterberg 14, D–6683 Spiesen.