

Helmut Burkhardt

E·T·H·I·K

Band III

Die bessere Gerechtigkeit:
spezifisch christliche Materialethik



TVG
BRUNNEN

Helmut Burkhardt

Ethik

Band III

Die bessere Gerechtigkeit

Spezifisch christliche Ethik

© Brunnen Verlag Gießen 2013
www.brunnen-verlag.de
Umschlaggestaltung: Ralf Simon
Umschlagmotiv: Shutterstock/perspectivestock
Satz: Die Feder GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-7655-7709-3

INHALT

I.	Das Problem einer spezifisch christlichen Ethik: Ist sie überhaupt möglich?	9
1.	Die gegenwärtige Infragestellung spezifisch christlicher Ethik	9
2.	Zur Geschichte des Problems	10
3.	Biblisch-theologische Begründung für eine spezifisch christliche Ethik	17
3.1	Die Neuheit des christlichen Lebens im neutestamentlichen Zeugnis	17
3.2	Die mit dem Kommen Jesu geschehene welthistorische Zeitenwende	21
4.	Zusammenfassende Sätze zur Begründung einer spezifisch christlichen Ethik als eigenständigem Teil einer heilsgeschichtlich konzipierten Ethik	25
II.	Normen spezifisch christlicher Ethik	28
1.	Exegetische Analyse spezifisch christlicher ethischer Unterweisung im Neuen Testament	28
1.1	Methodische Vorbemerkungen	28
1.2	Die ethische Weisung Jesu	30
1.2.1	Der Ruf zur Umkehr	30
1.2.2	Der Ruf in die Nachfolge	32
1.2.2.1	Die ersten Jünger Jesu	32
1.2.2.2	Kennzeichen des Lebens in der Nachfolge bzw. in der Jüngerschaft	34
Exkurs 1:	Begriffsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen den Begriffen Nachfolge und Jünger	38
1.2.3	Die Bergpredigt	40
1.2.3.1	Auf die inhaltliche Unterweisung Jesu hinführende Worte	41
1.2.3.2	Inhaltliche ethische Weisungen Jesu	44
1.2.3.3	Abschließende bzw. grundsätzliche Aussagen	55
Exkurs 2:	Der ursprüngliche Sinn der Bergpredigt	56
1.2.4	Die Aussendungsrede	58

1.2.5	Der Heilandsruf.....	59
1.2.6	Die Gleichnisrede.....	61
1.2.7	Die Gemeinderede.....	61
1.2.8	Das Doppelgebot der Liebe.....	62
1.2.9	Der Missionsbefehl des Auferstandenen.....	64
1.3	Die apostolische Paraklese.....	65
1.3.1	Grundvoraussetzungen der apostolischen Paraklese.....	65
1.3.2	Allgemeinethische Normen in der apostolischen Paraklese.....	70
1.3.3	Spezifisch christliche Normen in der apostolischen Paraklese.....	72
1.3.3.1	Christliches Ethos in der frühen Christenheit nach der Apostelgeschichte.....	73
1.3.3.2	Christliches Ethos in den Paulusbriefen.....	76
1.3.3.3	Christliches Ethos in den Petrusbriefen.....	107
1.3.3.4	Christliches Ethos im Judasbrief.....	109
1.3.3.5	Christliches Ethos im Jakobusbrief.....	109
1.3.3.6	Christliches Ethos im Hebräerbrief.....	111
1.3.3.7	Christliches Ethos in den Johannesbriefen.....	113
1.3.3.8	Christliches Ethos in der Johannesoffenbarung.....	115
2.	Die Liebe als Grundnorm christlicher Lebensführung..	117
2.1	Liebe als allgemeinmenschliches Phänomen.....	117
2.1.1	Das Wort Liebe.....	117
2.1.2	Beschreibung und Deutung des allgemeinmenschlichen Phänomens Liebe.....	119
2.2	Die christliche Liebe.....	120
2.2.1	Die Voraussetzung der christlichen Liebe in der Liebe Gottes.....	120
2.2.2	Gestalten der christlichen Liebe.....	122
2.2.2.1	Christliche Liebe als Liebe zu Gott.....	122
2.2.2.2	Christliche Liebe als Liebe zum Mitmenschen.....	129
2.2.3	Charakteristische Merkmale christlicher Liebe.....	137
2.2.4	Christliche Liebe und Selbstliebe.....	138
2.2.5	Auswirkungen des christlichen Ethos auf das allgemeine Ethos.....	141
3.	Gesetz oder Geist.....	143

III. Felder spezifisch christlicher Ethik	149
1. Christliche Gemeinschaft (<i>koinoonia</i>)	150
1.1 Begründung christlicher Gemeinschaft	150
1.1.1 Die Sozialität des Menschen als natürliche Voraussetzung christlicher Gemeinschaft	150
1.1.2 Israel als Gemeinde des Sinai-Bundes	150
1.1.3 Die Kirche als Gemeinde des durch Jesus gestifteten Neuen Bundes	152
1.1.4 Systematische Folgerungen	157
1.2 Die inhaltliche Wesensbestimmung christlicher Gemeinschaft	159
1.2.1 Die Liebe als Wesensbestimmung christlicher Gemeinschaft	159
1.2.2 Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit christlicher Gemeinschaft	163
1.3 Gestalten christlicher Gemeinschaft	166
1.3.1 Die Institutionalität christlicher Gemeinschaft	166
1.3.2 Geschichtliche Grundgestalten christlicher Gemeinschaft	169
1.3.2.1 Volkskirche	169
1.3.2.2 Freikirche	172
1.3.2.3 Innerkirchliche Gemeinschaften	173
1.3.2.3.1 Kirche in der Kirche (<i>ecclesiola in ecclesia</i>)	173
1.3.2.3.2 Kommunitäten	175
1.3.3 Die Einheit der Christenheit und Möglichkeiten ihrer Verwirklichung	183
1.3.3.1 Die Einheit der Christen als letzter Wille Jesu	183
1.3.3.2 Wege zur Verwirklichung der Einheit	185
1.4 Grenzen christlicher Gemeinschaft	188
2. Christliches Gebet (<i>leitourgia</i>)	189
2.1 Das Wesen christlichen Gebets	189
2.2 Quellen christlichen Gebets	192
2.3 Subjekt und Adressat christlichen Gebets	193
2.4 Gestalten christlichen Gebets	195
2.4.1 Das Gebet als Bitte zu Gott	196
2.4.1.1 Biblische Begründung des Bittgebets	196
2.4.1.2 Einwände gegen das Bittgebet	198

2.4.1.3	Das Bittgebet als Testfall der Gotteslehre	202
2.4.1.4	Die Erhörungsgewissheit des Betenden	204
2.4.2	Das Gebet als Dank, Lob und Anbetung	207
2.5	Ordnung des Gebets	212
2.5.1	Orte des Gebets	212
2.5.2	Zeiten des Gebets	212
2.5.3	Gebetshaltungen	217
2.5.4	Gemeinsames und einsames Gebet	219
2.5.5	Stilles und gesprochenes Gebet	222
2.5.6	Freies und gebundenes Gebet	223
3.	Das christliche Zeugnis (<i>martyria</i>)	225
3.1	Mission	225
3.1.1	Das Wort Mission	225
3.1.2	Das Medium der Mission	227
3.1.3	Der Inhalt der missionarischen Botschaft	230
3.1.4	Grund und Ziel der Mission	233
3.1.4.1	Gesellschaftlich begründete Einwände	236
3.1.4.2	Kirchengeschichtlich begründete Einwände	237
3.1.4.3	Theologisch begründete Einwände	237
3.1.5	Das Motiv zur Mission	240
3.1.6	Der Träger der Mission	241
3.1.6.1	Mission ist ausschließlich Sache von Christen	243
3.1.6.2	Mission ist Sache jedes Christen	245
3.1.6.3	Kirche und Mission	246
3.1.7	Mission und Kontextualisierung	248
3.2	Christliche Lehre	254
3.2.1	Zum Begriff der Lehre	254
3.2.2	Lehre im Neuen Testament	255
3.2.2.1	Das Lehren Jesu nach dem Zeugnis der Evangelien	255
3.2.2.2	Lehre in der frühen Kirche nach dem Bericht der Apostelgeschichte	255
3.2.2.3	Lehre nach den apostolischen Briefen	258
3.2.2.3.1	Der autoritative Charakter christlicher Lehre	259
3.2.2.3.2	Vergewisserung und Festigung des Glaubens als Ziel christlicher Lehrarbeit	261
3.2.2.3.3	Abwehr falscher Lehre als Ziel christlicher Lehrarbeit	263

3.2.2.3.4	Anwendung überlieferter Lehre in neuer Situation.....	265
3.2.2.3.5	Der christliche Lehrer.....	265
3.2.3	Christliche Lehre im Kontext gegenwärtiger Fragestellungen	268
3.2.3.1	Verbreitete Vorbehalte gegenüber der Lehre	268
3.2.3.2	Möglichkeit und Unverzichtbarkeit von Lehre	270
3.2.3.2.1	Geschichtliche Offenbarung als Ermöglichungsgrund von Lehre.....	270
3.2.3.2.2	Die Entfremdung des natürlichen Menschen von Gott und die Verborgenheit der Offenbarung als Grund für die Unverzichtbarkeit der Lehre.....	271
3.2.3.2.3	Wege und Gestalten der Lehre	272
3.3	Die letzte Bewährung christlicher Zeugenschaft im Martyrium.....	277
3.3.1	Christliche Zeugenschaft im Neuen Testament.....	277
3.3.2	Christliches Martyrium in der Geschichte der Kirche ..	280
3.3.3	Martyrium als Thema christlicher Ethik	281
3.3.3.1	Zur Definition christlicher Märtyrerschaft	281
3.3.3.2	Zur christlichen Reaktion auf Verfolgung um des Evangeliums willen	282
4.	Christlicher Dienst (<i>diakonia</i>).....	284
4.1	Das Wort Diakonie	284
4.1.1	Zur allgemeinen Begriffsgeschichte.....	284
4.1.2	Der Dienstgedanke im Neuen Testament	284
4.2	Auftrag und Horizont christlicher Diakonie.....	288
4.3	Motivation zur Diakonie	290
4.4	Diakonie und Gemeinde.....	292
4.5	Christliche Diakonie und allgemeine soziale Verantwortung	293
4.6	Diakonie und Mission	298
	Stichwortregister	301
	Namenregister	307
	Bibelstellenregister	310

I. Das Problem einer spezifisch christlichen Ethik: Ist sie überhaupt möglich?

1. Die gegenwärtige Infragestellung spezifisch christlicher Ethik

Zunächst mag vielleicht die Frage überraschen, ob überhaupt und wieweit es eine wirklich christlich zu nennende Ethik geben könne. Denn schließlich sprechen wir ganz selbstverständlich von einer bewusst nichtreligiösen, z. B. humanistischen Ethik oder von einer andersreligiösen, z. B. einer hinduistischen, buddhistischen oder islamischen Ethik. Warum sollte es dann nicht auch eine christliche Ethik geben? Die Frage ist allerdings, was denn mit einer solchen Kennzeichnung einer Ethik eigentlich gemeint sei?

Gemeint ist in all den genannten Beispielen offensichtlich eine Ethik, die aus einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang heraus entstanden und geprägt ist von den Überlieferungen, die jeweils in diesem kulturellen Kontext vorherrschen.

In dem Maße allerdings, in dem die Grenzen zwischen je eigentümlich geprägten Gesellschaften durchlässig werden, stellt das Neben- und Miteinander der unterschiedlichen Traditionen im Zusammenleben der von ihnen geprägten Menschen unausweichlich die Frage, ob es denn über das einander Unterscheidende hinaus möglicherweise doch auch gemeinsame Werte gibt, die für jedermann einsichtig und verbindlich sind. In unserer gegenwärtigen zunehmend multikulturellen Gesellschaft stellt sich diese Frage mit besonderer Dringlichkeit. Diese Frage steht gegenwärtig weithin im Vordergrund. Im Rahmen der vorliegenden Ethik ist sie grundsätzlich in der Einführung (Bd. I), inhaltlich in der allgemeinen Ethik (Bd. II,1 und II,2) verhandelt. Die darüber hinausgehende Frage nach einer spezifisch christlichen Ethik ist demgegenüber heute weitgehend verdrängt.

2. Zur Geschichte des Problems

Die Frage nach dem für jedermann einsichtigen Ethos stand bereits am Anfang der ethischen Reflexion in der *antiken griechischen Philosophie*, und fand eine Antwort insbesondere im Gedanken des Naturrechts (vgl. Ethik I, 39f).

Die christliche Theologie nahm, vermittelt durch das *hellenistische Judentum* (vgl. Flückiger 297f; Burkhardt, Naturrechtsgedanke 81-90), diese Frage auf, und damit auch den Gedanken des natürlich begründbaren, allgemeinverpflichtenden Ethos, insbesondere mit den vier sog. Kardinaltugenden Klugheit (*prudentia*), Gerechtigkeit (*iustitia*), Besonnenheit (*temperantia*) und Tapferkeit (*fortitudo*). Gleichzeitig gründete sie ihre Ethik auf die geschichtlich vermittelten Überlieferungen eines offenbaren Ethos, einerseits des – soweit universalisierbar – mosaischen Gesetzes, andererseits die ethische Unterweisung Jesu, zusammengefasst in den drei christlichen Tugenden Glaube (*fides*), Hoffnung (*spes*) und Liebe (*caritas*, vgl. Klein 695).

Ihre klassische Ausprägung fand solche Ethik im Mittelalter in der Theologie des *Thomas von Aquin*. Auch er stellt neben die vier aus der antiken Philosophie übernommenen Kardinal- oder „moralischen“ Tugenden (*virtutes cardinales* oder auch *morales*, STh II/I q 61) die drei spezifisch christlichen „theologischen“ Tugenden (*virtutes theologicae* oder *divinae*, STh II/I q 62; zur Liebe vgl. II/II q 1-44). Bei seiner Erörterung der Quellen sittlicher Erkenntnis unterscheidet er das dem natürlichen Gesetz inhaltlich entsprechende, Israel offenbarte „alte“ Gesetz (*vetus lex*, II/I q 98) vom durch Christus offenbarten „neuen“ Gesetz (*nova lex*, II/I q 106). Wobei bei Letzterem die Bezeichnung „Gesetz“ nicht missverstanden werden darf. Denn es kommt für Thomas nicht als äußerliche Verpflichtung auf den Menschen zu, sondern ist, als integraler Bestandteil des Evangeliums, durch die Gnade des heiligen Geistes den an Christus Glaubenden ins Herz eingegeben (*inditum*). Es ist also durch die Gnade Gottes als über das natürliche Gesetz hinausgehende Möglichkeit christlichen Lebens hinzugegeben (*donum superadditum per gratiam*). Es unterwirft den Glaubenden nicht einem Zwang (*necessitas*), sondern ist ein „Gesetz der Freiheit“ (*lex libertatis*, vgl. Jak 1,25; 2,12) und als dem Christen gegebener Rat (*consilium*) Gegenstand seiner Wahl (*optio*, II/I q 108 a4). Thomas erläutert dies u. a. durch Hinweis auf die in den Orden gelebten drei sog. Evangelischen

Räte (*consilia evangelica*) Armut, Enthaltbarkeit und Gehorsam. Sie werden mit dem Eintritt in den Orden freiwillig übernommen, sind dann aber bindende Verpflichtung. Sie können aber auch von Laien z. B. durch Almosen, Stiftungen oder zeitweilige Enthaltbarkeit in weniger radikaler, frei zu bestimmender Weise praktiziert werden (ebd.).

Gegenüber dieser Konzeption kam es im Protestantismus zu einer grundlegenden Änderung. In der Art und Weise, wie jene frommen Werke und Tugenden in der spätmittelalterlichen Kirche weithin gelebt wurden, sah man mit Recht die Gefahr eines verdienstlichen Missbrauchs und unevangelischer sog. „Zwei-Stufen-Ethik“, also einer Unterscheidung zwischen normalen Christen und einem ihnen überlegenen Stand der „Vollkommenen“. In der Folge aber schüttete man das Kind mit dem Bade aus. Das Mönchtum, das sich im Mittelalter immer wieder auch als nachhaltig wirksame Kraft geistlicher Erneuerung gezeigt hatte, wurde abgeschafft und das christliche Ethos weithin auf eine jedermann zumutbare bürgerliche Rechtsschaffenheit reduziert. In einer minutiösen Untersuchung der wichtigsten ethischen Dokumente der reformatorischen Bewegung hat K. Bockmühl (1931–1989) in seinem Werk „Gesetz und Geist“ gezeigt, wie mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre zwar die evangeliumsgemäße Motivation zum christlichen Handeln neu entdeckt und bewahrt wurde. Zugleich wurde aber auch die Orientierung des Handelns weithin auf das bereits vorchristliche bzw. allgemeinmenschliche Niveau des Dekalogs beschränkt.

Über zweihundert Jahre nach der Reformation hat dann *I. Kant*, der sog. „Philosoph des Protestantismus“, diese Reduktion der Ethik auf das Allgemeinverbindliche sozusagen philosophisch festgeschrieben.

Er kam zu der nach ihm weithin in philosophischer Ethik aufgenommenen These, dass es solches Allgemeingültige nicht nur (auch) gebe, sondern dass es eigentlich das allein Sittliche sei. Nur dort könne von wahrhaft sittlichem Handeln gesprochen werden, wo jemand aus eigener Erkenntnis seiner sittlichen Pflicht heraus handle. So formulierte Kant im sog. kategorischen Imperativ: „Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kritik der praktischen Vernunft, A 54). Dieser der Vernunft unmittelbar einleuchtende Grundsatz ist von aller immer ort- und zeitgebundenen Erfahrung unabhängig und kann jederzeit von jedermann nachvollzogen und angewendet werden. Kennzeichen aller wirklich ethischen Normen ist also ihre Universalisierbarkeit. Dagegen, im Gehorsam gegen historisch bedingte

und vermittelte Normen zu handeln, ist Ausdruck von Unfreiheit und also nicht wahrhaft sittlich. Anders gesagt: Die von der Vernunft geleitete „Autonomie des Willens“ ist „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“, alle durch spezielle geschichtliche Traditionen bestimmte „Heteronomie des Willens“ dagegen ist „Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit“ (Kant, Grundlegung BA 87f).

Dieser Grundsatz wurde in der protestantischen Ethik in besonderer Klarheit und Entschiedenheit durchgeführt von dem Neukantianer *W. Herrmann* (1846–1922). In seiner „Ethik“ fordert er schon in der Vorrede zur 1. Auflage (1901): „In unserer gegenwärtigen Lage genügt es nicht (erg.: wie noch Schleiermacher es versuchte), einfach das christlich-sittliche Verhalten zur Darstellung zu bringen. Wir müssen uns auch mit solchen, die keine Christen sein wollen, darüber verständigen, was überhaupt ein sittliches Verhalten sei“ (V). Gerade evangelische Theologen dürften „nicht vor dem Gedanken zurückschrecken, dass sittliche Forderung für sie nichts anderes sein kann als das, was sie selbst als ewig gültig einsehen“ (VI). Daraus folgert er programmatisch: Im Unterschied zur in der Theologie üblichen Unterscheidung von philosophischer einerseits und theologischer oder christlicher Ethik andererseits gilt es „diesen Begriff einer besonderen theologischen Ethik als unhaltbar aufzulösen ... Gerade die christliche Gemeinde ... würde am wenigsten Grund haben, eine besondere christliche Ethik zu verlangen. Dadurch würde doch die Vorstellung begünstigt, dass die in ihr herrschenden sittlichen Gedanken nur solchen Menschen einleuchten könnten, die durch die christliche Religion dazu vorbereitet waren ... Mit dieser Annahme würde aber die Theologie den Boden zerstören, auf dem gerade das Christentum allein existieren kann, die Einheit des menschlichen Geschlechts, die durch die sittliche Erkenntnis erzeugt wird. Eine vermeintliche Erkenntnis des Guten, die sich nicht als allgemein menschlich ausweisen könnte, würde den Gedanken des Guten noch gar nicht erreicht haben“ (1f).

Nun entfaltet Herrmann allerdings diesen Ansatz in sehr eigenständiger Weise weiter, und zwar weder im Sinne eines naturalistisch (Utilitarismus) noch idealistisch (Kants kritischer Idealismus) verstandenen Naturrechts, sondern anthropologisch vom allgemeinmenschlichen Erlebnis des Vertrauens her, ohne das menschliches Leben und Miteinander nicht gedeihen könne. Hier führt er nun doch wieder das Element des Christlichen ein, aber nicht als etwas, das neben dem Allgemeinmenschlichen auch noch

möglich oder nötig ist, sondern als notwendiges Element jeder wahren Ethik: Denn unter dem Einfluss des Selbsterhaltungstriebes, meint er, finde der Mensch nicht die Kraft dazu, Vertrauen zu erfahren und zu gewähren und darin „die Sorge für sich selbst zu überwinden“ (138). Nur im Bild Jesu, das uns das Neue Testament vermittele, begegne uns eine Persönlichkeit, der wir absolut vertrauen könnten. „Nur im Erleben solchen Vertrauens kann die egoistische Reflexion durchbrochen werden, die aus dem Naturtrieb der Selbsterhaltung hervorgeht“ (109). Nur so könne wirkliche Sittlichkeit nicht nur gedacht, sondern auch realisiert werden. Oder auch: Diese Sittlichkeit sei wirkliche Sittlichkeit. Anders gesagt: Nur als christliche, aus der Begegnung mit Jesus lebende und zum Handeln motivierte Ethik ist Ethik wirklich möglich. Die ethische Forderung, vor die jeder Mensch sich als Mensch gestellt wisse, bedeute nicht weniger als Selbstverleugnung (139). Was Jesus in der Bergpredigt als „Sonderliches“ fordere, die Feindesliebe (60), sei also eigentlich das ethisch Normale, von jedem Menschen als solchen Geforderte.

D. h. also: Einerseits lehnt Herrmann eine spezifisch christliche Ethik im Sinne einer durch besondere Inhalte gekennzeichneten und so von anderen unterschiedene Ethik ab. Andererseits ist für ihn alle wirkliche Ethik eigentlich nur möglich als christliche, durch die Begegnung mit Jesus motivierte Ethik.

Als Schüler W. Herrmanns lehnt auch R. Bultmann (1884–1976) eine besondere christliche Ethik ab: Es sei eine Säkularisierung christlicher Verkündigung, wenn die Theologie ethische Belehrung geben wolle, denn diese gebe es genauso auch außerhalb des Glaubens, man könne sie auch bei Heiden lernen. „Es gibt, auf den Inhalt der moralischen Forderungen gesehen, keine spezifisch christliche Ethik“ (Bultmann 702; vgl. schon in seinem Jesus-Buch 74f: „Der Mensch kann nicht vorher verfügen über die Möglichkeiten dessen, was zu tun ist ... jeder Moment der Entscheidung ist wesenhaft neu“).

Auch der lutherische Theologe Helmut Thielicke (1908–1986) wendet sich gegen die Möglichkeit einer inhaltlich spezifisch christlichen Ethik. Dabei geht er aus von dem von ihm behaupteten Phänomen der Mehrdeutigkeit allen ethischen Handelns. Ein und dasselbe Tun kann sehr unterschiedlich motiviert sein und so auch eine äußerlich gesehen „gute“ Tat“ bei schlechter Motivation gar nicht gut sein (dabei verweist er in ThE I,21 zur biblischen Begründung u. a. auf Mt 23,3.28). Daraus folgert Thielicke:

„Motiv- und Tatschicht sind grundsätzlich zu unterscheiden. Spezifisch christlich kann nur die Motivschicht sein, sofern das Handeln durch die vom Handelnden geglaubte und erfahrene Liebe Gottes motiviert ist“ (The I, 26f). Christlich ist ein Handeln nicht durch das, was jemand tut, sondern warum er es tut. Der Mensch muss „in eine Geschichte von Gott her gestellt sein ... ,um ‚christlich‘ handeln zu können.“ Nur in dieser Motivschicht also tritt „das Spezifische ‚christlicher‘ Ethik in Erscheinung“ (The I, 27; vgl. schon S. 20 u.: „Das spezifisch Christliche wird ... ausdrücklich und ausschließlich in der *Motivation des Handelns* zu sehen sein“).

Ohne direkte Berufung auf Herrmann (aber unter wiederholter Bezugnahme auf R. Bultmann) vertritt der dänische Theologe K. E. Løgstrup (1905–1981) in seinem Werk „Die ethische Forderung“ eine ganz ähnliche Konzeption wie Herrmann. Auch er geht davon aus, dass es „zu unserem menschlichen Dasein (gehört), dass wir einander normalerweise mit natürlichem Vertrauen begegnen“ (6). Darin liegt die Notwendigkeit, sich selber dem anderen auszuliefern (8), zugleich aber auch die Forderung, das Leben des anderen in Obhut zu nehmen (17). Dem entspricht Jesu Liebesgebot als Inbegriff christlicher Ethik. Diese ist damit aber nach Løgstrup nicht etwas spezifisch Christliches, sondern etwas Allgemeinmenschliches. Jesus hat in seiner Verkündigung nichts inhaltlich Neues gebracht, sondern die eigentlich immer schon erkennbare und gültige „ethische Forderung“ in Vollmacht gelehrt (233). Der Christ muss, ohne jede fremde Einmischung, in allen Lebenssituationen selbst auf die auf ihn zukommende ethische Forderung antworten, und zwar „unter denselben Bedingungen ... wie jeder andere“ (123). Die ausdrücklich gestellte Frage „Gibt es (erg.: neben allgemeiner) eine (besondere) christliche Ethik?“ (120) beantwortet also auch Løgstrup entschieden negativ.

Als in den 1960er-Jahren die *Societas Ethica* eine ihrer ersten Tagungen der Frage nach der Möglichkeit einer spezifisch christlichen Ethik widmete, war Løgstrup einer der beiden Hauptreferenten. Unter dem Thema „Das Proprium einer christlichen Ethik“ führte er aus, dass der Glaube dem Menschen „einen neuen Beweggrund (verleihe), die Werke zu tun, die im Verhältnis zum Nächsten gefordert werden“. Aber, fährt er fort, die andere Frage, ob der Glaube zu besonderen Normen führe, müsse mit Nein beantwortet werden. Denn: „Es gibt keine besondere christliche Materialethik“ (146). Auch der andere Hauptreferent, der katholische Theologe F. Böckle, votierte ähnlich. Zunächst schien er den Gedanken des christlichen Propri-

ums positiv aufzunehmen, wenn er sagte: „Und wenn Sie mich nun fragen, was das Proprium des christlichen Ethos sei, dann sage ich dies mit einem Wort: die radikale Forderung der Liebe“. Dann aber fuhr er – von K. Rahners Konzept des „anonymen Christseins“ herkommend – fort: „Und wenn Sie mich weiter fragen, ob dieses Proprium denn in außerchristlichem Bereich nicht gefunden werde, dann muss ich sagen: Ich halte dies für möglich und gegeben; aber dann eben als Aufleuchten des christlichen Heils in der zwar noch in Not liegenden, aber in Christus grundsätzlich geretteten Schöpfung“ (159). Nur: Ein universales Phänomen ist eben kein Proprium mehr.

Seither ist die Reduktion der Ethik auf allgemeine Ethik zum Grundmodell protestantischer, teilweise aber auch katholischer Ethik geworden. Beispielhaft ist auf evangelischer Seite der ethische Entwurf von U. Körtner in seinem weitverbreiteten Lehrbuch „Evangelische Sozialethik“: Ethisches Handeln wird zwar – ähnlich wie bei Thielicke – von der reformatorischen Rechtfertigungslehre her spezifisch christlich motiviert, nicht aber inhaltlich bestimmt: Das Evangelium gibt „keine Begründung für ein bestimmtes moralisches Handeln ..., sondern (benennt) lediglich die Motivation für dieses“ (131). Die materialethische Konkrektion beschränkt sich dann auch nicht zufällig auf Themen allgemeiner Ethik.

Ähnlich verfährt der katholische Theologe F. Furger in seiner „Einführung in die Moraltheologie“: Zwar spricht er zunächst positiv von der „selbst die Kreuzesdimension nicht ausklammernde(n) Motivation unbedingter Treue (zum Ziel des Glaubens)“ als einem „spezifisch christliche(n) Moment christlicher Ethik“ (13). Wenn er dann aber als grundlegend für seine Ethik den Gedanken F. Böckles von einer „theonomen Autonomie“ christlicher Ethik aufnimmt (17) und diese nicht etwa soteriologisch-pneumatologisch und damit partikular, sondern schöpfungstheologisch und damit universal vermittelt sein lässt, so reduziert er christliche Ethik doch wieder auf das jedermann jederzeit Zugängliche und schließt spezifisch christliche Materialethik aus: „Damit liegt das spezifisch Christliche der christlichen Moraltheologie also nicht auf der Ebene der materialen oder kategorialen Aussagen, sondern auf jener der dynamisch prägenden Motivationen und Intentionen“ (25).

Zuletzt hat D. Lange sich im Rahmen einer Heidelberger Ringvorlesung über „Theologische Ethik der Gegenwart“ ausdrücklich der Frage nach einem möglichen „Proprium des Christlichen in der Ethik“ gestellt (117). Er

tut dies, indem er, wie der Titel seines Beitrags lautet, „Die Radikalität der Bergpredigt in einer pluralistischen Gesellschaft“ reflektiert. Bemerkenswert ist dabei, dass das spezifisch Christliche für ihn also, so scheint es zunächst, nicht auf die Motivschicht reduziert ist, sondern auch auf das Inhaltliche (hier die Bergpredigt) zielt. Die Lösung des Problems sieht er aber nun nicht etwa darin, dass er die Geltung dieses spezifisch christlichen Ethos', das im Gebot der Feindesliebe gipfelt, auf den Kreis der Christen beschränkt – was er als angebliche „Elite-Ethik“ streng verwirft (124), sondern dass er verlangt, diese Forderungen des christlichen Ethos müssten „universal gelten“ (122). Entsprechend kommt er zu dem Ergebnis, dass „das Liebesgebot auch in einer pluralistischen Gesellschaft der oberste Maßstab ethischen Handelns bleiben muss“ (135). Eben damit ist aber der Gedanke eines christlichen Propriums von vornherein aufgegeben.

Das *Fazit* dieses kurzen Rückblicks auf die Entwicklung theologischer Ethik ist: Sog. christliche Ethik ist heute durchgehend bemüht, sich ausschließlich als allgemeine Ethik darzustellen, also als Ethik, deren Maßstäbe grundsätzlich für jedermann akzeptabel sind und die deshalb auch in unserer pluralistischen Gesellschaft Anspruch auf Geltung haben können. Eine nicht allgemein begründbare, spezifisch christliche Ethik wird durchgehend abgelehnt oder auch gar nicht erst als Möglichkeit in Erwägung gezogen. Wir haben also heute allgemein den Verlust einer wirklich spezifisch christlichen Ethik festzustellen.

Literatur:

F. Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?, in: ZEE Jg.11/1967, 148-159; K. Bockmühl, Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik, Gießen 1987 (2. Aufl. 2010 mit neuer Paginierung in BWA I,5); R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1926; ders., Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert, in: Universitas Jg.10/1955, 699-706; ders., Das Evangelium des Johannes, Göttingen ¹⁷1962; H. Burkhardt, Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament, in: ders. (Hg), Begründung ethischer Normen, Wuppertal 1988, 81-97; ders., Ethik jenseits von Gesetzlosigkeit und Gesetzlichkeit, in: ThBeitr 41/2010, 266-274; ders., Wie christlich darf unsere Ethik sein? Ein kritischer Buchbericht, in: ThBeitr 42/2011, 158-162; F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts, Zürich 1954; F. Furger, Einführung in die Moralthologie, Darmstadt 1988; W. Herrmann, Ethik, Tübingen ⁶1921; I. Kant, Grundlegung der Metaphysik, Werke in 12 Bänden, hg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956, Bd. VII, 7-102; ders., Bd. VII, 103-302; U. Klein, Art. Kardinaltugenden, in: HWP 4, 695f; U. H. J. Körtner, Evangelische Sozialethik, UTB 2107, Göttingen 1999; D. Lange, Die Radikalität der Bergpredigt in einer pluralistischen Gesellschaft, in: F. Nüssel (Hg), Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen 2009, 110-135; K. E. Løgstrup, Die ethische Forderung, Tübingen

²1968; ders., Das Proprium des christlichen Ethos, in: ZEE Jg. 11/1967, 135-147; H. Thieli-cke, Theologische Ethik, Bd. 1. Prinzipienlehre, Tübingen ⁴1971; Thomas von Aquin, Summa Theologica, Rom 1923.

3. Biblisch-theologische Begründung für eine spezifisch christliche Ethik

Die alttestamentliche Ethik gründet in der Tora als der Bundesordnung Gottes für Israel. Inhaltlich entspricht diese Ordnung in ihren zentralen Aussagen, wie sie insbesondere im Dekalog überliefert sind, zugleich der von der Schöpfung her vorgegebenen Anlage des Menschen. Sie ist deshalb in ihren wesentlichen Inhalten universalisierbar (nach Dt 4,8 urteilen die „Völker“: „Wo ist so ein großes Volk, das so gerechte Ordnungen und Gebote hat wie dies ganze Gesetz?“; vgl. Bd. I, Einführung 53–58; 62–65).

Im Neuen Testament wird das alttestamentliche Gesetz einerseits ganz selbstverständlich als Grundlage der Ethik positiv aufgenommen und weitergegeben, sowohl in der Lehre Jesu (Mt 5,17-19; 19,17-19) als auch in der apostolischen Unterweisung der Gemeinde (Röm 13,9f; Gal 5,14.23; Eph 4,8; 6,2; vgl. Einführung 59f). Andererseits bleibt das neutestamentliche Ethos doch nicht einfach nur beim alttestamentlichen stehen, sondern stellt ihm gegenüber zugleich etwas Neues dar, das zwar die bleibende Gültigkeit des alttestamentlichen Ethos nicht infrage stellt, aber doch positiv über es hinausgeht.

3.1 Die Neuheit des christlichen Lebens im neutestamentlichen Zeugnis

Es ist auffallend, wird eigenartigerweise aber in gegenwärtiger Ethik weit- hin übersehen oder verschwiegen, dass in den Schriften des Neuen Testaments immer wieder ausdrücklich von der „Neuheit“ des christlichen Lebens gesprochen wird. Dabei bedeutet das hier durchgehend verwendete griechische Wort *kainos* im Unterschied zum an sich wertneutralen Wort *neos* nicht „neu der Zeit nach“, sondern „neu der Art nach“ (Behm 450,12-12; vgl. Bockmühl 17 = BWA I/3, 194). *Kainos* ist im Neuen Testament als eschatologischer Terminus „Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Heilszeit bringt“ (Behm 451, 15f; vgl. das neue Jerusalem Off 3,12;

21,2; das neue Lied, das die 24 Ältesten im Himmel singen Off 5,9; 14,3; den neuen Himmel und die neue Erde Off 21,1 mit der Verheißung V. 5: „Siehe, ich mache alles neu“).

Wo *neos* in diesem Zusammenhang gebraucht wird, nimmt es jeweils ebenfalls diesen Sinn an. So vergleicht Jesus nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien die Lebensweise der Jünger mit „neuem“ (*kainos*) Tuch (Lk 5,36; Mt 9,16/Mk 2,21 haben dafür *agnaphos* = „ungewalkt“) und mit „neuem“ (*neos*) Wein (Mt 9,17/Mk 2,22/Lk 5,37f). J. Schniewind kommentiert diese Aussagen mit den Worten: „Mit Jesus und im Kreise seiner Jünger hebt etwas schlechthin Neues an, das alle alten Lebensformen sprengt ... ein völliges Neuerwerden des ganzen Lebens“ (121). Vermutlich gehört auch das Gleichnis von der königlichen Hochzeit in diesen Zusammenhang: Das hochzeitliche Gewand steht dabei für die neue Seinsweise des Jüngers und die Weigerung, das Gewand anzulegen für „das fruchtlose Verharren in der eigenen Art“ (Schniewind 222).

Nach dem Evangelisten Johannes gibt Jesus mit dem Gebot der opferbereiten Bruderliebe ein „neues Gebot“ (*entolä kainä* Joh 13,34; vgl. 1Joh 2,8 – wobei mit der Verneinung in V. 7 nur gemeint sein dürfte, dass es – anders als „neue“ Gebote von Irrlehrern – nicht neu ist gegenüber dem von Jesus „von Anfang an“ gelehrt Gebot, Behm 452,17–19; Schnackenburg 110f).

Paulus fordert die Christen in Rom dazu auf, sich in ihrem Lebenswandel dem Schema dieser Weltzeit (*aioon houtos*) nicht anzugleichen, sondern sich durch „Erneuerung des Denkens“ (*anakainoosis tou noos*) umgestalten zu lassen (Röm 12,2). Wenn jemand „in Christus“ ist, so ist er eine „neue Schöpfung“ (*kainä ktisis*) (2Kor 5,17; Gal 6,15). Christen, in Taufe und Glaube der Sünde abgestorben, wandeln in der „Neuheit“ (*kainotäs*) des Lebens, jetzt schon teilhabend am Auferstehungsleben Christi (Röm 6,4; vgl. Eckstein 20f). Der Christ dient Gott in der „Neuheit“ (*kainotäs*) des Geistes, nicht in der „Altheit“ (*palaiotäs*) des Buchstabens (des Gesetzes, Röm 7,6). Im Epheserbrief erinnert der Apostel die Leser daran, dass durch die im Kreuzestod Christi sich ereignende Versöhnung aus Juden und Heiden „ein neuer Mensch“ (*kainos anthroopos*) geschaffen wurde (Eph 2,15), und entsprechend ermahnt er die Christen in Ephesus, sich durch den (in ihnen wohnenden, d. h. lebendig wirkenden) Geist in ihrem Denken erneuern zu lassen (*ananeousthai too pneumati tou noos*) und den „neuen Menschen“ (*kainon anthroopon*) anzuziehen (Eph 4,23f; ebenso Kol 3,9f).

Diese Neuheit der Lebensgestalt des Jüngers bzw. des Christen nimmt ihren Anfang in der Umkehr (*metanoia*, Mt 4,17/Mk 2,15), zu der Jesus aufruft und zu der er ermächtigt, oder auch, in einer anderen Bildlichkeit, in einer vom Geist Gottes gewirkten „neuen Geburt“ (*anoothen gennāthēnai*, Joh 3,3.7; Schniewind, Zur Erneuerung 25: „eine ganz neue Existenz“; vgl. Burkhardt, Christwerden 47-56, 140f).

Solcher inneren Erneuerung Einzelner entspricht dann die an sie gerichtete Forderung einer „besseren Gerechtigkeit“ als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 5,20 *ean mā perisseusā hymoon hā dikaiosynā pleion toon grammateoon kai pharisaioon*). Das hier gewöhnlich mit „besser“ wiedergegebene griechische Wort *perisseuein* bedeutet genauer und bildhafter „überfließend“. Es wertet die dem Gesetz entsprechende Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht ab, sondern überbietet sie, und zwar nicht quantitativ, sondern qualitativ (Deines 425). Der Gedanke des neuen Lebens als „überfließend“ begegnet uns im Neuen Testament immer wieder, geradezu als „eschatologisches Leitwort“ (Hauck 59). Es ist Ausdruck „einer Fülle ... , die in der Heilszeit gegenüber dem alten Äon vorhanden ist“ (Hauck 59). Dies zeigt sich besonders anschaulich im Speisungswunder in der Fülle dessen, was übrig bleibt (Mt 14,20 = Lk 9,17; Joh 6,12f). Im gleichen Sinn spricht Paulus von der überströmenden Macht der Gnade (Röm 5,20) oder der überströmenden Herrlichkeit des Evangeliums (2Kor 3,9). Das von Christus ausgehende, überströmende Leben wirkt sich dann entsprechend aus im Verhalten des Christen (vgl. 2Kor 8,7 und 9,8.10). Jakobus charakterisiert das Neue und Eigenartige der Unterweisung Jesu durch die Begriffe des „vollkommenen Gesetzes der Freiheit“ (1,25; vgl. 2,12) und des „königlichen Gesetzes“, was doch wohl die Weisung des Messias meint (Martin 67 „given by the king“; vgl. Schrage 272).

Der im Begriff der „besseren“ oder „überfließenden“ Gerechtigkeit gleichsam programmatisch zum Ausdruck kommende Unterschied zwischen Jüngerethos und herkömmlicher Frömmigkeit wird dann in den anschließenden sog. Antithesen der Bergpredigt zugespitzt formuliert (Mt 5,21-48; vgl. Deines 429-434). Zwar ist der herkömmlich gebrauchte, als antijüdisch missverständliche Ausdruck „Antithesen“ nicht wirklich sachgerecht, da in dem „ich aber sage euch“, das jeweils die Lehraussage Jesu einleitet, das deutsche Wort „aber“ nicht für ein adversatives gr. *alla*, sondern für das eher weiterführende *de* steht (Keener 181), also nicht einen ausschließenden Gegensatz, sondern eine Überbietung markiert. Trotzdem

ist der Unterschied des Neuen zum Herkömmlichen nachdrücklich herausgestellt. Dies wird besonders deutlich auch in der die sog. Antithesen abschließenden Frage Jesu an jene, die meinen, sich mit allgemeiner Nächstenliebe begnügen zu können: „Was tut ihr Sonderliches (*ti perisson poieite*)? Tun nicht dasselbe auch die Heiden?“ (V. 47b). In scharfem Widerspruch gegen die bürgerliche Berufsethik des liberalen Theologen A. Ritschl kommentiert D. Bonhoeffer in seiner „Nachfolge“ zu Recht: „Wo dies Sonderliche, Außerordentliche nicht ist, da ist das Christliche nicht. Nicht innerhalb der natürlichen Gegebenheiten geschieht das Christliche, sondern in dem Über-sie-hinaus-Treten ... Das ist der große Irrtum einer falschen protestantischen Ethik, dass Christusliebe aufgeht in Vaterlands-
liebe, in Freundschaft oder in Beruf, dass die bessere Gerechtigkeit aufgeht in der *justitia civilis*. So redet Jesus nicht. Das Christliche hängt am ‚Außerordentlichen‘“ (Bonhoeffer 128).

Gemeint ist, in unterschiedlicher Akzentsetzung, überall beides: die Neuheit der in der Umkehr entstandenen existenziellen Grundverfassung des Menschen (vgl. Ethik I, 123-132) wie auch die Neuheit der Art der daraus folgenden konkreten Lebensführung (vgl. Ethik I, 132-168). „Die weit verbreitete Meinung, das Neue und Eigene, spezifisch Christliche ... der neutestamentlichen Ethik tangiere gar nicht die materialen Inhalte ... dürfte ... zu kurz greifen“ (Schrage 17).

Literatur:

J. Behm, Art. *kainos*, in: ThWNT III, 450-456; D. Bonhoeffer, Nachfolge, München ⁷1961; K. Bockmühl, Der sendende Herr – die neue Schöpfung, TuD-Flugblatt Gießen 1976 (ND in: Was heißt heute Mission?, BWA I/3, 179-199); H. Burkhardt, Christwerden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens, Gießen 1999; R. Deines, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias, Tübingen 2004; H.-J. Eckstein, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11, in: ThBeitr 28/1997, 8-23; C.S. Keener, A Commentary on the Gospel of Matthew, Grand Rapids 1999; F. Hauck, Art. *perisseuoo*, in: ThWNT, VI, 58-63; R. P. Martin, James, WBC Vol. 48, Waco/Texas 1988; R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg ³1965; J. Schniewind, Von der Neugeburt, in: ders., Zur Erneuerung des Christenstandes, Göttingen 1966, 20-32; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982.

3.2 Die mit dem Kommen Jesu geschehene welthistorische Zeitenwende

Das Neuwerden des christlichen Lebens ist nicht nur ein jeweils individuelles lebensgeschichtliches Ereignis, das prinzipiell jederzeit hätte stattfinden können, wenn nur die entsprechende ethische Erkenntnis da gewesen wäre. Vielmehr ist sie, richtig verstanden, nur auf dem Hintergrund der von den neutestamentlichen Schriften einheitlich bezeugten, mit dem Kommen Jesu verbundenen geschichtlichen Wende möglich:

Nach dem Markusevangelium verbindet Jesus seine grundlegende Botschaft von der Umkehr angesichts der Nähe des Reiches Gottes (Mk 1,15b; vgl. Mt 4,17; 10,7) mit der Feststellung: „Die Zeit ist erfüllt“ (*peplärootai ho kairos*, Mk 1,15a). D. h.: *jetzt* (oder: von jetzt an) ist die von Gott gesetzte Zeit der Umkehr (Gerhardsson 34: „These words express something central to the gospel: a decisive point in the history of redemption“). Dem entspricht es, wenn Jesus im Lukasevangelium nach seiner Verlesung der beiden Jesajaworte in der Synagoge von Nazareth erklärt: „Heute ist die Schrift erfüllt“ (*sämeron peplärootai hä graphä*, Lk 4,21). D. h.: Jetzt ist die Zeit gekommen, für die der Prophet Jesaja die genannten Zeichen angekündigt hat, und damit das „angenehme Jahr des Herrn“ (*eniauton kyriou dektion*, V. 19), also die Gott genehme, d. h. „von ihm bestimmte und mit Heil gefüllte Zeit“ (Schürmann 230), eine „Zeitenwende im allgemeineren Sinn“, die „Ankündigung der gnädigen Zuwendung Gottes für die nahe Zukunft“ (so Westermann 292 zu der von Jesus zitierten Weissagung Jes 61,1-3). Auch auf die Frage Johannes des Täufers, ob er der sei, der kommen solle, antwortet Jesus mit dem Hinweis auf die in den z. T. gleichen Worten des Propheten Jesaja angekündigten und jetzt geschehenden Zeichen (Mt 11,4f). So ordnet Jesus anschließend den Täufer geschichtlich ein als „mehr als einen Propheten“ (V. 9), und zwar, wieder mit Bezug auf ein Prophetenwort (Mal 3,1), als Boten, der dem Messias den Weg bereitet (Keener 338; ebenso Rengstorf 101 zur Parallelüberlieferung Lk 7,27). Insofern gilt: „Unter allen, die vom Weibe geboren sind, ist keiner aufgestanden, der größer wäre als Johannes der Täufer“ (Mt 11,11a). Trotzdem ist „der Kleinste im Himmelreich größer als er“ (V. 11b), sofern nämlich der Täufer selbst noch wartet auf das, was er verkündet: die Geistausgießung und Sündenvergebung und damit „eine neue Existenz, eine neue Geburt“, die erst der Messias bringt (Schniewind 143). Erst mit dessen Kommen

beginnt etwas „qualitativ Neues“ (Hengel 156): „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes. Von da an (*apo tote*) wird das Reich Gottes verkündigt“ (Lk 16,16).

Alles wird schließlich von Jesus zusammengefasst in den Worten beim Abendmahl, in denen er von dem durch sein Sterben gestifteten „neuen Bund“ spricht (*kainä diathäkä*, so nach der Überlieferung von Lukas 22,20 und Paulus in 1Kor 11,25; bei Mt 26,28 und Mk 14,24 fehlt das Adjektiv *kainos*). Dieses Wort vom „neuen Bund“ greift die Weissagung des Propheten Jeremia von einem solchen neuen, vom alten qualitativ unterschiedenen Bund auf, den Gott in der letzten Zeit mit seinem Volk schließen wird (Jer 31,31: „Siehe, es kommt die Zeit ... da will ich mit dem Hause Israel ... einen neuen Bund schließen“; vgl. 50,5: „Wir wollen uns dem HERRN zuwenden zu einem ewigen Bund, der nimmermehr vergessen werden soll“) und der mit Vergebung der Sünden und einer inneren Ausrichtung auf Gottes Willen einhergehen soll (31,33f: „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein ... ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken“). Diese Verheißung des Neuen Bundes wird dann im Neuen Testament aufgrund des genannten Wortes Jesu besonders vom Autor des Hebräerbriefs aufgenommen (er ist „der neutestamentliche Theologe der neuen Diatheke“, Hübner, 97). Bei Hebr 8,13 geht dem Wort vom neuen Bund in V. 8-12 ein vollständiges Zitat von Jer 31,31-34 voraus (vgl. auch etwas gekürzt in 10,16f). In 7,22 und 8,6 ist von diesem Bund als einem „besseren“ Bund die Rede und 13,20 von einem „ewigen“ Bund. Meist steht hier der soteriologische Aspekt im Vordergrund, der ethische ist aber durchaus mit angedeutet (so bei 9,15 in V. 14 „zu dienen dem lebendigen Gott“, ebenso bei 12,24 in V. 28 mit der anschließenden Gemeindepaklese Kap. 13).

Diese Wende vom Alten zum Neuen Bund wird man nicht mit irgendeinem einzelnen Ereignis identifizieren dürfen. Vielmehr sind die historischen Ereignisse von der Geburt Jesu und seinem Wirken in Wort und Tat bis hin zu Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt und schließlich auch der Ausgießung des Geistes ein großer, diese weltgeschichtliche Wende herbeiführender Geschehenszusammenhang (Apg 1,1f; 2,22-24.32f; vgl. Schlatter 22: die Apostel sahen „in der jetzt entstehenden Gemeinde die Wende der Weltgeschichte“). Paulus markiert diese Wende im Galaterbrief mit den Worten „Als aber die Zeit erfüllt war (*hote de älthen to plärooma*

tou chronou), sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz gestellt, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Sohnschaft empfangen“ (Gal 4,4f; vgl. 3,25: „Ehe der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz verwahrt ... nun aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister“). Im Römerbrief, nachdem Paulus die Verlorenheit aller Menschen, Heiden wie Juden, angesichts des Zornes Gottes über ihre Sünde beschrieben hat, leitet er zur Wende über mit den Worten „Nun aber (*nyni de*) wurde ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart ... durch die Erlösung in Christus ... zu dieser jetzigen Zeit“ (Röm 3,21.24.26). Ähnlich im Epheserbrief: das Geheimnis Christi „welches in vorigen Zeiten den Menschenkindern nicht kundgetan wurde, wie es jetzt offenbart ist ... durch den heiligen Geist“ (Eph 3,5) oder im Titusbrief „Als aber erschien (*hote de ... epephanä*) die Freundlichkeit und Menschenliebe Gottes, unseres Heilands, rettete er uns ... nach seiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geiste, den er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus“ (Tit 3,4-6). Bezeichnend ist an der letztgenannten Stelle, dass hier die geistliche Lebenserneuerung Einzelner in der Wiedergeburt zurückgebunden ist an das für sie grundlegende historische Ereignis der Erscheinung Jesu (vgl. auch 1Petr 1,3, hier konzentriert auf die die christliche Hoffnung begründende Auferstehung Jesu).

Dies Ereignis ist für das Neue Testament nicht nur eins neben anderen, sondern ein die ganze vorangehende Geschichte von der noch kommenden bis zu ihrem Ende hin unterscheidendes. Es ist also ein eschatologisches Ereignis. Was von der alttestamentlichen Prophetie her für die Endzeit zu erwarten war, hat mit Jesus bereits begonnen: die endzeitliche Herrschaft Gottes (vgl. dazu Ethik Bd. I, 111-120: Das biblische Zeugnis von der Herrschaft Gottes). Damit ist das weltgeschichtliche Ereignis zugleich ein heilsgeschichtliches. Als solches ist es für alle kommende Zeit grundlegende Voraussetzung für die neue Gestalt des christlichen Lebens. „Mit Jesus und im Kreise seiner Jünger hebt etwas schlechthin Neues an, das alle alten Lebensformen sprengt ... Weil Gottes zukünftige Welt mit Jesus erschienen ist, beginnt ein völliges Neuwerden des ganzen Lebens“ (Schnieuwind 121).

Dabei könnte der traditionell im Anschluss an die Lutherbibel in der Übersetzung von Mt 5,20 gebrauchte Begriff der „besseren“ Gerechtigkeit leicht zu einem Missverständnis veranlassen. Er könnte den Eindruck

erwecken, als ginge es hier, entsprechend antijudaistischen Vorurteilen, um die Kennzeichnung der christlichen als einer „der“ jüdischen überlegenen Ethik. Davon aber kann keine Rede sein. Christliche Ethik mag zwar bestimmten Ausformungen jüdischer Ethik kritisch gegenüberstehen wie denen, mit denen Jesus sich auseinanderzusetzen hatte. Sie steht deshalb aber keineswegs im Gegensatz zu jüdischer Ethik schlechthin. Denn christliche Ethik ist zunächst einmal selbst nichts anderes als eben auch eine Ausformung jüdischer Ethik. Jesus wie auch die Apostel waren Juden, und niemand von ihnen dachte an die Gründung einer neuen Religion. Vielmehr innerhalb (!) der Geschichte der jüdischen Religion wird mit dem Evangelium, und damit, wie Jesus und die Apostel überzeugt sind, von Gott selbst eine neue Etappe eröffnet: In ihr ist das im Alten Testament von Mose und den Propheten bereits angekündigte Reich Gottes und damit auch die ihm entsprechende Gerechtigkeit jetzt angebrochen. Diese Gerechtigkeit ist eine „bessere“, sofern sie die bisherige überbietet. Dies geschieht aber innerhalb der einen Religion Israels; nicht so also, dass hier pauschal „die“ jüdische Ethik gegenüber der christlichen abgewertet würde, sondern so, dass die jüdische Ethik aufgrund des eschatologischen Ereignisses der Sendung Jesu weitergeführt wurde. Dass die neue, von uns „spezifisch christlich“ (also messianisch) genannte Ethik später allgemein nicht mehr als jüdisch verstanden wurde, hängt mit der Ablehnung des Evangeliums durch die Mehrheit der Judenschaft zusammen und entsprechend damit, dass das Evangelium dann vor allem von Heiden angenommen wurde. Aber diese begründen keine neue Religion, sondern sind, wie Paulus in einem Bild sagt, als wilde Zweige auf den Ölbaum Israel aufgepfropft (Röm 11,17; vgl. Burkhardt 18–20).

Literatur:

H. Burkhardt, Christwerden, Gießen 1999; B. Gerhardsson, The Ethos of the Bible, Philadelphia 1981; F. Hauck, Art. perisseuoo, in: ThWNT VI, 58-63; M. Hengel, Jesus und die Tora, in: ThBeitr 9/1978, 152-172; H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1 Prolegomena, Göttingen 1990; C. S. Keener, A Commentary on the Gospel of Matthew, Grand Rapids 1999; R. P. Martin, James, WBC Vol. 48, 1988; K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, Göttingen ¹⁶1975; A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, Gütersloh 1926; R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg ³1965; J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen ⁹1960; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982; H. Schürmann, Das Lukasevangelium, Teil 1, Leipzig 1971; C. Westermann, Das Buch Jesaja, Kap. 40-66, ATD 19, Göttingen 1966.

4. Zusammenfassende Sätze zur Begründung einer spezifisch christlichen Ethik als eigenständigem Teil einer heilsge-schichtlich konzipierten Ethik

a) Christliche Ethik als Bedenken der sittlichen Konsequenzen des christlichen Glaubens an Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt hat einen *universalen Horizont*.

b) Deshalb kann und darf sie nicht nur christliche Ethik im engeren Sinn sein, d. h. Ethik unter der Voraussetzung des Christseins und der inhaltlichen Orientierung am biblischen Gebot Alten und Neuen Testaments. In Mitverantwortung für das Leben des nichtchristlichen Mitmenschen hat sie diesen auch als Subjekt von Ethik zu achten und hat nach möglicher gemeinsamer sittlicher Erkenntnis unabhängig von den Voraussetzungen des eigenen Glaubens zu fragen. Sie findet solches Gemeinsame aufgrund des gemeinsamen Menschseins in der Entsprechung von natürlicher sittlicher Erkenntnis und biblischem Gebot des Alten Bundes. Diese mögliche gemeinsame Erkenntnis entfaltet die sog. allgemeine Ethik (vgl. grundlegend Ethik I, 53-105 und die inhaltliche Konkretion in Bd. II,1 und II,2).

c) Christliche Ethik kann und darf aber nicht *nur* allgemeine Ethik sein. Sie würde sonst das mit Christus erschienene Neue und seine ethischen Konsequenzen verleugnen. „Es ist notwendig, dass der Christ nicht handelt wie irgendein beliebiger anderer. Er hat in dieser Welt eine Aufgabe, die kein anderer erfüllen kann ... Ihm ist eine Sendung anvertraut, von der der natürliche Mensch keine Ahnung hat“ (Ellul 6).

d) Auch diese neue Wirklichkeit steht in einem *universalen Horizont*. Das von Jesus verkündete Reich Gottes zielt auf die universale Herrschaft Gottes und vollendet sich in der neuen Schöpfung. Aber die Realisierung der neuen Wirklichkeit vollzieht sich auf einem *partikularen Weg*.

e) Die Verwirklichung dieser endzeitlichen Erneuerung beginnt schon jetzt. Dies allerdings geschieht nur dort, wo es auf das Wort des Evangeliums hin zu einer individuellen Erneuerung Einzelner kommt. D. h., sie vollzieht sich partikular nur durch die „enge Pforte“ (Mt 7,13) von Bekehrung und Wiedergeburt hindurch (Burkhardt, Christwerden 19f).

f) Aus der individuellen Erneuerung Einzelner erwächst als ihre Frucht ein neues, spezifisch christliches Leben. Die Neuheit christlichen Lebens zeigt sich dabei nicht nur in einer *neuen Motivation* und inneren Kraft zum Tun des von jedermann Geforderten – wenn auch nicht unbedingt von jedermann Geleisteten. Vielmehr ist die neue Motivation auch verbunden mit einem „neuen Gebot“ (Joh 13,34), einer inhaltlich *neuen Weisung*, der Forderung einer „besseren“ Gerechtigkeit (Mt 5,20). Diese aber kann nicht allgemein für jedermann verbindlich gemacht werden, sondern nur für diejenigen, bei denen jene innere Erneuerung vorauszusetzen ist (vgl. Ethik I, 108-168).

g) Allgemeine und spezifisch christliche Ethik sind also zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. Sie stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern sie ergänzen sich gegenseitig: Christliche Ethik ist heilsgeschichtlich differenzierte Ethik. Sie ist eine allgemeine als von der Schöpfung her, und eine spezifisch christliche als von der kommenden vollendeten und in Christus schon gegenwärtigen Erlösung her begründete Ethik. Letztere ist im folgenden letzten Teil dieser Ethik näher zu entfalten.

h) In der spezifisch christlichen Ethik hat auch das heute viel erörterte Thema der christlichen Spiritualität seinen theologischen Ort. Man könnte Spiritualität geradezu definieren als eine vom Evangelium und damit vom Geist Gottes bestimmte theozentrische Lebensführung (Burkhardt, Spirituality 45; vgl. auch die Untersuchung von P. Zimmerling).

i) Schließlich kann die Unterscheidung von allgemeiner und spezifisch christlicher Ethik in neuer, dem biblischen Zeugnis entsprechender Weise der gegenwärtigen Situation des Christen in der modernen pluralistischen Gesellschaft gerecht werden. Im Rahmen der allgemeinen Ethik kann der Christ einerseits als Staatsbürger seine soziale Verantwortung wahrnehmen und auch dort, wo allgemeinemenschliche Werte infrage gestellt sind, für sie eintreten, ohne seinen Mitbürgern etwas ihnen wesensmäßig Fremdes überzustülpen. Zum andern kann der Christ ohne Rücksicht auf allgemeine Anerkennung die spezifisch christlichen Weisungen für die Nachfolge Jesu leben.

4. ZUSAMMENFASSENDE SÄTZE ZUR BEGRÜNDUNG EINER SPEZIFISCH CHRISTLICHEN ETHIK

Literatur:

H. Burkhardt, Christ werden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens, Gießen 1999; ders., Spirituality and Ethics, in: European Journal of Theology, XIX/2010, 45-49; J. Ellul, Leben als moderner Mensch, Zürich 1958; P. Zimmerling, Evangelische Spiritualität – Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003.

II. Normen spezifisch christlicher Ethik

1. Exegetische Analyse spezifisch christlicher ethischer Unterweisung im Neuen Testament

1.1 Methodische Vorbemerkungen

a) Die Neuheit christlichen Lebens ist eine eschatologische Kategorie. Für die Endzeit Verheißenes wird jetzt schon Realität. Aber diese Verwirklichung ist eine anfangsweise, insofern noch verborgene. Jesus ist wirklich der Messias, der Sohn Gottes. Seine Messianität scheint auf in seinem vollmächtigen Wort und in seinen Taten. Dies geschieht aber erst noch in der Niedrigkeit des Menschensohns: Seinem Wort wird widersprochen und seine Taten als Werke Gottes geleugnet. Entsprechend ist auch das neue christliche Leben grundsätzlich zwar Realität. „So rechnet das ganze Neue Testament damit, dass die unsichtbare Wirklichkeit Gottes sichtbar wird durch die Wirkungen, die sie in der Wirklichkeit unserer menschlichen Welt und Geschichte hervorbringt“ (Bockmühl 148f). Aber das christliche Leben leidet noch unter einem sogar doppelten Widerspruch: dem, der dem Christen von der nichtgläubigen Welt her entgegenkommt, und dem, den er auch aus sich selbst heraus, von seinem neben dem „neuen“ immer noch bestehenden „alten Menschen“ her erfährt. Christliche Ethik beschreibt also nicht nur schon Wirkliches, sondern ist immer wieder auch nur Verheißung, die im Glauben ergriffen sein will. Während wir in der schöpfungstheologisch begründeten allgemeinen Ethik grundsätzlich von einer erkennbaren Übereinstimmung von biblischem Wort und Erkenntnissen der Erfahrungswissenschaften ausgehen können, sind wir bei der Begründung des eschatologisch bestimmten spezifisch christlichen Handelns in ganz anderer Weise auf das biblische Offenbarungswort angewiesen. Im christlichen Leben ist nur eine zeichenhafte, auf die kommende Vollendung hinweisende Überschneidung von Erfahrung und biblischem Verheißungswort zu finden. Unser neues Leben ist „verborgen mit Christus in Gott“ (Kol 3,3). „Meine Lieben, wir sind nun Gottes Kinder, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ (1Joh 3,2).

Diese Tatsache hat nun eine *methodische Konsequenz*: Die Erarbeitung des spezifisch christlichen Ethos muss sich in viel höherem Maße als die des allgemeinen Ethos auf das biblische Wort stützen und diesem deshalb auch einen entsprechend größeren Raum geben (vgl. die entsprechenden methodischen Überlegungen zum Verhältnis von Dogmatik und Eschatologie bei Schlatter, Dogma 525: „Gedanken, die Zukünftiges beschreiben, ... unterscheiden sich qualitativ von denen, die durch die vollzogenen Prozesse, die unsere Erlebnisse bilden, in uns entstanden sind ... die Beobachtung fehlt uns ... bei Gedanken, mit denen sich unsere Hoffnung ihren Inhalt gibt“).

b) Die Analyse der biblischen Evangelien soll vom Matthäusevangelium ausgehen, da in ihm die ethischen Fragen, vor allem in der Bergpredigt, besonders thematisiert sind (vgl. Gerhardsson 104: „Matthäus liefert einen ethischen Beweis für Jesu Messianität“). Das Zeugnis der anderen Evangelien ist dabei nach Möglichkeit mit eingearbeitet.

c) Das Augenmerk der Analyse soll vornehmlich auf den inhaltlichen Bestimmungen des christlichen Ethos liegen. Die fundamentalethischen Fragen nach Motivation und Möglichkeit der Erkenntnis des Willens Gottes treten hier zurück (sie sind bereits ausführlicher behandelt in: Ethik I, 108ff).

d) Dabei ist jeweils nach dem Proprium christlicher Ethik zu fragen nicht nur im Sinne des ihm möglicherweise analogielos Eigenen, also eines *unicums* christlicher Ethik, sondern auch im Sinne des für christliche Ethik in besonderer Weise Kennzeichnenden, also eines *characteristicums* christlicher Ethik (vgl. Bockmühl, Gesetz und Geist 10 und 261). Auch dort, wo eine gewisse Ähnlichkeit oder Parallelität besteht und man insofern nicht von einem *unicum* sprechen kann, z. B. im universalen Phänomen der Liebe, ist das spezifisch christliche Handeln vom nichtchristlichen doch charakteristisch unterschieden durch den Zusammenhang mit dem geschichtlich einzigartigen Heilsgeschehen in Christus und durch die Gewichtung innerhalb des Ethos, z. B. in der christlichen Betonung der Nächstenliebe, sowie schließlich inhaltlich durch deren radikale Zuspitzung in der Feindesliebe. Bezeichnend ist dabei, dass ein solches Handeln jeweils aus natürlicher Motivation heraus nicht erklärbar bzw. nicht jedermann zumutbar ist.

Literatur:

K. Bockmühl, Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche. Atheismus in der Christenheit – Anfechtung und Überwindung, Gießen ²1985; ders., Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik, Gießen 1987 (ND in BWA I,5 2010); B. Gerhardsson, Gottes Sohn als Diener Gottes. Messias, Agape und Himmelsherrschaft nach dem Matthäusevangelium, in: *Studia Theologica* 27/1973, 73-106; A. Schlatter, Das christliche Dogma, Stuttgart ³1977.

1.2 Die ethische Weisung Jesu

1.2.1 Der Ruf zur Umkehr

a) Grundlegend für die ganze ethische Botschaft Jesu ist der Ruf zur *Umkehr*, mit dem seine Verkündigungstätigkeit beginnt (so bei den Synoptikern: Mk 1,15; Mt 4,17; vgl. Lk 5,32). Sie steht in der Tradition der alttestamentlichen Prophetie, ist aber in ihrer Eigenart als Evangeliumsverkündigung begründet in der mit Jesus beginnenden Zeit des Heils („Bekehrung ist Freude“, Schniewind 12; Burkhardt 36–56). In der Umkehr (Joh 3: Wiedergeburt bzw. Geburt „von oben“, V. 3, oder „aus dem Geist“, V. 5f, vgl. Burkhardt 145-147) schafft Gott eine neue Existenz, aufgrund deren ein neues, der Umkehr entsprechendes Leben möglich wird (vgl. das begründende „... denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“, Schelkle 83; vgl. Ethik I, 123-126). Damit ist dem Leben auch ein neuer Inhalt, die Ausrichtung auf ein neues Ziel gegeben. Denn in der von Jesus geforderten Umkehr geht es nicht um irgendeine innere „Umbesinnung“ (so wörtlich das gr. Wort *metanoia*), sondern, in der Linie der alttestamentlichen Umkehrpredigt, um eine Um- und Hinkehr des ganzen Menschen zu Gott. Nachdem Israel als Volk, aber auch die Einzelnen in ihm, sich von Gott abgewandt hatten und dem Bund mit Gott untreu geworden waren, sollen sie wieder zurückkehren in den Bundesgehorsam. D. h., es geht letztlich um den unbedingten, vorbehaltlosen Gehorsam gegen das erste Gebot: „Ich bin der HERR, dein Gott ... du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20,2f) und damit, in einer Welt zahlloser religiöser wie profaner Herrschaftsansprüche, um den allein legitimen, konkurrenzlosen Herrschaftsanspruch Gottes (Michel, Umkehr 405; vgl. Schrage 45) und die dem entsprechende, sich selbst erniedrigende Haltung der kindlichen Demut des Menschen vor Gott (Mt 18,3f: „Wenn ihr nicht umkehrt und

werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen. Wer nun sich selbst erniedrigt wie dies Kind, der ist der Größte im Himmelreich“). Was Propheten des Alten Bundes als eschatologisches Handeln Gottes angekündigt hatten („Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben“, Hes 36,26; vgl. Jer 31,33), wird jetzt unter der Verkündigung Jesu Wirklichkeit.

b) Die theozentrische Bedeutung des Umkehrrufs kommt auch in seiner Verbindung mit dem parallelen Ruf zum *Glauben* zum Ausdruck. Denn Glaube als „Glaube an ...“ ist in der Bibel immer unbedingtes Vertrauen, das nur Gott gegenüber angemessen ist (Ethik II,1,33f). In der bei Markus (1,15b) überlieferten Fassung des Umkehrrufs Jesu sind beide Begriffe unmittelbar einander zugeordnet, sich darin gegenseitig interpretierend: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (das *en* in der ungewöhnlichen Formulierung *en too euanggelioo* geht auf ein hebr. *be* zurück, und das kann auch heißen: „aufgrund von“, wobei das Evangelium hier die Botschaft von der Nähe des Gottesreiches ist, vgl. V. 15a). Umkehr ist danach „das Verhalten des Menschen, das im Glaubensgehorsam die Nähe der Gottesherrschaft und das Kommen des Gottgesandten anerkennt“ (Michel, Umkehr 411f).

Der Begriff des Glaubens ist in den Evangelien durchgehend von zentraler Bedeutung, ein „für Jesus charakteristisches Thema“ (Haacker 293,10). Er begegnet vor allem in Wunderberichten, und zwar fast immer im Munde Jesu selbst (Haacker 293, 3f), vor allem im wiederholten Zuspruch Jesu „Dein Glaube hat dir geholfen“ (*hä pistis sou sesooken se*, Mt 9,22 = Mk 2,5 = Lk 8,48; Mk 10,52 = Lk 18,42; Lk 17,19; vgl. auch Lk 7,50 – hier nicht im Blick auf ein Heilungswunder, sondern die zugesprochene Vergebung der Sünden; vgl. auch die Verheißung „Dir geschehe nach deinem Glauben“ Mt 8,13;9,29, oder den Zuspruch „Fürchte dich nicht, glaube nur“ Mk 5,36). Zwar geht es Jesus bei den Heilungen wirklich um Hilfe in leiblicher Not, zugleich aber auch um das Entstehen einer neuen persönlichen Beziehung zu Gott. Jesus als Geber einer Hilfe anzurufen, „die jeder Not überlegen ist“ (Schlatter 69), ist ein „personhaft bestimmter Akt“ (Schlatter 70), ein Akt vorbehaltlosen Vertrauens, das allein bei Gott Hilfe sucht und ihn so ehrt (Lk 17,18f: einer von den zehn geheilten Aussätzigen kehrt zu Jesus zurück und „gibt Gott die Ehre“, woraufhin er den Zuspruch Jesu erfährt „Dein Glaube hat dir geholfen“; vgl. auch Mt 15,31).

Das Wort Jesu „Alle Dinge sind möglich dem, der glaubt“ (Mk 9,23) ist „nicht schwärmerisch gemeint ... es ist eine Stärkung für die Jünger und die Angefochtenen, die in einer schweren Stunde der Not und Krise ihres Lebens zu versagen drohen. Es legt die Gewissheit der *Grenzenlosigkeit* der Macht Gottes bloß, darum auch die Gewissheit, dass auch der Glaubende an dieser Grenzenlosigkeit der Macht Gottes Anteil erhalten kann. Ein derartiger Anstoß ist den Verzagten, Machtlosen, Erfolglosen vorbehaltlos in das Herz geschrieben worden“ (Michel, Was hat 198).

Die Theozentrik des Glaubensbegriffs kommt bei Jesus auch darin zum Ausdruck, dass er durchgehend eigentümlich absolut, also ohne Objekt, vom Glauben spricht, also nicht in einem allgemeinen, der Erläuterung bedürftigen Sinn, sondern in einem speziellen, festgeprägten Sinn, nach dem „es Glauben nur geben kann als Relation zu Gott“ (Ebeling 239, wobei Ebeling dann doch zu einer gewissen Existenzialisierung des Begriffs neigt, wenn er absolut formuliert „Glaube ... ist geradezu nichts anderes als Existenz in Gewissheit“, ebd. 247, während umgekehrt für Jesus wirklicher Glaube nur unbedingtes Vertrauen in *Gott* ist).

Literatur:

H. Burkhardt, Christwerden, Gießen 1999; G. Ebeling, Jesus und Glaube, in: Wort und Glaube, Tübingen ³1967, 203-254; K. Haacker, Art. Glaube II. Altes und Neues Testament, in: TRE 13/1984, 277-304; O. Michel, Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu, in: Ev-Theol Jg 5/1938, 403-413; ders., Was hat uns heute der historische Jesus zu sagen?, in: ders., Dienst am Wort, Neukirchen 1986, 198-201; A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, Stuttgart ²1886; J. Schniewind, Das biblische Wort von der Bekehrung, Göttingen 1948; K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 3: Ethos, Düsseldorf 1970; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982.

1.2.2 Der Ruf in die Nachfolge

1.2.2.1 Die ersten Jünger Jesu

Mit seinem Ruf zur Umkehr wandte sich Jesus grundsätzlich an jedermann (Mt 4,17; Mk 1,15; vgl. Lk 13,3) und fand auch entsprechende öffentliche Aufmerksamkeit: Er „zog umher im ganzen galiläischen Land, lehrte in ihren Synagogen und verkündete das Evangelium vom Reich ... es folgten ihm große Mengen Volks (*ochloi polloi*) aus Galiläa und der Dekapolis, aus Jerusalem, Judäa und von jenseits des Jordan“ (Mt 4,23-25).

Zugleich aber berichten die vier Evangelien einhellig, dass Jesus dane-