

Was Liebe ist Neutestamentliche Einsichten

1. Was man alles Liebe nennt: Begriffliche Differenzierungen

In unserer Welt und Gesellschaft gehört Liebe zu den wohl doppelbödigsten Worten. Mit Liebe können so viele verschiedene Dinge, Haltungen und Gefühle bezeichnet werden: die Liebe von Eltern zu ihren Kindern, ein schwärmerisches Gefühl akuten Verliebtseins oder auch die Vorliebe für Sachen und Tätigkeiten. Schließlich wird der ganze Bereich der Erotik und Sexualität darunter subsumiert. Was man nicht alles Liebe nennt! Liebe ist schön und hässlich, beflügelnd und belastend. Das eine Wort bezeichnet einen ganzen Kosmos! Eine Klärung des Begriffs ist angezeigt.

In der klassischen Antike wusste man zu unterscheiden. Auch das Neue Testament kennt nicht nur *ein* Wort für Liebe, sondern differenziert anhand verschiedener Begriffe.¹ Jedes einzelne Verb, das im Folgenden erläutert wird, lässt sich treffend mit „lieben“ übersetzen. Und doch bezeichnet jeder Begriff eine besondere Facette der Liebe. Der auf die klassische Antike und das Neue Testament blickende Sprachkurs dient der Begriffsdifferenzierung, der bewussteren Verwendung und inhaltlichen Klärung des Worts Liebe.

Den alten Griechen ist ein Begriff für Liebe bekannt, der sich zwar nicht direkt im Neuen Testament findet, aber doch zwischen den Zeilen – in einzelnen Episoden und Gleichnissen – illustriert wird. Das Verb *στέργω* (Substantiv: *στοργή*) bezeichnet „die Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Es ist eine natürliche, sozial notwendige, geschützte und geforderte Zuneigung, die sich als Fürsorge, Unterstützung, Förderung, Erziehung zeigt.“² Im Neuen Testament er-

¹ Eine Einführung in die neutestamentliche Vorstellung von Liebe und eine Darstellung der entsprechenden Begrifflichkeiten bietet M. Tilly, *Liebe/Haß*, in: L. Coenen / K. Haacker (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (neubearb. Ausgabe), Wuppertal/Neukirchen 2005, 1318-1322. Ausgehend von der Bedeutung der Liebe im Alten Testament und im Frühjudentum untersucht Th. Söding, „Gott ist Liebe.“ 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: Ders. (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. FS Wilhelm Thüsing (Neutestamentliche Abhandlungen 31), Münster 1996, 306-357 insbesondere die paulinische und johanneische Vorstellung von Liebe.

² Th. Söding, *Eros und Agape. Liebe und Sexualität im Licht des Neuen Testaments*, in: *Geist und Leben* 77 (2004) 248-260, 249-250. In diesem Sinn und unter Verwendung dieses Worts spricht etwa Flavius Josephus von der Zuneigung Jakobs zu seinem Sohn Joseph, worauf die anderen Söhne hasserfüllt und neidvoll reagieren (Ant. 2,10: „τούτω παρὰ τῶν ἀδελφῶν ἡ τε τοῦ πατρὸς στοργὴ φθόνον ἐκίνησε“). Die mit *στοργή* bezeichnete Art der Zuneigung und Liebe ist dermaßen grundlegend und natürlich, dass sie selbst unter wilden Tieren noch zu finden ist und als „heiliges Band der Natur“ verstanden wird (J.W. 1,465: „ὁμοίως δὲ ὁ παῖδες ἀγαθοὶ πρῶτον μὲν ἐνθουμούμενοι τὴν ἱερὰν φύσιν ἧς καὶ παρὰ θηρίους αἱ στοργαὶ μένουσιν“). Nicht nur Menschen, sondern selbst vernunftlose Tiere hegen, wie 4 Makk 14,14 betont, ge-

hält diese so natürliche wie selbstverständliche, vor allen Dingen aber durch und durch fürsorgliche Form von Liebe etwa durch den Synagogenvorsteher Jairus (Mk 5,21-24.35-43) und den barmherzigen Vater im Gleichnis (Lk 15,11-32) ein konkretes Gesicht. Jairus bittet flehentlich für seine todkranke Tochter. Der Vater der beiden Söhne stellt ein formvollendetes Beispiel vergebender und gütiger Liebe dar. Diese Liebe ist nicht das Resultat einer freien Wahl oder Entscheidung, sondern fest in der natürlichen Bindung und Beziehung verankert. Sie ist den Eltern von Natur aus eigen und aufgegeben.

Das Verb φιλέω lässt sich ebenso mit „lieben“ übersetzen. 25 Belege finden sich für dieses Wort im Neuen Testament. Hinzukommen weitere knapp 30 Belegstellen für das Wort φίλος (Freund).³ Darum geht es: die Freundschaft, Verlässlichkeit, Zuneigung und Treue unter Gleichgesinnten. Diese Form der Liebe spiegelt sich etwa in der Gleichnisrede Jesu, wenn ein Mann nachts an die Tür seines Freundes klopft und ihn um Hilfe bittet (Lk 11,5-8). Die Freundschaft weiß die Tür des Freundes stets offen. Sie setzt Vertrauen in die Zuneigung des Anderen und scheut sich nicht, die eigene Bedürftigkeit einzugestehen und um Hilfe zu bitten.

Abgeleitet ist das Verb vom Stamm φιλ-, mit dem etwas bezeichnet wird, das „zu mir gehört“ oder „mir eigen ist“.⁴ Das Adjektiv φίλος ließe sich damit als ein „primär [...] reflexives Possessiv-Pron“ verstehen, das sich „schon bei Hom[er] oft in diesem Sinn, bes von Teilen des eigenen Körpers“ findet. Der Freund gehört zu mir. Er ist Teil meiner Existenz. Diese Form der Liebe ist keine in der Elternschaft begründete oder sich aus einer natürlichen Verbindung ergebende Pflicht. Freundschaft entsteht aus Neigung.⁶ Sie ist Ausdruck einer freien Entscheidung, aber damit nicht weniger intensiv oder zuverlässig.

genüber ihren Nachkommen diese Liebe („δπου γε και τὰ ἄλογα ζῶα ὁμοίαν τὴν εἰς τὰ ἐξ αὐτῶν γεννώμενα συμπάθειαν και στοργὴν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις“).

³ Lediglich an einer Stelle wird im Neuen Testament das Wort φίλια (Freundschaft) gebraucht, allerdings als negativ bewertete Freundschaft mit der Welt und Bindung an das Vergängliche: „μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φίλια τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν;“ (Jak 4,4).

⁴ Vgl. dazu G. Stählin, φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φίλια, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 9 (1973) 112-169, 112f. Aussagekräftig für das Verständnis des Verbs sind auch die mit dem Wortstamm φιλ- verbundenen und allesamt im Neuen Testament vorkommenden Substantive und Adjektive: φιλαργυρία (Geldgier, Lk 16,14; 1 Tim 6,10; 2 Tim 3,2), φιλονεικία (Streitsucht, Lk 22,24; 1 Kor 11,16), φιλοσοφία (Weisheitsliebe, Philosophie, Apg 17,18; Kol 2,8), φιλανθρωπία (Menschenliebe, Apg 27,3; 28,2; Tit 3,4), φιλοφρόνων (in freundlicher Weise, Apg 28,7), φιλαδελφία (Bruderliebe, Röm 12,10; 1 Thess 4,9; Hebr 13,1; 1 Petr 1,22; 3,8; 2 Petr 1,7), φιλόστοργος (freundlich zugeneigt, Röm 12,10), φιλοξενία (Fremdenliebe, Gastfreundschaft, Röm 12,13; 1 Tim 3,2; Tit 1,8; Hebr 13,2; 1 Petr 4,9), φιλοτιμέομαι (Ehre suchen, streben, Röm 15,20; 2 Kor 5,9; 1 Thess 4,11), φίλαυτος (selbstbezogen, egoistisch, 2 Tim 3,2), φιλήδονος (lustliebend, 2 Tim 3,4), φιλόθεος (gottliebend, fromm, 2 Tim 3,4), φιλάγαθος (das Gute liebend, Tit 1,8), φιλότεχνος (kinderliebend, Tit 2,4), φιλοπρωτεύω (gern der Erste sein wollen, 3 Joh 1,9). Stets drückt φιλ- damit eine (positiv oder negativ besetzte) starke Bindung aus: an das Geld, die Weisheit, den Fremden, den Ruhm, den Bruder, die Mitmenschen oder sich selbst.

⁵ G. Stählin, φιλέω (s. Anm. 4), 113.

⁶ Vgl. Th. Söding, Eros (s. Anm. 2), 250.

Nach dem Schmieden der Freundschaftsbande ist die Freundschaftsliebe alles andere als beliebig oder bindingslos. Gerade weil nicht die natürliche Verbindung die Beziehung begründet und auch schützt, werden Treue und Verlässlichkeit in der freundschaftlichen Zuneigung und Liebe eigens betont. Die Stunde der Not ist die Nagelprobe der Freundschaft. Erst dann erweist sich ein Freund als wahrer Freund.⁷

Ein weiteres Wort für Liebe, das jedoch im Neuen Testament keinerlei Verwendung findet, ist ἐρώω. Diese „erotische“ Liebe ist bodenwüchsig, erdverbunden und teils auch animalisch. Wer so liebt, liebt leidenschaftlich, ist hingerissen und förmlich berauscht vom Objekt seiner Begierde. Die Worte „Eros“ und „Erotik“ sind von diesem Verb abgeleitet. Eros sucht das sexuelle Verlangen und die sexuelle Vereinigung.⁸ Der Unterschied zur Freundschaft wird überdeutlich: „Eros will have naked bodies; Friendship naked personalities.“⁹

In der Antike galt Eros als ein Liebesgott oder Dämon.¹⁰ „Nach dem Mythos des Platon ist Eros der Sohn des Poros und der Penia, des Reichtums und der Armut.“¹¹ So verhält sich Eros: Er macht reich, weil er den Menschen auf den Gipfel der Gefühle treibt. Auch über den sexuellen Bereich und die körperliche Begierde hinaus ist „Eros am Werk, wenn man hingerissen vor einem Bildwerk steht und mitgerissen wird von einer Musik oder begeistert ist vom Studium, beglückt ist von guten Ideen und sich berauschen kann an neuen Einsichten. Das Hingerissensein vom Wahren, Guten und Schönen macht das

⁷ So prognostiziert auch Aristoteles einer Freundschaft wenig Dauer und nur geringe Beständigkeit, wenn sie nur auf sekundären Gründen fußt. Eine lediglich auf Schönheit oder Nutzen gegründete Freundschaft höre bald auf, spätestens dann, wenn die Schönheit vergeht oder der Nutzen endet: „οὐ γὰρ ἀλλήλων ἦσαν φίλοι ἀλλὰ τοῦ λυσitelοῦς“ („Denn sie waren nicht miteinander befreundet, sondern mit dem Nutzen“, Eth. Nic. 1157 a). Dagegen sind „die Tugendhaften einander wegen sich selbst Freunde“ (Eth. Nic. 1157 b). Freundschaft wird nicht nur als Interessen-, vielmehr als Schicksals- und Lebensgemeinschaft verstanden: „ἐν κοινωvίᾳ γὰρ ἡ φιλία“ („denn in der Gemeinschaft besteht die Freundschaft“, Eth. Nic. 1159b). Was den Freund betrifft, betrifft auch mich. Was ihm schadet, tut mir nicht gut. Auch im Johannesevangelium werden die Ausdrücke οἱ ἴδιοι (die Seinen) und οἱ φίλοι (die Freunde) im Grunde – mit Blick auf Joh 13,1 und Joh 15,13-15 – synonym verwendet. Vgl. dazu G. Stählin, φιλέω (s. Anm. 4), 113. Der Freund gehört zu mir, ist Teil meines Lebens. Mit Blick auf die Weinstockrede Jesu (Joh 15,1-17) und den synonymen Gebrauch von ἴδιοι und φίλοι liebe sich der Freund – freilich in der christologischen Zuspitzung des Johannesevangeliums – regelrecht als Teil meines Körpers verstehen, der nicht nur in einer (austauschbaren) Hinsicht, sondern existenziell mit mir verbunden ist.

⁸ Vgl. M. Tilly, Liebe (s. Anm. 1), 1319.

⁹ C. S. Lewis, *The Four Loves* (C. S. Lewis Signature Classics), London 2012, 85.

¹⁰ Vgl. dazu etwa Sophokles, Ant. 781-801, und Platon, Symp. 204b „αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατὴρ γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὃ φιλεῖ Σώκратες, αἰτή“. In der Theogonie Hesiods wird Eros als der schönste unter allen unsterblichen Göttern gepriesen (Theog. 120), der nach dem Chaos und der Erde entstand, Göttern wie Menschen überlegen ist und die Sinne berauscht (Theog. 121-122).

¹¹ O. Kuss, *Die Liebe im Neuen Testament*, in: Ders., *Auslegung und Verkündigung. II. Biblische Vorträge und Meditationen*, Regensburg 1967, 196-234, 201.

Geheimnis des Eros aus.¹² Aber Eros macht auch arm und zeigt demjenigen, den er ergriffen hat, seine Bedürftigkeit. Die Erfüllung, nach der Eros lechzen lässt, dauert nicht ewig und ist womöglich nie ganz zu realisieren. So betont Sokrates, „dass der Eros den Menschen (und einen Gott) als ein Mangelwesen zeigt. Eros ist die begehrende Liebe – nicht eigentlich im Moment der Erfüllung, der nie und nimmer ewig sein kann, sondern im Modus der Sehnsucht, des verborgenen Wissens um die eigene Unzulänglichkeit, des Strebens nach Erfüllung und der Ahnung, dass es eine letzte Erfüllung nicht gibt.“¹³

Das Lieblingswort für Liebe und Lieben im Neuen Testament ist schließlich ἀγάω (Substantiv: ἀγάπη). „Die Wahl des Wortes Agape für Liebe ist durch die Septuaginta LXX angebahnt, wo es gegenüber Eros und Philia bevorzugt wird. Es ist weniger affektgeladen und nüchterner als die anderen Vokabeln.“¹⁴ Die Häufigkeit der Verwendung dieser Vokabel im Neuen Testament erstaunt umso mehr als „ἀγάπη [...] im Profangriech. erst seit dem 1. Jh. v. Chr. (Phylodem) belegt [ist] und [...] auch dann selten [bleibt]“¹⁵. Seinem Inhalt nach ist das Verb relativ unbestimmt.¹⁶ „Nichts von der Gewalt und dem Zauber des ἔρῶν, kaum etwas von der Wärme des φιλεῖν empfindet der Grieche bei dem Worte ἀγαπᾶν. Die Etymologie ist unbekannt. Die Bedeutung ist blaß und schwankend.“¹⁷ Es kann „wertschätzen“, „streben“, „etwas vorziehen“, aber auch „zufrieden sein“ meinen. Das Substantiv bezeichnet – immer noch in der klassischen Antike und im Hellenismus – mancherlei mit Liebe und Zuneigung verbundene Dinge: „Elternliebe u. Liebe zu den eigenen Werken (Aristot EthNic 1120b 13), politische Loyalität (Xenoph Hist I 4,16), eheliche Gemeinschaft (Plut Amat 23) und Freundschaft (Plato Lys 215ab), persönliche Sympathie (POxy 2656,20) und dankbare Verehrung (Isocr Or 8,45), gelegentlich auch die helfende L[iebe] einer Gottheit (Demosth Or 61,9) und, vereinzelt, die vertrauensvolle Zuwendung eines Menschen zu ihr (Dio Chrys 12,61).“¹⁸

Vom klassischen Hintergrund her hätte man ἀγαπᾶω seine neutestamentliche Karriere nicht zugetraut. Sie beginnt in der Septuaginta, die durchgängig das hebräische und inhaltlich recht allgemein gefüllte Wort אהב mit dem Verb ἀγαπᾶω übersetzt.¹⁹ Kaum Verwendung finden dagegen „ἔρωσ und φιλία mit

¹² Th. Söding, Eros (s. Anm. 2), 250-251.

¹³ Th. Söding, Eros (s. Anm. 2), 251.

¹⁴ H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (Neue Echter-Bibel – Kommentar zum NT 7), Würzburg 2000, 94.

¹⁵ M. Tilly, Liebe (s. Anm. 1), 1319.

¹⁶ Eine detaillierte Analyse zahlreicher paganer und jüdischer Belege bietet O. Wischmeyer, Vorkommen und Bedeutung von Agape in der außerchristlichen Antike, in: Dies., Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments, hg. von E.-M. Becker (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 173), Tübingen 2004, 91-115.

¹⁷ E. Stauffer, ἀγαπᾶω, ἀγάπη, ἀγαπητός. B. Die Worte für „Lieben“ im vorbiblischen Griechisch, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I (1933) 34-38, 36.

¹⁸ M. Tilly, Liebe (s. Anm. 1), 1320.

¹⁹ Eine mögliche Erklärung für diese Entscheidung liefert ein Blick auf den Begriffsumfang und Inhalt des hebräischen Wortes אהב. Es bezeichnet – wie E. Stauffer, ἀγαπᾶω (s. Anm. 17), 38,

ihren Stammverwandten [...]. Das harmlose ἀγαπᾶν hat den Sieg davongetragen – wohl deshalb, weil es nach seiner Vorgeschichte am ehesten geeignet war, die Gedanken der Auswahl, der willensmäßigen Hinwendung, der Tatbereitschaft zum Ausdruck zu bringen, die für das alttestamentliche Liebesverständnis so wesentlich sind.“²⁰

Mit über 270 Belegen stellen das Substantiv ἀγάπη und das Verb ἀγαπάω die entscheidenden Grundworte für Liebe bzw. lieben im Neuen Testament dar. Gerade in den Briefen des Paulus und im Johannesevangelium „fällt ἀγάπη nun plötzlich eine zentrale Rolle zu, die sich nicht in der vorherigen Geschichte des Wortes angekündigt hatte. Das Wort wird nun zum theologischen Schlüsselbegriff und behält diese Rolle in der altchristlichen Literatur seit den Apostolischen Vätern.“²¹

Über die Gründe für die beinahe exklusive Bevorzugung und Verwendung des Worts mag man spekulieren. Mit der griechischen Übersetzung des Alten Testaments nahm der Begriff ἀγάπη die Verwendungskontexte und auch die theologischen Inhalte des hebräischen אָהַב auf. Damit übernehmen die Autoren des Neuen Testaments die biblischen Inhalte des alttestamentlich vorgeprägten Begriffs. Gleichzeitig mag – wie schon für die Übersetzung der hebräischen Schriften ins Griechische – entscheidend gewesen sein, dass ἀγάπη in der paganen Literatur und Antike aufs Ganze gesehen doch relativ unbestimmt bleibt und vor allen Dingen nicht affektbeladen ist. Unter allen Liebesbegriffen erscheint ἀγάπη als das Wort, welches am ehesten inhaltlich neu gefüllt und definiert werden konnte. Damit ermöglicht ἀγάπη, die den Urchristen eigene, auf die Verkündigung Jesu zurückgehende und sich im Spannungsfeld von Judentum und paganer Antike entwickelnde Neuheitserfahrung einzufangen.

treffend bemerkt – verschiedene Arten von Liebe und „geht bald auf die übermächtige Leidenschaft zwischen Mann und Weib (Cant 8,6f), bald auf die selbstlose Freundestreue (1 S 20), bald auf das entschiedene Festhalten an der Gerechtigkeit (Ps 45,8). Das hebräische Wort umspannt demnach den ganzen Reichtum der drei griechischen Begriffe. Aber ein Zug fehlt, die religiöse Erotik – und damit scheidet sich die alttestamentliche Religion von den Fruchtbarkeitskulten ihrer Umwelt ebenso scharf wie von griechischem Wesen. Die Liebe Gottes zu Israel (Dt 7,13) ist nicht Trieb, sondern Wille; die Liebe zu Gott und dem Nächsten (Dt 6,5; Lv 19,18), die dem Israeliten geboten wird, ist nicht Rausch, sondern Tat.“ Ein zwar allgemeiner, aber eben nicht sinnlich oder erotisch fixierter, vielmehr auf den Willen und die Haltung beziehbarer Begriff findet Verwendung. Im Kontext des Alten Testaments und mit der Darstellung der „Liebesgeschichte“ Israels zu seinem Gott wird das Wort inhaltlich akzentuiert und teils auch umgebogen. ἀγαπάω und ἀγάπη werden zum bedeutungstragenden Vehikel, um die liebende Verbindung zwischen Gott und seinem Volk Israel in der griechischen Welt auszudrücken.

²⁰ E. Stauffer, ἀγαπάω (s. Anm. 17), 39.

²¹ O. Wischmeyer, Vorkommen (s. Anm. 16), 105. Die einzelnen Belege bei Paulus, im Jakobusbrief und in den johanneischen Schriften analysiert E. Stauffer, ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. E. Die apostolische Zeit, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1 (1933) 49-54.

2. Anker und Ansatzpunkt: Leben und Wirken Jesu

Welche Bedeutung hat „Liebe“ in der Verkündigung Jesu? Welches Profil gewinnt „Lieben“ in seinem Reden und Wirken? Verschiedene Anwege wären möglich, um der Vorstellung von Liebe in der Botschaft Jesu nachzugehen. Verschiedene Gleichnisse – die jeweils auf die Herkunft vom historischen Jesus oder die redaktionell-theologische Bearbeitung durch die einzelnen Evangelisten zu befragen wären – geben ein beredtes Zeugnis von einer barmherzigen (Lk 15,11-32), grenzüberschreitenden (Lk 10,25-37) und sich der Not des anderen zuwendenden Liebe (Mt 25,31-46; Lk 16,19-31). Im Lebensschicksal Jesu spricht sich eine vergebende, auf Gewalt verzichtende, hingebungsvolle und gekreuzigte Liebe aus.

2.1. Reich Gottes und Vatergott

Zwei Begriffe seien hier gewählt, die mit Sicherheit auf den historischen Jesus zurückgehen und seine Botschaft, Begründung und Vorstellung von Liebe fundamental kennzeichnen: βασιλεία τοῦ θεοῦ (Reich Gottes) und ἀββα ὁ πατήρ (Vater).²² Zentraldatum der Verkündigung Jesu ist die Ankündigung und Ausrufung der Gottesherrschaft. Das Markusevangelium akzentuiert eindrücklich dieses Basisthema der Verkündigung Jesu, wenn die ersten öffentlichen Worte Jesu lauten: „Die Zeit ist erfüllt. Die Herrschaft Gottes ist nahegekommen; kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15) Unmittelbar voraus geht ein kurzes Summarium zur Versuchung Jesu in der Wüste: „Danach trieb der Geist Jesus in die Wüste. Dort blieb Jesus vierzig Tage lang und wurde vom Satan in Versuchung geführt. Er lebte bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm.“ (Mk 1,12-13) Diese Wüstenszene begründet die anschließende Ausrufung der Gottesherrschaft. Das Böse ist besiegt. Jesus stellt sich den Versuchungen und der widergöttlichen Macht Satans. In der Wüste triumphiert das Vertrauen in die Herrschaft Gottes über die Unterjochung der Welt durch das Böse. So hat die Versuchungs-, mehr noch die Überwindungsszene programmatisch-prinzipiellen Charakter: „Antezipatorisch hat er [sc. Jesus] den Satan besiegt, er wird ihn endgültig überwinden (vgl. 2Thess 2,3-12;

²² Eine sehr inhaltsreiche und umfassende Analyse der Reich-Gottes-Botschaft Jesu bietet J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. II. Mentor, Message, and Miracles* (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1994, 289-506. Zum Ursprung der Abba-Anrede in der Verkündigung Jesu empfehlen sich der klassisch gewordene Beitrag von J. Jeremias, *Abba*, in: Ders., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15-67, und der darauf kritisch bezugnehmende Beitrag der neueren Forschung von G. Schelbert, *ABBA Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias* (Novum testamentum et orbis antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 81), Göttingen 2011.

Offb 19,19f; 20,2.10).²³ Zugleich deutet sich eine neue Schöpfung an, wenn Jesus tut, was sonst den sicheren Tod bedeuten würde: Er lebt bei den wilden Tieren.²⁴ Jesus verkündet damit nicht nur im Wort die Ankunft des Gottesreichs. Er macht die Bedeutung und Tragweite dieser die Erde nun ergreifenden Herrschaft Gottes in seinem Wirken anschaulich. Nachdem er die Versuchungen in der Wüste überwunden und den Gegenspieler Gottes regelrecht entmachtet hat, kann er „nunmehr machtvoll sein Amt ausüben, den Starken niederzwingen (3,27) und die Basileia Gottes nahebringen“²⁵. Konkret fassbar wird das Reich Gottes in seinen Taten, den Heilungen, Wundern und Exorzismen. Sukzessiv drängt Jesus damit – das Weltbild der damaligen Zeit vorausgesetzt – die Herrschaft Satans zurück. In der Überwindung von Krankheit, Besessenheit und Mangel jedweder Form leuchtet für einen Moment zumindest auf, was die Herrschaft Gottes am Ende bedeuten wird: die endgültige Beseitigung der Gebrochenheit des menschlichen Lebens und der Welt. Die Taten Jesu sind Heilszeichen der angebrochenen, nahegekommenen und die Diesseitswahrnehmung verändernden Gottesherrschaft.

Dahinter steht das Bild eines Gottes, den Jesus als „Vater“ anredet. Getragen von der Gebetspraxis und von der Gottesvorstellung Jesu lernen auch die frühen Christen Gott als Abba anzusprechen: „Weil ihr aber Söhne seid, schickte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, der Vater!“ (Gal 4,6) Diese Anredeform schenkt Rückgrat und lässt den Menschen vor Gott treten wie ein Kind vor seinen Vater. Wiederum ist das Verhalten Jesu Spiegel seiner Verkündigung. Jesus verleiht der Vaterliebe Gottes in seinem Handeln Ausdruck, wenn er sich den Verlorenen zuwendet. Er pflegt Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern und überwindet kultische, religiöse und soziale Grenzen. Die Evangelien bewahren – obwohl dies gerade im jüdischen Kernmilieu für die Verkündigung eher belastend als förderlich gewesen sein dürfte – diesen historischen Zug, der Jesus Kritik einbringt: „Die Pharisäer und die Schriftkundigen murrtun darüber und sagten: Dieser da nimmt Sünder an und isst mit ihnen.“ (Lk 15,2; vgl. Mk 2,16; 3,2-6; Mt 9,11; Lk 19,7) Das Gottesbild begründet eine grenzüberschreitende, vergebende und

²³ J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1), Neukirchen-Vluyn/Mannheim 1978, 58.

²⁴ Vgl. dazu W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II), Berlin ¹⁰1989, 47: „Möglicherweise ist dabei auch daran gedacht, daß er als der messianische Hohepriester, als der er in der Taufperikope erscheint, die paradiesischen Verhältnisse wiederherstellt (Test. Levi 18,10).“ Neben dem im Zitat erwähnten Passus ist eine Paränese aus dem Testamentum Naphthali (J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, in: W. G. Kümmel [Hg.], Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/1. Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 1974, 105) aussagekräftig, die zweifellos von einer heilszeitlichen Erwartung getragen und motiviert ist und inhaltlich Mk 1,13 sehr nahekommt: „Wenn ihr das Gute tut: werden euch Menschen und Engel segnen, und Gott wird durch euch unter den Völkern verherrlicht werden, und der Teufel wird von euch fliehen, und die (wilden) Tiere werden euch fürchten, und der Herr wird euch lieben und die Engel werden sich euer annehmen.“ (8,4)

²⁵ J. Gnilka, Evangelium (s. Anm. 23), 59.

barmherzige Form der Liebe. Nicht von ungefähr erinnern sowohl das Matthäus- wie auch das Lukasevangelium – getragen von der Logienüberlieferung – an das väterliche Verhalten Gottes, wenn es um die Liebe gegenüber Feinden (Mt 5,44; Lk 6,27) und eine überbietende Liebe gegenüber dem Nächsten geht (Lk 6,35). Durch eine eben solche Liebe partizipiert der Mensch an der Liebe Gottes, „der seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). So erweisen sich die Menschen als Töchter und Söhne Gottes, „weil er gütig ist zu den Undankbaren und Bösen“ (Lk 6,35). Die Paränese gipfelt in dem Satz: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist.“ (Lk 6,36)

2.2. Liebe zum Nächsten und zum Feind

Die Liebe, die Jesus verkündigt, nimmt an Gott Maß. Gerade dies spiegelt sich auch in der Verbindung zweier Gebote aus dem Alten Testament, die in der Verkündigung Jesu zu einer Einheit verbunden werden.²⁶ „Ein Schriftgelehrter hatte ihrem Streit zugehört; und da er bemerkte hatte, wie treffend Jesus ihnen antwortete, ging er zu ihm hin und fragte ihn: Welches Gebot ist das erste von allen? Jesus antwortete: Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“ (Mk 12,28-31) Kombiniert werden hier zwei Gebote, die schon in der Doppeltafel des Dekalogs grundgelegt sind, näherhin Dtn 6,4-5 und Lev 19,18. Das erste Gebot – die Gottesliebe – erscheint dabei als das Prinzip aller Gebote. Das zweite gehört untrennbar hinzu und wird als Folge des ersten Gebots begriffen. Oder anders: Aus der Liebe zu Gott folgt die Liebe zum Nächsten, weil sie sich am Verhalten und Willen Gottes orientiert und insofern der Liebe zu Gott eine konkrete Ausdrucksform gibt. Was unter Liebe verstanden wird, macht die von Dtn 6,5 herkommende Reihung deutlich: „Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ Liebe ist mehr als ein Gefühl. Liebe betrifft Herz, Seele und Kraft. „Der hebräische Text Deut. 6,4f. faßt dreiteilig die Ganzheit des angesprochenen Volkes zusammen als Herz, Seele und Kraft. Aus dem Herzen, dem Zentrum der menschlichen Person, soll die Liebe kommen, in der ganzen Lebenswirklichkeit, ‚aus ganzer Seele‘, soll sie geschehen, und alle Kraft des Willens soll für sie eingesetzt werden.“²⁷ Dabei

²⁶ Das Doppelgebot der Liebe (mit Mk 12,28-34), alttestamentliche, frühjüdische und außerbiblische Hintergründe und Herleitungsmöglichkeiten und die Verwendung und Bedeutung des Doppelgebots in der Verkündigung des historischen Jesus analysiert J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. IV. Law and Love (The Anchor Yale Bible Reference Library)*, New Haven/London 2009, 481-528.

²⁷ W. Grundmann, *Evangelium* (s. Anm. 24), 337.

wird in Mk 12,30 die aus Dtn 6,5^{LXX} stammende Trias von Herz, Seele und Kraft (ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου) einerseits um ein viertes Element (ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου) erweitert und andererseits das Wort δύναμις durch den Begriff ἰσχύς ersetzt. Der Bedeutungsunterschied zwischen δύναμις und ἰσχύς mag nicht groß sein. Aber ἰσχύς legt doch einen deutlicheren Akzent auf die willentliche und kraftvolle Umsetzung und Tat. „Anscheinend brachte dieses Nomen für Markus besser zum Ausdruck, daß der Einsatz aller seelischen und materiellen Ressourcen des Menschen verlangt wird.“²⁸ Kein schwärmerischer Begriff und keine schicksalhafte Vorstellung von Liebe wird hier vertreten. Liebe bedarf auch der Anstrengung und kommt ohne Tat nicht aus. Der über Dtn 6,5 hinaus eingeschobene Begriff διάνοια bezeichnet den Verstand oder die Vernunft des Menschen. Ist Liebe vernünftig? Die vier Ausdrücke bewahren die Liebe vor einer einseitigen Abdrift: Gefühl und Vernunft, inneres Empfinden und äußeres Tun haben gleichermaßen ihren Anteil an der Liebe. Der Mensch als Ganzes wird zur Liebe aufgefordert: nicht nur ein exklusiver Teil, sondern die mit Geist begabte, mit Emotionen ausgestattete und einen Willen verfolgende Person.²⁹

Die Liebe zum Nächsten bleibt dabei in Lev 19,18 noch ganz auf die Volksangehörigen Israels und die in Israel lebenden Schutzbürger beschränkt: „An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ Ein über die Volksgrenzen hinausreichender Geltungsrahmen der Nächstenliebe deutet sich in frühjüdischer Zeit etwa in den Testamenten der zwölf Patriarchen an. Allerdings dürfte die jüdische Grundschrift bis zum 3. Jahrhundert auch christlich bearbeitet worden sein, so dass die universal von Liebe sprechenden Passagen durchaus schon Zeugnis einer christlichen Universalisierung des Liebesgedankens wären. Die Nächstenliebe betrifft jedenfalls nicht mehr nur den eigenen Volksangehörigen, sondern jeden Menschen in Not: „Bewahrt nun, meine Kinder, das Gesetz Gottes, und erwerbt euch die Lauterkeit und wandelt in Arglosigkeit, seid nicht neugierig interessiert an den Taten des Nächsten, sondern liebt den Herrn und den Nächsten, des Schwachen und Armen erbarmt euch.“³⁰ (TestXII.Is 5,1-2) Gerade in den Testamenten der zwölf Patriarchen meint Nächstenliebe „solidarische Unterstützung der Schwachen, Verzicht auf Groll und Rache, brüderliche Zurechtweisung und Hilfe für

²⁸ W. Eckey, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 2008, 399.

²⁹ Griffig fasst J. P. Meier, Jew IV (s. Anm. 26), 527, das in Mk 12,29-31 und in der Verkündigung Jesu vorausgesetzte Verständnis von Liebe zusammen: „Moreover, as the whole teaching of Jesus throughout the Gospels shows, it is a truly biblical, Jewish love. While certainly not divorced from emotions, it is first of all a matter of willing and doing good, not feeling good.“

³⁰ Übersetzung aus J. Becker, Testamente (s. Anm. 24), 82.

den in Not geratenen Feind³¹. Diese Ausweitung der Nächstenliebe ist für die Verkündigung Jesu geradezu charakteristisch.³² Er setzt sich von partikularistischen Tendenzen zelotischer oder essenisch-pharisäischer Kreise ab. Im Kontext der Bergpredigt und der Feldrede erinnern das Matthäus- und das Lukasevangelium an diese herausfordernd neue und die Predigt Jesu programmatisch bestimmende Form von Liebe.³³ Sie erstreckt sich nicht mehr nur auf den freundschaftlich, verwandtschaftlich oder national verbundenen Nächsten, sondern schließt auch den notleidenden Feind ein: „Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde, und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters seid, der in den Himmeln ist! Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Mt 5,44-45) Betont wird diese Neufassung universaler, den Feind einschließender Liebe einer bisherigen Logik gegenübergestellt: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ (Mt 5,43) Begründet wird die Feindesliebe durch und durch theologisch: Weil Gott so handelt, soll der Mensch dieses Verhalten zum Maßstab nehmen. Nächstenliebe und Feindesliebe sind *imitatio Dei*, Nachahmung Gottes.

2.3. Abendmahl und Kreuzigung

Es ist ein gut bezeugter Zug in allen Abendmahlstraditionen des Neuen Testaments, dass Jesus das Brechen und Austeilen des Brotes auf seinen Leib hin deutet (Mk 14,22; Mt 26,26; Lk 22,19; 1 Kor 11,23-24). Im Angesicht des Todes, in der Stunde des sich zuspitzenden und schließlich tödlich endenden Konflikts deutet Jesus im Brotritus mit den Worten τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου den Gang in den Tod als Ausdruck seiner Lebenshingabe. Das griechische Wort σῶμα meint dabei nicht den physischen Körper oder gar das Fleisch, sondern den Menschen in seiner ganzen Person. Rudolf Bultmann macht sehr deutlich, „daß das σῶμα nicht etwas dem eigentlichen Ich des Menschen (etwa seiner Seele) äußerlich Anhaftendes ist, sondern wesenhaft zu diesem gehört,

³¹ M. Tilly, Liebe (s. Anm. 1), 1321.

³² Nach eingehendem Studium des Alten Testaments, der Qumranschriften, der pseudepigraphischen Literatur, der Werke von Philo und Flavius Josephus sowie zahlreicher weiterer paganer Schriftsteller sieht J. P. Meier, Jew IV (s. Anm. 26), 550, die Originalität und Herkunft des Gebots der Feindesliebe in der Verkündigung des historischen Jesus bestätigt: „Nowhere, though, in the huge amount of material that ancient parallels provide us do we find the terse, direct, disturbing command ‚love your enemies‘.“

³³ Eine aktuelle – mit Anhaltspunkten zur konkreten Ausgestaltung und zur Vermittlung des Gebots der Feindesliebe im schulischen Unterricht versehene – Analyse von Mt 5,38-48 bietet C. Diebold-Scheuermann, Gewaltverzicht und Feindesliebe. Die ethische Relevanz der Bergpredigt, in: L. Oberlinner / F. R. Prostmeier (Hg.), Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögtle (Herders biblische Studien 80), Freiburg u.a. 2015, 205-227.

so daß man sagen kann: der Mensch *hat* nicht ein σῶμα, sondern er *ist* σῶμα.³⁴ In der griechischen Wiedergabe der Abendmahlstradition „mag σῶμα nicht zuletzt deswegen gewählt worden sein, weil es öfters den Menschen bezeichnet, der das Sterben erleidet [...], und weil es sprachliche Ansätze für die Wendung von der Hingabe des Leibes gibt. Dann ist ursprünglich mit diesem Wort gesagt, daß im Herrenmahl Jesus selbst, als der in den Tod gehende, seiner Gemeinde gegeben wird, weil, wie das zweite Wort dann zufügt, durch sein Sterben (sein *Blut*) der Bund Gottes mit seinem Volk geschlossen ist.“³⁵ In keinem Fall aber sind σῶμα und αἷμα als komplementäre Begriffe zu verstehen, die erst in der gegenseitigen Ergänzung den ganzen Menschen bezeichnen würden. Der das Blut komplementierende Begriff wäre Fleisch (σάρξ), nicht Leib (σῶμα).³⁶ So ist festzuhalten, dass „mit σῶμα wie mit αἷμα je die ganze Person Jesu umschrieben war, im ersten Fall als das Ich in seiner Ganzheit, im zweiten Fall als die die Handlung des Sterbens vollziehende“.³⁷

Das Johannesevangelium bietet zwar keinen Bericht über das eigentliche Abend- und Abschiedsmahl Jesu, erzählt aber als Rahmenhandlung des Mahls von der Fußwaschung. „Johannes berichtet von der Fußwaschung an der Stelle, an der in den anderen Evangelien von der Einsetzung der Eucharistie berichtet worden war. In diesem Sinne schildert uns Johannes bewusst oder unbewusst die Innenseite der Eucharistie. Wo Christen sich zum Mahl Jesu zusammenfinden, kann dies nur in der Weise und in der Gesinnung geschehen, in der Jesus in sein Leiden hineinging: in Liebe und Dienstbereitschaft.“³⁸

Hingabe und Liebe sind Ausdruck der ganzen Person. Jesus versteht seinen Tod als Ganzhingabe *pro vobis!* Sein gewaltloses, aber dennoch den Konflikt nicht umgehendes, sondern aufrecht erduldetes Sterben ratifiziert seine Botschaft. In seinem bewussten Gang in den Tod spiegelt sich das Vertrauen in den Vatergott, den er verkündet hat. Er hält an der Botschaft fest, für die er steht. Die Liebe endet oder flieht nicht angesichts von Widerständen und Gewalt. Sie hört nicht am Kreuz auf, sondern geht durch das Kreuz hindurch. Wie verlässlich wäre die Lebensweise Jesu gewesen, wenn sie – wie verständlich das auch immer sein mag – vor dem Kreuz eingeknickt wäre? Umgekehrt fassen die frühen Christen die Auferstehung als Bestätigung des Lebens und der Verkündigung Jesu auf. Die Urform des Osterkerygmas lautet: „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9; vgl. 1 Thess 1,10; 1 Kor 15,15). Gott hat am toten Jesus gehandelt und ihn nicht im Tod belassen, sondern auf-

³⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments (Neue theologische Grundrisse)*, Tübingen 1958, 195.

³⁵ E. Schweizer, σῶμα, σωματικός, σύσσωμος, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7 (1964) 1024-1091, 1056.

³⁶ Vgl. dazu W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*, Freiburg u.a. 1994, 110.

³⁷ E. Schweizer, σῶμα (s. Anm. 35), 1056.

³⁸ J. Beutler, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Freiburg u.a. 2013, 384.

erweckt und damit bestätigt und als Maßstab und Richtschnur eines hingabe- und liebevollen Lebens eingesetzt.

3. Akzente und Entfaltung: Die Evangelien des Neuen Testaments

Alle Evangelien des Neuen Testaments erzählen von Jesus. Aber jedes Evangelium setzt eigene Schwerpunkte und buchstabiert – mit Blick auf die adressierten Gemeinden, die konkreten Konflikte oder die geistesgeschichtliche Beheimatung – die Botschaft Jesu auf je eigene Art und Weise aus. So gewinnt auch die Vorstellung von Liebe eine je eigene Färbung, theologische Tiefenschärfe und lebenspraktische Konsequenz.

3.1. Das Markusevangelium

Das erste und älteste Evangelium beschreibt einen eindrücklich geradlinigen Weg Jesu hinauf nach Jerusalem und ans Kreuz. In der literarischen Gestaltung des Werks und hinsichtlich der Anordnung und Bearbeitung der vorhandenen mündlichen und schriftlichen Jesus-Traditionen traf der Erzähler eine – auch theologisch bedeutsame – Entscheidung. „In einer bestechenden Vereinfachungs- und Veranschaulichungsleistung spannte er das gesamte öffentliche Wirken Jesu in ein einziges Jahr und eine einzige Reise nach Jerusalem.“³⁹ Alles zielt förmlich auf Jerusalem und damit auf das Leiden, die Passion und das Kreuz Jesu. Wiederholt wird das Sterben Jesu in Jerusalem angekündigt (vgl. Mk 3,6; 8,31; 9,31; 10,32-34; 11,18). Der gesamte Weg Jesu und seiner Jünger hinauf nach Jerusalem ist letztlich ein Gang ans Kreuz oder – im Fall der Jünger – Nachfolge des Gekreuzigten.

Gleichzeitig bleibt die Auferstehungsthematik im Markusevangelium denkbar knapp. Der ursprüngliche Schluss des Markusevangeliums ist in Mk 16,8 zu finden. Thema und Darstellung der Auferweckung Jesu sind auf ein erzählerisches Minimum reduziert: das Auffinden des leeren Grabes (Mk 16,1-5), die Osterbotschaft des Engels (Mk 16,6) und die Ankündigung eines Wiedersehens mit dem Auferstandenen in Galiläa (Mk 16,7). Für die Adressaten des Markusevangeliums dürfte nicht die Osterbotschaft das entscheidende Problem gewesen sein. Der Autor konnte die Auferweckung Jesu „als ungefährdetes Glaubensgut“⁴⁰ voraussetzen. Worum es stattdessen geht, ist die Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge.

Gerade dies wirkt sich auf die Vorstellung von Liebe im Markusevangelium aus. Liebe ist konkret, bodenständig und hingebungsvoll: keine abstrakte Grö-

³⁹ K. Backhaus, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum* (Tria Corda 8), Tübingen 2014, 106.

⁴⁰ Ebd., 106.

ße, sondern griffige Tat. Deutlich wird dies schon daran, dass das Markusevangelium Jesu öffentliches Wirken vor allen Dingen als Wunderwirken beschreibt. In keinem anderen Evangelium spricht Jesus so wenig wie im Markusevangelium. Jesus handelt. Er heilt, befreit Besessene, lindert Not und Mangel, rettet aus Gefahren und weckt Tote auf. Liebe ist Tat. Gleichzeitig umgeben Schweigegebote das Wirken Jesu (Mk 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36). Was Jesus tut, soll nicht hinausposaunt werden. Er sucht nicht Lorbeeren und Anerkennung, sondern fordert seine Jünger zum Dienst und Statusverzicht auf: „Da setzte er sich, rief die Zwölf und sagte zu ihnen: Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener aller sein.“ (Mk 9,35; vgl. Mk 10,43) Sein Weg selbstlosen Dienens und ans Kreuz wird den Jüngern als Fußspur vor Augen gestellt, der sie folgen sollen: „Er rief die Volksmenge und seine Jünger zu sich und sagte: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ (Mk 8,34) Am Ende steht die Aufforderung, nach Galiläa zu gehen und dort den Auferstandenen zu treffen (Mk 16,7). Jesus führt die Jünger in ihren Alltag, in ihre Berufe und ihre Familien zurück. Dort wird Ostern. Dort vollzieht sich die Nachfolge. Der Auferstandene adelt damit das alltägliche Einerlei und die gewöhnlichen Aufgaben des Lebens. Liebe hat nicht ihren bevorzugten Ort in gleißenden Glücksmomenten oder hochtrabenden Gefühlslagen, sondern sie geschieht auf den staubigen Straßen eines für alle Alltagserfahrungen durchlässigen Galiläas.

3.2. Das Matthäusevangelium

Auch für das Matthäusevangelium ist Liebe mehr als nur ein inniges oder wohliges Gefühl. Zur Liebe gehört die Tat. Sie vollendet sich in der Praxis. Dabei ist Liebe mehr als nur oberflächliche Pflichterfüllung. Sie nimmt den gesamten Menschen in Anspruch und ist Ausdruck seines Herzens.

In seiner ersten programmatischen Rede verkündigt Jesus im Matthäusevangelium die Intensität und Reichweite dieser Liebe. Schon der Ort macht die Autorität der Worte Jesu deutlich und verweist auf eine judenchristliche Adressatenschaft: Der Berg erinnert an Mose und die Sinai-Tradition, an den Empfang der Gebote Gottes und die Unterweisung des Volkes Israel. Jesus lehrt das Volk und seine Jünger vom Berg aus und unterweist sie, nicht um das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern um sie zu erfüllen (vgl. Mt 5,17). Die Liebe erscheint als die Erfüllung des gesamten Gesetzes. Insbesondere die Antithesen der Bergpredigt machen klar, dass es darum aber auch nie um eine oberflächige Erfüllung des Gesetzes gehen kann. Liebe ist Grund und Ziel der Gebote und insofern auch der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis, zur Aktualisierung und Anwendung des Gesetzes: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bru-

der auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du (gottloser) Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein.“ (Mt 5,21-22; vgl. ebenso Mt 5,27-30.31-32.33-37.38-42.43-48) Die Erfüllung des Gebots dispensiert den Menschen nicht vom Tun der Liebe, die ihn – über das Tötungsverbot hinaus – in die Pflicht nimmt. Nicht erst der Mord, sondern schon der Zorn und die Hartherzigkeit stehen der Liebe entgegen und sind der Nährboden für die ausgewachsenen Früchte des Hasses und der Lieblosigkeit. Liebe im Matthäusevangelium ist mehr als Paragraphengehorsam oder eine mechanisch vollzogene Tat. Sie ist Ausdruck des Herzens und das entscheidende Prägemaß für das Urteil, den Willen und das Handeln des Menschen.

Einen deutlichen Akzent legt das Matthäusevangelium auf das praktische Tun der Liebe. Sie ist kein bloßes Lippenbekenntnis: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Reich der Himmel hineinkommen, sondern wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut.“ (Mt 7,21) Liebe trachtet nach der Verwirklichung des Willens Gottes. Die Praxis der Liebe wird theologisch und christologisch begründet. Eindrücklich genug steht als redaktioneller Kulminationspunkt der Verkündigung und der Wiederkunftsrede Jesu – unmittelbar vor Beginn seiner Passion – die Schilderung des Gerichts (Mt 25,31-46).⁴¹ Das Gleichnis trägt verschiedene konstitutive Elemente und Ermahnungen in den Begriff und die Praxis der Liebe ein. So entschärft die erzählerische Darstellung des Gerichts den Geltungsrahmen von Liebe. Jeder Mensch in Not – egal welcher Couleur oder Nationalität – fordert die Liebe heraus. Bemerkenswert ist aber auch, was die Erzählung gerade nicht über die angesprochenen Menschen in den verschiedenen Notlagen sagt. Der Grund für das Leid (Gefangenschaft, Armut oder Krankheit) wird gänzlich außer Acht gelassen. Es wird keine Reaktion – kein Dank und auch keine Wiedergutmachung – auf Seiten der beschriebenen Personengruppen erwähnt. Es geht um die blanke Not an und für sich. Liebe und Barmherzigkeit werden in keinerlei Hinsicht eingeschränkt oder durch sekundäre – auf die Umstände oder Folgen blickende – Gründe belastet. Entscheidend für den Handlungsimpuls des Gleichnisses ist die Identifikation des Königs mit den Geringsten: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40)

Es braucht nicht viel Phantasie, um die aufgezählten Situationen mit der unmittelbar darauf folgenden Passion Jesu in Verbindung zu bringen. Wenig später ist Jesus selbst gefangen (Mt 26,57), nackt (Mt 27,28) und durstig (Mt 27,48) und damit tatsächlich Teil der hier beschriebenen Gruppe der Geringsten. Der Arme wird zum Repräsentanten des Königs, wie umgekehrt der

⁴¹ Eine detaillierte Auslegung bieten – auch mit Blick auf die Frage nach einer Zurückführung des Gleichnisses auf den historischen Jesus – U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), Zürich u.a. 1997, 515-561, und C. Münch, *Der Hirt wird sie scheiden* (Von den Schafen und Böcken). Mt 25,32f., in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 504-509.

König sich in tiefster Solidarität die Not des Armen zum eigenen Anliegen macht. Das Gleichnis besticht durch seine klare und differenzierungslose Aussage. Das einzige und entscheidende Kriterium für den Urteilsspruch ist die liebevolle Praxis und das Lindern von Leid und Not. Noch eindrücklicher und deutlicher kann man erzählerisch kaum zur Tat auffordern.

3.3. Das Lukasevangelium

In der Mitte des Lukasevangeliums stehen die drei Parabeln vom Verlorenen: vom Hirten, der dem verlorenen Schaf nachgeht (Lk 15,3-7), von der Frau, die die verlorene Drachme sucht (Lk 15,8-10) und vom Vater, der seinen Sohn ziehen lässt und voll Freude wieder aufnimmt (Lk 15,11-32). Mit diesen drei Erzählungen erläutert Jesus im Lukasevangelium sein eigenes Verhalten: „Alle Zöllner und Sünder kamen zu ihm, um ihn zu hören. Die Pharisäer und die Schriftgelehrten empörten sich darüber und sagten: Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen. Da erzählte er ihnen ein Gleichnis.“ (Lk 15,1-3) In der Tischgemeinschaft mit Außenseitern, in den Heilungen und Wundern buchstabiert Jesus aus, was er programmatisch am Beginn seines öffentlichen Wirkens als Handlungsmotto und Sendungsauftrag aus Jes 61,1-2 zitiert: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4,18-19)

Gerade im Sondergut des Lukasevangeliums findet sich ein gehäuftes Maß an Traditionen, die von einer selbstlosen, nicht auf Wiedervergeltung ausgerichteten Form der Liebe erzählen und diese einfordern (vgl. etwa Lk 10,30-35; 14,16-24; 16,19-31; 21,1-4).⁴² Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter illustriert eine Liebe, die religiöse und nationale Grenzen überwindet: Jeder Mensch in Not ist der Nächste und bedarf – ohne jede Einschränkung – der Liebe und Zuwendung (vgl. Lk 10,36-37). Wesentlich deutlicher als alle anderen Evangelien des Neuen Testaments betont das Lukasevangelium die Vergebungsbereitschaft und verzeihende Hinwendung Jesu zu den Menschen selbst noch im Moment seines Sterbens: Er betet für seine Peiniger (Lk 23,34) und verheißt dem reumütigen Schächer das Paradies (Lk 23,40-43). Wieder und wieder wurde in der Forschung dieser besondere Akzent und Zug des dritten Evangeliums erkannt und betont: ein Jesus, der sich der Armen und Entrechteten annimmt, aber nicht nur um die Armen zu trösten, sondern um die

⁴² Einen Einblick in die entsprechenden Teile und Schwerpunktsetzungen des lukanischen Doppelwerks bietet G. S. Oegema, Das Gebot der Nächstenliebe im lukanischen Doppelwerk, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 142), Leuven 1999, 507-516.

reichen Adressaten des Evangeliums zur selbstlosen Liebe und Fürsorge zu bewegen. Es geht nicht nur um einen eschatologischen Trost der kleinen Leute. Im Hintergrund des Lukasevangeliums lässt sich vielmehr eine Lesergemeinde vermuten, die auch aus oberen gesellschaftlichen Schichten stammt und der die soziale Verantwortung des Evangeliums aus dem Blick gerät.

Im zweiten Teil des Doppelwerks wird ein Bild der Urgemeinde von Jerusalem gezeichnet, das den Adressaten als mahnende Leitlinie dienen soll. Die summarische Beschreibung dieser Jerusalemer Urgemeinde ist keine historische Photographie. Mit dem Bild einer Gemeinschaft, die Besitztümer zugunsten Notleidender veräußert (Apg 2,44-45; 4,34-35) und die als Verwirklichung einer idealen Polis oder Freundschaft erscheint,⁴³ zeichnet der Verfasser ein überzeitliches, aus redaktionellen Einzelnotizen gestaltetes und auf die Adressaten zugeschnittenes Gemälde. „Lukas nahm einzelne Fälle von freiwilligem Besitzverzicht bzw. einer gemeinsamen Besitznutzung in der Jerusalemer Gemeinde zum Ausgangspunkt seiner Darstellung und verband sie mit dem gemeinantiken Ideal des *ἅπαντα κοινά*. So erschuf er Ur-Szenen und gab den Ereignissen eine paradigmatische Aura. [...] Zugleich schuf Lukas mit dieser sozialen Utopie einen durch die Zeiten hindurch wirkenden Anstoß, der unmissverständlich fordert, wie die Jerusalemer zu geben, zu teilen und alles gemeinsam zu haben.“⁴⁴

Beide Teile des Doppelwerks sind einem gewissen Theophilus gewidmet (Lk 1,3; Apg 1,1). Unabhängig von der Frage, ob sich dahinter eine konkrete Person verbirgt,⁴⁵ bleibt der Name sprechend und wirkt wie eine Zielbestimmung der gesamten schriftstellerischen Unternehmung: Wer das Evangelium und den Bericht über die Taten der Apostel liest, soll sich als von Gott geliebter Mensch begreifen oder – auch das lässt die Übersetzung von *Θεόφιλος* zu – lernen, Gott zu lieben. Wie dies geschehen kann, führt das Lebensbeispiel Jesu vor Augen. Aber damit nicht genug: Mit der Apostelgeschichte rückt das

⁴³ Bis in den Wortlaut hinein greifen die Summarien in Apg 2,41-47 und Apg 4,32-35 Vorstellungen und Werte der paganen Philosophie und Staatsraison auf. Zu denken ist etwa an Platon (Pol. 424a; 449c) und die Vorstellung von einem idealen Staat, in dem „Freunden alles gemeinsam sein soll“ („κοινὰ τὰ φίλων“). Sowohl Aristoteles (Eth. Nic. 1159b: „καὶ ἡ παροιμία ‚κοινὰ τὰ φίλων‘, ὁρθῶς ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία“) wie auch Cicero (Off. I, 51: „amicorum esse communia omnia“) betonen, dass Freunden alles gemeinsam ist. Kurzum: Die Darstellung der urchristlichen Gütergemeinschaft lässt sich als Erfüllung der besten und edelsten Menschheitsträume und philosophischen Grundsätze lesen. Vor dem Hintergrund griechisch-römischer Staats- und Freundschaftskonzepte bietet Lukas ein so attraktives wie einladendes Bild (ur-)christlichen Gemeindelebens.

⁴⁴ U. Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion* (Uni-Taschenbücher 4411), Göttingen 2015, 141.

⁴⁵ Auf die Suche nach der realen Person hinter der Widmungsadresse und der literarischen Funktion der Widmung begeben sich D. Lambers-Petry, ‚Most Excellent Theophilus‘. Reflections on the Man behind the Name, in: *Analecta Bruxellensia* 14 (2010) 60-69 und C. Heil, *Theophilus* (Lk 1,3; Apg 1,1), in: C. G. Müller (Hg.), *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel*. FS Josef Zmijewski (Bonner biblische Beiträge 151), Berlin 2005, 7-28.

Evangelium noch einen Schritt näher an das Leben der Adressaten heran. Der gesamte zweite Teil des Doppelwerks erzählt von der Umsetzung, Aktualisierung und praktischen Ausführung der Botschaft Jesu. In der – wenn auch sehr ideal und teils utopisch beschriebenen – Liebesgemeinschaft der ersten Christen gewinnt die Zuwendung Jesu zu den Armen eine konkrete Gestalt. Seine durch und durch mitmenschliche Liebe ist Grund, Richtschnur und Auftrag jeder – das Attribut christlich für sich in Anspruch nehmenden – Form von Liebe.

3.4. Das Johannesevangelium

Eine gänzlich eigene Begründung und Konzeption der Liebe bestimmt das Johannesevangelium. Ansatzpunkt ist die Liebe zwischen Vater und Sohn, die schon vor aller Zeit besteht: „Vater, ich will, dass dort, wo ich bin, auch alle jene bei mir sind, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, denn du hast mich geliebt vor Grundlegung der Welt.“ (Joh 17,24) Diese Urzeitlichkeit der Liebe adelt die *ἀγάπη*, mit welcher der Vater den Sohn und der Sohn den Vater liebt (vgl. Joh 3,35; 15,9; 17,26). Alles, was ist, steht mit dieser Liebesbeziehung in Verbindung. Integraler Bestandteil und Ausfluss dieser alles umfassenden und nicht hinterfragbaren Liebe zwischen Vater und Sohn ist die Schöpfung: „Alles wurde durch ihn, und ohne ihn wurde auch nicht eines.“ (Joh 1,3) Damit gewinnt die Liebe – neben der theologisch-christologischen Akzentsetzung – eine soteriologische Dimension.⁴⁶ „Johannes denkt vom Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn her auf die Beziehung des Vaters wie des Sohnes zur Welt hin – und er sieht in der Inkarnation wie der Kreuzigung Jesu jenen soteriologischen Prozeß, der gültig offenbart, wie es in Wahrheit um das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn bestellt ist.“⁴⁷ In aller Deutlichkeit bringt dies etwa der soteriologische Kern- und Spitzensatz des Johannesevangeliums zum Ausdruck: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.“ (Joh 3,16; vgl. 1 Joh 3,16) Diese Liebe prägt Gott so entscheidend, dass in den Johannesbriefen die *ἀγάπη* als Kurzformel und umfassende Wesensbestimmung Gottes gebraucht wird: „ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν“ – „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8). Letztlich hat die Sendung des Sohnes dieses eine Ziel: Die Liebe Gottes zum gesamten Kosmos zu offenbaren. „Das Kommen Jesu in die Welt, seine Worte und Werke, sein Tod und seine Erhöhung am Kreuz sind Erweis der göttlichen Liebe, die in ihm offenbar geworden ist.“⁴⁸ Das Licht dieser

⁴⁶ Die Genesis und Akzentuierung dieser Liebesbeziehung zwischen Vater und Sohn in den unterschiedlichen Schichten des Johannesevangeliums – in der Grundschrift, den Abschiedsreden und im Abschiedsgebet – verfolgt und verdeutlicht Th. Söding, Gott (s. Anm. 1), 340-346.

⁴⁷ Ebd., 336.

⁴⁸ M. Figura, Die johanneische Botschaft von der Liebe, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 23 (1994) 409-418, 409.

Botschaft leuchtet in der Finsternis (vgl. Joh 1,5). Die Erkenntnis dieser Liebe wirkt sich im Präsens aus und bestimmt die Gegenwart der Glaubenden: Wer sich von dieser Liebe ergreifen und in das göttliche Leben hineinnehmen lässt, dem wird die Erwartung der Heilszukunft schon zur lebensbestimmenden Gegenwart, der ist „schon rein“ (Joh 15,3) und „hat das ewige Leben“ (Joh 3,15-16; 3,36; 5,24; 6,40).⁴⁹

Diese Liebe Gottes zur Welt, die offenbar wurde durch die Sendung und Hingabe des geliebten Sohnes, kennt keine *quantitative* und keine *qualitative* Grenze. Sie betrifft den gesamten Kosmos und selbst die noch nicht vom Licht erfüllte Welt der Finsternis (vgl. Joh 1,5; 8,12; 9,5). Sie erstreckt sich auf die Juden und die anderen (vgl. Joh 4,22; 10,16), Tote und Lebende (vgl. Joh 1,9; 5,25). Gottes Liebe ist universal. Sie schreckt aber auch nicht vor dem letzten Schritt zurück: der Lebenshingabe und Kreuzigung. So ist sie auch in qualitativer Hinsicht grenzenlos: „Eine größere Liebe als diese hat keiner, dass einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15,13) Anstelle der synoptischen Abendmahlsberichte erzählt das Johannesevangelium von der Fußwaschung. „Aber wollte der Evangelist damit den Einsetzungsbericht ersetzen, die Eucharistiestiftung gleichsam aus dem Blickfeld rücken? Viel eher wollte er sie damit interpretieren und der Eucharistie feiernden Gemeinde eine Lehre erteilen, etwa in der gleichen Richtung wie Paulus: ‚So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn‘ (1 Kor 11,26), johanneisch gesprochen: die äußerste Liebe Jesu, der sich in den Tod gab, um euch Anteil an seinem Leben zu schenken (vgl. das Wort an Petrus 13,8b). [...] Damit wird die Fußwaschung nicht zu einem Symbol für die Eucharistie, aber in ihrem auf den Tod Jesuweisenden Symbolgehalt zu einer Verständnishilfe für die Teilnehmer am eucharistischen Mahl.“⁵⁰ Am Beginn des auf die Passion zulaufenden Erzählteils steht die Fußwaschung (Joh 13,1-17), die den Abschluss der Passion, die Kreuzigung inhaltlich antizipiert und resümiert. Fußwaschung und Kreuzigung sind Ausdruck einer dienenden und sich aufopfernden Liebe. Die Fußwaschung erklärt, mit welcher Haltung Jesus das Kreuz auf sich nimmt. Umgekehrt ist das Kreuz Ausdruck und Konsequenz dieser konträr zum Hass der Welt stehenden fußwaschenden Liebe. Diese Liebe ist bedingungslos. Die Fußwaschung und der Passionsteil werden mit der qualitativ zu verstehenden Angabe eingeleitet: „Es war vor dem Passafest und Jesus wusste, dass für ihn die Stunde gekommen war, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen, und da er die Seinen in der Welt liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung.“ (Joh 13,1) Verwendet wird das griechische Wort *τέλος*: Jesus liebt die Seinen bis zum Ende, bis zum Ziel oder zur Vollendung

⁴⁹ Die Beziehung und Bedeutung von präsentischen und futurischen Aussagen in der johanneischen Eschatologie verdeutlicht J. Frey, *Die johanneische Eschatologie. III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 117), Tübingen 2000, 464-481.

⁵⁰ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Kommentar zu Kapitel 13-21* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg 2000, 52.

(εις τέλος). Darunter lässt sich das Lebensende verstehen, aber auch die Nagelprobe und äußerste Herausforderung für die Liebe. Es gibt schlichtweg nichts, was diese Liebe aufhalten oder mindern könnte: Der Punkt absoluter Erniedrigung ist der offenbarende Kulminationspunkt der göttlichen Liebe.

Alle menschliche Liebe ist Gegenliebe, weil Gott von Urzeiten an die Liebe ist: „Jeder Liebende ist aus Gott gezeugt und erkennt Gott.“ (1 Joh 4,7) Oder anders: Die Liebe ist keine menschliche Erfindung, sondern Ausdruck einer die Welt durchwaltenden göttlichen Kraft. Im Besonderen ist auch die Liebe des Jüngers ermöglichte Gegenliebe: „Wir lieben, weil er als erster uns liebte.“ (1 Joh 4,19) Der Mensch kann und muss nicht auf Verdacht hin lieben, ohne zu wissen, ob seine Liebe eine offene Tür auf der Gegenseite findet. Er liebt, weil er geliebt ist. Auch in der Liebe zu den Schwestern und Brüdern verschenkt der Mensch, was er zuvor selbst erhalten hat. Die Liebe Jesu zu den Seinen ist der Grund und Maßstab der geschwisterlichen Liebe zueinander. In diesem Sinn interpretiert das Johannesevangelium die Fußwaschung: „Wenn nun ich, der Herr und Lehrer, eure Füße gewaschen habe, so schuldet auch ihr, einander die Füße zu waschen; denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit, gleichwie ich euch tat, auch ihr tut.“ (Joh 13,14-15) Die Liebe wird zum Verbindungs- und Erkennungszeichen.⁵¹ Sie verbindet den Jünger mit Gott bzw. mit Jesus: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander. Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.“ (Joh 13,34) An der Liebe der Jünger soll die Welt die Zugehörigkeit erkennen: „Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habt untereinander.“ (Joh 13,35)

Das Johannesevangelium ist um eine christologische Kennzeichnung und soteriologische Dimensionierung der Liebe bemüht. Gott ist Liebe. Die Lebenshingabe Jesu hat dies – allen voran durch den Erweis der Liebe bis zum Äußersten am Kreuz – offenbar gemacht. Auf dieser Liebe gründet die Existenz des Jüngers. In johanneischer Diktion: In dieser Liebe sollen die Jünger bleiben („μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ“, Joh 15,9). Diese Liebe prägt das Selbstverständnis des Jüngers. Die geheimnisvolle Gestalt des geliebten Jüngers im Johannesevangelium ist insofern Repräsentant und Platzhalter für jeden Leser und jeden Jünger. Über die Frage nach der konkret historischen Gestalt hinter der literarisch entwickelten Figur hinaus ist der geliebte Jünger immer auch als idealer Jünger wahrzunehmen. Aus der Perspektive der Adressaten illustriert dieser Jünger, was im Johannesevangelium Liebe heißt. Dieser Jünger wird mit „ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς“ (Joh 13,23; 19,26; 21,7.20) bzw. „ὁν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς“ (Joh 20,2) näher charakterisiert. Die jeweils verwendete Imperfektform drückt die Wiederholung und Dauerhaftigkeit aus: Wieder und

⁵¹ Eine detaillierte Darstellung des Liebesgebots im Johannesevangelium bietet H. Weder, *Das neue Gebot. Eine Überlegung zum Liebesgebot in Johannes 13*, in: A. Dettwiler / U. Poplutz (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes/Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag/Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 97), Zürich 2009, 187-205.

wieder – das heißt: immer – weiß sich dieser Jünger von Jesus geliebt. Diese Form der Liebe definiert ihn und macht ihn fähig, unterm Kreuz auszuharren (Joh 19,26) und Verantwortung zu übernehmen (Joh 19,27), über das Ende hinaus zu hoffen (Joh 20,8) und von dieser Liebe Zeugnis zu geben (Joh 21,24).

4. Unter der Lupe: Das Hohelied der Liebe (1 Kor 12,31-14,1)

Eine eigene Verdichtung erfährt die Konzeption von Liebe im wohl bekanntesten und im gesetzten Thema am häufigsten zitierten Text des Neuen Testaments. Ein Artikel, der sich mit dem neutestamentlichen Verständnis von Liebe auseinandersetzt, kann auf eine Analyse dieses Grundlagenmanifests der Liebe nicht verzichten.⁵²

4.1. Aufbau und Text

Nicht weniger als zehn Mal wird das Wort *ἀγάπη* im Hohelied der Liebe verwendet. Doch letztlich dreht sich alles um die Liebe. Sie wird in positiver und negativer Weise definiert und in ihrer existentiellen Bedeutung unterstrichen. Zu Analyse Zwecken und für ein leichteres Verständnis der inneren Logik des Lieds empfehlen sich eine viergliedrige Unterteilung (1 Kor 13,1-3.4-7.8-12.13) und die Beachtung der thematischen Rahmung (1 Kor 12,31; 14,1).

Die Ausführungen zur Liebe werden mit 1 Kor 12,31 als Aufweis eines erhabenen, überlegenen und über das bisher Gesagte hinausführenden Wegs (*καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν*) verstanden. Dementsprechend schließt das Lied in 1 Kor 14,1 mit der Aufforderung, diesen aufgezeigten Weg zu wählen und zielstrebig zu gehen: „*Διώκετε τὴν ἀγάπην*“. 1 Kor 13 illustriert nach allen Regeln der literarischen Kunst „in rhythmischer Prosa“⁵³ diesen Weg und das Wesen der Liebe. Die Rahmung macht die pragmatische Dimension des Lieds sehr deutlich. 1 Kor 13 ist mehr als ein abstrakter Wissensschatz. Das Hohelied der Liebe ist bei aller poetischen Schönheit auf das Handeln ausgerichtet und soll das Verhalten der (korinthischen) Christen bestimmen.

Die ersten drei Verse (1 Kor 13,1-3) sind gleichartig aufgebaut. „Paulus beginnt den Lobpreis [...] mit jeweils gleichlautend eingeleiteten Bedingungsätzen (,wenn ich‘ bzw. ,und wenn ich‘, in V. 2 und 3 sogar verdoppelt). Diesen folgt zunächst die immer gleichlautende Bedingung ,Liebe aber nicht habe‘. Im Kontrast dazu hebt der Hauptsatz pointiert die Bedeutungslosigkeit des

⁵² Als Einführung in die (wohl paulinische) Herkunft, die Hintergründe, den Aufbau und die vom Briefanlass sich ergebende Auslegung des Lieds empfehlen sich O. Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (Studien zum Neuen Testament 13), Gütersloh 1981, und H.-J. Klauck, *Korintherbrief* (s. Anm. 14), 5-14.

⁵³ H.-J. Klauck, *Korintherbrief* (s. Anm. 14), 93.

im Vordersatz erwähnten Strebens mit jeweils ähnlichen Worten hervor“.⁵⁴ Der erste Abschnitt lässt die zwingende Notwendigkeit der Liebe überdeutlich werden. In einem zweiten Schritt werden Eigenschaften und Verhaltensweisen der Liebe genannt (1 Kor 13,4-7). Nicht übersehen werden darf, dass Paulus weder Adjektive noch Substantive gebraucht, sondern durchgehend Verben verwendet, um die Liebe zu bestimmen. Die Häufung ist bemerkenswert: 15 Verben in drei Versen! Die Charakterisierung der Liebe kann nur über Tun-Worte gelingen. Sie ist nichts Statisches, sondern äußert sich im Handeln. „He is not talking about some inner feeling or emotion. Love is not conveyed by words; it has to be shown. It can be defined only by what it does and does not do.“⁵⁵ Ein eigener dritter Teil unterstreicht die bleibende Relevanz und Dauer der Liebe (1 Kor 13,8-12). Sie ist nicht der Vergänglichkeit unterworfen und darum eine verlässliche, standhaltende Größe. Eng damit verbunden ist der vierte und kürzeste Teil (1 Kor 13,13): ein Satz, der den Vorrang der Liebe gegenüber Glaube und Hoffnung betont. Das letzte Wort lautet *ἀγάπη*. Darauf läuft alles zu. Die betonte Schlussposition der *ἀγάπη* macht deutlich, was am Ende steht und was bleibt: die Liebe.

³¹ ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.
Erstrebt aber die größeren Gnadengaben. Und einen Weg noch darüber hinaus zeige ich euch.

¹ Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων,
Wenn ich mit den Zungen der Menschen rede und der Engel,
ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.
Liebe aber nicht habe, bin ich ein dröhnendes Kupfer oder ein schepperndes Kymbalon.

² καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν
Und wenn ich eine Prophetengabe habe und alle Geheimnisse weiß und alle Erkenntnis
καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι,
und wenn ich allen Glauben habe, so dass ich Berge versetze,
ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.
Liebe aber nicht habe, nichts bin ich.

³ κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου
Und wenn ich all meinen Besitz verteile
καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῆσωμαι,
und wenn ich meinen Leib hingebe, damit ich gerühmt werde,
ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.
Liebe aber nicht habe, nichts nützt es mir.

⁴ Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ,
Die Liebe ist großmütig, freundlich ist die Liebe, nicht neidet sie,
ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,
die Liebe prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf,

⁵ οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται,
sie benimmt sich nicht unanständig, sucht nicht das Ihre, lässt sich nicht erzürnen,

⁵⁴ J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther (Regensburger Neues Testament)*, Regensburg 1997, 281-282.

⁵⁵ D. E. Garland, *1 Corinthians (Baker exegetical commentary on the New Testament)*, Grand Rapids 2008, 616.

οὐ λογίζεται τὸ κακόν, ⁶ οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ,
 das Schlechte rechnet sie nicht an, sie freut sich nicht über das Unrecht,
 συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ· ⁷ πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.
 aber freut sich mit der Wahrheit; sie deckt alles zu, glaubt alles, hofft alles, hält alles aus.
⁸ Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται
 Die Liebe fällt niemals; seien es selbst Prophetengaben, sie werden vernichtet werden;
 εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται.
 seien es Zungenreden, sie werden aufhören; sei es Erkenntnis, sie wird vernichtet werden.
⁹ Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν
 Denn stückweise erkennen wir und stückweise prophezeien wir;
¹⁰ ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.
 wenn aber das Vollkommene kommt, wird das, was stückweise ist, vernichtet werden.
¹¹ ὅτε ἦμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος·
 Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind, urteilte wie ein Kind;
 ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.
 als ich ein Mann wurde, räumte ich weg, was Kind war.
¹² βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι,
 Denn jetzt sehen wir durch einen Spiegel nur rätselhaft,
 τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον
 dann aber von Angesicht zu Angesicht;
 ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους,
 jetzt erkenne ich stückweise,
 τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.
 dann aber werde ich durch und durch erkennen, wie auch ich ganz erkannt wurde.
¹³ Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα·
 Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei:
 μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.
 am Größten aber unter diesen ist die Liebe.
¹ Διώκετε τὴν ἀγάπην,
 Jagt der Liebe nach,
 ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε.
 strebt aber auch nach den Geistesgaben, besonders, dass ihr prophezeit.

4.2. Hintergrund und Kontext

Für das Verständnis des Lieds ist der Ursprungskontext entscheidend. Das Lied über Liebe ist Teil eines Briefs und damit eingewoben in eine spezifische Fragestellung und Argumentationsstruktur. Vor jeder Aktualisierung muss darum die Frage nach der Aussage und Funktion des Lieds in der brieflichen Korintherkorrespondenz stehen. Der Blick auf den Kontext ist wie ein hermeneutischer Schutzwall, der Leseschlüssel liefert und vor abwegigen Interpretationen bewahrt.

Im Hintergrund stehen Missstände, welche die Einheit der Gemeinde von Korinth gefährden. Das Hohelied ist Teil eines eigenen thematischen Abschnitts (1 Kor 12,1-14,40) und steht „im Fadenkreuz von Gemeindeethik und

Charismen“⁵⁶, auf die gerade die ersten Verse Bezug nehmen: Prophetie (1 Kor 13,2), Zungenrede (1 Kor 13,1), Glaubenskraft (1 Kor 13,2) oder auch Besitzverzicht (1 Kor 13,3). Angesichts dieser verschiedenen, miteinander konkurrierenden „Gnadengaben“ (1 Kor 12,4) betont Paulus die gemeinsame Herkunft aller Begabungen und Fähigkeiten: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist.“ (1 Kor 12,4) Von ihrer Quelle her sind die Geistesgaben geeint. Die verschiedenen Stärken und Dienste sind Früchte ein und desselben Geistes und darum fundamental gleichwertig, wenn auch nicht gleichartig. Sie erwachsen dem einenden Geist und sind auf die Einheit ausgerichtet. In aller Deutlichkeit erinnert Paulus an die gemeinsame Zielrichtung aller unterschiedlichen Begabungen: „Jedem wird die Offenbarung des Geistes gegeben, dass es allen zugutekommt.“ (1 Kor 12,7) Charismen sind kein Privatbesitz. Sie sollen dem Wohl und der Vitalität der gesamten Gemeinde dienen. Sie sind vergleichbar mit den vielen Gliedern eines Leibes, die ganz selbstverständlich zusammenarbeiten, eine Einheit in konstruktiver Verschiedenheit bilden und so den Organismus lebensfähig erhalten (vgl. 1 Kor 12,12-31a).

Die Liebe bezeichnet Paulus nicht als Charisma. „Diese ist zwar wie die Charismen ein Geschenk des Geistes (vgl. Gal 5,22; Röm 5,5), aber im Unterschied zu den einzelnen jeweils unterschiedlich zugeteilten Charismen eine Gabe für alle.“⁵⁷ So erfüllt das Hohelied eine ganz eigene einheitsstiftende Funktion. Paulus erinnert die verschiedenen Charismenträger an ein sie verbindendes Element: die ἀγάπη. In diesem Sinn ist auch die Präsentation der Liebe als „Weg noch darüber hinaus“ (1 Kor 12,31b) zu verstehen. Was Paulus angesichts der disparat wirkenden und miteinander konkurrierenden Charismenvielfalt präsentiert, ist der „Weg schlechthin“⁵⁸, der Weg für alle. Der Maßstab der Liebe gilt ausnahmslos für jede noch so ansehnliche Begabung und jedes einzelne Talent. Die entscheidende Schiedsinstanz ist die Liebe. Sie bewahrt den geistgetränkten Enthusiasmus in Korinth vorm Abheben.⁵⁹ Die ἀγάπη nämlich bedingt durchwegs alltägliche, grundständige und keineswegs exotische Verhaltensweisen oder Einstellungen. Sie fordert vielmehr Geduld, Vergebung, Demut und Bescheidenheit. Mit dem Gefühl eines akuten Verliebtseins hat diese Liebe nichts zu tun. Im Gegenteil: Wer meint, hinter dieser Liebe verberge sich ein verzücktes, aufregendes Sonderleben, wird notgedrungen enttäuscht. Diese Liebe steht im Alltag. Sie ist mehr Pflicht als

⁵⁶ O. Wischmeyer, *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015, 85.

⁵⁷ J. Kremer, *Brief* (s. Anm. 54), 279.

⁵⁸ Ebd., 281.

⁵⁹ Treffend beschreibt H.-J. Klauck, *Korintherbrief* (s. Anm. 14), 9, Art und mögliche Wurzeln jener Haltung, mit der sich Paulus in der Gemeinde von Korinth kritisch auseinandersetzt: „Die enthusiastische, von überschwenglichen Geisterfahrungen bewegte Frömmigkeit resultiert nicht zuletzt aus einer Übersteigerung und Verzerrung der paulinischen Freiheitspredigt. Man spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich von einer ‚Über-Konversion‘, die in Gefahr läuft, des Guten zuviel zu tun.“

Kür, mehr Hingabe als Nehmen. Sie sucht die Größe und das Wohl des anderen, nicht die Rettung der eigenen Haut. Sie bringt eine ganz eigene Richterskala in die Beurteilung der Charismen, Aufgaben, Funktionen und Verhaltensweisen ein: das Wohl des Mitmenschen, das Ganze der Gemeinde, die Proexistenz und nicht gefallsüchtigen Egoismus.

4.3. Verständnishilfen und Auslegung

Das Wort „Weg“ hat in der Bibel einen eigenen Klang. Israel ist immer auf dem Weg: in die Verbannung und Gefangenschaft, nach Ägypten und Babylon, aber auch auf dem Weg in die Freiheit und ins Gelobte Land. Die Patriarchen machen sich vertrauensvoll auf den verheißenen Weg. Im Begriff „Weg“ schwingt vieles mit: Hoffnung und Zuversicht, Umwege und Scheitern, die Frage nach dem Ziel und dem Proviant. Paulus aber spricht von keinem gleichwertigen Weg unter vielen anderen, auch möglichen Wegen: Die Liebe ist der Weg überhaupt, der alle anderen übertrifft oder einschließt. Kein Weg führt ans Ziel, wenn er sich nicht auch von der Kompassnadel dieses Wegs leiten lässt.

In der Apostelgeschichte wird der Weg (ὁδός) zur Kurzformel für das Christentum, wenn sich Paulus etwa vor Felix mit den Worten verteidigt: „Aber dies bekenne ich dir, dass ich nach dem Weg (ὁδός), den sie eine Sekte nennen, so dem Gott meiner Väter diene, indem ich allem glaube, was in dem Gesetz und in den Propheten geschrieben steht.“ (Apg 24,14; vgl. Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,22) Würde man den Weg der Apostelgeschichte mit dem Weg gleichsetzen, von dem Paulus hier spricht, dann ergäbe sich eine treffende Charakterisierung des Christentums: Weg der Liebe. In Joh 14,6 antwortet Jesus auf das orientierungslose Eingeständnis von Thomas, dass die Jünger den Weg nicht kennen: „Ich bin der Weg“ (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός). Den Weg der Liebe illustriert nichts so klar und brillant wie der Weg Jesu.

Nicht von ungefähr wird an erster Stelle die Zungenrede dem „kritischen Maßstab der Liebe [...] unterzogen“⁶⁰. Gerade sie galt als Beleg und Ausdruck einer besonderen himmlisch-ekstatischen Begabung. Gerade sie dürfte in der Gemeinde von Korinth Anlass für Parteiungen, Überlegenheitsgefühle und neidvolle Risse gewesen sein. Doch selbst die Zungenrede muss sich dem Anspruch der Liebe unterziehen. Wenn sie fehlt, steht alles auf tönernen Füßen, wird eitel und nutzlos. Den Mittelteil jeder Aussage in 1 Kor 13,1-3 bildet die stereotype Wendung „ich aber Liebe nicht habe“. Das hier sprechende Ich ist nicht nur Paulus. Die Aussagen des Lieds gelten generell für alle. Die 1. Person erleichtert die Identifikation und verdeutlicht die individuelle Relevanz. Die Formulierung „Liebe haben“ ist ungewöhnlich.⁶¹ Paulus sagt ja nicht ein-

⁶⁰ H.-J. Klauck, Korintherbrief (s. Anm. 14), 94.

⁶¹ Vgl. ebd.

fach „lieben“, sondern „Liebe haben“. Die Liebe erscheint wie eine eigenständige Größe, die man fassen und an der man teilhaben kann. Liebe ist keine eigene Leistung, kein selbstgebackenes Brot. Wer liebt, hat sich ergreifen lassen. Er schöpft aus einer Quelle und zehrt von einer Himmelsmacht, denn Gott ist die Liebe.

Mit dem „dröhnenden Kupfer“ und dem „scheppernden Kymbalon“ greift Paulus auf eine Redewendung zurück. Das Bild wird verwendet, um pejorativ inhaltsleeres Geschwätz zu demaskieren. „Hier lassen sich zwei Linien unterscheiden, einmal die kritische Verwendung für Vielrednerei, zweitens für die Charakterisierung eines richtigen Redens, dem das Tun fehlt.“⁶² Diogenes Laertios (VI, 64) zitiert Diogenes von Sinope, der ein ähnliches Motiv gebraucht: „Von denen, welche die Tugend immer im Mund führten, aber nicht danach handelten, sagt er, sie unterschieden sich nicht von einer Leier.“ Der Zungenrede ohne Liebe fehlt der Inhalt. Ohne Praxis, ohne den Blick auf das Wohl der Gemeinde klingt sie blechern und erregt nur Aufsehen. Ihr fehlt die Substanz.

In steigender Form werden nach der Zungenrede in 1 Kor 13,2 die Prophetengabe und ein Glaube erwähnt, der Berge versetzen kann. Die Einsicht in verborgene Geheimnisse, der Besitz von Erkenntnis und das Feststehen im Glauben sind Adelstitel der prophetischen Tradition. Paulus selbst weiß um die auszeichnende Einzigartigkeit solcher Offenbarungen und Stärken (vgl. 2 Kor 12,1-5). Auffällig ist die universale Dimension: Dreimal wird das Wort *πᾶς* verwendet (*τὰ μυστήρια πάντα, πᾶσαν τὴν γνῶσιν, πᾶσαν τὴν πίστιν*). Noch mehr Einsicht und ein noch größerer Glaube lassen sich kaum denken. Was Paulus als Kontrastfolie hier gebraucht, sind Requisiten von religiösen Hochleistungssportlern. Schon die syntaktische Länge erscheint wie ein Schlag ins Gesicht derer, denen die Liebe fehlt: „οὐθέν εἰμι“, „nichts bin ich“. „Die knappe Formulierung [...] gibt dem Nachsatz eigenes Gewicht und betont den Kontrast zwischen dem vermeintlich reichen Gnadenbesitz und dem realen Unwert, wenn die Liebe fehlt.“⁶³ Die fehlende Liebe macht selbst Glaubensgründen null und nichtig.

Die Aussagen von 1 Kor 13,3 lassen an Asketen und Märtyrer denken, die – wörtlich übersetzt – „ihre Habe (für Arme) verfüttern“ und sogar die Lebenshingabe auf dem Scheiterhaufen nicht scheuen. Wichtig ist der Zusatz: „damit ich gerühmt werde“ (*ἵνα καυχῶμαι*). Solches Tun verdient doch in der Tat Anerkennung und den Respekt aller Frommen. Die Geschichte Israels ist voll von Glaubenssahnen, die für ihre Überzeugung aufs Ganze und auch in den Tod gingen (vgl. Dan 3,1-24; 2 Makk 7,1-5). Selbst das Martyrium muss sich noch dem Anspruch der Liebe stellen. Sind Besitzverzicht und Lebenshingabe nur von der Ruhmsucht motiviert, lässt Paulus kein gutes Haar daran.

⁶² O. Wischmeyer, Weg (s. Anm. 52), 45-46.

⁶³ J. Kremer, Brief (s. Anm. 54), 284.

In positiven und negativen Formulierungen werden in 1 Kor 13,4-7 Eigenschaften und Kontrastbilder der Liebe aufgezählt. Alle „negativen Eigenschaften lassen sich unter dem Stichwort des Egoismus und der emotionalen Aggression gegen den Nächsten zusammenfassen, die Liebe dagegen agiert mit konstruktiven Affekten“⁶⁴. Aus dem Buch der Psalmen sind Großmut und Freundlichkeit als dezidierte Qualitäten Gottes bekannt (vgl. Ps 30,20^{LXX}; 85,15^{LXX}; 102,8^{LXX}; 118,68^{LXX}; 144,8^{LXX}). Was für Gott gilt, gilt immer auch für die Liebe und umgekehrt! Das Wort „eifern“ (ζηλόω) lässt an Zeloten denken, die den Umsturz mit Gewalt förmlich ereifern wollen. So ist Liebe nicht. Aber auch Neid dürfte im Begriff mitschwingen: Liebe steht konträr zu dem, was in der Gemeinde von Korinth die Einheit gefährdet und Paulus beunruhigt. Die Charismen arbeiten nicht zusammen, sondern blicken neidvoll aufeinander und arbeiten gegeneinander. Die beiden folgenden Ausdrücke stehen damit im Zusammenhang: „prahlen“ (περπερεύομαι) und „sich aufblähen“ (φουσιώ) dienen dem eigenen Ego. Es geht lediglich um die eigene Position und das eigene Ansehen. Liebe hat Taktgefühl und „vermeidet also, was sich nicht gehört“⁶⁵. Das Verb ἀσχημονέω spielt nicht nur auf den sexuellen Bereich an, sondern schließt alles ein, was nicht der guten Sitte entspricht. Als ἀγάπη „sucht“ diese Liebe gerade „nicht das Ihre“ (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς), sondern schaut von sich weg. Eros sucht die eigene Befriedigung. Auch die Freundschaft verbleibt noch durchaus beim Eigeninteresse, weil der andere Freund wie ein Alter Ego doch auch zu mir gehört.⁶⁶ Diese Liebe aber wendet sich dem Fremden und Fernen zu. Ein weiterer Beleg für das Verb παροξύνω findet sich im Neuen Testament in Apg 17,16: Paulus lässt sich provozieren von den vielen Götzenbildern in der Stadt Athen und gerät in heftigen Zorn. Liebe dagegen schluckt Provokationen und bleibt bedächtig. Sie schreibt die Fehler nicht auf, da sie „das Schlechte nicht anrechnet“ (οὐ λογίζεται τὸ κακόν). Damit legt sie die Fundamente für einen Neuanfang. Erneut handelt die Liebe wie Gott, „der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete“ (2 Kor 5,19). Sie ergötzt sich nicht am Unrecht (οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ), das hier nicht näher erläutert wird und auf alle möglichen Fehler, Bosheiten oder Missetaten bezogen werden kann. Dem negativ formulierten οὐ χαίρει steht das positive und nachdrücklich verstärkte συγχαίρει gegenüber: Die Liebe freut sich mit an der Wahrheit. Sie gehört zum Freundeskreis der Wahrheit. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um eine positive oder negative, freudige oder traurige Wahrheit handelt. Die Liebe als ἀγάπη raubt nicht die Sinne. Sie hat offene Augen und blickt der Wirklichkeit ungeschönt ins Angesicht.

⁶⁴ O. Wischmeyer, *Liebe* (s. Anm. 56), 86.

⁶⁵ J. Kremer, *Brief* (s. Anm. 54), 286.

⁶⁶ Vgl. dazu D. E. Garland, *Corinthians* (s. Anm. 55), 618.

Mit 1 Kor 13,7 fasst Paulus in „überschwenglicher, fast hymnischer Diktion“⁶⁷ das Wesen der Liebe zusammen. Die vier Verben bilden einen Chiasmus und sind kreuzweise aufeinander zu beziehen: „zudecken“ (στέγει) und „ertragen“ (ὑπομένει) erläutern einander, wie dem „Glauben“ (πιστεύει) das „Hoffen“ (ἐλπίζει) entspricht. Die Auswahl der Verben und das viermalige πάντα lassen das Bild einer sehr aufrechten, unbesiegbaren Liebe entstehen. Betrachtet man die Zahl Vier (mit den vier Elementen, den vier Jahreszeiten, den vier Himmelsrichtungen) als Zahl der sichtbaren Schöpfung, dann meistert die ἀγάπη alles, was auf Erden ist. Neben diese qualitativen Aspekte der Liebe setzt 1 Kor 13,8 einen temporalen Akzent und betont die Unvergänglichkeit der Liebe. Sie wird all das, was in Korinth hoch angesehen ist, zeitlich überdauern. Diese Überlegenheit der Liebe hinterfragt kritisch das Wertesystem der Gemeinde.

Die Grundthese von 1 Kor 13,8-12 lautet also: Es lohnt sich, auf die Liebe zu setzen, denn sie bleibt – ganz im Gegensatz zur Prophetie, zur Zungenrede oder zur Erkenntnis. Sie sind auf Erden nur unvollkommen vorhanden und werden vergehen, wenn die Vollendung kommt. Der Blick in den Spiegel, mit dem Paulus diese gebrochene, nur mittelbare und unscharfe Wahrnehmungsform vergleicht, wird durch den Zusatz ἐν αἰνίγματι (1 Kor 13,12) näher charakterisiert.⁶⁸ Alles hier auf Erden bleibt rätselhaft und verzerrt, wie das Verb βλέπομεν im Indikativ Präsens und in der 1. Person Plural verdeutlicht. Erst die Vollendung in der Zukunft (ἐπιγνώσομαι) lässt ein Sehen „πρόσωπον πρὸς πρόσωπον“ zu: unmittelbar, von Angesicht zu Angesicht. Prophetie, Zungenrede und Erkenntnis tasten sich an die Vollendung heran. Sie werden überflüssig, wenn diese Vollendung da ist. Das direkte Schauen wird die prophetische Vorhersage ersetzen. Das Verhältnis von Vorläufigem und Vollkommenem vergleicht Paulus mit den begrenzten intellektuellen Fähigkeiten eines Kindes und der mündigen Auffassungsgabe eines Erwachsenen. „Der Erwachsene legt also das Kindhafte ab, läßt es zunichte werden, wie es kurz vorher (V. 8) von der Propheten- und Erkenntnisgabe hieß. Was einem Kind eigen ist, spielt im Leben des Erwachsenen keine Rolle mehr.“⁶⁹ Die Charismen bleiben doch, so bedeutsam sie in dieser Weltzeit auch sind, Tastversuche und Wahrnehmungsformen eines Unmündigen. Sie sind „im Grunde nur eine Art Trostpreis für die Zwischenzeit des Wartens“⁷⁰ und enden, wenn die Vollendung kommt.

Anders verhält es sich mit der Liebe. Sie hat schon Teil an der Vollendung. Wiederholt wurde deutlich, dass Wesen und Leben Gottes dieselben Eigenschaften kennzeichnen wie die Liebe. Sie ist nicht vorläufig, sondern im Diesseits schon ein Stück Vollkommenheit. Sie wird – anders als die Prophetie oder

⁶⁷ J. Kremer, Brief (s. Anm. 54), 287.

⁶⁸ Erhellende Belege aus der griechisch-römischen Antike und dem hellenistischen Judentum zum Vergleich der menschlichen Erkenntnis mit einem Blick in den Spiegel bietet O. Wischmeyer, Weg (s. Anm. 52), 132-133.

⁶⁹ J. Kremer, Brief (s. Anm. 54), 289.

⁷⁰ H.-J. Klauck, Korintherbrief (s. Anm. 14), 97.

Erkenntnis – nicht überflüssig, sondern in der Vollendung erst vollends Wirklichkeit. Wer liebt, lebt aus der Schatzkammer des Himmels. Auch Glaube und Hoffnung hören auf, wenn in der Vollendung an die Stelle des Glaubens das Schauen und an die Stelle der Hoffnung die Gewissheit tritt. Die Liebe bleibt, weil sie das Wesen und Handeln Gottes bestimmt, von Gott kommt und zu Gott gehört und darum – wie Gott selbst – niemals vergehen kann.

Insofern lässt sich der Imperativ in 1 Kor 14,1 durchaus als Lebensmaxime verstehen. „Jagt der Liebe nach“ heißt darum immer auch: Setzt auf das, was bleibt und beurteilt das Diesseits im Licht des Kommenden! Angesichts der unterschiedlichen konkurrierenden Begabungen und Charismen eint Paulus die Gemeinde von Korinth in diesem Wettlauf: Verfolgt die Liebe in allem, was ihr tut.

5. Bündelung und Ausblick: Der Liebe neutestamentliches Profil

Jede Schrift des Neuen Testaments setzt eigene Akzente. Die zeitgeschichtlichen Hintergründe, die geistesgeschichtliche Beheimatung der Autoren und die Situation der Adressaten bestimmen, was über Liebe gesagt und was von ihr lebenspraktisch erwartet wird. Eine neutestamentliche Synthese bleibt darum immer auch ein kleinster gemeinsamer Nenner: ein inspirierender Querschnitt, der in Gang setzen und zu einer eigenen Umsetzung des urchristlichen Kerygmas veranlassen soll.

5.1. Die Liebe stammt von Gott

In einem wesentlichen Punkt stimmen alle Schriften des Neuen Testaments überein. „Es ist eine Grundlehre christlicher Offenbarung: Am Anfang war die überströmende, unerschöpfliche Liebe Gottes.“⁷¹ Gott ist kein abstraktes Prinzip und kein rein mechanischer „unbewegter Beweger“. Der Gott der Bibel ist ein liebender, schaffender und sich nach dem Menschen sehrender Gott.

Dieses Gottesbild betrifft und verändert das Selbstverständnis des Menschen. Bevor es um die Art oder Ausgestaltung menschlicher Liebe geht, ist dem Menschen eine Zusage geschenkt: Der Mensch ist von Gott geliebt und gewollt. Diese Liebe schützt das Lebensrecht jedes Menschen. Sie verleiht – noch vor jeder eigenen Leistung und Selbstrechtfertigung – Ansehen. Dies spiegelt sich etwa in der Anrede der Christen. Sie sind von Gott geliebt (vgl. 1 Thess 1,4; 2 Thess 2,13; Kol 3,12). Diese Liebe ist keine Belohnung für besondere Leistungen des Menschen. Gott liebt uns nicht, weil wir so liebenswert sind, sondern weil er Liebe ist!

⁷¹ O. Kuss, *Liebe* (s. Anm. 11), 223.

Damit verbunden ist eine zweite Einsicht. Wenn das Wesen Gottes vor allen Dingen Liebe ist, dann ist jede aufrichtige Liebe des Menschen immer auch ein Ort der Gotteserfahrung und der Verbindung mit Gott. Die Liebe offenbart etwas vom Herzschlag, vom Wesen und Handeln Gottes. „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe.“ (1 Joh 4,8) Wie auch umgekehrt gilt: „Geliebte, lasst uns einander lieben! Denn die Liebe ist aus Gott; und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt, und er erkennt Gott.“ (1 Joh 4,7) Die Begriffe „gezeugt“ (γενένηται, Indikativ Perfekt Passiv) und „liebt“ (ἀγαπῶν, Partizip Präsens Aktiv) verdienen besondere Aufmerksamkeit. Mit der Perfektform wird ein Ereignis der Vergangenheit mit bleibender Wirkung in der Gegenwart beschrieben. Das zurückliegende Geschehen ermöglicht erst das Partizip Präsens. Die Liebe Gottes legt den Grund und ermöglicht die Liebe des Menschen in der Gegenwart. Jeder, der liebt, kann und tut dies, weil er von Gott abstammt. Alle menschliche Liebe ist „Re-aktion“ auf eine zuvor dem Menschen geschenkte Liebe. Ehrliche und unschuldige Liebe eröffnet dem Menschen eine Ahnung von Gott. „When we see the face of God“, so bemerkt Clive Staples Lewis gegen Ende seines Buchs über die Liebe, „we shall know that we have always known it. He has been a party to, has made, sustained and moved moment by moment within, all our earthly experiences of innocent love. All that was true love in them was, even on earth, far more His than ours, and ours only because His.“⁷² Wenn die Liebe Gott eindeutig kennzeichnet und Gott regelrecht Liebe ist, dann kann der Mensch Gott kaum näher sein als in der Liebe (vgl. 1 Joh 4,12).

5.2. Die Liebe trägt ein menschliches Angesicht

Was Liebe ist und wozu Liebe fähig ist, begreifen die Urchristen in der Beobachtung des Lebens und Sterbens Jesu. Liebe äußert sich nicht nur in seiner friedfertigen und liebevollen Zuwendung zu Kranken, Armen und Außenseitern. Dies schon ist eine Konsequenz aus dem Glauben an einen liebenden, die verlorene Menschheit suchenden Gott. Diesem Gott, der Liebe ist, bleibt Jesus treu – auch und gerade angesichts von Gewalt und Hass. Das Kreuz, das er ohne Gegenwehr und Feindseligkeit erträgt, ist zugleich die entscheidende Nagelprobe und das unverbrüchliche Qualitätssiegel seiner Liebe. Verschiedene Facetten von Liebe leuchten angesichts des Kreuzes auf: die Liebe zu den Feinden, die Liebe zu den feigen Freunden, die Liebe zu den Mitleidenden, aber auch die Liebe zu einem Gott, der im Leid plötzlich fremd erscheint. Den Endpunkt des Lebens Jesu verstehen die frühen Christen als Kulminationspunkt seiner Liebe: „Daran haben wir die Liebe erkannt, dass er sein Leben für uns eingesetzt hat.“ (1 Joh 3,16)

⁷² C. S. Lewis, *Loves* (s. Anm. 9), 168.

Die Liebe Jesu hat eine auf Gott hinweisende und eine den Menschen einladende Dimension. Zum einen offenbart das gesamte Leben Jesu einen Gott, der Liebe ist, in vollendeter Klarheit. Der Sohn trägt das Erbgut des Vaters. In Reinform lässt sich an Jesus begreifen, wer Gott ist und was Gott bestimmt und bewegt. Dieser Glaube macht Christen zu Christen: Im Menschen Jesus Gottes Sohn zu erkennen, der den Vater offenbart (vgl. Joh 1,18), der mit dem Vater eins ist (vgl. Joh 10,30) und den der Vater „in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben“ (1 Joh 4,9). Diese Offenbarung der Liebe Gottes hat ein Ziel: die Nachfolge und den Weg der Menschen! So zieht der 1. Johannesbrief aus dem Anerkennen der Hingabe Jesu den Schluss: „Auch wir schulden, für die Brüder das Leben einzusetzen.“ (1 Joh 3,16) Der Weg Jesu ist die Richtschnur und Fußspur, die durch das Leben und zu Gott führt. Das Johannesevangelium begreift die Nachfolge in Liebe als das entscheidende Vermächtnis Jesu: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.“ (Joh 13,34-35; vgl. auch Joh 15,12.17) Die Liebe nimmt – so herausfordernd das ist – an der Liebe des Gekreuzigten Maß: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ (Mk 8,34) Mit dem Kreuz im Zentrum kann christliche Liebe niemals schwärmerisch oder verträumt werden. Sie hat Realitätssinn und ihr eigenes Schwergewicht, aber auch ihren hoffnungsfrohen Horizont und ihre österliche Motivation: Sie versucht selbst noch im Kreuz, der Liebe Gottes zu vertrauen und umgekehrt der Liebe auch auf den Kreuzwegen treu zu bleiben.

5.3. Die Liebe in dieser Welt ist brüchig und verletzlich

Es gibt ein Leiden, das durch zu hohe Erwartungen entsteht. Gerade die Liebe ist vor diesem Erwartungsdruck nicht gefeit. Wir möchten vollkommen lieben und vollkommen erfüllt sein. Der Mensch sucht die Ekstase und das Glück, muss aber erkennen, dass die Liebe in dieser Welt brüchig ist und sich letztlich nur im Fragment verwirklichen lässt. Auch das gehört zur Erfahrung der Liebe: Schmerz, wenn Liebe keine Gegenliebe findet; Enttäuschung, wenn Liebe missbraucht oder hinters Licht geführt wird; Leid, wenn der geliebte Mensch auf die schiefe Bahn gerät, krank wird oder stirbt.

Das Neue Testament weiß um die Zerbrechlichkeit der Liebe in dieser Welt: Die Jünger verleugnen Jesus und fliehen, religiöse oder soziale Grenzen der Nächstenliebe müssen überwunden werden, selbst in der eigenen Gemeinde tritt der Eigennutz an die Stelle der Bruderliebe. Schließlich endet die vollkommene Liebe – rein innerweltlich betrachtet – am Kreuz. Nein, schwärmerisch ist die neutestamentliche Vorstellung von Liebe nicht. Der Weg Jesu setzt der Brüchigkeit menschlicher Liebe ein göttliches Trotzdem entgegen.

Zu diesem Trotzdem der Liebe gehört der barmherzige Umgang mit gescheiterten und kümmerlichen Liebesversuchen. Wir sollten uns davor hüten, einander nach göttlichen Perfektionsmaßstäben zu messen. Wir sollten der Versuchung trotzen, Liebe nach Verdienst oder Nutzen zu verteilen. Jeder Mensch braucht mehr Liebe, als er sich selbst verdienen kann. Paulus entwickelt dies am Begriff der Gnade: „Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist.“ (Röm 5,8) Liebe ist stets ein unverdientes Geschenk: „Denn aus Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben, und zwar nicht aus euch selbst, nein, Gottes Gabe ist es: nicht durch eigenes Tun, damit niemand sich rühmen kann.“ (Eph 2,8-9) Menschliche Liebe ringt an den Grenzen von Schuld und Scheitern, Treuebruch und Selbstsucht. Doch sie darf versöhnt im Fragment lieben, „weil er uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh 4,19).

5.4. Die Liebe sucht die Tat

Paulus gebraucht Verben, um die Liebe zu charakterisieren (vgl. 1 Kor 13,4-7). Vor dem Imperativ „liebt einander“ (Joh 13,34) steht im Johannesevangelium die Fußwaschung Jesu: ein Sklaven- und Liebesdienst. Liebe erschöpft sich nicht in einem Lippenbekenntnis. Liebe sucht die Tat: „Kinder, lasst uns nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit!“ (1 Joh 3,18)

Der bevorzugte Ort der Liebe ist für das Neue Testament der Boden des Alltags. Gott sendet seinen Sohn aus Liebe in die Welt, ins Leben. Das Hohelied der Liebe ist nicht für den beschaulichen Rückzug verfasst, sondern in den konkreten Gemeindealltag eingespannt: Im Streit, in der Eifersucht, inmitten der verschiedenen Aufgaben und Dienste erinnert Paulus an die Liebe. Sie ist bodenständig, pflichtbewusst, geduldig und wertschätzend. Liebe ist kein Verliebtsein. Eigentlich fängt sie erst an, wenn das Verliebtsein aufhört. Verliebtsein mag der erste Herzschlag sein, die Kurbel, die den Motor des Fahrzeuges anwirft. Aber erst die Liebe hält ihn am Laufen: die alltägliche Herausforderung, tatkräftig zu lieben und – über das Eigeninteresse hinaus – das Wohl des anderen zu suchen. Kulturgeschichtlich wird die Liebe im Herzen lokalisiert. Neutestamentlich hat sie ihren Platz eher in den Händen und in den Füßen, denn die Liebe setzt den Menschen in Bewegung!

5.5. Liebe und Sexualität

Das Menschenbild der Bibel ist im besten Sinne des Wortes ganzheitlich. Der Mensch – nicht nur seine Seele oder sein Geist – ist von Gott geschaffen, bejaht und geliebt. Das Neue Testament vertritt keine organzentrierte Sicht des Menschen: Herz und Körper, Gefühle und Geist, das soziale Leben und die Verbindung zur Schöpfung – all das prägt und bestimmt den Menschen. Wenn

Jesus heilt, wendet er sich nicht nur dem kranken Organ zu. Er sorgt sich ebenso um die soziale Reintegration (Mk 1,44) oder die Beziehung des Menschen zu Gott (Mk 2,5). Wenn ein Glied leidet, leidet der ganze Leib (vgl. 1 Kor 12,14-26).

Auch die Sexualität des Menschen ist vom Schöpfer gewollt und mitgegeben. Sie ist bei Leibe nichts Sekundäres oder Minderwertiges, sondern integraler Bestandteil des Menschseins: eine Grundbestimmung des Menschen, die in den Schöpfungserzählungen weit vor dem so genannten Sündenfall erscheint (vgl. Gen 1,27-28; 2,21-25). Sie gehört zur guten und so gewollten Schöpfung Gottes: „Eine grundsätzliche Abwertung der Sexualität ist dann eine schwerwiegende Grundsatzkritik am Schöpfer.“⁷³

Weil die Sexualität zum Menschen gehört, ist sie in das Menschsein mit all seinen Bezügen zu integrieren. Verselbstständigt sie sich, dann wird eine Trennung oder Verabsolutierung vorgenommen, die so nicht gedacht war. Kurzum: Sexualität ist eingespannt in das emotionale, kognitive, leibliche und soziale Ausdrucks- und Bezugsnetz des Menschen. Sie ist vom facettenreichen Personsein her zu verstehen und zu verwirklichen. Sucht die Sexualität nur die eigene Befriedigung, ist ihr die soziale Verantwortung und Liebe zum Gegenüber abhanden gekommen. Reduziert sie sich auf einen Körperkult, wird sie der seelischen und geistigen Vielschichtigkeit der Person nicht gerecht.⁷⁴

Paulus konfrontiert in 1 Kor 13,1-3 letztlich alle Eigenschaften und Handlungsweisen des Menschen, alles Reden und Tun mit dem Kriterium der *ἀγάπη*. Auch die Sexualität hat sich diesem Anspruch zu stellen. In der *ἀγάπη* findet der Eros die Einsicht, dass er es nie nur mit Körperteilen zu tun hat, sondern stets einer ganzen Person begegnet. Die *ἀγάπη* bringt ihm Verantwortung bei und öffnet ihm den Blick für die vielschichtige Schönheit und den

⁷³ W. Beinert, Traktat V: Theologische Anthropologie, in: W. Beinert / U. Kühn, Ökumenische Dogmatik, Leipzig/Regensburg 2013, 219-289, 269.

⁷⁴ J. Pieper, Über die Liebe, München 1992, 143, versteht den Eros als Liebesform, in der die Sexualität des Menschen mit der Agape zusammenkommt: „Es scheint mir in der Tat so zu sein, daß die Verknüpfung *aller* Aspekte des vielgesichtigen Phänomens ‚Liebe‘, wie sie, wenn es mit rechten Dingen zugeht, die Lebensgemeinschaft von Mann und Frau charakterisiert, gerade durch den Eros geleistet und verbürgt wird; daß also die erotische Liebe die Klammer ist, welche allein – zugespitzt formuliert – *sex* und *agape* zusammenzuhalten vermag.“ In der erotischen Liebe findet die Sexualität das, was sie sucht: „menschliche Nähe, Überwindung der Einsamkeit, Einswerdung mit einem anderen personalen Wesen“ (ebd., 166). Umgekehrt entfremdet sich die Sexualität außerhalb des Schutz- und Lebensraums der erotischen Liebe von sich selbst und vom anderen Menschen: „Ebendies ist das eigentlich Schlimme und Unmenschliche an dem vom Eros abgetrennten *sex*-Konsum, daß er genau das vereitelt, was den Sinn der Liebesbegegnung im Ganzen des Daseins gerade ausmacht: das Hinaustreten aus der eigenen Begrenzung und Ichhaftigkeit durch das Einswerden mit einer anderen Person. Als personales Wesen aber, das heißt als ein lebendiger Jemand mit einem individuell geprägten Menschenantlitz, tritt ja der bloße *sex*-Partner gar nicht vor den Blick. [...] Es ist der Eros, der die Geliebte will und das Zusammensein mit ihr. *Sex* hingegen sucht ein Neutrum, etwas Sachhaftes und Dingliches, nicht ein Du, sondern ein Es.“ (Ebd., 162)

umfassenden Reichtum der Person als von Gott geliebtes und liebenswürdiges Geschöpf.

5.6. Liebe als Kommunikationsmedium

Die Liebe ist die Kernbotschaft des Christentums. Freilich – das veranlasst schon Paulus zum Abfassen des Lieds über die Liebe – ist dem Christentum damit auch eine Korrekturaufgabe verzerrter oder verquerer Vorstellungen von Liebe mitgegeben. Liebe ist eben nicht nur Verliebtsein oder Erotik. Sie ist mehr als ein Himmel voller Geigen. Sie ist fordernd und verantwortungsvoll und steht konträr zum Absolutheitsanspruch des eigenen Nutzens und der eigenen Befriedigung. Die *ἀγάπη* des Lebens und Wirkens Jesu hat der „irdischen Religion der Liebe“⁷⁵ ein transzendentes Element zu vermitteln und kritisch den Spiegel vorzuhalten, wenn unter dem Begriff Liebe Gefangene gemacht werden und nur das eigene Ego gestreichelt wird.

Diese Grundbotschaft der Liebe stellt gerade in unserer Zeit und Gesellschaft eine entscheidende Kommunikationsbasis dar. Viele Kernbegriffe des Christentums – ob Opfer oder Kreuz, Gnade oder Sakramente – sind fast gänzlich aus dem Alltagswortschatz verschwunden und in der Vorstellungswelt der Menschen verblasst. Die Liebe könnte eine Dialogbrücke sein, um das Anliegen des Christentums in der Lebenswelt der Menschen noch verständlich zu machen. Liebe rührt – ob als entscheidende Kraft, bestätigende Erfahrung oder schmerzlicher Weg – die Menschen an. In der Liebe fragt der Mensch nach Sinn. Womöglich ist gerade heutzutage nirgends die Offenheit für Glaubensfragen größer als im Dunstkreis der – durchaus konträren, mitreißenden und belastenden – Erfahrungen von Liebe. Auch im interreligiösen Dialog wäre die Liebe als Zentralbegriff im gemeinsamen Grundwortschatz neu zu entdecken. Bei allen Unterschieden könnten die Religionen hier in eine gemeinsame Richtung blicken und gemeinsam Verantwortung übernehmen. Gerade im Hinblick auf religiösen Fanatismus und die Pervertierung von Religion durch Gewalt ist ein Schulterschluss der großen Weltreligionen geboten: ein Bekenntnis zur Liebe, die das Gottesbild prägt und das menschliche Handeln bestimmen soll, aber ebenso zur Bewahrung der Schöpfung und zum gemeinsamen humanitären Einsatz aufruft.

5.7. Kirche als Liebesgemeinschaft

Schließlich ist damals wie heute der Kontext aussagekräftig, in dem Paulus das Hohelied der Liebe gebraucht. Er tut es im Rahmen eines Briefs, den er an

⁷⁵ U. Beck / E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe* (Suhrkamp-Taschenbuch 1725), Frankfurt 1990, 222.

die christliche Gemeinde von Korinth schreibt. Der erste Resonanzboden der ἀγάπη ist die Kirche, jene Gemeinschaft, die sich in die Nachfolge Jesu gerufen weiß. Wer heute von der Kirche als Liebesgemeinschaft spricht, erntet entsetzte Blicke, süffisantes Lächeln oder abwehrendes Kopfschütteln. Warum eigentlich? Die Liebe als Lebensmotto stünde einer Gemeinschaft, die sich auf Jesus beruft, gut zu Gesicht. Wir sprechen uns als Schwestern und Brüder an. Wir beten zu einem Vatergott im Himmel und verstehen uns als Kinder dieses Vaters. Aber wie steht es um die Liebe als στροφή und das familiäre Band oder als ἀγάπη und das Bemühen um das Wohl des anderen? Die Apostelgeschichte beschreibt die erste urchristliche Gemeinde in Jerusalem als Liebesgemeinschaft: Sie waren „ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32), „hatten alles gemeinsam“ (Apg 2,44; 4,32) und standen in der Not füreinander ein (Apg 4,34-35). Lukas misst diesem Konzept Strahlkraft in der zersplitterten Welt des ausgehenden 1. Jahrhunderts zu: Christen sind Freunde, die einander lieben – nicht weil sie so liebenswert sind, sondern weil Gott sie liebt und erwählt hat, ein Zeichen seiner Liebe in der Welt zu sein. Der Glaube an einen Gott, der rettet und erlöst, eröffnet auf Seiten des Menschen Liebesspielräume auch dort, wo eigentlich nichts mehr zu lieben ist. Kirche ist sicher nicht schon der Himmel oder die Vollendung der Liebe. Aber Kirche könnte ein Lernort der Liebe sein.

Daraus erwachsen Aufgaben, denn Liebe scheitert. Liebe gerät an Grenzen. Kirche sollte sich nicht an der Perfektion messen, sondern an der Barmherzigkeit und der Beharrlichkeit ihres Liebeswillens. Sie verweist auf eine vergehende Liebe, wo Beziehungen zerbrechen. Sie trägt das Kreuz mit, wenn Liebe schwer auf den Schultern lastet. Sie sorgt nach allen Regeln der menschlichen, aber auch institutionellen und professionellen Kunst für Werke der Liebe, gerade weil heute „bei vielen die Liebe erkaltet“ (Mt 24,12).

Am Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert referiert Tertullian in seiner „Verteidigung des christlichen Glaubens“ (Apol. 39,7) eine Außensicht auf die Christen. Ihr Leben und Verhalten beeindruckten die überwiegend nichtchristlichen Mitbürger: „Aber in den Augen Etlicher brennt uns gar am meisten die so geartete Liebestätigkeit ein Mal ein. ‚Sieh‘, sagen sie, ‚wie sie einander lieben‘ (vgl. Joh 13,35; 15,13; 1 Joh 3,16) – sie selbst nämlich hassen einander – ‚und wie sie füreinander zu sterben bereit sind‘ – sie selbst sind nämlich eher einander zu töten bereit.“⁷⁶ Die Darstellung Tertullians mag apologetisch veranlasst und idealisiert sein, doch für die Christen ist dieser Satz nach wie vor eine Mahnung und Herausforderung. Das Bemühen um die Liebe ist der Lackmuestest eines dezidiert christlichen Lebens.

Im 4. Jahrhundert räsoniert Kaiser Julian über die Gründe für den steigenden Zulauf zum Christentum, während er das Veröden der paganen Tempel und den Niedergang der römischen Götterverehrung beklagt. Einen wesentli-

⁷⁶ Tertullian, *Apologeticum – Verteidigung des christlichen Glaubens*, eingeleitet und übersetzt von T. Georges (Fontes christiani 62), Freiburg u.a. 2015, 237.

chen Faktor findet er in der selbst für Außenstehende attraktiven „Philanthropie“ der Christen. Angesichts der Austrittswelle aus der hellenistisch-paganen Volksfrömmigkeit empfiehlt er in einem Brief an einen hohen Kultfunktionär in Kleinasien (Epist. 48), das Erfolgsmodell der Christen zu kopieren: „Da es nämlich, so meine ich, dahin gekommen ist, daß die Armen von unseren Priestern unbeachtet blieben und vernachlässigt wurden, haben die gottlosen Galiläer, die das bemerkten, sich auf diese Praxis der Menschenliebe (ταύτη τῆ φιλανθρωπία) verlegt und so die ärgste ihrer Unternehmungen durch den äußeren Schein ihrer Betätigungen zur Geltung gebracht. So täuschen Kindsräuber ihre Opfer mit einem Kuchen und verleiten sie dadurch, daß sie ihnen zwei- und dreimal ein Stück davon überlassen, ihnen zu folgen [...]. Auf dieselbe Weise fangen es auch die Galiläer an, mit ihrer sogenannten Agape (διὰ τῆς λεγομένης παρ' αὐτοῖς ἀγάπης), ihrer Gastlichkeit, ihrem Tafeldienst – denn wie die Sache, so ist bei ihnen auch die Bezeichnung vielfältig –, und so verführen sie viele zur Abkehr von den Göttern.“⁷⁷

Julian sieht die ἀγάπη der Christen freilich nicht als einen authentischen Ausdruck ihres Glaubens, sondern nur als ein geheucheltes, strategisch klug eingesetztes Tun. Die Christen „hätten die offene Flanke des Gegners bemerkt, seien dann mit ihrer Menschenliebe, dem übelsten ihrer Mittel, in die Schwachstelle hineingestoßen, um von dort aus den Gegner niederzuringen“⁷⁸. Aber auch angesichts der Vorhaltungen und Kritik bleibt die Frage, mit welchen Themen und Sinngründen das Christentum identifiziert, anhand welcher Dienste und Werke es erkannt werden will. Die Liebe gehört zum Grundwortschatz des Christentums. Liebesmahl, Menschenliebe und Liebeswerke sind und bleiben ausdrucksstarke Komposita und Lebensvollzüge einer von der Offenbarung der barmherzigen Liebe Gottes ausgehenden Glaubensgemeinschaft.

⁷⁷ Julian, Briefe. Griechisch-deutsch, hg. von B. K. Weis (Tusculum-Bücherei), München 1973, 157.

⁷⁸ K. Rosen, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006, 297.