

Thomas Söding

Das Liebesgebot bei Markus und Paulus. Ein literarischer und theologischer Vergleich

1 Fragestellung

Das Gebot der Nächstenliebe aus dem Heiligkeitsgesetz (Lev 19,18)¹ hat im Neuen Testament ein starkes Echo ausgelöst². Die ältesten Zeugnisse stehen bei Markus und Paulus.

Im Markusevangelium bildet das Gebot der Nächstenliebe³ eine Einheit mit dem Doppelgebot Jesu; es bildet einen starken Akkord in den Jerusalemer Debatten, mit denen sein öffentliches Wirken endet⁴. Es führt ausnahmsweise zu einer Verständigung, anders als nach den Seitenreferenten. Die Nächstenliebe in ihrer Einheit mit der Gottesliebe ist – nicht erst für Matthäus, der es expliziert (Mt 22,40), sondern auch schon – für Markus die entscheidende Stellungnahme Jesu zur Geltung des Gesetzes. Sie bildet das Koordinatensystem, an dem sich das Glaubensleben in der Nachfolge Jesu orientiert.

1 Vgl. H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe* (OBO 71), Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen, 1986; B. Becking, *Love thy neighbour ... Exegetical remarks on Leviticus 19:18,34*, in: „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. FS für Eckart Otto zum 65. Geburtstag, hg. von R. Achenbach/M. Arneith (BZAR 13), Wiesbaden 2009, 182–187.

2 L.S. Navarro, *El cumplimiento del amor. Derás neotestamentario de LV 19,18B*, in: *EstB* 66 (2008), 499–529. C. Gionotto, *Amerai il prossimo tuo come te stesso. Alcune osservazioni sull'interpretazione di Lv 19,18 nell'antica letteratura cristiana*, in: *Nuovo Testamento. Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70 compleanno*, ed. by G.P.N. Ciola (RevBib.S 60), Bologna 2008, 479–489; W. Reinbold, *Die Nächstenliebe (Lev 19,18)*, in: *Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*, hg. von B. Kollmann (BTSP 35), Göttingen 2010, 115–127.

3 Vgl. M. Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition* (MThSt 37), Marburg 1993.

4 Vgl. W. Weiss, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums (BZNW 52), Berlin 1989; K. Huber, *Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen* (FzB 75), Würzburg 1995.

Paulus zitiert Lev 19,18 zweimal (Gal 5,13 f.; Röm 13,8 ff.)⁵. Beide Stellen stehen in Briefen, die auf das Thema der Rechtfertigung konzentriert sind. Beide führen an die Schnittstelle von Soteriologie und Ethik. Beide sprechen – in leicht unterschiedlicher Weise – von der Erfüllung des Gesetzes; beide setzen deshalb einen Kontrapunkt zur Kritik der „Gesetzeswerke“, die zur Rechtfertigung nicht beitragen. Beide sollen die Ethik des Glaubens organisieren. Beide kennen keine direkte Verbindung mit dem Hauptgebot der Gottesliebe (Dtn 6,4 f.), stehen aber in einem explizit theologischen Kontext, der durch die rechtfertigende Wirkung des Glaubens bestimmt wird.

Der Galater- und der Römerbrief sind deutlich vor dem Markusevangelium geschrieben worden. Deshalb gibt es die Debatte, ob Markus – direkt oder indirekt – von Paulus (oder den urchristlichen Ethik-Traditionen, die er repräsentiert) beeinflusst worden ist⁶. Da Markus aber eine Jesustradition aufnimmt, gibt es auch die umgekehrte These, dass Paulus direkt oder indirekt von ihr beeinflusst worden ist⁷. In jedem Fall stellt sich die Frage, ob es eine direkte oder indirekte Traditionslinie zwischen den beiden frühesten Zeugnissen des Liebesgebotes im Neuen Testament gibt. Diese Diskussion kann nicht geführt werden, ohne dass die Rezeptionsgeschichte des Liebesgebotes im frühen Judentum vor Augen steht.

Wesentlich ist allerdings auch der theologische Vergleich: Wie ist bei Markus und Paulus vom Gesetz die Rede? Was heißt bei ihnen Nächstenliebe? Wie ist das Gebot begründet? Welchen Stellenwert hat es? Wie wird es konkretisiert? Welche theologischen und anthropologischen Dimensionen öffnet das Liebesgebot?⁸ Diese Diskussion kann nicht geführt werden, ohne dass die theologische Bedeutung der Ethik vor Augen steht.

2 Das Liebesgebot bei Markus

In den theologischen Statements, mit denen Jesus nach Markus in Jerusalem seine Positionen abschließend markiert, sticht das Doppelgebot der Gottes- und

⁵ Vgl. Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA 26), Münster 1995.

⁶ Grundlegend: M. Werner, *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie* (BZNW 1), Gießen 1923. Von einer starken theologischen Beeinflussung des Markusevangeliums durch Paulus ist Udo Schnelle überzeugt: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 398.

⁷ Vgl. D. Wenham, *Paul. Follower of Jesus or Founder of Christianity*, Grand Rapids 1995.

⁸ Für die exegetische und interdisziplinäre Diskussion anregend ist H. Meisinger, *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (NTOA 33), Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1996.

Nächstenliebe heraus (Mk 12,38–34). Durchweg geht es um die Ehre, das Recht, die Macht und den Willen Gottes: schon in der Antwort auf die Frage, mit welcher Legitimation Jesus seine Revolution der Heiligkeit im Tempel angezettelt habe (Mk 11,28–12,12), dann explizit auch in der Frage nach den Steuern (Mk 12,13–17) und der Auferstehung (Mk 12,18–27), indirekt ebenso in der Diskussion über die Davidssohnschaft des Messias (Mk 12,35 ff.), in der Kritik an der Heuchelei der Schriftgelehrten (Mk 12,37–40) und beim Gegenbeispiel mit dem Opfer der armen Witwe (Mk 12,41–44).

Das Gespräch über das größte Gebot sticht heraus (Mk 12,28–34). Es kombiniert zwei Tora-Gebote. Es arbeitet mit Wiederholung und Übereinstimmung. Es ist kein Konflikt-, sondern ein Konsensgespräch. Es zeigt von Anfang bis Ende die Alternative zur Verfolgung Jesu durch die Hohenpriester und Schriftgelehrten: ein theologisches Agreement auf der Basis der Tora und einer Konzentration auf die Liebe, das die Nähe der Gottesherrschaft offenhält, ohne dass vom Glauben an das Evangelium, von Jüngerschaft und Nachfolge explizit die Rede wäre⁹.

2.1 Die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe

Jesus wird nach Mk 12,28 von einem Schriftgelehrten, der Zeuge der vorangegangenen Streitgespräche geworden und von Jesus überzeugt worden war, gefragt: „Welches ist das größte Gebot von allen?“ Die Frage ist ebenso präzise wie voraussetzungsreich gestellt. Vorausgesetzt wird zum einen die fundamentale Bedeutung des Gesetzes¹⁰, zum anderen eine Hierarchie der Gebote, die Unterscheidungen erlaubt. In den jüdischen Debatten über die Geltung des Gesetzes, die zeitgenössisch geführt worden sind¹¹, ordnet sich das Gespräch deshalb von vornherein bei denjenigen Exegeten und Juristen ein, die aus pädagogischen und theologischen Gründen zwischen leichteren und schwereren Geboten unterscheiden, ohne deshalb die Einheit des Gesetzes und die Verbindlichkeit, die ihm

⁹ Vgl. F. Prast, Ein Appell zur Besinnung auf das Juden wie Christen gemeinsame Erbe im Munde Jesu. Das Anliegen einer alten vormarkinischen Tradition (Mk 12,28–34), in: Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, hg. von H. Goldstein, Düsseldorf 1979, 79–88.

¹⁰ Joachim Gnlika ist der Meinung, der Schriftgelehrte frage nicht speziell nach dem Gesetz, sondern nach dem größten Gebot „von allem“ (Das Evangelium nach Markus II [EKK I/2], Zürich u. a./Neukirchen-Vluyn 1979 [2000], 164.)

¹¹ Aus den Quellen erschlossen und breit aufgearbeitet von K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.

insgesamt zukommt, aufzulösen¹². Die Zustimmung, die Jesus beim Schriftgelehrten erfährt, rührt in der erzählten Welt des Markusevangeliums anscheinend daher, dass Jesus sich in den Auseinandersetzungen um seine Autorität und den Willen Gottes konsequent auf den Boden des Gesetzes stellt, aber ihm eine Auslegung gibt, die für die Prophetie und Weisheit, damit aber für ein theologisches *aggiornamento* geöffnet ist.

Die Präzision der Frage liegt zum einen daran, dass der Schriftgelehrte das Gesetz als Verbindung verschiedener Gebote betrachtet, die mehr bedeutet als die Summe einzelner Vorschriften; sie liegt zum anderen darin, dass der Schlüssel zum Verständnis der Tora als ganzer nicht außerhalb, sondern innerhalb des Gesetzes gesucht wird. Damit setzt sich das Gespräch von solchen Positionen der frühjüdischen Debatte ab, die auf allgemeine ethische Maximen abheben¹³, und führt an die Seite derjenigen, die darauf setzten, die Tora mit der Tora auszulegen und in ihrem Grundcharakter als Gebot zu konkretisieren¹⁴.

So wie Markus die Episode erzählt, ist Jesus mit dieser Gesprächseröffnung einverstanden. Sie entspricht seiner eigenen Intention. Das gute Ende ist von Anfang an vorgezeichnet. Jesus sprengt jedoch in seiner Antwort den Horizont der Frage. Denn strenggenommen führt er nicht ein Gebot, sondern zwei Gebote an. Diese Doppelung ist aber gerade die Pointe. Das Hauptgebot zu nennen, wäre zu erwarten gewesen. Das Liebesgebot ist gleichfalls ein Kandidat. Die Verbindung ist das Typische; sie hat jüdische Parallelen, ist aber – deshalb – für Jesus charak-

12 Die Differenzierung klingt in Mt 22,36 („Welches Gebot ist groß im Gesetz?“) deutlich nach; vgl. Mt 5,19.

13 Rabbi Hillel soll die Goldene Regel genannt haben (Schab 31a), nicht unähnlich Mt 7,12; eine ähnliche kriterielle Funktion erhält sie in LibAnt XI 10,13; vgl. Tob 4,15; EpAr 207; TestNaph (hebr) 1; Hen (slaw) 61,1; Philo, Hypothetica (bei Eusebius, Praeparatio Evangelica, 8,7); AbRN 15.16; TargJerusch I Lev 19,18. Ab 1,18 sind Wahrheit, Recht und Frieden genannt.

14 Starke Akzentuierungen des Liebesgebotes finden sich in den Patriarchentestamenten: TestRub 6,9; TestIss 7,6; Dan 5,1ff. (Schlusspointe) sowie TestSim 4,7, TestSeb 8,5; TestBenj 3,1 (Eingangswendung) und TestGad 6,1,3; 7,7 (Rahmen), vor allem TestJos 17,1f. (Zusammenfassung); vgl. Th. Söding, Solidarität in der Diaspora. Das Liebesgebot nach den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Vergleich mit dem Neuen Testament, in: Kairos 36/37 (1994/95), 1–19; M. Konradt, Menschen- und Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, in: ZNW 88 (1997), 296–310. Weniger stark sind die Akzente in IQS 1,2–11; IQS 9 und CD 19,15–18; vgl. Th. Söding, Feindschaft und Bruderliebe. Beobachtungen zur essenischen Ethik, in: RdQ 17 (1995), 601–619. Beachtenswert sind auch die schwer zu datierenden Belege für die Wertschätzung von Lev 19,18 in der rabbinischen Literatur. AbRN (A) 16 (32b): „in einer großen Stunde gesagt“ (Rabbi Schimon ben Elazar,), AbRN (B) 26 (27a) „ein Wort, an dem die ganze Welt hängt“ (Priestervorsteher Chananja); SifraLev 19,18 (89b): „großer Hauptsatz der Tora“ (Rabbi Akiba). Andere Texte nennen die Gottesebenbildlichkeit (SifraLev 19,18 [89b]), den Glauben (mit Hab 2,4 TanchB § 10 [16b]), die Torah, Liturgie und Caritas (Ab 1,2).

teristisch und theologisch signifikant¹⁵. Mit dem Doppelgebot findet Jesus, dem weiteren Gesprächsverlauf zufolge, die Zustimmung des Schriftgelehrten. Auf diese Weise wird von Markus der Primat des Lehrens Jesu ebenso sublim wie nachhaltig zum Ausdruck gebracht.

Beide Gebote werden aber nicht addiert, sondern auf präzise Weise kombiniert. Deshalb weicht Jesus der klar gestellten Frage nicht aus, sondern gibt eine klare, eindeutige Antwort. Die Kombination, die er vornimmt, ist eine Strukturierung: „Das erste ist: ... Das zweite ist: ...“ (Mk 12,29.31). Der Weg der Antwort führt zuerst zur Gottesliebe, dann zur Nächstenliebe. Dazu gibt es Parallelen im hellenistischen Frühjudentum¹⁶. Die Nächstenliebe muss unter dem Vorzeichen der Gottesliebe verstanden werden, so wie umgekehrt die Gottesliebe nicht ohne die Nächstenliebe gedacht werden kann. Jesus gibt nach Mk 12,28–34 weder für die Rangfolge noch für die Verbindung eine Begründung. Die Zustimmung des Schriftgelehrten, von der Markus erzählt, unterstreicht aber die Plausibilität, die das Doppelgebot für den Evangelisten im jüdisch-christlichen Dialog seiner Zeit gewinnen kann. Die Einheit kann aus dem Kontext, den alttestamentlichen Vorgaben, dem religionsgeschichtlichen Umfeld und dem theologischen Grundsinn der Gottes- wie der Nächstenliebe erschlossen werden.

In seiner Repetition gibt der Schriftgelehrte durch eine kleine Variation einen wichtigen Hinweis, den seinerseits Jesus nicht als Fehler ansieht, sondern als sinnvolle Ergänzung wertet. Der Schriftgelehrte rekurriert auf die Opferhandlungen, die man in Israel vielfach zuerst nennen würde, wenn nach den wesentlichen religiösen Pflichten gefragt wird, und erklärt, Gottes- und Nächstenliebe seien „sehr viel mehr“, heißt: qualitativ besser. Dadurch wird das Doppelgebot auf die Kult- und Opferkritik der Propheten bezogen, die zwar nicht auf eine Abschaffung der Riten, aber auf ihre Purifizierung und Transformation zielen. Vor dem Hintergrund der Tempelaktion Jesu und seines Plädoyers für den bergeversetzenden Glauben macht diese Zuspitzung einen besonders guten Sinn.

Im Alten Testament sind die beiden Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe nicht direkt verbunden. Aber ihr Verhältnis lässt sich prinzipiell ähnlich wie das der beiden Tafeln des Dekaloges bestimmen: Die Verehrung Gottes ist pure Heuchelei, wenn sie nicht durch Moralität gedeckt wird, weil Gott selbst in seinen Geboten zur Unterstützung des Nächsten anhält; umgekehrt kann der Nächste nur

¹⁵ Vgl. G. Theißen, Das Doppelgebot der Liebe. Jüdische Ethik bei Jesus, in: G. Theißen, Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, hg. von A. Merz (FRLANT 202), Göttingen 2003, 57–72.

¹⁶ Ps-Phokylides nennt zuerst die Ehre Gottes, dann das Gebot, die Eltern zu ehren, gemäß der Akolouthie des Dekalogs. Den Primat der Gottesliebe, Gottesfurcht und Gottesverehrung markieren auch EpAr 132; Josephus, Contra Apionem, 2,190; Philo, De decalogo 65.

dann als er selbst geliebt werden, wenn er als Kind Gottes bejaht wird; das aber leuchtet nur in der Liebe zu Gott ein (vgl. Dtn 10,12–19). Dort, wo es im Frühjudentum Parallelen zum Doppelgebot gibt¹⁷, wird diese Struktur konkretisiert: Zur Gottesliebe gehört – nicht formaler, sondern von Herzen kommender – Gebotshorsam, also auch Zustimmung zu der Liebe, mit der Gott den Nächsten liebt; Nächstenliebe folgt aus der Gottesliebe; denn nur durch die Bejahung des Gebotes kann die horizontale Ebene der Ethik mit der vertikalen der Liebe Gottes verknüpft werden, die der Nächstenliebe Format und Gewicht verleiht. Die jesuanische Tradition ist in dieser Perspektive zu verstehen. Sie bricht nicht aus einer breiten (wenngleich nicht unumstrittenen) Tradition aus. Allerdings gibt es Besonderheiten: Die Akzentuierung ist auffällig stark; der Stellenwert auffällig groß, die sprachliche Fassung auffällig präzise, der Rekurs auf die Tora auffällig programmatisch. Mehr noch: Durch die Person und die Verkündigung Jesu werden die Dimensionen der Gottes- wie der Nächstenliebe soteriologisch fundiert und eschatologisch geweitet. Das Doppelgebot gehört in den Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung (vgl. Mk 12,34): nicht als Bedingung, sondern als Konsequenz jener Heilszusage, die in Gott nicht nur den Schöpfer, sondern auch den Erlöser, und zwar als Vater Jesu erkennt, und im Nächsten nicht nur das Geschöpf, sondern auch den Bruder und die Schwester Jesu, die zur eschatologischen Rettung bestimmt sind und sie gegenwärtig bereits im Glauben erfahren können.

Beide Gebote werden in Mk 12,28–34 von allen anderen noch einmal abgesetzt und dadurch zusammengeschlossen: „Größer als diese ist kein Gebot“ (Mk 12,31). Damit stellt sich die hermeneutische Aufgabe, mit Jesus, wie er von Markus in seinem Evangelium dargestellt wird, die hermeneutische Schlüsselbedeutung des Doppelgebotes zu entdecken. Das verlangt eine Verbindung mit der erzählten Gesetzesauslegung Jesu und deren Ortsbestimmung in der ethischen Konkretisierung der Evangeliumsverkündigung.

2.2 Der Hintergrund der Gesetzestheologie

Jesus setzt sich nach dem Markusevangelium mehrfach und eingehend mit dem Gesetz auseinander¹⁸. Seine grundlegende Geltung steht nie zur Debatte; durch-

¹⁷ Wichtig sind die Testamente der Zwölf Patriarchen (Iss 5,1f; Dan 5,1ff sowie Iss 7,6f; Benj 3,1–5 und Benj 3,34; vgl. Jos 11,1 [Gottesfurcht und Nächstenliebe]). Weitere Belege: Jub 36,7 (Gottesfurcht und Bruderliebe); ferner Ab 6 sowie SifreDtn 32,29 § 323 (138b) (Furcht des Himmels – Werke der Barmherzigkeit); Midr. Leolam 7 (Liebe zum Frieden – Liebe des Heiligen); Schab 88a (Liebe zu Gott – Überwindung der Vergeltung).

¹⁸ Vgl. C. Focant, *Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc*, in: RThL 27 (1996), 281–308.

weg geht es um seine Auslegung und seinen theologischen Stellenwert. Markus betont die Konflikte Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten, weil er das Interesse hat, das Spezifikum der Gesetzestheologie Jesu durch die Konfrontation mit alternativen Positionen zu profilieren. Von grundlegender Bedeutung sind die Zehn Gebote – wie prinzipiell für das Judentum auch. Freilich begegnen sie in spezifischer Akzentuierung, die auf das Evangelium der Gottesherrschaft abgestimmt ist, mit dem Doppelgebot konkludiert und die Nächstenliebe konkretisiert.

Im Hintergrund der galiläischen Streitgespräche (Mk 2,1–3,6)¹⁹ stehen – wenigstens – beim Thema des Sabbats (Mk 2,23–28; 3,1–6)²⁰ explizite Fragen der Gesetzesgeltung, während es bei der Heilung des Gelähmten prinzipiell um die Vollmachtsfrage, beim Zöllnermahl grundsätzlich um die Einstellung zu Sündern und beim Fasten praktisch um eine Frömmigkeitsübung geht. Im Streit um das Ährenraufen²¹ zitiert Jesus nach Markus die Schrift (Mk 2,25 f. – 1Sam 21,2–7); im Streit um die Heilung eines Mannes mit verdorrter Hand²² wird erzählt, dass Jesus genau beobachtet wird, damit man eine Anklage begründen kann (Mk 3,3). Beides unterstreicht die Brisanz des Konflikts: Die Geltung eines zentralen Gebotes steht auf dem Prüfstand. Beide Episoden lassen auch die Art und Weise erkennen, wie Jesus nach Markus zum Gesetz steht. „Der Sabbat ist um des Menschen willen, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27), ist ein Plädoyer, das den Sabbat nicht abschaffen, sondern reformieren, heißt: auf den ursprünglichen Sinn zurückführen will, und zwar auf jene Version des Dekaloges abgestimmt, die den sozialen Zweck unterstreicht (Dtn 5,12–15)²³. Die rhetorische Frage Jesu in der Synagoge: „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun? Leben zu retten oder zu

¹⁹ Vgl. C. Focant, *Les implications du nouveau dans le permis* (Mc 2,1–3,6), in: *Ouvrir les Écritures*. FS Paul Beauchamp, ed. by P. Bovati (LeDiv 162), Paris 1995, 201–223.

²⁰ Vgl. A.J. Haas, „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (NTA 43), Münster 2003, 136–258 (die eher die Autorität Jesu als die Transformation des Sabbats betont).

²¹ Vgl. J.A. Filho, *Colhendo espigas no sábado. Um estudo de Marcos 2,23–28*, in: *EstB* 84 (2004), 58–69.

²² Vgl. A. Lindemann, *Jesus und der Sabbat. Zum literarischen Charakter der Erzählung Mk 3,1–6*, in: *Text und Geschichte*. FS Dieter Lührmann, hg. von S. Maser/E. Schlarb (MThSt 50), Marburg 1999, 122–135 (der meint, die Abweichung von der pharisäischen Praxis solle gerechtfertigt werden); A. Maggi, „Il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato“ (Mc 2,27), in: *A partire dai cocci rotti. Problema divorziati; riflessioni, ricerca, prospettive*, eds. N. Trentacoste/G. Cereti, Assisi 2001, 42–56; vgl. zur Einzellexegese auch S.J. Stasiak, *Controversia in Galilea e guarigione dell'uomo con la mano inaridita. Analisi sincronica di Mc 3,1–6*, in: *Antonianum* 77 (2002), 617–647.

²³ Vgl. P.L. Vasconcellos, *Guardar o sábado: como? Anotações sobre Mc 2,27*, in: *EstB* 51 (1996), 50–57.

töten?“ (Mk 3,4) spitzt die Frage seiner Kritiker zu, weil die Heilung²⁴ in den größeren Zusammenhang der Reich-Gottes-Verkündigung gestellt wird. Beide Pointen sind kongruent. Sie passen genau mit dem Doppelgebot zusammen. Sie gehen von der Voraussetzung praktizierter Gottesliebe aus und akzentuieren dann die Notwendigkeit einer möglichst intensiven Verbindung mit praktizierter Nächstenliebe, die zum Kriterium der Gesetzesauslegung am Sabbat wird. Am Beispiel des Sabbats zeigt sich ebenso wie im Umgang Jesu mit Sündern, dass seine Grundorientierung am Doppelgebot dazu führt, die Tora nicht auf die sozialgeschichtliche Funktion zu reduzieren, eine Grenze zwischen dem Volk Gottes und den Heiden und innerhalb Israels zwischen den Gerechten und den Sündern, gegebenenfalls auch zwischen Gesunden und Kranken zu ziehen; in der Perspektive Jesu aber wird die Tora so präsentiert, dass sie das Volk für die Völker öffnet, so dass alle im Gotteslob zusammenkommen (Mk 11,15–19 – Jes 56,7), die Gerechten für die Sünder, so dass Vergebung real wird, und die Gesunden für die Kranken, so dass Heilung geschieht.

Von grundsätzlicher Bedeutung ist das Streitgespräch über Reinheit und Unreinheit in Mk 7,1–23²⁵. Die Reinheitsgebote²⁶ sind für die jüdische Identität in einer paganen Umgebung von größter Wichtigkeit²⁷; sie sind aber auch innerhalb Israels, propagiert von den Pharisäern, Ausdruck der religiösen Grundüberzeugung, dass der Übergang aus der Sphäre der Produktion in die der Konsumtion rituell gestaltet werden muss, um Gott die Ehre zu geben. Jesus hingegen bezieht nach Markus eine grundsätzlich andere Position²⁸: Vom rituellen Händewaschen kommt er auf die Reinheitsvorschriften. Jesus setzt sich für eine radikale Moralisierung oder Personalisierung von Reinheit und Unreinheit ein²⁹. Dem Volk sagt Jesus: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, kann ihn unrein ma-

24 Eine Allegorese der Intertextualität mit dem Exodus riskiert K. Queller, „Stretch out your hand!“ Echo and metalepsis in Mark’s sabbath healing controversy, in: *JBL* 129 (2010), 737–758.

25 Vgl. dazu auch den Beitrag von L. Scornaienchi im vorliegenden Band.

26 Vgl. B.J. Schwartz (ed.), *Perspectives on purity and purification in the Bible* (Library of Hebrew Bible, Old Testament studies 474), New York/London 2008.

27 Vgl. E. Ottenheim, *Impurity between Intention and Deed. Purity Disputes in First Century Judaism and in the New Testament*, in: *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, eds. M.J.H. M. Poorthuis/J. Schwarz (JCS 2), Leiden u.a. 2000, 129–147.

28 Vgl. I.M. Blecker, *Rituelle Reinheit vor und nach der Zerstörung des Zweiten Tempels. Essenische, pharisäische und jesuanische Reinheitsvorstellungen im Vergleich*, in: *Fremde Zeichen. Neutestamentliche Texte in der Konfrontation der Kulturen*. FS Karl Löning, hg. von A. Leinhäupl-Wilke/S. Lücking (Theologie 15), Münster 1998, 25–40.

29 Eine Relativierung sieht hingegen J.D.G. Dunn, *Jesus and purity. An ongoing debate*, in: *NTS* 48 (2002), 449–467.

chen“ (Mk 7,15; vgl. 7,18.20.23). Das scheint an die archaische Vorstellung anzuknüpfen, dass die körperlichen Ausscheidungen unrein sind, wird aber in der anschließenden Jüngerbelehrung gerade gegenteilig (Mk 7,19) auf Laster gedeutet, die im Herzen nisten (Mk 7,21f.). Die revolutionäre Bedeutung notiert Markus lakonisch: „... womit er alle Speisen für rein erklärte“ (Mk 7,19). Damit weist er die Leserschaft auf die wichtigste praktische Konsequenz hin. Sie entspricht im Ergebnis der paulinischen Position (Röm 14,14), ist aber nicht soteriologisch begründet wie in Gal 2,11–16 oder schöpfungstheologisch wie in 1Kor 10,26 mit Ps 24,1, sondern anthropologisch, weil es nicht auf den Bauch, sondern nur auf das Herz ankomme. Diese Betonung des Herzens aber konvergiert bei Markus mit dem Doppelgebot: Die Nächstenliebe ist das Kriterium der Gottesliebe. Der Lasterkatalog zeigt, was der Nächstenliebe widerspricht. Das Herz, mit dem Gott geliebt werden soll, ist das, an dem sich moraltheologisch Reinheit oder Unreinheit entscheiden.

Die Verbindung ist aber noch enger. Markus hat, bevor er Jesus zur Reinheitsfrage das Wort gibt, durch die Pharisäer und Schriftgelehrten ein theologisches Schlüsselwort der Gesetzeshermeneutik einführen lassen: die „Überlieferung der Alten“ (Mk 7,5). Wie sie die Tora verstehen, hat der Evangelist durch die Beschreibung der rituellen Reinigungspraktiken in Mk 7,3 f. veranschaulicht³⁰. Die kritische Frage an Jesus bezüglich der Laxheit seiner Jünger geht von der Einheit zwischen dem Gesetz Gottes und der Überlieferung der Alten aus. Jesus hingegen deckt nach Markus einen Widerspruch zwischen „Gottes Gebot“ und der „Überlieferung von Menschen“ auf (Mk 7,8). Die Dimensionen dieses Widerspruchs zeigt er mit Rekurs auf Jes 29,13 (Mk 7,6 f.); sie sind ungeheuerlich, weil sie ein reines Lippenbekenntnis seien, ohne das Herz des Menschen zu berühren. Etwas später variiert er: „Ihr hebt Gottes Wort durch eure Überlieferung auf“ (Mk 7,13; vgl. 7,9). Der Grund ist die Herzlosigkeit der Überlieferung.

Als Beispiel dient die Korban-Praxis (Mk 7,9–13). Sie meint eine Weihe von materiellen Gütern für den Tempel. In der Tora gibt es keine direkte Bestimmung, sondern nur die allgemeine Maßgabe, dass Gelübde einzuhalten sind (Num 30,3; Dtn 23,24); wohl aber hat es eine frühjüdische Tradition gegeben, die später kodifiziert worden ist (Ned 1,1). Jesus sagt nicht, die Korban-Praxis an sich sei unsittlich. Er kritisiert aber, dass im Interesse des Tempels toleriert, vielleicht sogar propagiert werde, diese Weihe auch dann vorzunehmen, wenn mit den Gütern

³⁰ Vgl. M. Meiser, Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur, in: Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, hg. von R. Deines/J. Herzer/K.-W. Niebuhr (WUNT 274), Tübingen 2011, 443–446.

eigentlich die Eltern unterstützt werden müssten. Diese Fürsorge aber wird durch das Vierte Gebot vorgeschrieben (Ex 20,12; Dtn 5,16). Im Zweifel steht sie vor der Korban-Praxis, nicht umgekehrt, ohne dass vorausgesetzt zu werden brauchte, die Weihe an den Tempel sei nur versteckter Eigennutz. Die Vorrangstellung des Dekaloges vor anderen Gesetzesvorschriften ist im Judentum der Zeit weit verbreitet; sie gewinnt bei Jesus ihre innere Logik durch das Doppelgebot: Er will in jedem Fall verhindern, dass Gottesliebe auf Kosten der Nächstenliebe praktiziert wird, und nimmt deshalb mit den Eltern die Nächsten der Nächsten als Beispiel. Jesus versteht das Vierte Gebote wie seine Zeitgenossen in erster Linie als soziale Verpflichtung wirtschaftlich stärkerer Kinder ihren bedürftiger werdenden Eltern gegenüber. Sein Votum zielt nicht unbedingt auf die Abschaffung der Korban-Praxis, aber auf ihre Regelung unter dem Vorzeichen des Vierten Gebotes. Das ist eine für Jesus typische, im Judentum tief verwurzelte³¹ Position.

Dann aber zeigt sich, dass die Korban-Thematik kein Exkurs, sondern ein Beitrag zur Sache ist. Er klärt die Paradigmatik der Stellungnahme Jesu zu den Reinheitsvorgaben und konkretisiert seine Gesetzeshermeneutik. Mit seiner Stellungnahme zu Reinheit und Unreinheit löst Jesus nach Markus die Tora-Bestimmungen nicht auf, sondern gibt ihnen ihren ureigenen Sinn, so wie er sich aus der nahekommenden Gottesherrschaft ergibt. Das Problem, das Jesus dem Markusevangelium zufolge bei den Pharisäern und Schriftgelehrten aufdeckt, ist nicht ihr Engagement für die Reinheit, sondern ihre Fixierung auf die traditionellen Reinigungsriten, die vom entscheidenden ablenken: von dem, was das Herz spricht.

In der Ehescheidungsfrage (Mk 10,2–12)³² kritisiert Jesus seine pharisäischen Gesprächspartner, die auf seine Frage hin, was Mose zur Sache gesagt habe (Mk 10,3), nur die Regel nennen (Mk 10,4), der Mann solle einen Scheidungsbrief ausstellen (Dtn 24,1–4). Diese Regel aber deutet Jesus als Konzession an die „Herzenshärte“ (oder „Herzensverkalkung“) der Israeliten (Mk 10,5). Er begründet diese Deutung und damit seine Kritik an den Pharisäern wiederum mit der Tora (Mk 10,7f.), deren traditioneller Autor Mose ist, nämlich mit dem ursprünglichen Schöpfungsakt (Gen 1,26f.) und Schöpferwillen Gottes (Gen 2,24), dass Mann und Frau eins sind³³. Daraus leitet er das Verbot der Ehescheidung ab (Mk 10,9), das er

31 Vgl. R. Kieffer, *Traditions juives selon Mc 7,1–23*, in: *Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational context*. FS Lars Hartmann, ed. by T. Fornberg, Oslo 1995, 675–688.

32 Vgl. H. Frankemölle, *Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament*, in: *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie (QD 157)*, hg. von Th. Schneider, Freiburg/Basel/Wien 1995, 28–50; J. Kremer, *Jesu Wort zur Ehescheidung*, ebd. 51–67.

33 Vgl. M. Tiwald, *ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΕΩΣ ... (Mk 10,36): Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu*, in: *Erinnerung an Jesus. Kontinuität*

seinen Jüngern eigens erläutert (Mk 10,10 ff.). Grund und Motiv für die Regelung sind strittig. Vor allem werden Frauen profitiert haben. Aber war das der Zweck?³⁴ Geht es darum, die Heiligkeit Gottes durchzusetzen? Oder ist vielleicht doch eine Liebe zwischen den Eheleuten zu erschließen. Unterstrichen wird zweierlei: dass konsequente Gebotserfüllung das ewige Leben (nicht verdient, sondern) gewinnt und dass die Zehn Gebote die wichtigsten Gesetze sind. Beides bleibt im Rahmen ambitionierter jüdischer Gesetzestheologie. Er wird durch die Fortführung des Gespräches nicht gesprengt, aber ausgefüllt. Jesus weist den Weg der Vollkommenheit in seiner Nachfolge (Mk 10,21); zu ihr gehört es, dass der Reiche seinen Besitz verkauft und den Armen spendet. Beides ist kein Gebot, das erfüllen muss, wer ins Reich Gottes eingehen will, aber eine Konsequenz der Ambition, die aus der Frage und der Zwischenantwort des Mannes (Mk 10,20) spricht. Die sozial-ethische Akzentuierung der Nachfolge zeigt paradigmatisch, wie Jesus das Doppelgebot konkretisiert³⁵.

Im Kontext des gesamten Evangeliums betrachtet, zeigt sich, dass das Doppelgebot nicht allein steht, sondern die Programmatik der jesuanischen Gesetzestheologie, wie Markus sie verstanden und dargestellt hat, auf den Punkt bringt. Entscheidend ist zweierlei: die positive Grundbestimmung des Gesetzes und die klare Hierarchisierung durch das Doppelgebot, auch wenn es nicht zitiert oder reflektiert wird. Sowohl das Verständnis zentraler Themen wie der Reinheit und der Ehe als auch die Praxis des Sabbats sind von diesem Ansatz geprägt. Sie dienen durchweg der Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe.

2.3 Das Verständnis der Nächstenliebe

Bei Markus fehlt eine Diskussion der Frage: „Wer ist denn mein Nächster“, wie Lukas sie dokumentiert (Lk 10,29), um die Antwort Jesu mit dem Samaritergleichnis zu positionieren (Lk 10,30–35). Markus kennt auch nicht die programmatische Ausweitung und Konkretisierung der Nächstenliebe als Feindesliebe, wie sie Matthäus aus der Redenquelle (vgl. Lk 6,27–36) in der Bergpredigt vornimmt (Mt 5,43–48). Der Radius und der Gehalt der Nächstenliebe lassen sich aber indirekt aus dem Gang des Evangeliums erschließen.

und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. FS Rudolf Hoppe, hg. von U. Busse (BBB 166), Göttingen 2011, 367–380.

³⁴ So P. Hoffmann, *Das Recht der Frau oder „Wider die legalisierte Willkür des Mannes“* (1975), in: ders., *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (SBAB 17), Stuttgart 1994, 95–117.

³⁵ Vgl. D. Säger, *Recht und Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu. Erwägungen zu Mk 10,17–22 und 12,28–34*, in: BZ 36 (1992), 179–184.

Im Heiligkeitgesetz³⁶ ist der Nächste das Mitglied des Gottesvolkes (Lev 19,17 f.)³⁷. Allerdings wird das Liebesgebot auf die „Fremden“ ausgeweitet (Lev 19,34). Beides erklärt sich aus der Theologie des Volkes Gottes. Die Konzentration auf die Nächsten aus Israel vollzieht die Erwählung und die Heiligung durch Gott nach, die Öffnung für die „Fremden“ die Schutzfunktion, die von den Vollmitgliedern aufgrund der heilsgeschichtlichen Sendung des Gottesvolkes für die Gastmitglieder ausgeübt werden soll, weil Israel in Ägypten selbst fremd gewesen ist. Die Nächstenliebe bewährt sich nach Lev 19,18, dem Kontext zufolge, vor allem in der Überwindung von Streit und Schuld. Das ist der Theologie der Einheit Israels geschuldet. Überwindung des eigenen Grolls, Verzicht auf Rache und konstruktive Kritik sind paradigmatische Konkretionen. Die Fortschreibungen und Aktualisierungen in der frühjüdischen Ethik, sei es in Palästina, sei es in der Diaspora, forcieren den Zusammenhalt der Judenschaft oder einer Bewegung mit besonders starken Ambitionen und verleihen ihm moralische Qualität.

Das Verständnis der Nächstenliebe bei Markus (und in der gesamten synoptischen Tradition) bewegt sich auf dieser Linie, gewinnt aber durch die Reich-Gottes-Botschaft an Kraft und Weite. Der Bezug auf das Gottesvolk wird nicht aufgegeben, aber die Grenzen des Gottesvolkes werden geweitet; die Konkretion durch die Überwindung von Schuld bleibt, wird aber auf die Basis der Heilssendung Jesu wie seiner Jünger gestellt und gewinnt dadurch qualitativ neue Möglichkeiten.

Wesentlich ist die Praxis Jesu selbst. Durch seine Heilungen und Exorzismen öffnet er den Kreis derjenigen, die zum Gottesvolk der Nächstenliebe gehören³⁸. Insbesondere bei der Heilung von Aussatz (Mk 1,40 – 45) und Blutung (Mk 5,25 – 34)³⁹ wird anschaulich, dass Krankheiten aufgrund sakralrechtlicher Bestimmungen von der aktiven Teilnahme am Leben des Gottesvolkes, insbesondere dem Kult, ausschließen. Diese Bestimmungen werden mit keiner Silbe unter moralischen Generalverdacht gestellt; Jesus hat nur die Vollmacht, die Krankheit zu heilen und dadurch die Integration zu bewirken. Die Angst, die Unreinheit würde auf ihn und durch ihn übertragen, ist unbegründet, weil er im Gegenteil mit seiner

36 Vgl. K. Grünwaldt, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin 1999.

37 Vgl. J.S. Kaminsky, *Loving one's (Israelite) neighbor. Election and commandment in Leviticus 19*, in: *Interpretation* 62 (2008), 123 – 132.

38 Vgl. zum folgenden Th. Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg/Basel/Wien 2007.

39 Vgl. zur Gender-Perspektive M.R. D'Angelo, *Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood*, in: *Miracles in Jewish and Christian Antiquity. Imagining Truth*, ed. by J. Cavadini, Notre Dame 1999, 83 – 109.

Reinheit und Heiligkeit ansteckt. Nicht anders bei den Exorzismen (Mk 1,20–28; 9,14–29⁴⁰): Es gibt keinen gesetzlichen Ausschluss der Besessenen aus Israel, aber eine faktische Befreiung durch Jesus, die zur aktiven Partizipation befähigt. Auf derselben Ebene liegen die Sündenvergebung (Mk 2,1–12), die Berufung eines notorischen Sünders in die Nachfolge und das Gastmahl mit Sündern (Mk 2,13–17). Durch die Kritik, die Jesus entgegengehalten wird, werden zwei Aspekte beleuchtet: die Vollmacht, die nur als Wahrnehmung der Vollmacht Gottes selbst gedeutet werden kann, und die Grenze zwischen Sündern und Gerechten, die von Jesus, so Markus, nicht eingerissen wird, damit die Sünde, sondern damit die Gerechtigkeit sich ausbreitet. Jesus ist nach Mk 2,17 der „Arzt“, der die Kranken heilt, an Leib und Seele. Dieser Dienst ist pure Nächstenliebe. Sie richtet sich auf diejenigen, die im Verdacht stehen könnten, nicht mehr zu den „Nächsten“ zu gehören. Er hat die Fähigkeit, ihnen wirksam zu helfen; er macht sie zu „Nächsten“ oder zeigt, dass sie nie etwas anderes gewesen sind, auch wenn ihnen anscheinend auf Erden nicht zu helfen war. Die Tatsache, dass die Heilungen – nicht stereotyp, aber signifikant – auf den Glauben zurückgeführt werden⁴¹, zeigt, dass die Geheilten nicht nur Objekte des Heilhandelns Gottes *in persona Christi* sind, sondern Subjekte, die in Freiheit zu Jesus stehen und dadurch ihre Zugehörigkeit zum Gottesvolk eschatologisch neu realisieren.

Die Jünger werden von Jesus beauftragt, in derselben Weise wie er dasselbe Evangelium wie er zu verkünden (Mk 3,14f.; 6,7.13). Sie brauchen keine Angst vor Dämonen und Krankheiten zu haben, weil sie der Vollmacht Jesu teilhaftig geworden sind; sie müssen aber die ihnen gegebenen Möglichkeiten nutzen, um die vollmächtige Nächstenliebe wirklich real werden zu lassen. Das geschieht, der Aussendungsrede (Mk 6,6b–13) gemäß, dadurch, dass sie tatsächlich losziehen, um wie Jesus nicht nur die Botschaft und den Glauben zu verbreiten, sondern dadurch auch die Vitalität Israels zu steigern. Die Jünger stehen mit ihrer Gewaltlosigkeit und Armut in der Nachfolge Jesu. Indem die Jünger – wie Jesus⁴² – sich von der Gastfreundschaft derer abhängig machen, denen sie das Evangelium

⁴⁰ Vgl. M. Grilli, Die heilende Schwachheit Gottes. Lektüre von Mk 9,14–29 in ihrem Kontext, in: Jesus als Bote des Heils. Heilserfahrung und Heilsvorkündigung in frühchristlicher Zeit. FS Detlev Dormeyer, hg. von L. Hauser/F.R. Prostmeier/Ch.G. Zöllner, Stuttgart 2008, 56–71; J. Marcus, ‚I believe – help my unbelief!‘ Human Faith and Divine Faithfulness in Mark 9.14–29, in: Paul, Grace and Freedom. FS John K. Riches, eds. P. Middleton/A. Paddison/K. Wenell, London/New York 2009, 39–49.

⁴¹ Vgl. Th. Söding, Heilsamer Glaube. Die synoptische Tradition, in: Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die *Fiducia*, hg. von I.U. Dalferth/S. Peng-Keller (QD 250), Freiburg/Basel/Wien 2012, 48–79.

⁴² Vgl. zur Parallele G. Hotze, Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (FzB 111), Würzburg 2007.

bringen, geben sie ihnen Gelegenheit, Nächstenliebe zu erweisen, und unterlaufen dadurch, ganz im Sinne des Dienens, das Jesus ihnen ans Herz legt (Mk 10,42ff.), das Gegenüber von Geben und Nehmen, das in einer klassischen Konstellation ethisch unvermeidbar ist. Wiewohl die Aussendungsrede als Teil des Evangeliums in erster Linie die Erinnerung an Jesus schärft, wohnt ihr eine Vergegenwärtigung des nachösterlichen Missionsauftrages inne, der bei Markus allerdings nur indirekt zum Ausdruck kommt.

Jesus nutzt seinen Heilungsdienst nach Markus aber auch, um bereits vorösterlich gezielt über die Grenzen des klassischen Israel hinauszugehen. Er wirkt als Exorzist (Mk 5,1–20) und Therapeut (Mk 7,31–37) auch in der Dekapolis; er heilt die Tochter einer Syrophönizierin (Mk 7,24–30). Diese Samariterdienste folgen der Dynamik der nahekommenden Gottesherrschaft; sie weiten die Mitgliedschaft im Gottesvolk aus; sie vergrößern den Radius der praktizierten Nächstenliebe.

Markus erzählt aber nicht nur die Erfolgsgeschichten der Evangeliumsverkündigung; er lässt auch den Widerspruch, den Jesus findet, plastisch werden: innerhalb Israels bei den Pharisäern und Schriftgelehrten, vor allem jedoch den Hohenpriestern, außerhalb am Ende bei den Römern. Bei Markus fehlt eine Bitte Jesu um Vergebung für die Henker wie bei Lukas (Lk 23,34) ebenso wie die explizite Forderung der Feindesliebe. Aber in seiner radikalen Bereitschaft zum Dienen, die sich auch auf diejenigen erstreckt, die ihn kleinmachen (Mk 10,42–45), ist das Ethos der Feindesliebe angelegt.

Die Jünger sollen sich nach Markus von Jesus belehren lassen, in der Nachfolge den Glauben so zu leben, dass die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe verwirklicht wird. Das Wort vom bergeversetzenden Glauben ist mit einer Mahnung zur wechselseitigen Vergebung verbunden (Mk 11,23–25), die der Bergpredigt (Mt 5,21–26) mit dem Vaterunser (Mt 6,9–13) an die Seite zu stellen ist⁴³. Die Schule des Gebetes, die Jesus nach der Tempelaktion öffnet, um die Verheißung, das Heiligtum werde ein „Haus des Gebetes für alle Völker“ sein (Jes 56,7), Wirklichkeit werden zu lassen, ist eine genaue Entsprechung zum Doppelgebot.

Es gewinnt – seiner Struktur nach – in der Unterweisung Jesu aber auch eine kritische Note. Die Jünger sind doppelt gefährdet: aus Sorge um Jesus und die Heiligkeit Gottes die Grenzen zu eng zu ziehen und aus dem Eifer des Glaubens heraus die Sache Gottes mit den eigenen Interessen zu identifizieren. Sie müssen sich deshalb mehrfach von Jesus belehren lassen, weiter zu denken und offener zu werden, nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus Glaubensüberzeugung, aber auch

⁴³ Vgl. F. Vouga, „Habt Glauben an Gott!“ Der Theozentrismus der Verkündigung des Evangeliums und des christlichen Glaubens im Markusevangelium, in: FS Lars Hartmann (s. Anm. 31), 93–109.

selbstkritischer und demütiger zu werden, nicht aus Glaubenszweifel, sondern aus dem Engagement für das Evangelium.

Die Kritik an der inneren Einstellung der Jünger wird bei Markus regelmäßig im Anschluss an die Leidens- und Auferstehungsprophetien Jesu (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.)⁴⁴ laut. Der Evangelist hat den Kontrast gesucht, um die Hauptschwierigkeit des Christusglaubens auch in ihren ethischen Dimensionen aufzuzeigen. Während Jesus nach Markus auf seinem Weg Gottes- und Nächstenliebe vereint, weil er um Gottes Willen „für viele“ (Mk 10,45; 14,24) stirbt, und durch seinen Dienst die ethischen Dimensionen der Heilsvermittlung begründet, brechen seine Jünger regelmäßig aus der Kreuzesnachfolge (Mk 8,34–38) aus, schon bevor sie zum Ernstfall wird. Ihr moralisches Hauptproblem ist ekklesiologisch sensibel: Sie suchen nach Größe vor anderen (Mk 9,34) und nach den besten Plätzen im Reich Gottes (Mk 10,37). Damit verraten sie das Prinzip des Glaubens in seiner ethischen Essenz: „Wer Erster sein will, sei der Letzte von allen und aller Diener“ (Mk 9,35; vgl. 10,43). Diese Maxime widerspricht nicht der Selbstliebe als Maß der Nächstenliebe, weil Hingabe nach Markus zur Selbstverwirklichung gehört; aber sie begründet eine Nachahmung Jesu in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die den Heildienst Jesu nicht ersetzt oder ergänzt, sondern umsetzt und erfahrbar macht.

Die Kritik an der Glaubensenge der Jünger ist mit der Kritik ihres Hochmutes verbunden. Markus nennt zwei Beispiele: den fremden Exorzisten, dem die Jünger am liebsten in den Arm fallen würden, weil er nicht zur Nachfolgegemeinschaft gehört (Mk 9,38–41)⁴⁵, und Kinder, deren Mütter die Jünger abhalten wollen, zu Jesus zu kommen (Mk 10,13–16; vgl. Mk 9,36f.)⁴⁶. Im ersten Fall sagt er: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,40)⁴⁷, und öffnet die Augen seiner Jünger für all diejenigen, die ihnen einen noch so kleinen Dienst der Nächstenliebe erweisen (Mk 9,41). Im zweiten Fall segnet er die Kinder, die er zuvor in die Mitte der Jünger

44 Vgl. A. Weihs, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen* (FzB 99), Würzburg 2003.

45 Vgl. J. Schlosser, *L' exorciste étranger* (Mc 9,38–39), in: *RevSR* 56 (1982), 229–239; E.A. Russell, *A plea for tolerance* (Mark 9,38–40), in: *IBSt* 8 (1986), 154–160; X. Pikaza, *Exorcismo, poder y evangelio. Trasfondo histórico y eclesial de Mc 9,38–40*, in: *EstB* 57 (1999), 539–564.

46 Die Sozialkritik akzentuiert M. Ebner, *„Kinderevangelium“ oder markinische Sozialkritik*. Mk 10,13–16 im Kontext, in: *JBTh* 17 (2002), 315–336.

47 Vgl. A. de la Fuente, *A favor o en contra de Jesús. El logion de Mc 9,40 y sus paralelos*, in: *EstB* 53 (1995), 449–459; J. Schlosser, *Q 11,23 et la christologie*, in: *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien*. FS Paul Hoffmann, hg. von R. Hoppe/U. Busse (BZNW 93), Berlin 1998, 217–224; J.S. Gellar, *Matthew 12:30; Mark 9:40; Luke 9:50; 11:23 – ‚with and for‘ or ‚against‘?*, in: *Lutheran Theological Review* 14 (2001/2002), 10–26.

gestellt hatte (Mk 9,36 f.): „Ihrer ist das Reich Gottes“ (Mk 10,15). Sie werden zu Vorbildern für die Jünger (Mk 9,37; 10,16)⁴⁸.

2.4 Auswertung

Die hermeneutische Schlüsselstellung des Doppelgebotes zeigt sich im Kontext des gesamten Evangeliums. Wie es einer Erzählung mit historiographischen⁴⁹ und biographischen⁵⁰ Zügen gemäß ist, wird diese Schlüsselbedeutung nicht theoretisch reflektiert, sondern in einzelnen Episoden und narrativen Konstruktionen paradigmatisch veranschaulicht. Markus nutzt die Form des Evangeliums, um zu zeigen, dass Jesus selbst die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nicht nur fordert, sondern lebt; sie ist der Nerv seiner Heilssendung; sie zeigt sich in seinem Beten ebenso wie in seinen Machttaten, die durchweg Hilfeleistungen sind. Die Nächstenliebe ist deshalb auch nicht nur Forderung, sondern in ihrem wesentlichen Zusammenhang mit der Gottesliebe Erschließung eines Erfahrungs- und Handlungsraumes, in dem sich die Nähe der Gottesherrschaft realisiert (Mk 12,34). Die Begründung und die Reichweite der Nächstenliebe werden durch das Kommen der Gottesherrschaft geliefert. Die Nächstenliebe wird in ihrer Intensität und in ihren Dimensionen der Zuwendung durch Jesu Evangeliumsverkündigung möglich und notwendig. Ihr Radius wird ausgeweitet, aber sie bleibt immer konkret. Sie verwirklicht sich als Dienst und Hingabe, aber gewinnt in der Jesusnachfolge die Freiheit zur Selbstverwirklichung, weil sie in Gottes Nähe geschieht.

Im Kontext des gesamten Evangeliums ergibt sich eine wechselseitige Erschließung. Einerseits zeigen die vielen anderen direkten Mahnungen und Weisungen, Einladungen und Ermutigungen Jesu, wie sich die Nächstenliebe auf eine Fülle von Lebensfeldern konkretisiert: vor allem in der Familie und dem Haus, aber auch in der politischen und religiösen Öffentlichkeit. Andererseits werden durch das Doppelgebot, das Jesus sich bei Markus für den Schluss aufbewahrt, die Einzelgebote auf ihre Mitte und ihren Zusammenhalt zurückgeführt: Nur als Ausdruck der Liebe haben sie theologischen Wert.

Im Kontext des gesamten Evangeliums ergibt sich auch der theologische Zusammenhang, in dem das Liebesgebot und der durch das Liebesgebot erschlossen wird. Entscheidend ist nach Markus der Bezug auf die Tora. Sie wird

⁴⁸ Vgl. G. van Oyen, Marcus 10:13–16: als was men een kind, in: NedThT 57 (2003), 177–192.

⁴⁹ Vgl. E.-M. Becker, Das Markusevangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006.

⁵⁰ Vgl. D. Dormeyer, Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener (SBS 143), Stuttgart 2001.

durch das Doppelgebot nicht exkludiert, aber transzendiert und nicht marginalisiert, aber hierarchisiert. Die Tora bleibt gültig, indem sie vom Doppelgebot erschlossen wird; das Doppelgebot ergibt sich gerade im Zusammenhang des Gesetzes mit all seinen Geboten. Das Doppelgebot lässt sich aber der Liebe wegen nicht in feste Regeln fassen; es verweist auf ein Jenseits des Gesetzes, von dem her es sich versteht: den Heilswillen Gottes, den Jesus in eschatologischer Klarheit verkündet und verwirklicht.

Durch das Liebesgebot wird der Zusammenhalt der Jünger gefestigt, aber nicht gegen andere, sondern für sie, die durch die Nachfolgegemeinschaft ihrerseits in Kontakt mit der Gottesherrschaft kommen sollen und können. Das ist in der Sendung Jesu vorgezeichnet.

Signifikant ist die essentielle Verbindung der Nächsten- mit der Gottesliebe. Strukturell im Alten Testament vorgegeben und im Frühjudentum vorbereitet, gewinnt sie durch die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu an Dramatik und Perspektive, weil ohne jede Relativierung der Schöpfung und der Heilsgeschichte der „Kairos“ göttlicher Nähe (Mk 1,15) gefüllt und die Vollendung des Reiches Gottes nicht nur verheißen, sondern auch antizipiert wird. Weshalb Gottesliebe Nächstenliebe fordert und welche Tiefe die Nächstenliebe durch die Gottesliebe gewinnen kann, lässt sich durch Jesu Evangelium im Glauben entdecken.

3 Das Liebesgebot bei Paulus

Paulus kennt eine ausgeprägte Theologie der Liebe⁵¹. Er preist die Liebe Gottes und Jesu Christi (Röm 5,1–11; 8,31–38 u. ö.). Er hat das „Hohelied“ der Liebe 1Kor 13 geschrieben, das die Liebe Gottes in der Liebe von Menschen feiert⁵². Er redet von der Liebe zu Gott, die hören und sehen lässt, wo anderen Hören und Sehen vergeht (1Kor 2,9 u. ö.)⁵³. Er stellt vom 1. Thessalonicherbrief an⁵⁴ seine Ethik auf die Agape ab. Er hat aber die Rechtfertigungstheologie des Galater- und des Römerbriefes genutzt, um das Liebesgebot Lev 19,18 zu zitieren, auf das Gesetz zu beziehen, als

51 Eine Skizze habe ich angefertigt in: Art. Liebe, in: TBLNT 2 (2000), 1318–1326.1329–1331.

52 Vgl. O. Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (StNT 13), Gütersloh 1981; P.G. Kirchschräger, *Die eschatologische Dimension von Liebe. 1 Kor 13 und der ‚andere Weg‘*, in: BiLi 85 (2012), 61–72.

53 Vgl. Th. Söding, *Gottesliebe bei Paulus*, in: ders., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 303–326.

54 Vgl. (von einer anderen Seite aus) M. Konradt, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion der Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor* (BZNW 117), Berlin 2003.

theologische Mitte der Ethik zu markieren und mit der Heilverkündigung zu verbinden⁵⁵. Hier kann eine historische und theologische Interpretation anknüpfen, um den Stellenwert und Gehalt des Liebesgebotes bei Paulus zu bestimmen.

3.1 Der Ort des Liebesgebotes in der paulinischen Theologie

Die beiden expliziten Zitate von Lev 19,18 bei Paulus (Gal 5,13f.; Röm 13,8ff.) erklären sich im Kontext der Rechtfertigungslehre; denn der Apostel sieht sich genötigt, angesichts seiner Kritik am Heilstrauen auf „Werke des Gesetzes“ (Gal 2,16; Röm 3,28 u.ö.) und seiner starken Betonung der Gnade Gottes die ethische Substanz des Evangeliums im Verhältnis zur Tora zu bestimmen. Wie der Blick in seine anderen Briefe zeigt, ist es Paulus aber auch von sich aus ein Anliegen, den „Aufbau“ der Kirche (1Kor 14) nicht nur durch eine gute Katechese, sondern auch durch eine motivierende Paraklese zu fördern. Das geschieht im Galater- wie im Römerbrief auf prinzipiell analoge, im einzelnen aber unterschiedliche Weise.

Beide Briefe führen die Ethik nicht als sekundäres, sondern primäres Thema in die Argumentation ein, lange bevor die Schlusskapitel, in denen sich die Zitate von Lev 19,18 finden, auf moraltheologische Themen konzentriert werden. Der Galaterbrief arbeitet bei der ersten Begründung der Rechtfertigungsthese (Gal 2,16) den Einwand (der Paulus-Gegner?) auf, Christus werde zum „Diener der Sünde“ herabgewürdigt, wenn die Rechtfertigung nicht an Werken des Gesetzes, sondern am Glauben festgemacht werde (Gal 2,17)⁵⁶; Paulus hält dagegen, dass der Kyrios zwar ein „Diener“ ist (vgl. Röm 15,8; Phil 2,6ff.) und dass sein Dienst den Sündern zugutekommt, aber die Sünde nicht groß macht, sondern besiegt; auf das Dass und Wie dieses Sieges konzentriert Paulus sich in Gal 2,17–21, wenn er die Partizipation an Jesu Kreuz und Auferstehung als Glaubensidentität beschreibt.

Im Römerbrief hat Paulus den ersten Argumentationsschritt (Röm 1,18–3,20) so gestaltet, dass die Katastrophe der Sünde als Ungerechtigkeit identifiziert und an Übertretungen des Gesetzes wie an Verstößen gegen die Stimme des Gewissens,

⁵⁵ Vgl. Th. Söding, Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief, in: Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens, hg. von B. Kollmann/M. Bachmann (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 165–206.

⁵⁶ Der Vers ist allerdings seit der Antike bis in die Syntax hinein strittig. Dass ein Realis vorliegt, der eine rhetorische Frage einleitet, begründet H. Schlier, Der Brief an die Galater (KEK VII), Göttingen ¹⁵1989 [⁰1949]), 58f.; anders jedoch R. Bultmann, Zur Auslegung von Gal 2,15–18 (1952), in: R. Bultmann, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 394–399.

mithin als ethisches Versagen exemplifiziert wird. Bei der theologischen Begründung der Rechtfertigungsthese (Röm 3,21–31) kommt von Anfang an die Ethik ins Spiel – jedenfalls dann, wenn die Rechtfertigung nicht nur als Freispruch für diejenigen betrachtet wird, die Sünder bleiben, weil ihnen Gottes Gnade immer fremd bleibt, sondern als Gerechtmachung derer, die durch Gottes Gnade zu neuen Menschen geworden sind (vgl. Röm 7,1–5; Gal 6,15)⁵⁷. Paulus begründet nicht nur die Heilseffektivität des Glaubens, für die Abraham steht (Röm 4), sondern beschreibt ebenso den „Frieden mit Gott“ (Röm 5,1) und den „Zugang zur Gnade“ (Röm 5,2), die sich aus der Liebe Gottes ergeben (Röm 5,1–11). Beides hat nicht nur die Gottesbeziehung der Gläubigen nachhaltig verändert, sondern auch ihr Verhältnis zu den anderen Menschen. In Röm 5,12–21 konzentriert sich Paulus auf den Gegensatz zwischen dem Ungehorsam Adams mit all seinen desaströsen Folgen für die Menschen, die seine Sünde, die Übertretung des göttlichen Gebotes, wiederholen, und dem Gehorsam Jesu Christi, der Gottes Heilswillen erfüllt. Die ethischen Implikationen werden in Röm 5,21 angedeutet („Die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit“) und in Röm 6 ausgeführt. Gegen den gespielten oder realen, jedenfalls absurden Einwand, das Vertrauen auf Gottes Gnade lade zum Sündigen ein (Röm 6,1.15), stellt Paulus die Teilhabe an der Gerechtigkeit Jesu Christi selbst als Wirkung des Glaubens wie der Taufe dar. Diese Gerechtigkeit ist zwar trans-moralisch, weil Jesus Christus mit ihr das eschatologische Heil bringt, das den Gläubigen zugeeignet wird; aber sie unterläuft die Ethik nicht, sondern justiert sie.

So wie einerseits die theologische Bedeutung der Ethik in der Rechtfertigungstheologie des Galater- wie des Römerbriefes von langer Hand vorbereitet ist, ist andererseits die Paraklese der Agape selbst in beiden Briefen theologisch substantiell. Im Galaterbrief steht dafür das Stichwort der Freiheit. Im Sara-Hagar-Midrasch (Gal 4,21–31) ekklesiologisch vorbereitet, wird „Freiheit“ an der Schwelle zur brieflichen Paraklese zum soteriologischen Schlüsselwort mit ethischen Implikationen⁵⁸. Gal 5,1 („Zur Freiheit hat uns Christus befreit“) öffnet den Raum einer Zukunft, die durch engagierten Glauben gestaltet, aber nicht durch einen Rückfall in das System der Gesetzeswerke irritiert werden soll; Gal 5,13 („Ihr seid zur Freiheit berufen“) nimmt diesen Impetus auf, verbindet ihn aber mit einer Warnung („... nur nicht die Freiheit zum Einfallstor für das Fleisch“) und kündigt

57 Das hat Ernst Käsemann mit breiter ökumenischer Wirkung in der Paulusexegese stark gemacht: Gottesgerechtigkeit bei Paulus (1961), in: E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 181–193.

58 Vgl. Th. Söding, Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief, in: Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie, hg. von W. Kraus/K.-W. Niebuhr (WUNT 192), Tübingen 2003, 113–134; ders., Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008), 92–112.

damit einen Passus an, der die moralische Verantwortung der geschenkten Freiheit stark macht⁵⁹. Dadurch gelangt die Ethik auf die volle theologische Höhe der Soteriologie. Die Rechtfertigungslehre wäre ohne die Ethik der Agape nur die halbe Wahrheit.

Im Römerbrief ist es nicht anders. Die Schlüsselstelle ist Röm 12,1f., die programmatische Eröffnung der Paraklese⁶⁰. Sie klärt, dass sich das „Erbarnten Gottes“ nicht nur in den Mahnungen des Apostels ausspricht, sondern auch im Ethos des Glaubens auswirkt. Im unmittelbaren Kontext des Liebesgebotes (Röm 13,8ff.) vergegenwärtigt Paulus die eschatologische Wende, die durch Jesus Christus herbeigeführt worden ist und mit Macht auf die Vollendung drängt (Röm 13,11–14). Sie fordert Nüchternheit und Wachsamkeit; sie drängt zur Konformität mit Jesus Christus, auch im Lebensstil⁶¹.

Ist der theologische Ort der Ethik bei Paulus aus der Dynamik der Heilsmittlung, aus der Gerechtigkeit Gottes und dem Ethos Jesu selbst entwickelt, ergibt sich die Fokussierung auf das Liebesgebot aus der Logik des Glaubens⁶². Beide Briefe sehen den rechtfertigenden Glauben nicht nur als Bekehrung und Vertrauen, als Erkenntnis und Bekenntnis, sondern eben deshalb auch als eine Form der Lebensführung, die sowohl in der Religiosität als auch in der Moralität das Bekenntnis bewahrheitet.

Im Galaterbrief hat Paulus das Ich der Glaubenden an der Liebe Jesu Christi festgemacht: „Der ich nun im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20)⁶³. Die Liebe, die im Glauben erkannt und empfangen wird, muss aber im Glauben auch gelebt werden, wenn das Bekenntnis kein Lippenbekenntnis sein und die Erkenntnis Folgen haben soll.

Das ist für Paulus im Glaubensbegriff selbst gesichert. Deshalb kann er im Übergang von der Vergewisserung dessen, was Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist für die Glaubenden getan hat, zur Eröffnung dessen, worin die Antwort bestehen soll, die durch Jesus Christus im Heiligen Geist die Gläubigen

59 Vgl. M. Konrad, Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13–6,10, in: *Early Christianity* 1 (2010), 60–81.

60 Vgl. D. Jodoin, Rm 12,1–2 – une intrigue discursive. De l'offrande des membres à l'offrande des corps, in: *ETR* 85 (2010), 499–512.

61 Vgl. H. Giesen, Nächstenliebe und Heilsvollendung. Zu Röm 13,8–14, in: *SNTU* 33 (2008), 67–97.

62 Vgl. A. von Dobbeler, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22), Tübingen 1987.

63 Zur Position in der Argumentation vgl. S. Shauf, Galatians 2.20 in context, in: *NTS* 52 (2006), 86–101.

Gott geben sollen⁶⁴, den rechtfertigenden Glauben als „Glaube, der durch Liebe wirksam ist“ kennzeichnen (Gal 5,6). Dieser Satz, der unglücklicherweise in die Mühlen der Kontroverstheologie geraten ist, spricht von der prägenden Kraft des Glaubens. Er stellt den Glauben in einen eschatologischen Horizont, weil er von der Hoffnung auf Gerechtigkeit spricht. Der Horizont der Hoffnung wird durch die Liebe gefüllt, durch die der Glaube seine Wirksamkeit entfaltet⁶⁵.

Die Wirksamkeit, die er vor Augen stellt, ist die der Rechtfertigung, die allerdings nicht nur als eine Art Initialzündung am Beginn des Glaubensweges verstanden wird, sondern als dauernde Kraft der Gnade Gottes. Die Liebe, die Gal 5,6 meint, ist die Nächstenliebe, von der im Kontext die Rede ist, aber unter dem Aspekt, dass sich in ihr die empfangene und angenommene Liebe Jesu Christi selbst auswirkt. Deshalb bleibt der Glaube Subjekt. Die Partizipialkonstruktion, die Paulus wählt, sichert den Primat der Gnade Gottes und deshalb die rechtfertigende Kraft des Glaubens, der keinerlei Sonderkonditionen kennt, macht aber die Gnade Gottes gerade dadurch groß, dass sie zeigt, wie und wo sie wirkt: in der Liebe. Die Agape setzt den Glauben voraus, weil sie aus dem vertrauensvollen Bekenntnis zur Liebe Jesu Christi selbst lebt; der Glaube entfaltet seine Kraft durch die Liebe, weil er Gehorsam gegenüber Gottes Wort ist, das auf das Liebesgebot zuläuft (Gal 5,13 f.), und sich von Jesus Christus bewegen lässt, der definitiv seine Liebe erwiesen hat (Gal 2,20).

Im Römerbrief hat Paulus den Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe nicht so programmatisch konzentriert wie in Gal 5,6. Der Sache nach ist er aber ähnlich angelegt. Eine Schlüsselpassage ist Röm 5,1–11⁶⁶. Paulus führt die Rechtfertigung der Glaubenden auf die Liebe Gottes selbst zurück, der seine Feinde zu seinen Freunden macht. Sie verwirklicht sich in der Lebenshingabe Jesu Christi (Röm 5,6 ff.); sie wird den Gläubigen ganz zu eigen durch den Heiligen Geist: „Die Liebe Gottes ist in unseren Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist“ (Röm 5,5). Deshalb ist das Herz von dieser Liebe voll. Genau deshalb und auf diese Weise bestimmt sie auch das Handeln der Gläubigen. Der innere Zusammenhang zwischen Soteriologie und Ethik ist bei Paulus in der Liebe Gottes selbst begründet. Deshalb nimmt das Liebesgebot eine theologische Spitzenposition ein.

⁶⁴ Vgl. V. Rabens, *Power from in Between. The Relational Experience of the Holy Spirit and Spiritual Gifts in the Paul's Churches*, in: *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology*. FS Max Turner, eds. I.H. Marshall/V. Rabens/C. Bennema, Grand Rapids/Cambridge 2012, 138–155.

⁶⁵ Vgl. Th. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (SBS 150), Stuttgart 1992, 145–162.

⁶⁶ Vgl. S. Romanello, *La condizione e il futuro dei credenti. Lo sguardo di Rm 5,1–11*, in: *Nuovo Testamento* (s. Anm. 2), 233–247.

3.2 Der Hintergrund der Gesetzestheologie

Im Galater- wie im Römerbrief reflektiert Paulus, dass er mit dem Liebesgebot eine Weisung des Gesetzes zitiert. Er nutzt das Zitat, um den Stellenwert der Nächstenliebe in der Tora und in der Befolgung der Gebote durch die Glaubenden zu beschreiben. Diese Ortsbestimmung ist ein wichtiger Aspekt seiner Theologie des Gesetzes.

Im Galaterbrief formuliert Paulus: „Das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Gal 5,14). Die Gegenüberstellung des Ganzen und des Einen ist die Pointe. Paulus sieht das Gesetz, die Tora, als Einheit; sie bildet ein großes Ganzes. Es ist keine Frage, dass es viele Gebote hat, so dass es auch zu vielen Übertretungen kommt; aber mit dieser Vielfalt repräsentiert das Gesetz den einen, in sich kohärenten Willen Gottes. Das „eine“ Wort des Liebesgebotes ist nicht nur eines von vielen Geboten, sondern der Schlüssel zum Ganzen. Paulus identifiziert nicht das „Ganze“ mit dem „Einen“; dann würde er insinuiieren, man könne auf alle anderen Gebote verzichten, oder meinen, das Liebesgebot enthielte alle anderen Gebote in sich. Paulus spricht vielmehr von Erfüllung. Die Kategorie der Erfüllung nutzt er, um die eschatologische Qualität der Gottesbegegnung in Jesus Christus zum Ausdruck zu bringen. Sie ist mit der Fülle und Überfülle der Gnade Gottes verbunden⁶⁷. Wenn dies auch für Gal 5,14 gelten soll, werden die Einzelgebote durch das Liebesgebot nicht aufgehoben, sondern auf sich selbst zurück- und über sich selbst hinausgeführt: Sie werden auf den Heilswillen Gottes selbst bezogen, dessen ethischen Grundsinne das Liebesgebot beschreibt, nicht ohne den Raum der Moral für den umfassenden Raum der Heilungsvermittlung immer schon geöffnet zu haben. Einerseits erfasst das Liebesgebot die Fülle dessen, was das Gesetz gebietet; andererseits gewinnt es seine theologische Bedeutung und ethische Orientierungsleistung nur im Kontext des ganzen Gesetzes.

Zur Erfüllung gehört die Praxis, aber zugleich die Anteilhabe an jener Gnade, die immer unendlich mehr bewirkt als die Lösung ethischer Fragen. In jedem einzelnen Gebot ist es die Liebe, und nur die Liebe, die Anspruch auf Gehorsam erhebt; aber die Liebe bleibt nicht abstrakt, sondern wird in der Erfüllung der Gebote konkret. Dass die Wichtigkeit des Liebesgebotes auch außerhalb des Christusglaubens einleuchtet und dass es außerhalb der Kirche intensive Erweise der Nächstenliebe gibt, würde Paulus nie und nimmer bestreiten, im Gegenteil gehört es zur Identität Gottes mit sich selbst, dass alles, was sein Heilswille fordert,

⁶⁷ Vgl. M. Theobald, *Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld* (FzB 22), Würzburg 1982.

bereits in der Tora steht und dass denjenigen, die das Gesetz nicht als Buch kennen, das Gebot ins Herz geschrieben ist, wie er – allerdings erst – im Römerbrief ausführen wird (Röm 2,15). Was im Glauben geschieht, ist nach dem Galaterbrief dreierlei: erstens die Einsicht, dass und weshalb das ganze Gesetz in diesem einen Wort erfüllt ist; zweitens die Motivation durch den Geist, aus dem inneren Zwiespalt der Sünde herauszufinden in die Freiheit der Kinder Gottes hinein; drittens eine Praxis, die Sinn und Geltung der Einzelgebote aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus und deshalb nach dem Kriterium des Liebesgebotes bestimmt.

Von der Liebe her verstanden, zeigt sich also die konstruktive Verbindung zwischen dem rechtfertigenden Glauben und dem Anspruch des Gesetzes auch dort, wo Gerechtigkeit praktiziert werden soll. Gleichzeitig zeigt sich der Gegensatz zu den Paulusgegnern, die nach Gal 5,1–12 die Beschneidung⁶⁸ zum Schlüssel machen. Ob sie es wollen und sagen oder nicht, steuern sie auf eine Praxis vollständigen Gebotsgehorsams zu (Gal 5,3), die scheitern muss, weil sie auf die Logik von Befolgen und Übertreten festlegt; es fehlt ihnen das Denken von der Fülle her, das aber heißt: von der Liebe her. Wo die Liebe herrscht, wird das Gesetz nicht obsolet, sondern erfüllt.

Paulus hat diese Pointe im Galaterbrief genau vorbereitet. Er weist mit der Schrift selbst nach, dass das Gesetz nicht gegeben worden ist, um das ewige Leben zu schenken. Nach Gal 3,10 bringt es nicht Segen, sondern Fluch, weil es – seine heilige Pflicht – die Sünder bestraft. Dieser Strafe entgeht niemand, weil jede Übertretung sanktioniert wird (Dtn 27,26) und – so die im Galaterbrief unausgesprochene, erst im Römerbrief argumentativ eingeholte Voraussetzung – niemand sich von jeder Schuld freisprechen kann. Daraus folgt aber nicht, dass das „Gesetz wider die Verheißung“ ist (Gal 3,21). Es fungiert vielmehr, „bevor der Glaube kam“, wie eine Art Schutzhaft, aus der erst Jesus Christus befreit (Gal 3,23), und wie ein Pädagoge, der – sei es auch mit drakonischen Erziehungsmaßnahmen – auf die Entlassung und Resozialisierung vorbereitet (Gal 3,24). Die Paraklese geht den nächsten Schritt. Nachdem die Befreiung geschehen ist, kann das Gesetz auf seine positive Rolle konzentriert werden, den Weg des Glaubens als Weg der Gerechtigkeit zu weisen. Das Liebesgebot ist der Kompass.

Im Römerbrief bringt Paulus mit ähnlichen Formulierungen wie im Galaterbrief das Liebesgebot ein. Entscheidend ist erneut das Motiv der Erfüllung: „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt ... Also ist des Gesetzes Fülle die Liebe“ (Röm 13,8.10). Der Aspekt ist nur leicht verschoben: vom „Wort“ (Gal 5,14) zur

⁶⁸ Vgl. A. Blaschke, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Heidelberg 1998.

Antwort, vom Gebot (das erfüllt werden soll) zur Praxis (die das Gebot erfüllt). Das Motiv der Fülle wird dadurch noch plausibler: Die Liebe erfüllt den Gesetzesgehorsam mit Leben; denn sie macht ihn zur Konformität mit der Liebe und Gerechtigkeit Jesu Christi selbst.

Paulus erläutert im Römerbrief allerdings auch, wie die Erfüllung zu verstehen ist. Dazu führt er einen *terminus technicus* frühjüdischer Gesetzeshermeneutik ein: „Denn das: ‚Du sollst nicht die Ehe brechen‘, ‚du sollst nicht töten‘, ‚du sollst nicht stehlen‘, ‚du sollst nicht begehren‘ und welches Gebot auch immer – in dem einen Wort gipfeln sie auf: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘“ (Röm 13,9)⁶⁹. Die Kategorie der „Aufgipfelung“ – oder, nach anderer Lesart, „Zusammenfassung“ – ist in der schriftgelehrten Auseinandersetzung des frühen Judentums mit der Frage entwickelt worden, wie in der Fülle der – so wird traditionell gezählt – 613 Gebote und Verbote ein Prinzip, ein Spitzensatz oder auch nur ein guter Einstieg in das System der Vorschriften gefunden werden kann. Diesen „Gipfel“ findet Paulus – ähnlich wie später Rabbi Akiba nach der ihm zugeschriebenen Tradition (Sifra Lev 19,18) und vergleichbar mit jüdisch-hellenistischen Akzenten der Ethik – im Liebesgebot. Gemeint ist, dass der Grundsinn des Gesetzes im Spitzensatz des Liebesgebotes am besten herauskommt, so dass jedes Gebot unter seinem Vorzeichen gelesen und verstanden, gewichtet und befolgt wird.

Um diese Pointe zu markieren, macht Paulus zwei stillschweigende Voraussetzungen, die aber zu plausibilisieren sind. Erstens hebt er den Dekalog hervor. Damit entspricht er einer breiten Strömung des frühen Judentums; im Vergleich zu den Zehn Geboten sind alle weiteren Gebote „andere“. Sie sind vom ihm her zu verstehen und auszulegen. Die Akzentuierung durch das Liebesgebot geht nur einen Schritt weiter in dieser Hermeneutik. Zweitens konzentriert er sich auf die Zweite Tafel. Das ist im Kontext stimmig und wertet die Erste Tafel nicht ab, sondern berücksichtigt, dass die grundlegende Rolle des Glaubens, zu dem auch die Liebe zu Gott gehört, bereits intensiv bearbeitet worden ist.

Aus beiden Gründen gewinnt die Gesetzestheologie gegenüber dem Galaterbrief noch an Präzision. Einerseits fordert und fördert Paulus eine „Konzentration“⁷⁰. Andererseits hat Paulus das Gesetz im Römerbrief an entscheidenden Stellen so gedeutet, dass plausibel wird, weshalb und wie die Tora nicht aufgelöst, sondern „aufgerichtet“ (Röm 3,30) und nicht reduziert, sondern transformiert wird.

⁶⁹ Die Reihenfolge entspricht Dtn 5,17 ff. B; vgl. Philo, *De decalogo*, 36.51.121–137.168–171.

⁷⁰ Vgl. E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK IV), Göttingen 2003, 362.

Grundsätzlich entspricht die Gesetzestheologie des Römerbriefes derjenigen des Galaterbriefes. Es gibt keine tiefgreifende Veränderung⁷¹, aber auch nicht nur situativ bedingte Varianten⁷², sondern eine genauere Ausarbeitung, die neue Aspekte erschließt⁷³. Es bleibt bei der Leitlinie, dass die „Werke des Gesetzes“ nicht rechtfertigen können, weil das Gesetz zwar die Sünde kenntlich machen soll, aber nicht besiegen kann (Röm 3,20). Es bleibt auch dabei, dass Christus des Gesetzes „Ziel“ oder „Ende“ ist (Röm 10,4) und dass diese Teleologie des Gesetzes auf die soteriologische Dialektik zurückgeführt wird, dass es kein Heil ohne Gericht (Röm 2,1–11), das Gericht aber um des Heiles willen gibt (Röm 8,1)⁷⁴.

Allerdings hat Paulus an drei strittigen Stellen gezeigt, dass er die Erfüllung des Gesetzes auch in dem Sinn ernst nimmt, dass die Tora radikal bejaht wird⁷⁵. *Die erste Stelle* betrifft den Kult und das Opfer. Nach Röm 3,24 ist Jesus der „Sühneort“; durch sein Kreuz und seine Auferstehung werden die Riten, die im Jerusalemer Heiligtum gefeiert werden, nicht abgetan, sondern zu ihrer eschatologischen Fülle geführt, so dass nun eine qualitativ neue Liturgie gefeiert werden kann⁷⁶. *Die zweite Stelle* betrifft die Beschneidung; dass sie Heidenchristen nicht abverlangt werden darf, braucht Paulus im Römerbrief anscheinend nicht zu begründen. Dass sie – nur – dem „nützt“, der das Gesetz hält, hat Paulus in Röm 2,25 vorausgesetzt. Dass es eine Art geistliche Beschneidung bei denen gibt, die Gottes Willen erfüllen, auch wenn sie äußerlich nicht beschnitten sind, hat er in Röm 2,26 ff. ausgeführt. Die Frage, worin dann der Nutzen der körperlichen Beschneidung bestehe, hat er in Röm 4,11 *en passant* beantwortet: Sie ist ein „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“; sie ist die Unterschrift unter die Glaubensverheißung und die Ratifizierung der Glaubensgerechtigkeit, also immer ein Zeichen geborener Juden für die Universalität des Heiles, das durch den Messias verwirklicht wird. *Die dritte Stelle* betrifft die Reinheitsgebote und Speisevorschriften. Paulus muss sie in Röm 14 diskutieren, weil es über sie Streit zwischen „Starken“ und „Schwachen“ gibt, auch wenn die Konstellation nicht mit derjenigen des Galat-

⁷¹ Von Wandlungen spricht U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.

⁷² So F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2011, 1801.

⁷³ Von einer „Entwicklung“ spricht U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/3*, Neukirchen-Vluyn 2005, 25–266.

⁷⁴ Vgl. H. Merkley, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: H. Merkley, *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60–81.

⁷⁵ Vgl. K.-W. Niebuhr, *Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden* (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), in: *BThZ* 25 (2008), 16–51.

⁷⁶ Vgl. Th. Söding, *Echtes Opfer. Gottesdienst bei Paulus*, in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität*, hg. von S. Böntert (*Studien zur Pastoraltheologie* 32), Regensburg 2011, 9–34.

erbriefes identisch ist⁷⁷. Paulus argumentiert nach eigenen Bekunden von einem theologischen Urteil aus, das er „im Herrn Jesus“ gefällt hat; es kann offenbleiben, ob es sich für Paulus um eine Jesustradition handelt, die dann Mk 7,1–23 entsprechen könnte, oder um eine Deduktion aus der Rechtfertigungslehre, für die er sich auf Jesus beruft: „Nichts ist an sich unrein“ (Röm 14,14). Aber der Apostel bleibt nicht bei dieser Position stehen, sondern bedenkt, was Reinheit und Unreinheit „für“ andere bedeuten kann; darauf muss Rücksicht genommen werden (Röm 14,15–22). Wer das nicht tut, verkennt seine eigene Einsicht. Paulus ist an den pastoralen Problemen interessiert. Deshalb fehlt eine ähnliche Programmatik wie in Mk 7. Aber die Pointe ist kompatibel. Zum Schluss wird der Apostel grundsätzlich: „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde“ (Röm 14,23). Damit wird die Frage des Gesetzesgehorsams auf genau die Ebene verschoben, die von der Rechtfertigungslehre vermessen und von der Ethik der Agape kultiviert wird. Alle drei Transformationen verstehen sich als Konkretisierungen der Liebe: die Sühnetheologie durch die Hingabe Jesu, die Beschneidungsspiritualität durch die Öffnung für das Heil der Heiden und die Reinheitsidee durch die Sorge um die Gewissensnot des Nächsten.

3.3 Das Verständnis der Nächstenliebe

Im Galater- wie im Römerbrief zeigt Paulus paradigmatisch und prinzipiell, wie die Nächstenliebe zu verstehen ist. In beiden Briefen wird die Nächstenliebe ekklesiologisch verortet, weil sie die Glaubensgemeinschaft stärkt, aber im Ansatz über die Gemeindegrenzen hinaus für diejenigen geöffnet, die außerhalb der Gemeinde Kontakt mit den Gläubigen bekommen.

Der Galaterbrief formuliert das Prinzip am Ende der Paraklese: „Lasst uns, wie wir Zeit haben, allen Gutes tun, besonders aber den Hausgenossen des Glaubens“ (Gal 6,10)⁷⁸. Die Konzentration auf die Mitglieder der Kirchengemeinden ist ein Echtheitsbeweis der Nächstenliebe, weil die Nahbeziehung der moraltheologische Ernstfall ist. Aber die Öffnung für andere ergibt sich notwendig aus der Heilsuniversalität Gottes. Wenn sich die Existenz der Gemeinde ihr verdankt, muss sich in ihrem Gottesdienst und ihrem Glaubenszeugnis, aber auch in ihrer Ethik diese Offenheit realisieren.

⁷⁷ Weiter lässt ein Blick auf 1Kor 8–10 blicken; vgl. Th. Söding, *Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in Korinth als ethisches Paradigma* (1994), in: Th. Söding, *Das Wort vom Kreuz* (s. Anm. 57), 346–369.

⁷⁸ Vgl. K. Fretheim, *Groms i Galaterbrevet. Om kristen etikk, Paulus og den prioriterte Andre*, in: TTK 79 (2008), 113–129.

In Gal 5 konzentriert sich Paulus auf die innergemeindlichen Beziehungen. Dazu bestand angesichts der Konflikte aller Anlass (Gal 5,15). Paulus stellt aber keinen Verhaltenskatalog auf, sondern setzt auf die Dynamik des Geistes. Er, der Anteil an der Gottessohnschaft Jesu gibt und deshalb „Abba“ beten lässt (Gal 4,6 ff.), treibt die Gläubigen auch an, ihre Liebe zu leben. Er ist einerseits in der Lage, das „Begehren des Fleisches“ (Gal 5,16) zu besiegen, worunter Paulus nicht den Sexualtrieb versteht, sondern die Versuchung zum Bösen, die auch den Gläubigen nicht fremd ist⁷⁹. Der lange Lasterkatalog Gal 5,19 ff. illustriert die verheerenden Folgen, die unbedingt vermieden werden müssen. Andererseits hält der Geist zum Guten an, wie der Tugendkatalog Gal 5,22f. veranschaulicht. Diese positive Wirkung reflektiert Paulus durch einen doppelten Bezug auf das Gesetz. Zum einen: „Wenn ihr im Geist handelt, seid ihr nicht unter dem Gesetz“ (Gal 5,18)⁸⁰. Gemeint ist: Wer sich vom Geist führen lässt, setzt auf den Glauben (Gal 3,1–5), nicht jedoch auf die Beschneidung und all die anderen „Werke des Gesetzes“, und steht deshalb nicht unter dem Fluch, mit dem das Gesetz alle Übertreter belegt, sondern unter dem Segen der Verheißung. Zum anderen: „Dagegen ist das Gesetz nicht!“ (Gal 5,23), notiert Paulus lakonisch, nachdem er die Tugend als „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22) klassifiziert und exemplifiziert hat. Denn das Gesetz ist auch ethisch der Verheißung zugeordnet, formuliert es doch das Liebesgebot. Wer sich vom Geist führen lässt, erfüllt das Gesetz.

Besonders eng werden die Bezüge zu Lev 19,17f. in Gal 6,1f. Denn dort schärft Paulus die Pflicht zur wechselseitigen Vergebung ein. Er bleibt aber nicht bei der Forderung stehen, sondern deutet sie in eminenten Weise: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ (Gal 6,2). Die „Last“, die einer dem anderen abnehmen soll, ist, nach Gal 6,1 zu urteilen, die Schuld, die er auf sich geladen hat. Gemeint ist nicht nur die Bereitschaft zu Vergebung, sondern auch das solidarische Eintreten für die Folgen: die Hilfe bei der Aufarbeitung und Wiedergutmachung.

Das „Gesetz Christi“ (Gal 6,2) ist weder ein Schlagwort der galatischen Nomisten⁸¹ noch einfach eine Regel⁸², sondern die Tora, die von Christus erfüllt

⁷⁹ Vgl. O. Hofius, Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17, in: Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. FS Hermann Lichtenberger, hg. von U. Mittmann-Richert, Neukirchen-Vluyn 2003, 147–159.

⁸⁰ Vgl. W.A. Todd, „Under Law“ in Galatians. A Pauline theological abbreviation, in: JThS 56 (2005), 362–392.

⁸¹ So H.D. Betz, Der Galaterbrief, München 1988 [engl. 1979], 510 f.

⁸² So R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1948–1953), hg. von O. Merk, Tübingen ⁹1984, 260. M. Winger (The Law of Christ, in: NTS 46 [2000], 537–546) meint, dass das ethische System des Christentums als Alternative zur Tora vorgestellt werde.

wird⁸³. Sie ist das „Gesetz Christi“, weil Jesus die Liebe, die es fordert, verwirklicht⁸⁴. Weil dies die Hingabe seines Lebens umschließt (Gal 1,5; 3,13f.), ist die Vergebung der Sünden, zu der die Gläubigen aufgefordert werden, vom Heilstod Jesu begründet und gedeckt. Sie ist eine Konsequenz des Glaubens, ein Erweis der Liebe⁸⁵.

Im Römerbrief hat Paulus die Zitation des Liebesgebotes sorgfältig vorbereitet. Seine grundlegende Mahnung, Gott das Opfer der Hingabe im ganzen Leben zu machen (Röm 12,1f.), führt er zuerst durch eine parakletisch zugespitzte Variante des Leib-Christi-Gleichnisses weiter (Röm 12,4f.)⁸⁶. Sie orientiert die Charismenlehre nicht nur katechetisch, sondern auch diakonisch: „Wer gibt – in Lauterkeit, ... wer sich erbarmt – in Freundlichkeit“ (Röm 12,6).

Der folgende Passus (Röm 12,9–21) ist eine konzentrierte Darlegung paulinischer Agape-Ethik. Er ist genau strukturiert. Die Verse 9 und 21 bilden den Rahmen: Am Guten festzuhalten (Röm 12,9) und gar das Böse durch das Gute zu besiegen (Röm 12,21), erfordert die Praxis der Agape. Der positive Ansatz in Vers 9 leitet zum ersten Teil über, der die innergemeindliche Liebe charakterisiert (Röm 12,10–13; 12,16a). Sie ist ganz auf den Grundton der Achtsamkeit, Herzlichkeit und Freundlichkeit gestimmt. Dass es allen Anlass gibt, die innergemeindliche Solidarität einzufordern, ergibt sich erst aus Röm 14, wo Paulus den Streit zwischen „Starken“ und „Schwachen“ schlichten muss. Vers 13 weitet den Blick, indem er die Gastfreundschaft anspricht, auf die Paulus selbst bald bauen will und angewiesen sein wird. Der kritische Ansatz in Vers 21 ist durch den zweiten Teil der Agape-Paraklese vorbereitet (Röm 12,14–21). Hier geht es vor allem um das Verhältnis zu den Außenstehenden. Im Vordergrund steht der Umgang mit Verfolgung (Röm 12,14) und Bosheit, die erfahren wird (Röm 12,16). Die paulinischen Mahnungen stehen nahe an der Bergpredigt⁸⁷, lassen sich aber auch vor dem Hintergrund von Lev 19,17f. gut verstehen. Die Antwort auf Fluch soll Segen sein (Röm 12,14), die Antwort auf Gewalt nicht Gegengewalt (Röm 12,17), sondern Verzicht auf

83 So H. Schlier, *Galater*, 201f.

84 So H. Schürmann, *Das ‚Gesetz des Christus‘ (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus (1974)*, in: H. Schürmann, *Studien zur neutestamentlichen Ethik (SBAB 7)*, Stuttgart 1990, 53–76.

85 Claude Pigeon (*„La loi du Christ“ en Galates 6,2*, in: SR 29 [2000], 425–438) identifiziert das „Gesetz Christi“ mit dem Doppelgebot. Das ist zu eng.

86 Vgl. M. Walter, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“ (NTOA 49)*, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 2001.

87 Vgl. E. Kamlah, *Prophetie und Paränese. Ein Vergleich des Gebots der Feindesliebe in der Redenquelle mit der Ermahnung zu aufrichtiger Liebe in Römer 12,9ff.*, in: „Ich bin ein Hebräer“. Gedenken an Otto Michel, hg. von H. Lindner, Gießen 2003, 288–298.

Rache – im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit (Röm 12,19 f.)⁸⁸. Paulus lässt die weisheitliche Maxime Spr 25,21 f. anklagen, um verstehen zu lassen, was praktizierte Liebe ist, die – wenn es gut geht – aus Feinden Nächste macht.

3.4 Auswertung

Der Galaterbrief und der Römerbrief sind thematisch verwandt, aber in der Situation ihrer Entstehung unterschiedlich. Im Galaterbrief kämpft Paulus gegen nomistische Konkurrenten⁸⁹ um seine Gemeinde; im Römerbrief will er hingegen die Gemeinde als Partnerin seiner ambitionierten Missionspläne für Spanien gewinnen⁹⁰. Im Galaterbrief will er aber über den Konflikt hinaus die Basis einer Versöhnung legen, im Römerbrief die Unterstützung der Gemeinde nicht finden, ohne dass er dargelegt hat, wofür er theologisch – wirklich – steht. Deshalb entsteht eine starke Kongruenz zwischen dem Liebesgebot in beiden Schreiben, auch wenn es von unterschiedlichen Seiten her entwickelt wird.

Die Konzentration von Lev 19,18 ist in beiden Briefen eine Konsequenz der Christologie; deshalb wird durch das Liebesgebot die moraltheologische Dimension der Rechtfertigungslehre geöffnet. Paulus löst auch auf dem Gebiet der Ethik sein Postulat ein, dass er das Gesetz zu vollen Ehren bringt. Er behält die Freiheit, auch ohne die Beschneidung die Völker zu missionieren und die Einheit der Kirche ohne die Verpflichtung auf die Reinheitsgebote zu begründen (Gal 2,11–14). Er bestimmt den theologischen Status der Ethik in der geistgewirkten Partizipation an der Liebe Jesu Christi selbst. Er zeigt die prägende Kraft des Glaubens in der Lebensführung. Er zeigt, wie der Glaube im Kern als Gehorsam gegenüber Gottes Wort ernstgenommen wird. Er bindet umgekehrt den ethischen Ernst an die Freude des Glaubens zurück und das Engagement der Gläubigen an das Wirken der Gnade. Er konkretisiert das Liebesgebot so, dass sowohl die innergemeindlichen Bande gestärkt als auch die Beziehungen zu den Nicht-Christen im Geist der Versöhnung gestaltet werden. Im Galaterbrief zeigt er dadurch seinen Gegnern die theologische Substanz der Ethik wie die ethische Substanz der Soteriologie; gleichzeitig spricht er die Gemeinde, die gespalten und ihm abspenstig gemacht zu

⁸⁸ J.N. Day, ‚Coals of fire‘ in Romans 12:19–20, in: BS 160 (2003), 414–420.

⁸⁹ J.C. Hurd, Reflections concerning Paul's ‚Opponents‘ in Galatia, in: Paul and his Opponents, ed. by S.E. Porter (Pauline Studies 2), Leiden 2005, 129–148.

⁹⁰ Vgl. R. Vorholt, Alle Wege führen nach Rom. Die Hauptstadt im Blickfeld des Paulus, in: Das frühe Christentum und die Stadt, hg. von R. von Bendemann/M. Tiwald (BWANT 198), Stuttgart 2012, 204–237; M. J.C. Hurd, Reflections concerning Paul's ‚Opponents‘ in Galatia, in: Paul and his Opponents, ed. by S.E. Porter (Pauline Studies 2), Leiden 2005, 129–148.

werden droht, auf ihren sehnlichsten Wunsch an, zum Gottesvolk zu gehören, und zeigt ihnen mit Rekurs auf die Tora an, wie dieser Weg in der realen Welt verläuft und dass er aus dem Glauben folgt. Im Römerbrief kann er durch die Agape-Ethik auch noch die letzten Bedenken zerstreuen, dass seine Gnadentheologie verantwortungslos sei; er kann die Hauptstadtgemeinde innerlich einigen und sie nicht nur in ihrem Bekenntnis, sondern auch moralisch mit den Glaubenden in aller Welt verbinden.

4 Das Liebesgebot bei Paulus und Markus

4.1 Das literarische Verhältnis zwischen dem Liebesgebot bei Markus und Paulus

Im Markusevangelium und im Galater- wie im Römerbrief ist die theologische Prominenz des Liebesgebotes auffällig. Im Horizont frühjüdischer Ethik auf alttestamentlicher Grundlage ist diese Betonung verständlich, aber nicht selbstverständlich. So programmatisch wie bei Markus und Paulus ist das Liebesgebot nur noch in anderen neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften betont. Deshalb reicht die Erklärung nicht aus, beide Schriften würden in ihrer Konzentration auf das Liebesgebot im Strom zeitgenössischer Ethik des Judentums mit schwimmen. Eher erklärt sich eine andere Intention: die christliche Ethik alttestamentlich zu verwurzeln. Markus hatte als Evangelist der Heidenchristen, als der er meist gesehen wird, daran starkes Interesse, was Matthäus ihm besonders gedankt hat; Paulus will im Galaterbrief die Gemeinden davon überzeugen, dass sie ihr Heil nicht im Nomismus zu suchen brauchen, wenn sie engeren Kontakt zur Tora haben wollen, und im Römerbrief diejenigen, die in der Gefahr stehen, sich über die Juden zu erheben (Röm 11,20 – 26), an die bleibende Geltung des Gesetzes erinnern (was sich später in der Auseinandersetzung mit Markion bewähren wird). Paulus schreibt im Galaterbrief, er knüpfe an seine frühere Verkündigung an; davon wird auch die Einschärfung des Liebesgebotes nicht auszunehmen sein. Im Römerbrief hingegen rechnet er damit, dass er auch eine ihm *bis dato* unbekannte Gemeinde mit Rekurs auf das Liebesgebot von der ethischen Substanz seiner Rechtfertigungslehre überzeugen kann. Das spricht für eine weite Verbreitung des Liebesgebotes im Urchristentum, wenigstens aber für die Annahme des Apostels, die Ethik der Agape könne auf einem guten Resonanzboden zum Klingen gebracht werden.

Allerdings ist auch eine direkte literarische Verbindung zwischen Markus und Paulus beim Liebesgebot nicht wahrscheinlich. Dass Markus theologische Voraussetzungen hat, die mit denen, die Paulus durch seine Briefe erkennen lässt und

durch sein missionarisches Wirken mit geschaffen hat, kompatibel sind, braucht gar nicht in Abrede gestellt zu werden. Aber die literarischen Unterschiede sind zu groß: Für Markus ist das Doppelgebot charakteristisch, anders als für Paulus. Markus situiert das Liebesgebot sorgfältig in einer bestimmten (idealen) Situation des Lebens Jesu; dafür kann er von Paulus keinen Anstoß erhalten haben. Der Evangelist ist gewiss am katechetischen Nutzen für seine Adressaten interessiert; aber er bringt die Gesprächsszene, weil er sie als typisch jesuanisch betrachtet.

Andererseits rekurriert Paulus weder im Galater- noch im Römerbrief auf ein Wort Jesu oder ein Schriftzitat Jesu, obwohl für ihn die ethische Autorität Jesu über alles geht (1Kor 7) und er – gerade im Römerbrief – großes Interesse hat, Jesus als den zu kennzeichnen, der von der Heiligen Schrift nicht nur angekündigt wird (Röm 1,2ff. u.ö.), sondern auch beseelt ist (Röm 15,8–12). Er geht vielmehr programmatisch, wie durch die Rechtfertigungslehre begründet, auf die Schrift als solche zu. Er will die Ethik der Agape in der Tora begründen und zitiert deshalb das Liebesgebot.

Erklärungsbedürftig bleibt dann allerdings die auffällige Übereinstimmung in der Akzentuierung des Liebesgebotes. Paulus und Markus steht offensichtlich nicht nur das Einzelgebot der Nächstenliebe vor Augen, sondern auch sein Kontext. Sowohl im Galater- wie im Römerbrief ist in den Konkretionen der Nächstenliebe der Zusammenhang des Heiligkeitsgesetzes, besonders der engere Passus Lev 19,17f. offensichtlich präsent. Bei Markus erschließen sich die Zusammenhänge eher von den Konkretionen der Nächstenliebe im Ganzen des Evangeliums her und in der Zuordnung der Nächsten- zur Gottesliebe.

Markus legt die Spur zurück zur Verkündigung Jesu selbst: zu seiner Liebe, seiner Gesetzestreue und seiner Glaubenstheologie. Paulus stellt seine Begründung auf zwei Säulen: die Lebenshingabe Jesu selbst und seine radikale Bejahung des Gesetzes, die auf seine Erfüllung aus ist. Beides zeigt, dass es eine falsche Alternative wäre, entweder Lev 19 und seine frühjüdische Rezeption oder die Ethik Jesu im Hintergrund zu erkennen. Beides gehört zusammen, weil Jesus die Verbindung hergestellt hat. Dann aber liegt die Schlussfolgerung nahe, dass es letztlich die Erfahrung der Liebe Gottes in der Person Jesu Christi gewesen ist, die bei Markus und Paulus, wie (mit anderen Zugängen und Akzenten) nicht nur bei Matthäus und Lukas, sondern auch bei Johannes und ebenso bei Jakobus, das Liebesgebot ins Zentrum hat rücken lassen.

Durch die große Übereinstimmung zwischen der paulinischen und der marikanischen Ethik vertieft sich der Eindruck, dass das Neue Testament eine – in sich vielschichtige – Einheit darstellt. Mit dem Liebesgebot gewinnt es ein charakteristisches Profil der Ethik, nicht gegen das Alte Testament, sondern mit ihm und nicht im Unterschied zum Judentum der Zeit, sondern in Übereinstimmung sowohl mit der Verkündigung Jesu als auch dem Grundsinn seines Heilstodes und

seiner Auferstehung. Durch die Komposition des Kanons entsteht der Eindruck, dass in der paulinischen Ethik dieselbe Spur wie in der Verkündigung Jesu verfolgt wird – auch wenn die historischen Verhältnisse erheblich differenzierter sind.

4.2 Das theologische Verhältnis zwischen dem Liebesgebot bei Markus und Paulus

Die markinische Perspektive auf das Liebesgebot ist klar von der paulinischen unterschieden. Für die Interpretation des Markustextes ist die Erinnerung an Jesus entscheidend. Jesus braucht die grundlegende Geltung des Gesetzes nach dem markinischen Text nicht zu begründen, weil sie nicht im Streit steht, gerade auch bei den Gegnern Jesu nicht. Er muss aber die aktuelle Bedeutung des Gesetzes erschließen, auch für seine Jünger. Hier gewinnt das Doppelgebot eine Schlüsselbedeutung. Durch die Verbindung der Nächsten- mit der Gottesliebe unterläuft Jesus den Blasphemie-Vorwurf und zeigt unter dem Vorzeichen der Ethik die Logik seiner Zuwendung zu den Kranken und Sündern. Vom Liebesgebot her erklärt sich die bleibende Verbindlichkeit des Gesetzes auch für die – mehrheitlich wohl heidenchristlichen – Gemeindeglieder. Die hermeneutische Dominanz der Nächstenliebe erweist sich bei der Reform des Sabbats und der Reinheitsgebote, der Ehe und des Umgangs mit Besitz als produktiv. Der „Nächste“, den es zu lieben gilt, ist im Rückblick auf Jesus jeder Mensch, aus Israel oder nicht, der den Weg Jesu kreuzt, weil die Nähe der Gottesherrschaft die Identität des Gottesvolkes nach innen und außen weitet. Das „Ich“, das zur Nächstenliebe nach dem Maß der Selbstliebe gerufen wird, ist das Geschöpf Gottes, das Jesus in die Herrschaft Gottes einlädt und das sich deshalb in einer überraschenden Nähe zu all denen befindet, die ihrerseits sich von Jesus auf den Weg der Nachfolge haben rufen lassen oder noch auf die Begegnung mit dem Kyrios und seinem Wort warten. Sünder gehören dazu, sind doch die Jünger selbst schwach. In der Nächstenliebe können kraft der Vollmacht Jesu Sünden vergeben werden, so wie durch die Nächstenliebe klar wird, in welcher Richtung die Motivationspfeile des Glaubens verlaufen. Die Formulierung des Doppelgebotes ist flexibel genug, um auf den weiten nachösterlichen Missionsfeldern, die Markus abzustecken beginnt (Mk 13,10; 14,9), Räume ethischer Begegnung zu öffnen, die vom Glauben getragen werden oder zum Glauben einladen; sie ist präzise genug, um den Anspruch des Evangeliums nicht unverbindlich werden zu lassen, sondern die offene Gemeinschaft der Jünger so zu stärken, dass sie glaubwürdig das Evangelium verbreiten kann.

Paulus hingegen schaut auf gerade erst gegründete, stürmisch wachsende, aber krisenhaft erschütterte Gemeinden der ersten Generation, die ihre Identität

noch finden müssen. Das Liebesgebot stärkt die Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen, verankert das Evangelium im Gesetz und begründet eine – kritische – Partnerschaft mit denjenigen Juden, die nicht an Jesus glauben. Es liefert ein Grundverständnis des Gesetzes, das mit dem Grundverständnis des Heilshandelns Gottes konvergiert. Das Liebesgebot ist die Matrix für die Regelung innergemeindlicher Konflikte und die Stärkung des inneren Zusammenhalts. Es öffnet die Gemeinden für die Welt, ohne dass sie ihre theologischen Konturen verlieren. Aus theologischen Gründen sieht es den Nächsten in erster Linie als Mitglied der eigenen Glaubensfamilie, ohne dass andere ausgeschlossen würden. Es stößt die Suche nach Konkretisierungen an, die mit der Ethik Jesu – nicht nur des Markusevangeliums, auch der Bergpredigt – konvergieren. Das „Ich“ der Nächstenliebe ist gerade jenes, das „mit“ Jesus Christus gekreuzigt ist, so dass es „in“ ihm lebt, der sein wahres Ich ausmacht (Gal 2,19f.)⁹¹.

Kennzeichnend ist für das Markusevangelium wie für Paulus die Theozentrik der Agape. Es geht nicht nur um eine formale Erfüllung dessen, was der Wille Gottes vorschreibt, sondern um eine innere Übereinstimmung mit dem, was Gott will und durch Jesus Christus durchsetzt. Im Markusevangelium ist die Theozentrik der Nächstenliebe dadurch eingeschrieben, dass sie aus der Gottesliebe folgt, die ihrerseits den Glauben an das Evangelium (Mk 1,15) realisiert. Paulus hat die Liebe zu Gott weniger, desto mehr aber den Glauben betont und in Gal 5,6 auch die gültige Formel für das Verhältnis gefunden.

Für das Markusevangelium wie für die Paulusbriefe ist der Bezug zum Gesetz für das theologische Profil des Liebesgebotes wesentlich. Allerdings zeigt bereits der Blick auf die jüdischen Parallelen, dass gerade das Liebesgebot geeignet ist, den Raum einer rein innerbiblischen Plausibilität zu überschreiten und an das humane Ethos anderer Kulturen anzuknüpfen. Deshalb gehört das Liebesgebot auch in die Geschichte der urchristlichen Mission. Es wächst aus dem Evangelium, das Gehör finden soll.

Literatur

Becker, E.-M., Das Markusevangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006.

⁹¹ Vgl. Th. Söding, ‚Ich lebe, aber nicht ich‘ (Gal 2,20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in: *Communio* 38 (2009), 119–134. Zur systematischen Reflexion vgl. F. Nüssel, ‚Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir‘. Dogmatische Überlegungen zur Rede vom Sein in Christus, in: *ZThK* 99 (2002), 480–502.

- Becking, B., Love thy neighbour ... Exegetical remarks on Leviticus 19:18,34, in: „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag, hg. von R. Achenbach/M. Arneth (BZAR 13), Wiesbaden 2009, 182–187.
- Berger, K., Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.
- Betz, H.D., Der Galaterbrief, München 1988 (engl. 1979).
- Blaschke, A., Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Heidelberg 1998.
- Blecker, I.M., Rituelle Reinheit vor und nach der Zerstörung des Zweiten Tempels. Essenische, pharisäische und jesuanische Reinheitsvorstellungen im Vergleich, in: Fremde Zeichen. Neutestamentliche Texte in der Konfrontation der Kulturen. FS Karl Löning, hg. von A. Leinhäupl-Wilke/S. Lücking (Theologie 15), Münster 1998, 25–40.
- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments (1948–1953), hg. von O. Merk, Tübingen 1984.
- , Zur Auslegung von Gal 2,15–18 (1952), in: R. Bultmann, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 394–399.
- Burchard, Ch., Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg. von D. Sänger (WUNT 107), Tübingen 1998, 3–26.
- D'Angelo, M.R., Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood, in: Miracles in Jewish and Christian Antiquity. Imagining Truth, ed. by J. Cavadini, Notre Dame 1999, 83–109.
- Day, J.N., ‚Coals of fire‘ in Romans 12:19–20, in: BS 160 (2003), 414–420.
- Dobbeler, A. von, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22), Tübingen 1987.
- Dormeyer, D., Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener (SBS 143), Stuttgart 2001.
- Dunn, J.D.G., Jesus and purity. An ongoing debate, in: NTS 48 (2002), 449–467.
- Ebersohn, M., Das Nächstenliebesgebot in der synoptischen Tradition (MThSt 37), Marburg 1993.
- Ebner, M., ‚Kinderevangelium‘ oder markinische Sozialkritik. Mk 10,13–16 im Kontext, in: JBTh 17 (2002), 315–336.
- Filho, J.A., Colhendo espigas no sábado. Um estudo de Marcos 2,23–28, in: EstB 84 (2004), 58–69.
- Focant, C., Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc, in: RThL 27 (1996), 281–308.
- , Les implications du nouveau dans le permis (Mc 2,1–3,6), in: Ouvrir les Écritures. FS Paul Beauchamp, ed. by P. Bovati (LeDiv 162), Paris 1995, 201–223.
- Frankemölle, H., Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament, in: Geschichten – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie QD 157, hg. von Th. Schneider, Freiburg/Basel/Wien 1995, 28–50.
- Fretheim, K., Grums i Galaterbrevet. Om kristen etikk, Paulus og den prioriterte Andre, in: TTK 79 (2008), 113–129.
- Fuente, A., de la, A favor o en contra de Jesús. El logion de Mc 9,40 y sus paralelos, in: EstB 53 (1995), 449–459.

- Gellar, J.S., Matthew 12:30; Mark 9:40; Luke 9:50; 11:23 – ‚with and for‘ or ‚against‘?, in: *Lutheran Theological Review* 14 (2001/2002), 10–26.
- Giesen, H., Nächstenliebe und Heilsvollendung. Zu Röm 13,8–14, in: *SNTU* 33 (2008), 67–97.
- Gionotto, C., Amerai il prossimo tuo come te stesso. Alcune osservazioni sull'interpretazione di Lv 19,18 nell'antica letteratura cristiana, in: *Nuovo Testamento. Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70 compleanno*, ed. by G.P.N. Ciola (*RevBib.S* 60), Bologna 2008, 479–489.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus II (EKK I/2)*, Zürich u. a./Neukirchen-Vluyn 1979 [2000].
- Grilli, M., Die heilende Schwachheit Gottes. Lektüre von Mk 9,14–29 in ihrem Kontext, in: *Jesus als Bote des Heils. Heilserfahrung und Heilsvorkündigung in frühchristlicher Zeit*. FS Detlev Dormeyer, hg. von L. Hauser/F.R. Prostmeier/Ch.G. Zöllner, Stuttgart 2008, 56–71.
- Grünwaldt, K., *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271)*, Berlin 1999.
- Haas, A.J., „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (*NTA* 43), Münster 2003.
- Hahn, F., *Theologie des Neuen Testaments I (UTB M3500)*, Tübingen 32011.
- Hoffmann, P., Das Recht der Frau oder „Wider die legalisierte Willkür des Mannes“ (1975), in: P. Hoffmann, *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung (SBAB 17)*, Stuttgart 1994, 95–117.
- Hofius, O., Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17, in: *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*. FS Hermann Lichtenberger, hg. von U. Mittmann-Richert, Neukirchen-Vluyn 2003, 147–159.
- Hotze, G., *Jesus als Gast Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (FzB 111)*, Würzburg 2007.
- Huber, K., *Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen (FzB 75)*, Würzburg 1995.
- Hurd, J.C., Reflections concerning Paul's ‚Opponents‘ in Galatia, in: *Paul and his Opponents*, ed. by S.E. Porter (*Pauline Studies* 2), Leiden 2005, 129–148.
- Jodoin, D., Rm 12,1–2 – une intrigue discursive. De l'offrande des membres à l'offrande des corps, in: *ETR* 85 (2010), 499–512.
- Kaminsky, J.S., Loving one's (Israelite) neighbor. Election and commandment in Leviticus 19, in: *Interpretation* 62 (2008), 123–132.
- Kamlah, E., Prophetie und Paränese. Ein Vergleich des Gebots der Feindesliebe in der Redenquelle mit der Ermahnung zu aufrichtiger Liebe in Römer 12,9ff., in: „Ich bin ein Hebräer“. Gedenken an Otto Michel, hg. von H. Lindner, Gießen 2003, 288–298.
- Käsemann, E., Gottesgerechtigkeit bei Paulus (1961), in: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 181–193.
- Kertelge, K., Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium, in: *TThZ* 103 (1994), 48–55.
- Kieffer, R., Traditions juives selon Mc 7,1–23, in: *Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational context*. FS Lars Hartmann, ed. by T. Fornberg, Oslo 1995, 675–688.
- Kiiliunen, J., *Das Doppelgebot der Liebe in synoptischer Sicht. Ein redaktionskritischer Versuch über Mk 12,28–34 und die Parallelen (AASF.B 250)*, Helsinki 1989.
- Kirschschläger, P.G., Die eschatologische Dimension von Liebe. 1 Kor 13 und der ‚andere Weg‘, in: *BiLi* 85 (2012), 61–72.

- Konrad, M., Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13–6,10, in: *Early Christianity* 1 (2010), 60–81.
- , Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion der Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor (BZNW 117), Berlin 2003.
- , Menschen- und Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, in: *ZNW* 88 (1997), 296–310.
- Kremer, J., Jesu Wort zur Ehescheidung, in: *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie QD 157*, hg. von Th. Schneider, Freiburg/Basel/Wien 1995, 51–67.
- Lindemann, A., Jesus und der Sabbat. Zum literarischen Charakter der Erzählung Mk 3,1–6, in: *Text und Geschichte. FS Dieter Lührmann*, hg. von S. Maser/E. Schlarb (MThSt 50), Marburg 1999, 122–135.
- Lohse, E., *Der Brief an die Römer (KEK IV)*, Göttingen 2003.
- Maggi, A., 'Il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato' (Mc 2,27), in: *A partire dai cocci rotti. Problema divorziati; riflessioni, ricerca, prospettive*, eds. N. Trentacoste/G. Cereti, Assisi 2001, 42–56.
- Marcus, J., 'I believe – help my unbelief!' Human Faith and Divine Faithfulness in Mark 9.14–29, in: *Paul, Grace and Freedom. FS John K. Riches*, eds. P. Middleton/A. Paddison/K. Wenell, London/New York 2009, 39–49.
- Mathys, H.-P., *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (OBO 71)*, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1986.
- Meiser, M., Reinheitsfragen und Begräbnissitten. Der Evangelist Markus als Zeuge der jüdischen Alltagskultur, in: *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, hg. von R. Deines/J. Herzer/K.-W. Niebuhr (WUNT 274), Tübingen 2011, 443–446.
- Meisinger, H., *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (NTOA 33)*, Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 1996.
- Merklein, H., Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: *H. Merklein, Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105)*, Tübingen 1998, 60–81.
- Navarro, L.S., El cumplimiento del amor. Derás neotestamentario de LV 19,18B., in: *EstB* 66 (2008), 499–529.
- Niebuhr, K.-W., Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), in: *BThZ* 25 (2008), 16–51.
- Nüssel, F., 'Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir'. Dogmatische Überlegungen zur Rede vom Sein in Christus, in: *ZThK* 99 (2002), 480–502.
- Ottenheim, E., Impurity between Intention and Deed. Purity Disputes in First Century Judaism and in the New Testament, in: *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus (JCPS 2)*, eds. M.J.H.M. Poorthuis/J. Schwarz, Leiden u. a. 2000, 129–147.
- Oyen, G. van, Marcus 10:13–16: als was men een kind, in: *NedThT* 57 (2003), 177–192.
- Pigeon, C., 'La loi du Christ' en Galates 6,2, in: *SR* 29 (2000), 425–438.
- Pikaza, X., Exorcismo, poder y evangelio. Trasfondo histórico y eclesial de Mc 9,38–40, in: *EstB* 57 (1999), 539–564.

- Prast, F., Ein Appell zur Besinnung auf das Juden wie Christen gemeinsame Erbe im Munde Jesu. Das Anliegen einer alten vormarkinischen Tradition (Mk 12,28–34), in: Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, hg. von H. Goldstein, Düsseldorf 1979, 79–88.
- Queller, K., „Stretch out your hand!“ Echo and metalepsis in Mark’s sabbath healing controversy, in: JBL 129 (2010), 737–758.
- Rabens, V., Power from in Between. The Relational Experience of the Holy Spirit and Spiritual Gifts in the Paul’s Churches, in: The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology. Festschrift Max Turner, eds. I.H. Marshall/V. Rabens/C. Bannema, Grand Rapids/Cambridge 2012, 138–155.
- Reinbold, W., Die Nächstenliebe (Lev 19,18), in: Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken, hg. von B. Kollmann (BTSP 35), Göttingen 2010, 115–127.
- Romanello, S., La condizione e il futuro dei credenti. Lo sguardo di Rm 5,1–11, in: Nuovo Testamento. Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70. Compleanno, ed. by N. Ciola (RevBib.S 60), Bologna 2008, 233–247.
- Russell, E.A., A plea for tolerance (Mark 9.38–40), in: IBSt 8 (1986), 154–160.
- Sänger, D., Recht und Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu. Erwägungen zu Mk 10,17–22 und 12,28–34, in: BZ 36 (1992), 179–184.
- Schlier, H., Der Brief an die Galater (KEK VII), Göttingen ¹⁵1989 (¹⁰1949).
- Schlösser, J., L’ exorciste étranger (Mc 9,38–39), in: RevSR 56 (1982), 229–239.
- , Q 11,23 et la christologie, in: Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. FS Paul Hoffmann, hg. von R. Hoppe/U. Busse (BZNW 93), Berlin 1998, 217–224.
- Schnelle, U., Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003.
- , Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.
- Schürmann, H., Das ‚Gesetz des Christus‘ (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus (1974), in: H. Schürmann, Studien zur neutestamentlichen Ethik (SBAB 7), Stuttgart 1990, 53–76.
- Schwartz, B.J. (ed.), Perspectives on purity and purification in the Bible (Library of Hebrew Bible, Old Testament studies 474), New York/London 2008.
- Shauf, S., Galatians 2.20 in context, in: NTS 52 (2006), 86–101.
- Söding, Th., ‚Ich lebe, aber nicht ich‘ (Gal 2,20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in: Communio 38 (2009), 119–134.
- , Art. „Liebe“, in: TBLNT 2 (2000), 1318–1326. 1329–1331.
- , Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995.
- , Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief, in: Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie, hg. von W. Kraus/K.-W. Niebuhr (WUNT 192), Tübingen 2003, 113–134.
- , Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150), Stuttgart 1992.
- , Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg/Basel/Wien ²2012 (2011).
- , Echtes Opfer. Gottesdienst bei Paulus, in: Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität, hg. von S. Böntert (Studien zur Pastoraltheologie 32), Regensburg 2011, 9–34.
- , Feindschaft und Bruderliebe. Beobachtungen zur essenischen Ethik, in: RdQ 17 (1995), 601–619.

- , Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief, in: Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens, hg. von B. Kollmann/M. Bachmann (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 165–206.
- , Gottesliebe bei Paulus, in: Th. Söding, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 303–326.
- , Heilsamer Glaube. Die synoptische Tradition, in: Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die *Fiducia*, hg. von I.U. Dalferth/S. Peng-Keller, QD 250, Freiburg/Basel/Wien 2012, 48–79.
- , Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- , Solidarität in der Diaspora. Das Liebesgebot nach den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Vergleich mit dem Neuen Testament, in: *Kairos* 36/37 (1994/95), 1–19.
- , Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in Korinth als ethisches Paradigma (1994), in: Th. Söding, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 346–369.
- , Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008), 92–112.
- Stasiak, S.J., *Controversia in Galilea e guarigione dell'uomo con la mano inaridita. Analisi sincronica di Mc 3,1–6*, in: *Antonianum* 77 (2002), 617–647.
- Theißen, G., Das Doppelgebot der Liebe. Jüdische Ethik bei Jesus, in: G. Theißen, Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, hg. von A. Merz (FRLANT 202), Göttingen 2003, 57–72.
- Theobald, M., Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (FzB 22), Würzburg 1982.
- Tiwald, M., ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΕΩΣ ... (Mk 10,36): Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, in: Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. FS Rudolf Hoppe, hg. von U. Busse (BBB 166), Göttingen 2011, 367–380.
- Todd, W.A., „Under Law“ in Galatians. A Pauline theological abbreviation, in: *JThS* 56 (2005), 362–392.
- Vasconcellos, P.L., Guardar o sábado: como? Anotações sobre Mc 2,27., in: *EstB* 51 (1996), 50–57.
- Vorholt, R., Alle Wege führen nach Rom. Die Hauptstadt im Blickfeld des Paulus, in: Das frühe Christentum und die Stadt, hg. von R. von Bendemann/M. Tiwald (BWANT 198), Stuttgart 2012, 204–237.
- Vouga, F., ‚Habt Glauben an Gott!‘ Der Theozentrismus der Verkündigung des Evangeliums und des christlichen Glaubens im Markusevangelium, in: *Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational context*. FS Lars Hartmann, ed. by T. Fornberg, Oslo 1995, 93–109.
- Walter, M., Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“ (NTOA 49), Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 2001.
- Weihls, A., Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), Würzburg 2003.
- Weiss, W., „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums (BZNW 52), Berlin 1989.
- Wenham, D., Paul. Follower of Jesus or Founder of Christianity, Grand Rapids 1995.
- Werner, M., Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie (BZNW 1), Gießen 1923.

Wilckens, U., *Theologie des Neuen Testaments I/3*, Neukirchen-Vluyn 2005.

Winger, M., *The Law of Christ*, in: *NTS* 46 (2000), 537 – 546.

Wischmeyer, O., *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes (StNT 13)*, Gütersloh 1981.

Wolter, M., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.