

# „Das Reich Gottes ist nahe, kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15)

Das Evangelium als handlungsermöglichende Kraft  
aus neutestamentlicher Sicht

von *Gerd Häfner*

In der jüdisch-christlichen Tradition sind Glaube und Handeln unlösbar miteinander verbunden. Dieser Zusammenhang ist noch nicht zureichend erfasst, wenn man ihn im Sinne einer von außen kommenden Forderung bestimmt, die an die Glaubenden herangetragen wird. Der Beitrag folgt Spuren der neutestamentlichen Überlieferung, denen zufolge das Evangelium als Vorgabe auf die Befähigung zum Handeln zielt. Dies geschieht in drei exemplarischen Durchgängen: im Rahmen der historischen Rückfrage nach Jesus; mit Blick auf das Evangelium, das am stärksten die Bedeutung des Handelns profiliert (Matthäus); schließlich im Rückgriff auf den ethischen Ansatz in der Theologie des Paulus.

Dass das rechte Gottesverhältnis ein bestimmtes Ethos erfordert, gehört zum jüdischen Erbe des Christentums. Die heiligen Schriften Israels verbinden mit der Sinai-Offenbarung Rechtstexte, die das Zusammenleben regeln – verdichtet in der zweiten Tafel des Dekalogs (Ex 20,12–17; Dtn 5,16–21). Dass Recht und Gerechtigkeit außer Kraft gesetzt werden, ist Gegenstand prophetischer Kritik: Ein unter solchen Bedingungen ausgeführter Kult ist wertlos (Jes 1,11–17; Am 5,21–27), Gott tritt für das Recht der Armen und Unterdrückten ein (Am 4,1–3; Mi 2,1–11; 3,1–12) – eine Vorstellung, die auch die Psalmenfrömmigkeit prägt, wenn Gott als Rechtshelfer der Armen und Schwachen angerufen wird (z.B. Ps 17; 37; 55; 140; 142). Dass es rechten Glauben nicht ohne rechtes Handeln geben kann, bestimmt auch die neutestamentlichen Schriften. Weniger deutlich als dieses Prinzip geben sich die Grundlagen des rechten Handelns zu erkennen: Was befähigt die Glaubenden nach dem Zeugnis des Neuen Testaments zur geforderten Lebenspraxis? Die folgenden Überlegungen gehen in drei Durchgängen jenen Spuren nach, die diese Praxis nicht als eine von außen kommende Forderung erscheinen lassen, sondern deren Antwortcharakter profilieren. Oder anders: die das Evangelium<sup>1</sup> nicht als Imperativ erscheinen lassen, sondern als handlungsermöglichende Kraft.

## 1. Jesus

a) Die Verkündigung Jesu vom Gottesreich ist geprägt von der Zusage des Vergebungswillens Gottes. Die Erwartung der endzeitlichen Gottesherrschaft erhält bei Jesus nicht

---

<sup>1</sup> Die Untersuchung richtet sich nicht auf den Begriff „Evangelium“ und seine Verwendung im Neuen Testament. Bezugspunkt ist vielmehr der weite Sinn einer von Gott her kommenden Heilsbotschaft. Ob diese als *εὐαγγέλιον* bezeichnet wird oder nicht, spielt in den folgenden Überlegungen keine Rolle.

nur den besonderen zeitlichen Akzent, dass dieses Ereignis bereits in Gang gesetzt ist; außerdem bedeutet dieser Anbruch: Die *Sünde steht nicht mehr zwischen den Menschen und Gott*, der Ankläger der Menschen hat seine Rolle ausgespielt, ist bereits aus dem Himmel gestürzt (Lk 10,18)<sup>2</sup>. Jesus hält (Tisch-)Gemeinschaft mit den Sündern (Mk 2,15–17; Lk 19,1–10), um ihnen die göttliche Vergebung zuzusagen. Dies hat ihm den Titel „Freund der Zöllner und Sünder“ (Mt 11,19) eingetragen, der nicht als Ehrung gedacht war, wie die Verbindung mit „Fresser und Weinsäufer“ zeigt. Die Verkündigung des zuvorkommend gütigen Gottes war anstößig, Jesus verteidigte sie in den Gleichnissen vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) und von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16). Die Gleichbehandlung von Sündern und Frommen schien jenen, die sich um ein Leben nach der Weisung Gottes mühten, unerträglich. Ihr Protest wird von den Arbeitern der ersten Stunde im genannten Gleichnis formuliert: „Du hast sie uns gleichgemacht!“ (Mt 20,12) Dass Gott den *umkehrenden* Sünder annimmt, dürfte für keinen Gesetzesfrommen ein Problem gewesen sein. Aber dass er den *Sünder* annimmt, noch ehe der Umkehr gezeigt hat, ist nur schwer akzeptabel.

Umkehr spielt auch in der Verkündigung Jesu eine wichtige Rolle. Nicht zufällig erscheint sie auch in der Zusammenfassung seiner Botschaft in Mk 1,15; Mt 4,17<sup>3</sup>. Die Zusage der Vergebung soll das Fehlverhalten nicht relativieren oder gar für belanglos erklären; in diesem Falle bräuchte es ja keine Vergebung. Aber es kommt darauf an, den Ort der Umkehr richtig zu bestimmen: Sie ist nicht Voraussetzung der Vergebung, sondern deren Konsequenz. Der Fehler des „*Schalksknechts*“ (Mt 18,23–35) liegt nicht allein darin, dass er dem Mitknecht die finanziellen Schulden nicht nachlässt, sondern dass er dies nicht tut, *obwohl er selbst gerade grundlos einen überreichen Nachlass erfahren hat*. Dass das Gleichnis mit der Szene beginnt, in der dem Knecht 10.000 Talente erlassen werden, zeigt: Was als Handeln des Knechts erwartet wird, ist eine angemessene Antwort auf das, was ihm geschenkt wurde. Dass das Gleichnis mit der Rücknahme des Schuldennachlasses endet (18,31–34), macht deutlich: Die angemessene Antwort ist zwingend zu geben. Übertragen auf das Sachproblem: Umkehr ist nicht nur eine Konsequenz aus der vorgängigen Annahme durch Gott, sondern eine *notwendige* Konsequenz. Das Gleichnis ist freilich so gestaltet, dass das richtige Handeln keine Überforderung darstellt, sondern aus der gemachten Erfahrung erwächst.

Diese Perspektive der Handlungsermöglichung wird noch deutlicher in der *Zachäus-Geschichte* (Lk 19,1–10), die ohne den drohenden Aspekt des Gerichts auskommt. Trotz des Interesses, das der „Oberzöllner“ an Jesus hat, ist für die Begegnung die Initiative Jesu entscheidend; Zachäus selbst bleibt von sich aus im Hintergrund. Jesus sucht die Nähe zu Zachäus – und provoziert so den Protest der Zeugen, die das Problem genau benennen:

<sup>2</sup> Möglicherweise ist Lk 10,18 Niederschlag des Berufungserlebnisses Jesu (vgl. z.B. *M. Ebner*, Jesus in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, Stuttgart 2003 [SBS 196], 100–108). Es ließe sich so nicht nur erklären, dass Jesus seine Botschaft vom Reich Gottes als Vergebungsbotschaft profiliert; auch die charakteristische Zeitstruktur – die Basileia ist bereits angebrochen – würde sich gut einfügen: Das im Himmel bereits vollzogene Geschehen der Überwindung der Macht Satans beginnt sich nun auch auf der Erde auszuwirken.

<sup>3</sup> Die Formulierungen gehen auf die Verfasser der Evangelien zurück, halten gleichwohl die Vorordnung der Heilszusage fest. Mk 1,15 spricht zunächst vom Erfülltsein der Zeit und der Nähe des Gottesreiches. Erst daraus ergibt sich die Forderung nach Umkehr und Glaube (zu Mt 4,17 s.u. 2., Abschnitt b).

Ausgerechnet bei einem Sünder kehrt Jesus ein (19,7). Gerade diese Zuwendung befähigt Zachäus zu einer Umkehr, die sich in konkretem Handeln dokumentiert: „Die Hälfte meines Vermögens, Herr, gebe ich den Armen; und wenn ich von jemandem etwas zu Unrecht gefordert habe, erstatte ich es vierfach“ (19,8). Auch wenn die Szene Spuren lukanischer Gestaltung zeigt<sup>4</sup>, hält sie nach dem Gesagten doch einen Grundzug des Wirkens Jesu fest. Der Evangelist Lukas hat jedenfalls sonst eher das Interesse an der Umkehrförderung<sup>5</sup>. Deshalb ist die Konstellation, die die Zachäus-Geschichte bestimmt, wohl nicht ihm zuzuschreiben.

Bestätigt wird dieses Urteil durch die Spannungen in der *Erzählung von Jesus und der Sünderin* (Lk 7,36–50). Sie dürften aufgrund des genannten lukanischen Interesses am Thema der Umkehr in den Text gekommen sein. Die Frau, als stadtbekanntes Sünderin gekennzeichnet, sucht, anders als Zachäus, direkt die Begegnung mit Jesus. Weil Jesus sich von einer Sünderin salben lässt, meint der Pharisäer Simon, Jesus könne kein Gottesbote sein (7,39). Jesus reagiert darauf mit dem Gleichnis von zwei Schuldnern, die mit verschieden hohen Beträgen in der Kreide standen, und lässt Simon selbst die Lehre daraus ziehen: Wem größere Schuld nachgelassen wurde, der wird seinen ehemaligen Gläubiger mehr lieben (7,40–43). Dies wird auf die salbende Frau angewandt: „Ihr wurden ihre vielen Sünden erlassen, weil sie viel geliebt hat“ (7,47). Was das Verhältnis von Liebe und Sündennachlass betrifft, ist der Satz mehrdeutig. Werden die Sünden nachgelassen, weil die Frau Liebe erwiesen hat (Liebe als Realgrund der Vergebung)? Oder zeigt sich im Erweis der Liebe, dass ihr die Sünden nachgelassen wurden, so dass zu paraphrasieren wäre: Ihre Sünden müssen vergeben worden sein, denn sie hat Liebe gezeigt (Liebe als Erkenntnisgrund der Vergebung)?

Der Kontext erlaubt keine eindeutige Zuordnung. *Einerseits* spricht für das zweite Verständnis das kleine Gleichnis, das Jesus gerade erzählt hat; ebenso die Aussage in 7,47: „Wem wenig vergeben wurde, der liebt wenig.“ *Andererseits*: Dass Jesus im Anschluss der Frau ausdrücklich die Vergebung der Sünden zuspricht, scheint die Vergebung als *Folge* der erwiesenen Liebe zu kennzeichnen. Zwar ließe sich der Zuspruch „nachgelassen sind deine Sünden“ (7,48) grundsätzlich auch als Feststellung eines Tatbestandes verstehen, der aus dem Verhalten der Frau abgeleitet ist (also: Liebe als Erkenntnisgrund der Vergebung). Aber in der Folge wird Jesus als derjenige wahrgenommen, der Sünden vergibt (7,49). Dann ist daran gedacht, dass er mit dem Satz „nachgelassen sind deine Sünden“ auf das Verhalten der Frau reagiert. Und dazu passt auch der zweite Zuspruch Jesu: „Dein Glaube hat dich gerettet“ (7,50). Entscheidend für die Vergebung ist hier nicht ein vorgängiges Handeln Gottes, sondern was die Frau getan hat.

<sup>4</sup> Nach J. Nolland, Luke, 3 Bde., Dallas 1989; 1993 (Word Biblical Commentary 35A–C), III, 904, ist die Sprache in der Perikope „extensively Lukan“, es gebe aber auch Hinweise auf deren vorlukanischen Charakter. Auf das Konto des Lukas bucht er V.1 und V.8. Folgt man F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas, 4 Bde., Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989; 1996; 2001; 2009 (EKK III/1–4), III, 269, sind vor allem V.1 und V.10 als lukanisch anerkannt.

<sup>5</sup> Dies zeigt sich z.B. in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme. Die Anwendung bezieht sich jeweils auf den *umkehrenden* Sünder (Lk 15,7.10), obwohl das gewählte Bild dazu nicht recht passt: Weder das Schaf noch die Drachme bieten dafür einen Anhaltspunkt. In Lk 5,32 bestimmt Lukas über seine Vorlage Mk 2,17 hinaus die Sendung Jesu als Ruf der Sünder *zur Umkehr*.

Wahrscheinlich zeigen sich in der dargestellten Spannung die Spuren eines überlieferungsgeschichtlichen Wachstums. Vergebung als Reaktion auf erwiesene Liebe dürfte aus den genannten Gründen am ehesten der Hand des Lukas zuzuschreiben sein<sup>6</sup>. Ursprünglich war also die Geschichte bestimmt vom Gedanken der vorgängigen Vergebung Gottes und der in ihr gründenden Befähigung zum Handeln: Die Liebe, die sich in der Salbung zeigt, wird durch den Zuspruch der Vergebung ermöglicht.

b) Die Suche nach der handlungsermöglichenden Kraft des Evangeliums kann nicht nur an der Vergebungszusage als dem Grundtenor der Botschaft vom angebrochenen Gottesreich ansetzen. Auch das Thema von Nachfolge und Jüngerschaft lässt sich auswerten. Dabei bieten sich weniger Begriff und Sache des Nachfolgens selbst an. Zwar ist der Gedanke impliziert, dass einer vorausgeht und den Weg spürt. Tatsächlich kann sich aber mit dem Ruf in die Nachfolge der Charakter der Anforderung in den Vordergrund schieben, ohne dass ein Interesse an der Frage erkennbar wäre, woher die Fähigkeit zu solch anspruchsvollem Handeln erwächst (s. Lk 9,59–62). Das *Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle* (Mt 13,44–46) aber scheint genau dieser Frage gewidmet zu sein. In beiden Teilen wird das Geschehen in Gang gesetzt durch das *Finden*. Darauf folgt eine Handlung, die sich ganz darauf richtet, den Fund zu erwerben. So Kostbares haben die Finder entdeckt, dass sie *daraufhin* ihre ganze Habe einsetzen, um sich ihre Entdeckung anzueignen. In diesem Punkt sind beide Gleichnisse auch ganz parallel gebaut: Der Finder geht hin, verkauft alles, was er hat und kauft den Acker bzw. die Perle. Als Gleichnis von der Gottesherrschaft zeigt die Geschichte *zum einen* den ungeheuren Wert, den der Mensch findet, wenn er auf die Gottesherrschaft trifft. Er stößt nicht auf Alltägliches, sondern auf einen Schatz oder die eine kostbare Perle. Und weil dieser Fund so kostbar ist, kann er *zum andern* auch das Handeln in Gang setzen. Wer auf die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu trifft, setzt dafür alles ein. Nicht im Sinne eines Opfers, sondern aus dem Wissen, dass man Kostbareres erhält als man einsetzt<sup>7</sup>. Auch wenn der Fund das Handeln in Gang setzt und ermöglicht, bleiben die Finder aber doch aktiv im eigentlichen Sinne. Dass ihr Handeln ein Überwältigtwerden durch den Fund und „blanke Selbstverständlichkeit“<sup>8</sup> wäre, ist eine Übertreibung ohne Anhalt am Text.

<sup>6</sup> Vgl. B. Heiningen, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas, Münster 1991 (NTA NF 24), 96. Außerdem gibt es gerade in der Passage, die eindeutig die erwiesene Liebe als Realgrund der Vergebung ausdrückt (7,48–50), „Anklänge an andere Perikopen“ (*W. Wie-fel*, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1988 [ThHK 3], 154, mit Verweis auf 5,20 [zu 7,48], 5,21 [zu 7,49]; 8,48 [zu 7,50]).

<sup>7</sup> Nicht einfach zu beantworten ist die Frage, wie der „Einsatz von allem“ in der Erzählung auf der Sachebene zu fassen ist. Gehört der Besitzverzicht allein in die Bildebene, weil man eben, um einen Acker oder eine Perle zu kaufen, Geld aufbringen muss? Oder bedeutet das Finden der Gottesherrschaft auch, alles zu verkaufen, seinen ganzen Besitz hinter sich zu lassen? Wenn man das Gleichnis als zu den Jüngern Jesu gesprochenes Gleichnis versteht, ist dieser Gedanke wohl nicht auszuschließen. In Mk 10,28–30parr wird auch ausdrücklich auf den Besitzverzicht angespielt – allerdings auch auf eine Dimension, die darüber hinausgeht und die sozialen Bindungen einbezieht.

<sup>8</sup> Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>6</sup>1962, 199. Kritisch dazu auch U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 4 Bde., Zürich – Neukirchen-Vluyn 1985 (<sup>5</sup>2002); 1990; 1997; 2002 (EKK I/1–4), II, 352.

## 2. Matthäus

a) Im Matthäus-Evangelium sind Jesustraditionen so aufgenommen und gestaltet, dass die Bedeutung des Handelns besonders betont wird. Der Abschluss der Bergpredigt schärft ein, die Worte Jesu nicht nur zu hören, sondern auch zu tun (Mt 7,24–27). Das bloße Bekenntnis zu Jesus als Herr genügt nicht. Zugang zum Gottesreich erhält nur, „wer den Willen meines Vaters tut“ (7,21–23). Die große Szene vom Endgericht, in der alle Völker vor dem Thron des Menschensohns versammelt werden, nennt nur einen Maßstab, nach dem der Urteilspruch ergeht: das Tun oder Verweigern von Werken der Barmherzigkeit (25,31–46). Was sich hier in einzelne Beispiele rechten Handelns auffächert, wird in 16,27 in einen Grundsatz gefasst: Der zum Gericht erscheinende Menschensohn „wird jedem vergelten nach seinem Tun“ (κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ). Der thematische Bogen reicht bis in die Abschluss-Szene des Evangeliums. Die Jünger aus allen Völkern sollen nicht nur getauft, sondern auch belehrt werden, „alles zu halten, was ich euch geboten habe“ (28,20). Angesichts der im Laufe der Erzählung entfalteten Weisung Jesu kann sich das Halten der Gebote Jesu nur auf das rechte Tun beziehen<sup>9</sup>.

Dass das Matthäus-Evangelium einen so starken Akzent auf die Bedeutung des Handelns legt, hat seinen Ruf nicht nur gefördert. Es ist in den Verdacht der „Werkgerechtigkeit“ geraten<sup>10</sup>. Macht Matthäus den Menschen für die Erlangung des Heils verantwortlich? Wird ihm zufolge dem Menschen das Heil nicht geschenkt, muss es durch eigenes Tun erworben werden? Dass durch die wiederkehrende Rede vom kommenden Gericht ein dunkler Zug in das Matthäus-Evangelium kommt<sup>11</sup>, lässt sich kaum bestreiten. Das Moment der Gefährdung, des drohenden Heilsverlustes entscheidet aber noch nicht die in unserem Zusammenhang interessierende Frage nach den Grundlagen des geforderten Handelns. Für dessen responsorischen Charakter bietet auch Matthäus deutliche Ansatzpunkte<sup>12</sup>. Sie sollen in drei Zusammenhängen entfaltet werden.

b) Im Ablauf der Erzählung steht vor aller Forderung die Verkündigung des Gottesreiches als Evangelium. Zwar akzentuiert Matthäus in der Botschaft Jesu durchaus den Umkehrruf, lässt ihn aber in der Nähe der Basileia begründet sein: „Von da an begann Jesus zu verkünden und zu sagen: Kehrt um, denn nahegekommen ist das Himmelreich“ (4,17). In der anschließenden summarischen Darstellung des ersten Auftretens Jesu wird die Verkündigung des *Evangeliums vom Reich* und das heilende Wirken Jesu betont (4,23).

<sup>9</sup> In diesem Sinn kommentiert *M. Konrad*, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 2015 (NTD 1), 465, die Aussage in 28,20a: „Für die mt Theologie ist charakteristisch, dass die gnadenhafte Eröffnung des Heils nicht ohne lebenspraktische Folgen bleiben darf, sondern sich im Tun des Willens Gottes zu manifestieren hat. Zur Taufe tritt entsprechend die ethische Unterweisung hinzu.“

<sup>10</sup> Vgl. die Darstellung bei *R. Deines*, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias*. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, Tübingen 2004 (WUNT 177), 3–11.

<sup>11</sup> Vgl. *R. Feldmeier*, *Die synoptischen Evangelien*, in: K.-H. Niebuhr (Hg.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, Göttingen 2011 (UTB 2108), 75–142: 91f.

<sup>12</sup> „Werkgerechtigkeit“ im eigentlichen Sinn – der Versuch, das Heil aus eigenem Vermögen und Tun zu bewirken – kann man deshalb dem Matthäus-Evangelium nicht zuschreiben. Der Frage, ob eine „sekundäre Konditionierung des Heils“ einen fundamentalen Gegensatz zu Paulus begründet (vgl. *C. Landmesser*, *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13*, Tübingen 2001 [WUNT 133]), 144–157) muss hier nicht nachgegangen werden.

Damit ist die Kunde von der Basileia als frohe Botschaft konnotiert und in ihrer heilvollen Auswirkung inszeniert<sup>13</sup>. Dass diese Zusammenfassung in 9,35 fast wortgleich wiederholt und damit eine Klammer um Bergpredigt (Mt 5–7) und Wunderzyklus (Mt 8–9) gebildet wird, bestätigt ihren programmatischen Charakter. Daraus folgt: Auch wenn der Umkehrruf bei Matthäus das erste Wort der öffentlich verkündeten Botschaft Jesu ist, so steht er sachlich doch nicht an erster Stelle. Er leitet sich vielmehr aus der Zusage der Gottesherrschaft ab.

c) Auch der Beginn der Bergpredigt fügt sich in dieses Bild ein. Die Seligpreisungen (5,1–12) haben bei Matthäus zwar eine ethisierende Tendenz<sup>14</sup> und können teilweise als Mahnungen im Gewand des Zuspruchs gelesen werden – aber nicht durchweg. Die Seligpreisung der Trauernden (5,4) ist ebenso wenig ein verkappter Aufruf zur Trauer wie dazu aufgefordert wird, verfolgt zu werden (5,10f)<sup>15</sup>. Im Übrigen ist auch nicht nebensächlich, dass die *Sprachform* des Makarismus am Beginn der Bergpredigt steht. Matthäus lässt Jesus nicht mit dem Imperativ einsetzen: „sei sanftmütig!“, „sei Friedensstifter!“ Auch wenn unterschwellig zu einem entsprechenden Verhalten aufgefordert wird, so begegnet auf der Textoberfläche doch der Zuspruch an diejenigen, die so *sind* wie in der Seligpreisung beschrieben. Dazu fügt sich auch folgende Beobachtung: Wenn in der letzten Seligpreisung der Wechsel zur Anrede der Hörer erfolgt und diese durch ihr Bekenntnis zu Jesus charakterisiert sind („Selig seid *ihr*, wenn sie euch schmähen und verfolgen ... *wegen mir*“: 5,11), so wird deutlich, dass Jesus hier zu den *Jüngern* spricht. Sie zeichnen sich allein durch ihre Beziehung zu Jesus aus (Verfolgung „wegen mir“), nicht durch ein besonderes Tun oder eine bestimmte Haltung.

Dies setzt sich fort im nächsten Abschnitt mit den Bildworten von Salz und Licht (5,13–16). Die Jünger werden auf das hin angesprochen, was sie *sind*: Salz der Erde, Licht der Welt. Es kann sein, dass sie dem nicht gerecht werden, was sie sind: wenn das Salz fad oder das Licht unter den Scheffel gestellt wird. Dies ist aber ein Verlust von Bestehendem, nicht das Scheitern an einem Ziel. Im Fall des Licht-Wortes wird die Metaphorik näher ausgeführt und gesagt, worin das Leuchten besteht, nämlich im Tun der „guten Werke“ (*καλὰ ἔργα*). Dies ist ein für unsere Frage bezeichnender Zusammenhang: Dass die Jünger Licht *sind*, zeigt sich in ihrem Tun; sie stellen in ihrem Handeln ihr Sein dar. Sie werden nicht dadurch zum Licht, dass sie ihre guten Werke leuchten lassen. Vielmehr: Weil sie Licht sind, können sie leuchten und ihre guten Werke von den Menschen gesehen werden.

<sup>13</sup> In diesem Sinn hielt bereits *W. Grundmann*, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin <sup>6</sup>1986 (HThK 1), 188, zur Bergpredigt fest: Sie „will als Teil der frohen Botschaft verstanden werden; das wird ebenso aus ihrer Voraussetzung in 4,17.23 deutlich wie aus den Seligpreisungen, mit denen sie beginnt“ (zu den Seligpreisungen s. Abschnitt c).

<sup>14</sup> Deutlich in der Seligpreisung der Sanftmütigen (5,5), der Barmherzigen (5,7), der Herzensreinen (5,8) und der Friedensstifter (5,9). Vgl. zur genannten Tendenz pointiert *G. Strecker*, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen <sup>2</sup>1985, 28–50.

<sup>15</sup> Auch die Seligpreisung derer, die „nach Gerechtigkeit hungern und dürsten“ (5,6), lässt sich nur schwer in ein paränetisches Muster einfügen. Die Auslegung dieses Verses ist allerdings stark umstritten, wie auch grundsätzlich die Deutung des Begriffs der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) im Matthäus-Evangelium. Aus ihm könnten sich durchaus Erkenntnisse für unser Thema gewinnen lassen, die dazu notwendige Diskussion würde aber den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

Warum kommt den Jüngern diese Bedeutung zu? Was macht sie zu Salz der Erde und Licht der Welt? Ausdrücklich gesagt wird es nicht. Der Zusammenhang mit 5,11f. legt aber nahe, dass es die Beziehung zu Jesus ist, die den in 5,13–16 beschriebenen Status der Jünger begründet. Diejenigen, denen aufgrund ihrer Verfolgung um Jesu willen Lohn im Himmel verheißen wird, werden unmittelbar im Anschluss als Salz und Licht angesprochen („*ihr* seid“). Und wenn das Sehen der guten Werke der Jünger zum Lobpreis „eures Vaters im Himmel“ führen soll (5,16), das Tun der Jünger also nicht auf ihr eigenes Geschick gerichtet ist<sup>16</sup>, dann legt sich nahe: Die bestehende Beziehung zu Jesus und Gott macht die Jünger zum Salz der Erde und Licht der Welt. Deshalb wird Gott als „euer Vater“ bezeichnet (und nicht allgemein als θεός) und mit dessen Lokalisierung „im Himmel“ ein Bogen zu 5,12 geschlagen, dem „Lohn im Himmel“ (jeweils ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Da dieser vom Vater im Himmel gegebene Lohn in der Verfolgung um Jesu willen gründet, legt sich um die metaphorischen Aussagen eine Klammer, die das Sein der Jünger als Salz und Licht mit ihrer Beziehung zu Jesus und Gott verbindet.

d) Dass Matthäus das geforderte Tun der Jünger nicht unabhängig vom Grund ihrer Existenz denkt, zeigt sich zum Dritten auch in Mt 11,25–30. Der Abschnitt findet sich am Ende einer Passage, die man als „christologische Zwischenbilanz“ fassen kann (11,2–30)<sup>17</sup>. Ihr Zielpunkt lässt sich für unsere Fragestellung auswerten. Wenn von einem *Joch* die Rede ist (11,29.30), verbindet sich damit vor dem Hintergrund frühjüdischer Traditionen der Gedanke des Tora-Gehorsams<sup>18</sup>. Mit dem Bezug auf die *Last* (11,30) wird eine textinterne Opposition zu Mt 23,4 hergestellt, wo die schweren Lasten kritisiert werden, die die Pharisäer den Menschen auferlegen. Dass die Übernahme des Joches Jesu dagegen mit der Aussicht verbunden ist, Ruhe zu finden (11,29), meint „nicht Passivität“<sup>19</sup>, denn der Sachzusammenhang weist eindeutig auf das rechte Handeln. Die von Jesus dazu gebotene Richtschnur führt aber insofern zur Ruhe, als die Tora in der Auslegung Jesu erfüllbar ist und den Menschen nicht überfordert<sup>20</sup>. Eine solche Handlungsoption kann in sich zum Handeln motivierende und ermächtigende Wirkung entfalten.

Die starken christologischen Register, die im Kontext gezogen werden, verstärken diesen Effekt. Als exklusiver Offenbarer Gottes (11,27) legt der Sohn den Willen Gottes zuverlässig aus. Das leichte Joch basiert also nicht auf gesenkten Anforderungen, die vom Anspruch Gottes wegführten. Wer es auf sich nimmt, kann sicher sein, diesem Anspruch

<sup>16</sup> Die „guten Werke“ werden nicht auf das Ergehen im Gericht bezogen, die Perspektive von Mt 16,27 (s. o. Abschnitt a) spielt hier keine Rolle.

<sup>17</sup> Vgl. zur Begründung G. Häfner, *Das Matthäus-Evangelium und seine Quellen*, in: D. Senior (Hg.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, Leuven 2011 (BETHL 243), 25–71: 64–69. Andere Abgrenzungen vertreten z.B. P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006; Konradt, *Matthäus* (s. Anm. 9).

<sup>18</sup> Vgl. Luz, *Matthäus* (s. Anm. 8) II, 217: Gemeint ist „nichts anderes ... als das ‚Joch der Gebote‘ bzw. der Tora, eine verbreitete jüdische Wendung“

<sup>19</sup> Konradt, *Matthäus* (s. Anm. 9), 189.

<sup>20</sup> Dies mag angesichts des hohen ethischen Anspruchs in der Bergpredigt überraschen. Konradt, *Matthäus* 190, verweist zur Erklärung auf die Bedeutung der Barmherzigkeit in der matthäischen Jesusdarstellung und auf die Entlastung von der Einhaltung rituell-kultischer Gebote. Man kann auch auf die goldene Regel in 7,12 rekurrieren, mit der Matthäus den Anspruch von Gesetz und Propheten in einer allgemein einsichtigen Sentenz bündelt – und dieser Anspruch wird durch die Auslegung Jesu ja erfüllt (s. 5,17; auch 22,40).

gerecht zu werden. Außerdem lässt sich der an die Person Jesu gebundene Aspekt der Einladung auswerten: „Kommt zu mir!“ (11,28). Wer dieser Einladung folgt, wird nicht nur Ruhe finden (11,29), die Ruhe wird ihm auch *von Jesus verschafft* (11,28). Der Aufruf, von Jesus zu lernen, ist nicht im Sinne von Vorbild und Nachahmung zu verstehen („macht es so wie ich!“), denn er wird mit der Sanftmut und Demut Jesu begründet<sup>21</sup>. Im Kontext wird auch nicht zu sanft- und demütigem Verhalten aufgefordert; vielmehr steht die genannte Charakterisierung Jesu in Verbindung zu seinem sanften Joch. So entsteht der Eindruck, dass nur der Einladungsruf angenommen werden muss und durch das Wirken Jesu alles vorbereitet ist für ein Handeln, das dem Willen Gottes gerecht wird. Nicht die Anforderung steht im Vordergrund, sondern was den Glaubenden gegeben ist.

e) Schlagen wir abschließend einen Bogen zum Ende des Matthäus-Evangeliums, so erscheint die Handlungsaufforderung („alles halten, was ich euch geboten habe“) nach unserem Durchgang in einem neuen Licht. Es ist ein Imperativ, der nicht von außen herangetragen wird, sondern auf der Geschichte Jesu gründet. Dass er mit der Zusage der bleibenden Gegenwart des Erhöhten bei den Glaubenden verbunden ist, fügt sich in dieses Bild. So wird im letzten Satz noch einmal deutlich gemacht, auf welcher Basis die Jünger der Weisung Jesu entsprechend handeln können: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (28,20).

### 3. Paulus

a) Zwar ist Paulus in erster Linie Verkünder des Evangeliums für die Völker und nicht Moralapostel, dennoch spielt in seinen Briefen die Mahnung zum rechten Verhalten keine geringe Rolle. In 1 Thess, Gal und Röm folgen die ethischen Weisungen jeweils auf die inhaltliche Entfaltung der Verkündigung, sei es zu Fragen der Eschatologie (1 Thess) oder zur Begründung des gesetzesfreien Evangeliums (Gal, Röm). In 1 Kor, 2 Kor und Phil ist die Paränese stärker in das Ganze des Briefcorpus verwoben.

In der Durchführung der Mahnungen fällt auf, dass es bisweilen eine *Dialektik von Zuspruch und Aufforderung* gibt. So folgt der Feststellung, dass Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat (2 Kor 5,19), die Aufforderung, sich mit Gott versöhnen zu lassen (2 Kor 5,20). Die Glaubenden sind zwar von der Sünde los (Röm 6,2), werden aber doch ermahnt, die Sünde nicht über sich herrschen zu lassen (Röm 6,12). Sie haben Christus angezogen (Gal 3,27), können aber auch dazu aufgerufen werden, Christus anzuziehen (Röm 13,14). Es finden sich auch Belege, die beide Momente direkt in einem Begründungsverhältnis nebeneinander erscheinen lassen. In 1 Kor 5,7 ist zu lesen: „Schafft den alten Sauerteig weg, denn ihr seid ja frei von Sauerteig!“ Und in Gal 5,25: „Wenn wir im Geist leben, wollen wir auch dem Geist folgen.“<sup>22</sup> Wenn Seins- und Sollensaussagen so

<sup>21</sup> Sollte der Zusammenhang nicht kausal zu fassen sein („lernt von mir, *dass* ich sanftmütig und demütig bin“, so Luz, Matthäus [s. Anm. 8] II, 198 Anm. 3), wird diese Deutung bestärkt. Anders setzt den Akzent Fiedler, Matthäusevangelium (s. Anm. 17), 246: „Die Nachfolgenden sollen sich die Art Jesu Christi anzueignen suchen“.

<sup>22</sup> Zur Übersetzung von στοιχεῖν mit „folgen“ vgl. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. völlig neu bearb. Auflage, hg. v. K. u. B. Aland,

eng miteinander verbunden sind, hat die genannte Dialektik für Paulus grundlegende Bedeutung und ist keine Inkonsequenz im Denken des Apostels, dem etwa bei der Abfassung des Römerbriefs nicht mehr bewusst gewesen wäre, was er im Galaterbrief geschrieben hatte. Man darf also nicht den Akzent allein auf den Zuspruch *oder* die Aufforderung setzen und das jeweils andere Element der Unausgewogenheit der Theologie des Paulus zuschreiben: als enthusiastisches Ideal bzw. als Rückfall in die Gesetzmäßigkeit.

Fragt man, *in welchem Verhältnis Sein und Sollen* zueinander stehen, geben die zitierten Stellen 1 Kor 5,7 und Gal 5,25 einen ersten Hinweis. Die Feststellung „ihr seid frei von Sauerteig“ begründet die Mahnung, den alten Sauerteig fortzuschaffen; aus dem bestehenden Leben im Geist ergibt sich die Aufforderung, dem Geist zu folgen. Hier zeigt sich eine deutliche Vorordnung des Zuspruchs: Was *ist* (Freisein von Sauerteig, Leben im Geist), *begründet*, was *sein soll* (Fortschaffen des Sauerteigs, im Einklang sein mit dem Geist). Es bleibt allerdings noch offen, wie dieses Begründungsverhältnis genau zu verstehen ist. Ergibt sich die Mahnung als Folge des in Christus geschenkten Seins, handelt es sich um eine Aufgabe, die aus der Gabe erwächst? „Eingeforderte Dankbarkeit“ hat Knut Backhaus in einer solchen Zuordnung erkannt, und die „dürfte die bedrückendste Form des Gehorsams darstellen“<sup>23</sup>. Gegen eine solche Ableitung der ethischen Mahnung aus der Christologie hält er fest: „Christologie ist *in sich*, nicht erst nachträglich ethisch“<sup>24</sup>. Demnach gilt es die *Einheit* von Seins- und Sollensaussagen festzuhalten. Es geht *nicht* um *Bewährung* des geschenkten neuen Seins, sondern darum, dass diese neue Identität „zur *Anschaung* gebracht werden muss (und zwar nach außen wie nach innen), wenn anders sie nicht bloßes Postulat bleiben will“<sup>25</sup>.

b) Warum kann man von einer solchen Einheit ausgehen? Die Antwort führt uns ins Zentrum paulinischer Theologie. Die Botschaft vom Handeln Gottes in Kreuz und Auferweckung Christi anzunehmen, also: zum Glauben zu kommen, bedeutet für den Menschen nicht nur die Befreiung von Sünden, sondern zugleich auch eine entscheidende

---

Berlin 1988, s.v. στοιχείω). Das Verb bedeutet nicht einfach „wandeln“ (περιπατεῖν). Auf diese Differenz legt K. Backhaus, *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, in: U. Schnelle; Th. Söding (Hg.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*. FS H. Hübner, Göttingen 2000, 9–31: 30, besonderen Nachdruck. Dennoch bleibt der Aufforderungscharakter in Entsprechung zur Zusage: Das Leben der Glaubenden soll „in Einklang sein“ (vgl. ebd.) mit dem, was ihnen gegeben ist.

<sup>23</sup> Backhaus, *Lebensraum* (s. Anm. 22), 12, gegen die verbreitete Metapher von Indikativ und Imperativ (kritisch dazu auch U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 630f.; R. Zimmermann, *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer „impliziten Ethik“ am Beispiel des 1. Korintherbriefes*, in: ThLZ 132 [2007] 259–284). Die Kritik trifft allerdings nur eine bestimmte Form dieses Schemas, nämlich die *Ableitung* des Imperativs aus dem Indikativ. Zu den verschiedenen Zuordnungen vgl. W. Fenske, *Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels*, Stuttgart 2003, 104f.: *Ableitung* (Bultmann), *Konkretisierung* (Conzelmann), *Ineinander* (Lohse), *Verleiblichung* (Schweizer), *Bestandteil* (Furnish). Dass die grammatischen Metaphern für die Interpretation gewinnbringend eingesetzt werden können, hält M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 312, fest: „Wenn wir auf sie verzichten, geben wir ein Instrument aus der Hand, das für die Analyse von allen paränetischen Texten ausgesprochen brauchbar ist.“

<sup>24</sup> Backhaus, *Lebensraum* (s. Anm. 22), 13.

<sup>25</sup> M. Wolter, *Die ethische Identität christlicher Gemeinden*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie XIII: Woran orientiert sich Ethik?*, hg. v. W. Härle; R. Preul, Marburg 2001 (MThSt 67), 61–90: 68, im Zusammenhang eines Deutungsansatzes, der das urchristliche Ethos auf seine identitätsstiftende Funktion im Rahmen einer Bekehrungsreligion bezieht: hinsichtlich der sozialen Einbindung des Individuums wie auch im Blick auf die Gemeinschaft als ganze im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft.

Umprägung der Lebenswirklichkeit. Die Glaubenden sind nun „in Christus“, und Christus ist in ihnen (Gal 2,20), sie unterstehen einem neuen Herrschaftsbereich. „Er starb für alle, damit die Lebenden nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist“ (2 Kor 5,15). In dieselbe Richtung weist Röm 14,8f.: „Wenn wir leben, leben wir dem Herrn; wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Wenn wir leben und wenn wir sterben, gehören wir dem Herrn. Denn dazu starb und lebte Christus, damit er Herr über Tote und Lebende sei“<sup>26</sup>. Christ sein, oder paulinisch formuliert, „in Christus sein“, heißt, dem Herrn im Gehorsam unterstellt sein. Jesus Christus ist Herr nicht nur in der gottesdienstlichen Anrufung oder im Blick auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit, „er ist als Herr vielmehr zugleich Grund und Kraft, aber auch die Autorität und Instanz, vor der sich das konkrete Tun der Christen vollzieht“<sup>27</sup>. Außerhalb des Herrschaftsbereiches Christi ist christliche Existenz nicht möglich. Deshalb geht es in der Ethik des Paulus nicht darum, nachträglich das zu verwirklichen, was Gott in der Gabe des Heils nur als Möglichkeit angelegt hätte und nun vom Menschen in eigener Anstrengung zu realisieren wäre. Der Ausgangspunkt der paulinischen Ethik ist vielmehr „die Lebens- und Handlungseinheit des neuen Seins als Teilhabe am Christusgeschehen“<sup>28</sup>. Die Ethik des Paulus kann man demnach fassen als „die lebenspraktische Seite der Christus-Teilhabe“<sup>29</sup>.

c) Die Eingliederung in den neuen Herrschaftsbereich garantiert nicht das ihm entsprechende Handeln. Die Einheit von Seins- und Sollensaussagen bedeutet nicht deren Identität, einen Automatismus zu richtigem Tun gibt es nicht. Andernfalls wäre es ja ein Rätsel, dass Paulus so häufig und vehement zur rechten Praxis *aufruft*. Offensichtlich können auch diejenigen, die „in Christus“ sind, an der Verwirklichung ihrer neuen Existenz scheitern. Der Grund dafür liegt in ihrer eschatologischen „Zwischensituation“. Als Glaubende sind sie zwar schon „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17), dem „alten Äon“ entrisen (Gal 1,4); sie finden sich aber immer noch in dieser Welt vor, ihren Anfechtungen ausgesetzt. Die Dialektik von schon geschener und in ihrer Vollendung doch noch ausstehender Erlösung bestimmt die Ethik des Paulus. Weil die Glaubenden aus dem alten Äon schon herausgenommen sind, können sie dem Anspruch Gottes gerecht werden. Solange das Vergehen der alten Weltzeit aber nicht abgeschlossen ist, bleibt „Ethik immer *ethica viatorum*, Ethik für die, die als Angefochtene noch nicht am Ziel sind“<sup>30</sup>.

So richtig und wichtig die vorgetragene Nuancierung ist, so deutlich ist doch auch, dass Paulus vom geschenkten neuen Sein her denkt. Das Vorkommen paränetischer Abschnitte in seinen Briefen ist nicht abhängig von Missständen, auf die Paulus reagieren würde<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Der Kontext in Röm 14 zeigt die Bedeutung dieses Grundsatzes für das gegenseitige Verhalten in der Gemeinde. Im Essen oder Nichtessen bestimmter Speisen gehören die Glaubenden dem Herrn und sollen sich deshalb nicht gegenseitig verurteilen.

<sup>27</sup> W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen <sup>2</sup>1989 (GNT 4), 1989, mit Verweis auf 1 Kor 7,22.32; Röm 16,18; 14,4.

<sup>28</sup> Schnelle, Paulus (s. Anm. 23), 635, dort z.T. kursiv.

<sup>29</sup> Backhaus, Lebensraum (s. Anm. 22), 24.

<sup>30</sup> Schrage, Ethik (s. Anm. 27), 159; vgl. auch J.D.G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle, London 1998, 629.

<sup>31</sup> Besonders deutlich im Römerbrief, wo Paulus offensichtlich nur spärliche Informationen über einen Konflikt zwischen „Schwachen“ und „Starken“ hatte. Ehe er darauf zu sprechen kommt (Kap. 14), hat er aber bereits auf den lehrhaften Teil des Briefes (Kapp. 1–11) Mahnungen in allgemeiner Form folgen lassen.

Dieses *grundsätzliche* Interesse an der Paränese weist zwar einerseits auf das Wissen um das Angefochtensein, andererseits aber auch auf die Absicht, einen Widerspruch zur Existenz der Glaubenden zu vermeiden. Deshalb dringt er in seinen Briefen auch ohne konkreten Anlass darauf, dass die Lebenspraxis der Glaubenden ihrer in Christus gewonnenen neuen Identität entspricht.

Eine Fehlanzeige kann das Urteil stützen, dass für die Ethik des Paulus der Existenzwechsel zentral ist und allem menschlichen Tun vorausgeht. Wir finden in seinen Briefen keinen Ansatz für die Beantwortung der Frage, wie man im Falle eines Scheiterns verfahren soll. Mit der Frage von Buße und Vergebung befasst sich Paulus im Blick auf die Glaubenden nicht<sup>32</sup>. Der Gedanke, dass Sünde als Übertretung Schuld begründe und die Frage akut werden lässt, wie man von dieser Schuld befreit werden könne, treibt ihn nicht um. Viel stärker steht im Vordergrund, dass die Glaubenden durch ihr Fehlverhalten ihrem Sein in Christus nicht entsprechen. Wenn Paulus Missstände anprangert, weist er nicht den Weg von Umkehr und Vergebung, sondern deckt auf, dass das Fehlverhalten in Widerspruch steht zur Existenz in Christus. Dies zeigt sich z.B. im Parteienstreit (1 Kor 1) oder bei der Frage des Prozessierens vor heidnischen Gerichten und der Unzucht (1 Kor 6). Zwar heißt es im Rahmen der Ausführungen zu den Missständen bei der Herrenmahlfeier (1 Kor 11,17–33), es würde sich schuldig machen an Leib und Blut Christi, wer das Mahl auf unwürdige Weise halte (11,27). Dies begründet aber keine Perspektive auf persönliche Schuld und Möglichkeiten der Vergebung. Vielmehr wird durch das asoziale Fehlverhalten die Gemeinde als ganze geschwächt: „Deshalb gibt es unter euch so viele Schwache und Kranke, und etliche sind entschlafen“ (11,30). Paulus behauptet damit nicht, dass jene krank oder gestorben wären, die das Herrenmahl auf falsche Weise gehalten hätten. Vielmehr wirkt sich aus, dass bei der korinthischen Praxis die Gemeinschaft mit Christus verletzt wird<sup>33</sup>. In einem besonders krassen Fall von Fehlverhalten hat Paulus keine andere Weisung, als sich von dem Unzuchtsünder zu trennen (1 Kor 5). Auch die befürchtete Gefahr der Ansteckung (5,6) bestätigt, dass Paulus nicht in den Kategorien von Umkehr und Vergebung denkt, sondern die Existenz der Gemeinde in Christus seinen Horizont bestimmt.

#### 4. Resümee

In drei unterschiedlich ausgerichteten Durchgängen – in einer historischen Rekonstruktion, in der Auswertung eines Erzählwerks und im Rückgriff auf einen aus Gemeindebrie-

<sup>32</sup> *E.P. Sanders*, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 1985 (StUNT 17), 478, weist darauf hin, dass nur in 2 Kor 12,21 „Buße in Zusammenhang mit den Sünden von Christen“ erwähnt ist.

<sup>33</sup> Ausführlich dazu *M. Konradt*, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor, Berlin 2003 (BZNW 117), 439–451; vgl. auch *H.-J. Klauck*, 1. Korintherbrief, Würzburg 2000 (Neue Echter-Bibel 7), 84; *J. Kremer*, Der Erste Brief an die Korinther, Regensburg 1997 (RNT), 253f. Dagegen bleibt nach *D. Zeller*, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 2010 (KEK 5), 378 Anm. 186, „undeutlich, ob die Strafe eher kollektiv [...] oder individuell ergeht.“

fen zu erhebenden theologischen Entwurf – hat sich ein wiederkehrendes Grundmuster ergeben: Das vom Menschen geforderte Handeln hat eine Vorgabe im Handeln Gottes, die den Menschen zum rechten Tun befähigt. Dies kann im Einzelnen unterschiedlich ausgeformt sein. In der Verkündigung Jesu ist die Zusage der Vergebung entscheidend; Matthäus setzt einen eigenen Akzent auf die durch die Zeiten bleibende Verbindung der Glaubenden mit dem erhöhten Herrn und so auch mit Gott. Paulus denkt von der in Christus geschenkten neuen Existenz her, die von den Glaubenden im Handeln nicht bewährt, sondern gezeigt werden muss. Nicht in jeder neutestamentlichen Schrift kommt ein solcher Zusammenhang zum Tragen. Dass er sich in den genannten Variationen und in verschiedenen Überlieferungsschichten bis hin zum Wirken Jesu findet, erweist ihn aber als charakteristischen Zug der Botschaft des Neuen Testaments.

In the Judeo-Christian tradition, faith and action are inextricably interlinked. This context cannot be adequately captured by defining it in terms of demands made on believers by the outside world. The present article follows the trail of New Testament scriptures according to which the Gospel is intended as a guide to enable individuals to act in an appropriate manner. This is done in three exemplary steps: firstly, by looking back at the historical Jesus; secondly, by looking at the Gospel which most clearly stresses the importance of action (the Gospel according to Matthew); and lastly, by drawing on the ethics of Pauline theology.