

Wolfgang Stegemann

Zum Ethos Jesu

Eine grundsätzliche Bemerkung und zwei Beispiele

Die hier vorgetragenen Überlegungen können nur auf einen begrenzten Themenbereich eingehen. Sie werden zunächst darstellen, daß es sinnvoller ist, vom Ethos statt von einer Ethik Jesu zu sprechen. Ich kann hier auch nur andeuten, daß nach meiner Überzeugung das Ethos Jesu in drei Kontexten interpretiert werden muß, nämlich dem jüdischen, dem kulturellen und dem sozialgeschichtlichen Kontext der Jesuszeit und der jüdischen Gesellschaft im damaligen Israel. In einem zweiten Teil werde ich einige Stellungnahmen Jesu zu dem für seine Gesellschaft zentralen Wertesystem der Familie erörtern. Im dritten Abschnitt behandle ich Jesu Position im Kontext des auf Gegenseitigkeit angelegten Solidarverhaltens der antiken Menschen.

I Einige Bemerkungen zum Horizont ethischer Aussagen Jesu

1 Ethos statt Ethik

Ethik ist für unser Verständnis eine Wissenschaftsdisziplin und als solche »Theorie der menschlichen Lebensführung«¹. Sie begründet und formuliert moralische Regeln und Normen für menschliches Verhalten bzw. damit verbundene Sanktionen. Jesus hat keine Ethik in diesem Sinne entwickelt. Was wir zunächst und vor allem in den Evangelien finden, das sind (1.) *moralische Aussagen* Jesu, d.h. Stellungnahmen zur Gültigkeit bestimmter Normen, Regeln und Konventionen seiner Gesellschaft, und (2.) eine *moralisch relevante Praxis Jesu* bzw. seiner Anhänger und Anhängerinnen.

So finden wir z.B. eine Stellungnahme Jesu zu der Frage, warum es am Sabbat erlaubt sein kann, Ähren auszuraufen (also eine Art von Erntearbeit zu verrichten), obwohl die allgemein anerkannte Norm Arbeitsruhe für diesen Tag vorschreibt (vgl. Mk 2,23ff parr.). Oder: ob und unter welchen Voraussetzungen es möglich sein soll, eine Ehe aufzuheben (vgl. nur Mk 10,2ff par.). Die moralischen Stellungnahmen Jesu können – wie die genannten Beispiele – sich explizit zu den Normen und Regeln seiner Gesellschaft äußern, sie können sich aber auch implizit – durch die Praxis Jesu selbst bzw. die seiner AnhängerInnen – zu bestimmten moralischen Vorstellungen verhalten, etwa: Jesus gilt als »Freund« der

1 T. Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart 1990², 9.

Zöllner und Sünder, d.h. er hat soziale Gemeinschaft mit ihnen, die sich u.a. in seiner Teilnahme an Gemeinschaftsmahlen mit diesen (verachteten) gesellschaftlichen Gruppen ausdrückt (vgl. nur Mk 2,15ff). Geht es in den ersten beiden Beispielen um Stellungnahmen Jesu zu schriftlich fixierten und durch mündliche Diskurse weiterentwickelte Regeln, so im letzten um Konventionen, durch die das kulturell-soziale Wertesystem der jüdischen Gesellschaft (wie überhaupt aller mediterranen Gesellschaften) geordnet war.

Nicht immer – aber häufig – gibt Jesus auch *Begründungen* für sein Verhalten bzw. für seine Interpretationen von Normen und Regeln.

Als ein Beispiel nenne ich seine Begründung für die Gemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern: »Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder« (Mk 2,17). Sie hebt auf Jesu eigenes Sendungsbewußtsein ab, offenbart darin aber implizit seine spezifische gesellschaftliche Perspektive. Ein anderes Beispiel: Für seine Erschwerung der Ehescheidung verweist Jesus u.a. auf die Schöpfungsordnung: »Von Anfang der Schöpfung an schuf Gott sie männlich und weiblich« (Gen 1,27 in Mk 10,6).

Die Begründungen lassen zusammen mit den moralischen Stellungnahmen so etwas wie das »*Ethos*« Jesu durchscheinen, oder genauer gesagt: *seine Auffassung* vom Ethos seines (jüdischen) Volkes. Mit Ethos eines Volkes meine ich – in Anlehnung an Überlegungen des Anthropologen Clifford Geertz – »Stil, Charakter und Beschaffenheit seines Lebens, ästhetische Ausrichtung und Stimmung«. Das Ethos eines Volkes ist verbunden mit der »Weltanschauung« (world view), »dem Bild, das es über die Dinge in ihrer reinen Vorfindlichkeit hat, seinen Ordnungsvorstellungen im weitesten Sinne«².

2 Das Ethos Jesu im Kontext seiner Gesellschaft und Kultur

In ihrem sozialen Verhalten orientieren sich Menschen bewußt oder unbewußt an überlieferten Bedeutungssystemen, d.h. an den Werten ihrer Gesellschaft oder Gruppe. Die moralischen Werte einer Gesellschaft oder Gruppe werden aber nicht nur durch ausdrückliche Regeln und Vorschriften (etwa Gesetze) bestimmt, sondern auch durch Weltanschauungen oder andere signifikante Vorstellungen, die der individuellen oder sozialen Existenz von Menschen Bedeutung verleihen. Das moralische Symbolsystem einer Gesellschaft umfaßt also mehr als nur Regeln und Vorschriften, sondern ein Set von kulturellen Voraussetzungen, die soziale Beziehungen beeinflussen und kreieren.³ Und insofern sich die Wertorientierungen von Menschen in ihrer sozialen Lebenspraxis manifestieren, geschehen sie immer schon in einem Kontext sozialer Beziehungssys-

2 C. Geertz, Religion als kulturelles System, in: *ders.*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987, 44ff: 47.

3 s. dazu H. Moxnes, New Testament Ethics Universal or Particular?, *Studia Theologica* 47 (1993), 153-168: 157.

teme, die in politischen, ökonomischen und sozialen Strukturen und Institutionen ihre gesellschaftlichen Rahmenbedingungen besitzen. Moralische Aspekte der sozialen Praxis Jesu und der Jesusbewegung bzw. direkte Weisungen Jesu müssen also im Kontext der kulturellen Wertorientierungen und der sozialen Welt seiner Gesellschaft, d.h. der jüdischen Gesellschaft Palästinas zu Beginn der Zeitrechnung, interpretiert werden. Das kulturelle Bedeutungssystem der Gesellschaft Jesu ist in besonderer Weise durch die *jüdische Tradition*, die Tora, deren Auslegung bzw. überhaupt jüdische Überlieferungen geprägt. Zunächst also ist festzuhalten: Jesu Ethos ist jüdisches Ethos, die Traditionen des Judentums seiner Zeit bilden den ersten zu beachtenden Kontext der moralischen Praxis der Jesusbewegung und der ethischen Weisungen Jesu.

Traditionelle Exegese deutet das Ethos Jesu im *Gegensatz* zu Tora und Judentum. Auf diesen verfehlten Ansatz gehe ich hier nicht ein und bemühe mich auch nicht, ihn zu widerlegen. Es ist allerdings eine andere Frage, daß Jesus *innerhalb* seiner jüdischen Tradition eine spezifische Position eingenommen hat. Doch – um es noch einmal zu sagen – diese Position *hat er innerhalb* des Judentums, nicht außerhalb, im Gegenüber oder gar im Gegensatz dazu formuliert. Wie die Repräsentanten anderer jüdischer Gruppen seiner Zeit – Pharisäer oder Qumranessener oder Sadduzäer – argumentierte Jesus auf der Basis gemeinsamer Grundlagen des Judentums und kam in diesem Zusammenhang zu spezifischen Interpretationen.⁴

Freilich hat die moralische Welt des Judentums bei allen Besonderheiten grundsätzlich auch Anteil an dem Wertesystem der mediterranen Welt. Zum besseren Verständnis des jüdischen Ethos Jesu bedarf es auch der Berücksichtigung eines zweiten Kontextes, der *kulturellen* Werte und Überzeugungen der Gesellschaften der Mittelmeerwelt.

Israel zur Zeit Jesu gehörte zu einem geographischen Raum, der Mittelmeerwelt, für den wir mit einer »wenn auch von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit variablen, so dennoch unverkennbar gemeinsamen Kultur« rechnen können.⁵ Mit dieser Dimension ist die in der deutschen Exegese noch kaum rezipierte Aufgabe kulturanthropologischer Erforschung des Neuen Testaments angesprochen.⁶ Auch in diesem Zusammenhang ist Jesu Praxis und Verkündigung von J.D. Crossan als kritische Überbietung interpretiert worden.⁷ Wenn gleich auch ich damit rechne, daß Jesus in seinen moralischen Stellungnahmen zu bestimmten Akzentsetzungen innerhalb der mediterranen Wertewelt gekommen ist, scheinen mir

4 Anders etwa noch J. Becker, Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes, in: Neues Testament und Ethik. FS für R. Schnackenburg, hg. von H. Merklein, Freiburg usw. 1989, 31-52: »Jesu Gesetzesverständnis (lasse) sich keineswegs glatt in das Judentum einordnen« (37); »Jesus hat anlässlich der Konstituierung des engsten Jüngerkreises wie auch bei seiner Zuwendung zu ganz Israel Toraverstöße einkalkuliert und auch direkt gegen die Tora verstoßen« (38).

5 J.D. Crossan, Der historische Jesus, München 1994, 41.

6 Das kulturelle Bedeutungssystem der neutestamentlichen Texte hat grundlegend B.J. Malina analysiert und dargestellt: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart 1993.

7 Er ist z.B. der Meinung, daß die egalitäre und offene Tischgemeinschaft der Jesusbewegung »die bisher gültigen (mediterranen Werte) von Ehre und Schande, diejenigen des Patronats und Klientenwesens, außer Kraft setzen« wollte, Crossan, 454.

doch die Besonderheiten seiner sittlichen Predigt eng mit der spezifischen sozialen Situation der Jesusbewegung zusammenzuhängen, einer wandernden Gruppe armer Juden und Jüdinnen, für die zwangsläufig vor allem die meisten der für das Zusammenleben in der Großfamilie geltenden Konventionen ihre Bedeutung verloren hatten.

Schließlich, da moralische Wertorientierungen sich in bestimmten *sozialen Beziehungsgeflechten* manifestieren, muß als dritter Kontext auch die politische, ökonomische und soziale Strukturierung der jüdischen Gesellschaft Beachtung finden.

Die sozio-ökonomische Situation Israels zu Beginn des 1. Jahrhunderts, ihre Prägung durch politische Bedingungen, zumal aber auch die aus dem spezifischen Typ dieser Gesellschaft resultierenden Lebensverhältnisse bestimmen grundsätzlich den sozialen »Sitz im Leben« des Ethos Jesu. Dabei handelt es sich – in der gesamten mediterranen Welt – um hochentwickelte Agrargesellschaften, deren Strukturen vor allem G. Lenski differenziert dargestellt hat. Ich kann auch diese Zusammenhänge hier nicht näher ausführen und verweise für das Urchristentum auf den Überblick bei Stegemann/Stegemann.⁸ In unserem Zusammenhang ist darüber hinaus grundsätzlich zu beachten, daß die Realisierung von Werten in der sozialen Praxis von Menschen geschieht, d.h. sich bestimmter sozialer Systeme bedient. Solche sozialen Systeme »markieren die generellen Grenzen, innerhalb derer bestimmte Qualitäten des Lebens und Lebensrichtungen stattfinden«⁹. Für die mediterranen Gesellschaften lassen sich vier grundlegende soziale Systeme unterscheiden: Ökonomie, Politik, Religion und Verwandtschaft. Von überragender Bedeutung war zweifellos das Verwandtschaftssystem, in dessen Zentrum die Familien stehen.¹⁰

Fazit: Jesu spezifische Auffassung vom Ethos seines Volkes, die mit seiner Weltauffassung verbunden ist, sollte m.E. Gegenstand jener Untersuchungen sein, die traditionell mit dem Begriff Ethik Jesu überschrieben werden. Dabei sollten die genannten drei Bezugsgrößen, die *jüdische*, die *kulturelle* und die *sozialgeschichtliche* Dimension der moralischen Welt Jesu, Berücksichtigung finden. Doch dies ist die Formulierung einer umfassenden Aufgabe. Ich kann hier nur auf zwei Aspekte eingehen: die Stellung Jesu zu Familienwerten und zum solidarischen Verhalten unter Nachbarn (Reziprozität).

II Die Stellung der Jesusbewegung zu traditionellen Familienwerten

Die Zugehörigkeit zu einer Familie, in die ein Mensch geboren oder (etwa durch Heirat) aufgenommen wird, bedeutete für die mediterranen Gesellschaften alles. Sie gab (relative) soziale und emotionale Sicherheit und bestimmte prinzipiell auch den sozialen Status. Innerhalb des Hauses gab

8 E. W. Stegemann / W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt, Stuttgart 1997², 19ff; Gerhard Lenski, Macht und Privileg, Frankfurt a.M. 1977.

9 J.J. Pilch / B.J. Malina (Hg.), Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook, Peabody 1993, XV (meine Übersetzung).

10 S. ebd.

es (auch geschlechtsspezifisch) festgelegte Arbeitsteilung, Rollenzuweisungen und Rangunterschiede. Die öffentliche Rolle für die Familie nahmen im Prinzip nur Männer wahr, während Frauen innerhalb des Hauses dessen Verwaltung (auch in finanzieller Hinsicht) innehatten. Die männlichen Mitglieder – vor allem der *pater familias* (*oikodespotes*) – repräsentierten auch die Ehre der Familie, zu der die Frauen durch ihre Scham beitrugen. Der einzelne definierte sich nicht individualistisch, sondern durch die Beziehung auf eine bestimmte Familie, den Clan oder auch auf fiktive Verwandtschaftsgruppen (wie etwa die Jesusbewegung und die späteren »christlichen« Gemeinschaften). Eine Familie (oder Haushalt: *oikos*) war zugleich auch eine ökonomische Größe – und zwar im Sinne der Produktion, nicht nur des Konsums, wie in unserer Gegenwart. Sie ist damit zugleich auch eine ökonomische Institution, ja, die zentrale ökonomische Größe der antiken Agrargesellschaften, insofern die Familien Selbstversorgungs-Einheiten waren.

1 Verlassen der Familien in der genuinen Jesusbewegung

Im Zuge der Nachfolge verlassen Jünger (und Jüngerinnen) ihre Arbeitsstellen bzw. Familien (Mk 1,18.20; 2,14; vgl. 10,28-30). Dieser Vorgang ist es m.E. als *Sozialverzicht* zu bezeichnen, das heißt als Verzicht auf die (relative) soziale Absicherung im Haus.¹¹ Die ethische Implikation des Nachfolgerufes Jesu läßt sich darum am ehesten auf die für das antike Wertsystem allerdings *gravierende* Entscheidung des Verlassens der Familien zuspitzen (neben den genannten Texten: Lk 9,57-62; 14-26; Mt 8,19-22; 10,37; Mk 3,31-35). Für die verlassenen Familien bedeutete dieser Vorgang einen u.U. sogar ernststen Eingriff in die Organisation der Selbstversorgung, aber auch – da es sich bei den Verlassenden um jüngere Männer und Frauen handelte – um eine Vernachlässigung der familiären Pflichten und der Loyalität gegenüber der Familie.

Besonders deutlich reflektiert Mt 8,18-22 (vgl. Lk 9,57-62) den durch die Nachfolge verursachten Bruch mit Familienwerten und die daraus resultierende deviante Lebenspraxis der Jesusgruppe: Daß einem willigen Nachfolger Jesu gar von diesem verwehrt wird, seinen Vater zu begraben (Mt 8,21), ist vermutlich eine hyperbolische Formulierung¹² für den in der Jesusnachfolge geforderten Bruch mit den Familienwerten, deren Übertreibung aber noch einmal die außergewöhnliche Bedeutung dieser sozialen Friktion hervorhebt.

11 Einen eigentlichen *Besitzverzicht* erwartet Jesus nach Darstellung des Markusevangeliums nur von einem Reichen. Die entsprechende Forderung ist zugleich mit der Verteilung des Reichtums an die Armen und dem Ruf in die Nachfolge verbunden (Mk 10,21).

12 Es könnte sich um einen Verstoß gegen das Toragebot der Elternerziehung handeln: So E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, der hier allerdings den einzigen Verstoß Jesu gegen die Tora sieht (267). Dies gilt aber nur, sofern wir damit rechnen, daß die Szene einen historischen Bericht darstellt. Ich neige freilich zu der Ansicht, daß es sich hier um eine stilisierte Szene und hyperbolische Forderung handelt.

Das Begraben von Angehörigen ist Pflicht.¹³ Wer seine Familie verläßt, ist entweder »verrückt« (Mk 3,20f), oder er weiß, was er tut, und muß entsprechend mit nachhaltigen Konsequenzen für sein Leben rechnen: Er oder sie hat alles aufgegeben, was an (relativer) sozialer Sicherheit normalerweise geboten werden kann (Mk 10,28-30); er oder sie muß ein deviantes Leben führen, kann nicht einmal mit einem Platz zum Schlafen rechnen (Mt 8,20), anders gesagt: Ein solcher Mensch hat kein Zuhause.

Freilich ist zu beachten, daß es sich bei dem Verlassen der Familien in der Jesusbewegung *nicht* um eine aus ethisch-programmatischen Gründen resultierende Kritik der mediterranen (patriarchalen) Familienwerte handelt. Diese These vertritt neuerdings J.D. Crossan: »Jesus sagt, er werde die patriarchalische Familie entzweireißen, indem er Beherrschte und Herrschende gegeneinander aufbringen wird.«¹⁴

Crossan verweist für seine Interpretation auf die schon genannten Texte, in denen es um das Verlassen der Familien geht (zumal auf Lk 14,26!)¹⁵, aber auch auf Aussagen, in denen Jesus Friktionen innerhalb der Familien voraussagt: Lk 12,49-53/Mt 10,34-36. Diese zuletzt genannten Texte, die in ihrem Grundbestand auf die Logienquelle und vermutlich auf die genuine Jesusbewegung selbst zurückgehen, zeigen wiederum den überragenden Stellenwert der Familie als zentraler Institution der mediterranen Gesellschaften. Sie verbinden die Sendung Jesu – Jesus bringt keinen Frieden, sondern das Schwert – nicht mit einem revolutionären *politischen* Programm für die Gesellschaft als ganze, als ob Jesus also gekommen sei, einen Aufstand gegen die fremde Vormacht Rom auf der Erde zu entfachen. Wenn er keinen Frieden (*shalom*, umfassend gemeint, nicht nur Frieden im militärischen Sinne) bringt, sondern das Schwert (griechisch: *machaira*, Kurzschwert, eher Dolch, keine wirklich militärische Waffe), so soll damit die mit seinem Kommen verbundene *Spaltung innerhalb der Familien* umschrieben werden. Diese Deutung unterstützt auch das nachfolgende Zitat aus Micha 7,6. Doch es fehlt in den Texten jeglicher Hinweis auf Kritik an den Zuständen in der patriarchalen Familie. Vielmehr wird hier umgekehrt die Spaltung in den Familien als notwendige, mit der Sendung Jesu verbundene soziale Folge beschrieben, die im übrigen im Kontext des Matthäusevangeliums (Mt 10,37-39) ausdrücklich auch in einen Zusammenhang mit der Jesusnachfolge gestellt wird. Es geht hier also weder um Kritik am Patriarchalismus noch um Revolution oder ein Ethos der Weltentsagung.

2 Keine Sonderweisungen für Frauen in der Jesusbewegung

Die Aufhebung traditioneller Familienbindung gilt zunächst einmal für die mit Jesus wandernden Jünger, aber wohl auch für Jüngerinnen. Die Zugehörigkeit von Frauen zur Jesusbewegung geht eindeutig aus Mk 15,40f hervor. Dabei ist zu vermuten, daß auch Ehefrauen von Jüngern im Zuge der Nachfolge ihre Familien verlassen haben. Neben dem auch für sie geltenden Bruch mit den traditionellen Familienwerten muß als besonders anstößig empfunden worden sein, daß sie mit Männern in der Öffentlichkeit wanderten und zusammenlebten.¹⁶ Damit gerieten sie

13 Sie wird aus Ex 18,20 und Micha 6,8 geschlossen.

14 Crossan, 399.

15 M.E. ein lukanisch-redaktioneller Text.

16 Dazu ausführlicher Stegemann / Stegemann, 323ff.

zwangsläufig in den Verdacht, sexuell verfügbare Frauen zu sein.¹⁷ Interessanterweise finden wir in der ältesten Jesustradition der Evangelien keine spezifischen Anweisungen für das Verhalten von Frauen als Nachfolgerinnen Jesu.

Die Geschichte von Maria und Martha (Lk 10,38-42) zeigt gerade, daß es hier um eine spätere Situation in den (christlichen) Gemeinden geht (es wird die Situation im Haus, nicht auf der Wanderschaft vorausgesetzt). Auch die spezifische Qualifizierung der Frauennachfolge in Mk 15,41 »sie dienten (*diakonein*) ihm«, die traditionelles Rollenverhalten von Frauen im Haushalt anspricht, ist offenkundig einer späteren Redaktion zuzuschreiben.¹⁸

Dieses Defizit ist erstaunlich für antike mediterrane Gesellschaften, die eine Art (moralische) Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern und eine Fülle von präskriptiven Aussagen über die besondere Rolle und das Verhalten von Frauen kennen. Es erklärt sich aber leicht, insofern die traditionelle geschlechtsspezifische Rollenverteilung, die im Prinzip für das Haus galt, keinen Ort in der außergewöhnlichen Lebenssituation der wandernden Jesusbewegung haben konnte. Damit war im gewissen Sinne eine faktische Egalität der Geschlechter verbunden. Ob ihr in der Jesusbewegung ein programmatischer Charakter beigelegt worden ist, ist aus den Texten nicht mehr zu entnehmen.

3 Aussagen Jesu zu Ehe und Ehescheidung

Die Ehe ist eine Verbindung zwischen zwei Familien (nicht nur Einzelpersonen), der Verhandlungen zwischen Repräsentanten der Familien vorausgehen. Ist man sich einig geworden, werden die zukünftigen Ehepartner voneinander separiert, bis schließlich der Bräutigam seine Frau in einem rituellen, festlichen Akt in sein Haus (bzw. das seines Vaters) holt (Mt 25,1-12). Die eheliche Verbindung hat religiöse, ökonomische und politische (zumal bei Angehörigen der Elite) und auch verwandtschaftliche Aspekte. Vor allem aber geht es um die Verbindung der *Ehre* zweier Familien. Die Ehefrau, die bisher »eingebettet« war in die Ehre ihrer Familie (meistens repräsentiert durch den Vater), wird nach ihrem Wechsel in das Haus ihres Mannes in dessen Ehre und die seiner Familie eingebettet.

3.1 Ideal der Ehelosigkeit?

Jesus selbst war offenkundig nicht verheiratet, auch Maria Magdalena scheint ehelos gewesen zu sein. Petrus war dagegen verheiratet (Mk 1,29ff; 1Kor 9,5).

Nur bei Lukas (wohl in Analogie zum Verhalten der kynischen Wanderphilosophen) fordert Jesus seine Jünger dazu auf, die Ehefrauen zu verlassen (Lk 14,26; 18,29). Ich werte diese Forderung hier nicht für das Ethos Jesu aus, da sie auf die spezifische Konzeption der

17 K.E. Corley, *Private Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody 1993, 39 u.ö.

18 Diese Formulierung fehlt übrigens bei einigen Textzeugen. Zur nachträglichen Redaktion s. Stegemann / Stegemann, 323f.

lukanischen Darstellung der Jesusbewegung zurückgeht.¹⁹ Vergleichbares gilt für die dunkle Aussage von Mt 19,12, die der matthäischen Redaktion zuzuschreiben ist. Ob Jesus ein Ideal der Ehelosigkeit vertreten hat (wie offenkundig Paulus), ließe sich dann allenfalls noch aus der sog. »Sadduzäerfrage« (Mk 12,18ff parr.) erwägen: »Denn wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht und werden sie nicht verheiratet, sondern sie sind wie die Engel in den Himmeln« (Mk 12,25). Was immer mit dieser Formulierung gemeint ist (nach meiner Meinung wird die Erwartung ausgedrückt, daß nach der Auferstehung die Teilung der Menschheit in Männer und Frauen aufgehoben wird), es handelt sich nicht um eine Stellungnahme Jesu zur Ehe, sondern um eine solche zur Frage der Auferstehung.²⁰

Die Ehe wird von Jesus so wenig wie die Institution Familie in Frage gestellt. Dies belegen auf ihre Weise Jesu Äußerungen zur Ehescheidung.

3.2 Ehescheidung

In der *jüdischen Tradition* werden die Bedingungen der Möglichkeit der Auflösung einer Ehe unter Rückgriff auf Dtn 24,1-4 unterschiedlich und sehr ausdifferenziert diskutiert. Die Qumranessener scheinen die Ehe für lebenslänglich und prinzipiell unauflöslich zu halten, die Schule des Pharisäers Schammai erlaubte die Auflösung nur für den Fall, daß eine Frau »etwas Schandbares« (hebr.: *erwat dabar* / griech.: *aschemon pragma* [Dtn 24,1]) begangen hat. Was unter einer »schandbaren« Tat der Ehefrau als Entlassungsgrund aus der Ehe gemeint ist, wird wiederum in der halachischen Tradition weiter ausdifferenziert.

Nach Mt 5,32; 19,9 hat Jesus die Entlassung einer Ehefrau nur für den Fall von *porneia* (»Unzucht«) erlaubt, was immer damit gemeint ist (die sexuelle Beziehung einer Ehefrau zu einem anderen Mann, oder eine verbotene Form der Verwandtenehe?). Es spricht vieles dafür, daß Jesus mit seiner Auslegung der Tora in großer Nähe zu Qumran steht.

Geht es in dieser Diskussion um spezifische Fragen der Toraauslegung in der jüdischen Tradition, so weist schon der Begriff »schandbar« auf eine *kulturelle* Dimension, nämlich auf den zentralen *mediterranen Werte-Code* »Ehre und Schande«. Hier ist nur wichtig, daß nach gemeinsamer Auffassung der mediterranen Gesellschaften eine Ehefrau die Ehre ihres Mannes verletzen, über ihn – als den Repräsentanten der familiären Ehre – Schande bringen kann.

Diese Entehrung geschieht regelmäßig dann, wenn eine Ehefrau eine sexuelle Beziehung zu einem anderen Mann hat. Sie kann aber auch schon Schande über den Mann bringen, wenn sie sich »unzüchtig« in der Öffentlichkeit benimmt (mit aufgelösten Haaren geht, nicht korrekt gekleidet ist usf.).²¹ Die Aufhebung einer Ehe hat auch *soziale Dimensionen*, sie ist wie die Heirat ein sozialer Prozeß, in dessen Verlauf etwa die Ehefrau zu ihrer neuen

19 S. dazu nur W. Stegemann, Wanderradikalismus im Urchristentum?, in: W. Schottroff / W. Stegemann, Der Gott der kleinen Leute. Neues Testament, München 1979, 94ff.

20 Der Vergleich mit den Engeln hebt nicht auf Ehelosigkeit ab, sondern vermutlich auf geschlechtliche Nichtdifferenzierung.

21 Beispiele bei P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. I, München 1961³, 312ff.

Familie hinzukommt und vor allem die Aufgabe der Geburt legitimer Nachkommen (am besten: Söhne) und bestimmter Obliegenheiten im Hause übernimmt. Auflösung der Ehe bedeutet umgekehrt, daß eine Ehefrau aus dieser Familie wieder herausgelöst werden muß (ohne ihre Kinder, die dem Familienoberhaupt gehören) und u.U. in ihre elterliche Familie zurückkehrt (der sie im übrigen damit wiederum Schande bereitet, die sie aber auch vor große soziale Probleme stellen kann).

Die Auflösung einer Ehe war also unter den hier nur angedeuteten drei Dimensionen ein äußerst komplizierter und für viele auch finanziell kaum erschwinglicher Prozeß. Sie ist wohl vor allem in der Elite praktiziert worden (s. die Kritik des Täufers Johannes an Herodes Mk 6,17ff)²² und war für die Klientel Jesu eher ein »theoretisches« Problem.

3.2.1 Jesu Stellung zu Ehe und Ehescheidung

Eine definitive Einschätzung von Jesu Stellungnahme zur Aufhebung von Ehen ist schwierig, denn wir müssen damit rechnen, daß alle fünf hier in Frage kommenden Textzeugnisse (Mt 5,31f / Lk 16,18; Mk 10,2-12; Mt 19,3-9; 1Kor 7,10-15) redigiert sind. Jesu eigene Position läßt sich also nur unter Vorbehalten rekonstruieren.

3.2.2 Spezielles Verbot der Wiederheirat Geschiedener

Alle Texte scheinen darin einig zu sein, daß Jesus *Wiederheirat* nach Auflösung der vorigen Ehe verbietet (1Kor 7,11) bzw. darin sogar Ehebruch sieht (Lk 16,18; Mt 5,31f; 19,9; Mk 10,11f). Dies könnte so interpretiert werden, daß Jesus zwar die Aufhebung von Ehen für möglich hielt, doch eine Wiederheirat verboten hat.²³

3.2.3 Generelles Verbot der Aufhebung von Ehen

Zwei Texte deuten allerdings darauf, daß Jesus nicht nur die Wiederheirat Geschiedener verboten hat, sondern überhaupt die *Auflösung* einer bestehenden Ehe – und zwar unter Berufung auf Gen 1,27 (»er schuf sie männlich und weiblich«) und Gen 2,24 (»die beiden werden ein Fleisch sein«): Mk 10,6-9 / Mt 19,4-6. Die eheliche Verbindung von Mann und Frau wird hier auf die Schöpfung (bzw. den Schöpferwillen Gottes) zurückgeführt.

Indem Gott die Menschheit »männlich« und »weiblich« schuf (Gen 1,27), intendierte er die eheliche Verbindung von Mann und Frau, in der er den Ehe-Mann mit seiner Ehe-Frau zu einer Einheit (»ein Fleisch«: Gen 2,24) verbindet (»Was nun Gott zusammengebunden hat, soll ein Mensch nicht trennen«: Mk 10,9; Mt 19,6b). Die eheliche Einheit wird hier al-

22 Dazu auch J.S. Kloppenborg, Alms, Debt and Divorce: Jesus Ethics in their Mediterranean Context, in: Toronto Journal of Theology 6 (1990), 182-200: 194.

23 Dies wäre im Verhältnis zum Grundtext der Tora (Dtn 24,1f) bezüglich der Frage der Aufhebung von Ehen insofern eine weitere Einschränkung, als Dtn 24,1f nur den Fall der Wiederheirat der ersten Ehefrau (nach deren Entlassung) verbietet, und zwar sofern diese inzwischen erneut verheiratet war. Jesus dagegen verbietet grundsätzlich das Eingehen einer zweiten Ehe nach Auflösung der ersten.

so auf den Schöpferwillen Gottes zurückgeführt und ist prinzipiell unauflöslich. Die Formulierung: »die zwei werden ein Fleisch sein« (Gen 2,24) kann entweder auf die sexuelle Vereinigung abheben²⁴, oder – was m.E. zumal im Kontext der Matthäusversion näher liegt (»darum wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen«) – eine neue Verwandtschaftsbeziehung (»Fleisch« kann im Sinne von Blutsverwandtschaft verstanden werden) begründen.

Die eheliche Verbindung zwischen Mann und Frau ist also so eng und damit auch so unauflöslich wie die Verwandtschaftsbeziehung. Diese von Gott intendierte neue Verwandtschaft von Mann und Frau macht es umgekehrt erträglich, daß im Zuge der ehelichen Bindung die bisherigen Familien verlassen werden müssen.

3.2.4 Lassen sich beide Positionen miteinander vereinbaren?

Tatsächlich ist dies möglich. Wenn man damit rechnet, daß Jesus prinzipiell eine Auflösung der Ehe für unerlaubt hält, dann muß man die Wiederheirat nach Auflösung der Ehe als Ehebruch verstehen. Denn durch die Wiederheirat wird in dieser Logik die nicht auflösbare, darum weiter bestehende Vorehe gebrochen.

Eine vergleichbare Position finden wir bei den Qumranessenern (CD 4,20-5,2; 11QTempelrolle 57,17-19). CD IV,20f: »Sie sind durch zweierlei gefangen: In der Hurerei, daß sie zwei Frauen zu ihren Lebzeiten nahmen; aber die Grundlage der Schöpfung ist: Als Mann und Frau hat er sie erschaffen (Gen 1,27).«²⁵ 11QTempelrolle 57,17-19 (über den König): »Er darf zu ihr keine andere Frau hinzunehmen, sondern sie allein soll mit ihm sein alle Tage ihres Lebens. Und wenn sie stirbt, so nehme er sich eine andere aus seinem Vaterhaus, aus seiner Sippe.«

Fazit: Jesus hat das familiäre Wertesystem nicht kritisiert. Noch in ihrer von der Norm abweichenden wandernden Lebenspraxis reflektiert die Jesusbewegung die Hochschätzung der Familien und begründet ihr eigenes Verhalten als unausweichliche Konsequenz der Nachfolge aufgrund der charismatischen Autorität Jesu. Die Jesusbewegung selbst wird zu einer neuen »Ersatzfamilie« aus Brüdern und Schwestern, ist darum wohl auch nicht hierarchisch organisiert (s. dazu gleich III.1). Ich sehe also nicht, daß Jesus ein »radikales« Ethos – des Besitzverzichtes, der Ehe- bzw. Familienlosigkeit, der Heimatlosigkeit – vertreten hat.²⁶ Knapp und plakativ ausgedrückt: Die deviante (»wanderradikale«) Lebenspraxis der Jesusbewegung war kein Lebensstil, der auf Kontinuität und generelle Nachahmung zielte.

Zu dieser konservativen Orientierung an den traditionellen Familienwerten paßt, daß Jesus die Ehe als eine auf Lebensdauer angelegte neue Verwandtschaftsbindung verstanden

24 So Jub 3,3-7; vgl. auch 1Kor 6,16.

25 Der Text ist umstritten; s. zur Diskussion etwa Sanders, 257-259.

26 Darin unterscheide ich mich nach wie vor von der Deutung der Jesusbewegung, die G. Theißen vorgetragen hat: s. zuletzt: Gerd Theißen / Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 316f.330.337.353f. Vgl. auch Crossan, passim, der Jesus als bäuerlichen jüdischen Kyniker darstellt. Nach meinem Urteil bekommt die Jesusbewegung erstmals in ihrer lukianischen Interpretation Züge, die sie als Analogie zu den kynischen Wanderphilosophen erscheinen läßt.

hat, die im Schöpfungswillen Gottes intendiert ist: Die Schöpfung getrennter Geschlechter (»männlich und weiblich schuf er sie«) ist Basis eines in der Ehe neu entstehenden »Körpers« (»die beiden werden ein Fleisch sein«), nämlich einer neuen Familie. Wiederheirat nach Auflösung der Ehe ist Ehebruch, die größtmögliche Form der Ehrverletzung für die antike mediterrane Kultur. Es ist von hierher auch konsequent, wenn Ehelosigkeit für Jesus kein Ideal ist. Auch in dieser Hinsicht werden erst später – von Paulus, Lukas und Mt 19,12, vor allem dann in der frühen Kirche – die Weichen neu gestellt.

III Nächstenliebe, Feindesliebe, Barmherzigkeit (Reziprozitätsethik)

Die für das Ethos Jesu fundamentalen Solidaritätsbegriffe *Nächstenliebe*, *Feindesliebe* und *Barmherzigkeit* müssen im Kontext des antiken mediterranen Sozialverhaltens verstanden werden, das in der modernen Wissenschaft mit dem Begriff *Reziprozität* umschrieben wird.²⁷

Der Begriff meint ein Verhalten auf Gegenseitigkeit hin, so etwas wie ein Netz von gegenseitigen Leistungen unter Personen und sozialen Gruppen. Der traditionell verwendete Begriff »Vergeltungsethik« ist in unserem Sprachgebrauch negativ besetzt und soll hier darum nicht verwendet werden. Reziprozität setzt grundsätzlich Symmetrie der sozialen Positionen und Balance im Austausch voraus und ist mit sorgfältiger »Aufrechnung« der wechselseitigen Leistungen verbunden.

Es gibt verschiedene Formen der Reziprozität, sie werden bestimmt durch die spezifischen Sozialbeziehungen bzw. den sozialen Status der Beteiligten. Im Mittelpunkt steht die Solidarität in den Familien, die *familiäre* Reziprozität, in der die umfassendsten und engsten Solidarleistungen erwartet wurden. Sie kann sich auf die engere Familie, aber auch auf die *extended family* (Clan) beziehen. Daneben war von hoher Bedeutung die *ausgeglichene* Reziprozität, die zwischen Dorfgenossen, Nachbarn und Freunden geübt wurde. Diese Form wird mit (griechischen) Begriffen wie *kalon poiein* bzw. *agathopoiein* (»Wohltätigkeit«) umschrieben. Eine spezifische Form stellt in diesem Zusammenhang die »Freundesliebe« dar. In der jüdisch-christlichen Tradition steht für diese ausgeglichene Reziprozität der Begriff »Nächstenliebe«. Gemeint sind Wohltaten unter Nachbarn – wie das gegenseitige Leihen von Gütern und Dienstleistungen, aber auch formelle Kontrakte wie Genossenverträge und Heirat. Von diesem auf unmittelbaren Ausgleich bedachten Sozialverhalten ist die *generelle* Reziprozität zu unterscheiden. Sie setzt Statusungleichheit der Beteiligten voraus (etwa die Beziehung eines Patrons zu seinen Klienten, von Reichen zu Armen). Da der Statusunterlegene nicht Gleiches mit Gleichem vergelten kann, werden von ihm etwa Ehrerweisungen, politische Loyalität und Unterstützungen anderer Art erwartet. Der Gebende verlangt hier kein direktes Äquivalent für seine Leistungen. Auf diesem Hintergrund ist die Barmherzigkeit und das Almosengeben zu verstehen (*eleos/eleos poiein, eleemosyne*). Schließlich ist die *negative* Reziprozität zu nennen, d.h. ein unter Umständen auch auf Gewinn abzielendes Verhalten gegenüber Fremden, aber auch die Versagung der Solidarität gegenüber sozialen Feinden. In diesen Zusammenhang gehört die »Feindesliebe«.

Im Folgenden werde ich die Neuinterpretation der Reziprozitätsethik durch Jesus bzw. der Jesusbewegung kurz darstellen.

27 Zur Reziprozitätsethik siehe ausführlicher Stegemann / Stegemann, 28.37.41f.

1 Familiäre Reziprozität

Jesus hat die Konventionen der familiären Reziprozität insofern neu interpretiert, als er sie auf die Sozialbeziehungen innerhalb des Jüngerkreises angewendet hat. In der Jesusbewegung verhält man sich zueinander wie Brüder und Schwestern einer antiken Großfamilie (Mk 3,31-35). Die Nachfolgegemeinschaft wird also zu einer fiktiven Familie, ersetzt die verlassene Großfamilie. Für diese neue Ersatzfamilie gelten offenbar nicht die traditionellen hierarchischen Werte (vgl. Mk 9,33ff; 10,35ff). Hierher gehört auch Mk 10,29f, wo den Nachfolgenden, die ihre bisherigen Familien aufgegeben haben, ein neuer Familienverband zugesagt wird. Dieser Text reflektiert offenkundig schon die nachösterliche Gemeindewirklichkeit.

2 Nächstenliebe und Feindesliebe

Nächstenliebe (Ursprungstext Lev 19,18.37) bezeichnet, wie dargelegt, die ausgeglichene Reziprozität unter Nachbarn und Freunden; seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das bedeutet im Sinne der »goldenen Regel«, ihm das zu tun, was man selbst gern erfahren würde, bzw. ihm nicht zu tun, was man auch selbst nicht erleiden möchte. Der Begriff lieben (*agapan*) meint also zunächst einmal ein soziales Solidarverhalten, nicht eine affektive Beziehung oder Gesinnung. Im mediterranen Verhaltenskodex nachbarlicher Solidarität werden diejenigen aus der Reziprozität ausgeschlossen, die als Fremde der eigenen Gruppe nicht angehören und darum auch keinen Anspruch auf deren Solidarität haben. Aber auch solche Gruppenmitglieder, die ihrerseits die Reziprozität verletzt haben, sich also den Bedürfnissen der anderen verweigert oder erfahrene Leistungen nicht ersetzt haben, sind normalerweise aus der Reziprozität der Nächstenliebe ausgeschlossen. Auch der wirtschaftlich nicht Leistungsfähige, der also erfahrene Wohltaten nicht vergelten kann, kann nicht in den Genuß dieser Solidaritätsform kommen. Aus dem Netz sozialer Solidarität fielen also einerseits die Fremden, andererseits jene heraus, die sich als feindlich erwiesen hatten bzw. aufgrund ihrer defizitären wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit nicht vergelten konnten.

Jesu Interpretation der hier umschriebenen Reziprozitätsethik steht weiterhin in Kontinuität zur jüdischen Tradition.

2.1 Nächstenliebe und Barmherzigkeit

Schon in der jüdischen Tradition vor Jesus wurde die ausgeglichene Reziprozität auch auf die Fremden und die Armen ausgedehnt.²⁸ In der Jesu-

28 Das Nächstenliebegebot in Lev 19,18 wird in Lev 19,37 ausdrücklich auch auf die Fremden angewendet. Darüber hinaus kennen wir Texte, in denen zur Solidarität gegenüber Armen aufgerufen wird (vgl. nur Dtn 14,18f; 15,4ff; 24,19-21).

tradition stellt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter beide Aspekte dar und fordert sie in einer Interpretation des Nächstenliebegebotes ein (Lk 10,25ff). Nächstenliebe wird hier explizit als Tun des Erbarmens (*eleos poiein*) dargestellt (als Hilfe gegenüber einem in Not geratenen Menschen), und zwar durch einen Fremden (Samariter). Es wird hier also weder von der Gruppenzugehörigkeit noch von der Leistungsfähigkeit des Partners her gedacht. Im Mittelpunkt steht seine Not. Auch im Zusammenhang der Feindesliebe (vgl. Lk 6,27ff / Mt 5,43ff) begegnet diese Neuinterpretation der ausgeglichenen Reziprozität: »Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen« (Lk 6,34). Nächstenliebe wird also in der Jesusbewegung von einem reziproken Verhalten unter sozial Gleichen zu einem Verhalten zwischen sozial Ungleichen umformuliert.

2.2 Feindesliebe

Schon in der Tora (Lev 19,18.37) wird die ausgeglichene Reziprozität auch auf die Fremden wie auch solche Personen, die sich als feindlich erwiesen haben, bezogen. D.h. das Nächstenliebegebot von Lev 19,18 ist selbst schon eine Art »Feindesliebegebot«, auch wenn der Begriff nicht fällt.

Dies wird deutlich, wenn der Kontext des Nächstenliebegebotes beachtet wird (»Du sollst deinen Bruder nicht hassen« [19,17]; »Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Mitglieder deines Volkes« [19,18]).²⁹

In der Deutung des Nächstenliebegebotes durch Jesus wird diese Anweisung explizit auf den Begriff der Feindesliebe gebracht (Mt 5,43f; Lk 6,27ff). Jesus dehnt die reziproke Solidarität also auch auf wirtschaftlich schwache und sozial feindliche Mitmenschen aus. Lukas begründet dieses Verhalten damit, daß die hier Angesprochenen barmherzig sein sollen wie der himmlische Vater. Für Matthäus geht es um die Nachahmung der Vollkommenheit Gottes (Mt 5,48). Bei Lukas finden wir im übrigen auch einen Verweis darauf, daß Gott für dieses Verhalten Lohn erstatten wird (Lk 6,35), d.h. Gott wird zu einem Partner im Reziprozitätsverhalten.

Fazit: Die in den mediterranen Gesellschaften (auch der jüdischen Gesellschaft) üblichen Sozialnormen der Reziprozität erfuhren durch Jesus eine dreifache Neuinterpretation. Einerseits wurde die familiäre Reziprozität auf die Jesusbewegung selbst als fiktive Verwandtschaftsgruppe angewendet. Hierarchische Strukturen wurden durchbrochen. Andererseits wurde die generelle Reziprozität (Nächstenliebe) auf Fremde und wirtschaftlich Schwache ausgelegt. Schließlich interpretierte Jesus die Nächs-

²⁹ Einige weitere Texte: Spr 25,22f; Tob 12,8f; 1QS 10,17f.

tenliebe in Kontinuität zur jüdischen Tradition explizit als Feindesliebe, bezog also die üblicherweise aus dem Solidarverhalten herausgefallenen Personenkreise in die Reziprozitätsethik mit ein.

Schlußbemerkung

Jesus hat keine Ethik (im modernen Sinne) formuliert, sondern das Ethos seines jüdischen Volkes in mancherlei Hinsicht akzentuiert. Zwei Problemkreise sind hier skizziert worden, nämlich Jesu Stellung zum zentralen Wertesystem seiner Gesellschaft, der Familie, und zu den Konventionen der Solidarität, des auf Gegenseitigkeit (Reziprozität) basierenden Systems sozialer Beziehungen. In beiden Fällen zeigte sich eine enge Einbindung der moralischen Stellungnahmen Jesu in die kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen seiner Gesellschaft. Sie lassen sich also nicht so ohne weiteres – d.h. letztlich: ohne Kulturvergleich – in die modernen moralischen Diskurse einspeisen. Jedenfalls gilt dies für die modernen westlichen Gesellschaften, in denen nicht mehr Verwandtschaft und Familie den höchsten Wert darstellen, sondern die Selbstverwirklichung des Individuums, das auch wirtschaftlich nach dem größten eigenen Nutzen, nicht nach Ausgleich bzw. Balance strebt. Doch statt darüber zu lamentieren und sich (vergeblich) in vergangene Gesellschaften zurückzusehnen, schlimmer noch: statt konservativer ideologischer Repristinierung kulturell fremder *family values*, denen qua biblischer oder »christlicher« Begründung ein Wert an sich zukommen soll, oder statt progressiver ideologischer Überhöhung von Nächstenliebe und Feindesliebe als abstrakten Solidarprinzipien, gilt es, die historische (kulturell-soziale) Bedeutung von Jesu Positionen erst einmal wahrzunehmen. Martin Niemöllers berühmtes Diktum: »Was würde Jesus dazu sagen?« klingt gut, taugt aber nicht für die Praxis moderner ethischer Diskurse. Denn für die meisten moralischen Diskurse der Gegenwart – von Gentechnik bis Kernenergie – trifft wohl die Antwort zu: gar nichts; Jesus kannte diese Probleme nicht. Ich schlage vor, den Gedanken umzukehren: »Was sagen wir zu Jesus (= zu seinen moralischen Stellungnahmen)?« Wer weiß, ob unter dieser Leitfrage nicht auch im Gespräch mit Schülern und Schülerinnen die Wertewelt Jesu erfahrbar wird, sei es nur als Anfrage an die eigene. Eine historisch-kulturelle Verortung der moralischen Stellungnahmen Jesu nimmt ihnen in jedem Fall den Charakter des Absoluten, der Unhinterfragbarkeit – und damit auch der Unerreichbarkeit.

Nehmen wir als Beispiel die Hochschätzung von Ehe und Familie bzw. das Scheidungsverbot Jesu. Wir leben in einer Zeit, in der ca. ein Drittel aller Ehen geschieden werden, die Single-Existenz (zumal in den Städten) signifikant zunimmt, die Kleinfamilien immer kleiner werden. Ich stelle mir vor, daß der Religionsunterricht die zu unserer Praxis nahezu gegenteiligen Werte Jesu und seiner Kultur zum Anlaß nimmt, nach den Werten zu fragen,

die unsere, hier nur umrissene, Praxis implizieren. Dabei geht es mir weder um eine Kritik der Gegenwart, noch um eine einfache Affirmation der kulturellen Werte Jesu. Es gibt ja einerseits durchaus gute Gründe für die genannte Praxis der modernen Selbstverwirklichung, andererseits auch Gründe gegen eine Forderung, das Familien-Ethos Jesu eins zu eins auf unsere Situation zu übertragen. Ein rigides Scheidungsverbot wird man wohl kaum – um ein krasses Beispiel zu nennen – einer ins Frauenhaus geflüchteten malträtierten Ehefrau empfehlen, nur weil Jesus die Ehescheidung verboten hat.

Was ich meine: Die hier angedeutete Kontextualisierung moralischer Forderungen Jesu macht uns diese zunächst einmal fremd, offenbart ihren historischen, kulturellen und sozialen Abstand. Doch das ist sinnvoll, da diese Verfremdung es eher erlaubt, den damit verbundenen Wertehorizont und von ihm her den gegenwärtigen wahrzunehmen und zu beurteilen. Ich meine also ernst, daß es im Religionsunterricht darum gehen sollte: Was sagen wir zu Jesus (hier zu seinen Familienwerten)? Aber auch: Was sagen wir zu unseren eigenen Werten? Können wir im Religionsunterricht mehr leisten, als Werte und Orientierungen unserer Gesellschaft bewußter zu machen und durch ihren Vergleich mit (in diesem Fall) biblischen zur eigenen Wertorientierung der SchülerInnen beizutragen? Letztlich zu entdecken, daß auch unsere Wertorientierungen kontextuell sind, eingebettet in religiöse, kulturelle und soziale Strukturen?

Dr. Wolfgang Stegemann ist Professor für Neues Testament an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

Abstract

This essay attempts to reformulate the task of exegetical analysis of Jesus ethics. It emphasizes the contextuality of the moral teaching of Jesus which should be studied against (1) its Jewish background and which is (2) embedded in the cultural values and (3) society and social institutions of the first century mediterranean world. Two examples serve as illustrations of the favoured approach: The first deals with Jesus' estimation of Jewish family values, which are altogether of central meaning for the mediterranean world. The second discusses Jesus' elaboration of two main commandments (the love of neighbors and the love of enemies) within the context of what is called reciprocity, a basic pattern of social behaviour in his society.