

Journal of Ethics in Antiquity and Christianity

3 (2021)

je/ac

ISSN 2627-6062

www.jeac.de

Herausgegeben vom Forschungsbereich
"Ethik in Antike und Christentum"

Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer
Dorothea Erbele-Küster
Esther Kobel
Michael Roth
Ulrich Volp
Ruben Zimmermann

Inhalt: Ethik der Nächsten- und Fremdenliebe**Content: Ethics of love for neighbors and strangers**

Editorial: Ethik der Nächsten- und Fremdenliebe 3

Editorial: Ethics of love for neighbors and strangers 5

Artikel

Ethische Ambivalenzen im Diskurs über fremde Frauen in der Hebräischen Bibel

Marianne Grohmann..... 8

Philanthrōpía im Kontext von *agápē* und *mīmēsis theou* bei Agapet

Dominik Delp 26

Love's Limits: Love of Neighbor in the first three Christian Centuries

Jennifer Knust 52

Dialog

Grenzüberschreitungen: Flüchtlinge in den Enklaven der Rechtlosigkeit

Andrea Bieler 79

Solidarität ohne Grenzen: Im Grunde sind wir für alle mitverantwortlich

Gerhard Kruijff..... 84

Agape in der säkularisierten Spätmoderne und Zärtlichkeit in Zeiten der Unberührbarkeit

Isabella Guanzini und Dorothea Erbele-Küster..... 89

Miszellen

Das vergessene ethische Stichwort: Der Fremde, die Fremde, das Fremde

Bernhard Waldenfels..... 97

Nächstenliebe als universal-ethischer Imperativ bei Clemens von Alexandrien, *Stromata* 7,9,52,3?

Ulrich Volp..... 102

Ethnicity, Race, and Religion in Early Christian and Jewish Identities: Overview of a Research Project

David G. Horrell 111

Strangers Make Better Neighbors

Douglas Estes..... 119

Rezensionen

Review of: Marcus Mescher, *The Ethics of Encounter. Christian Neighbor Love as A Practice of Solidarity*

Nélida Naveros Córdova CDP..... 127

Rezension zu: Agosto, Efraín / Hidalgo, Jacqueline M. (Hg.), *Latinxs, the Bible, and Migration*

Volker Küster..... 130

Freie Beiträge

Heiliger Text und autonome Moral: Ist normative Schriftrezeption ohne heteronomen Gottesbezug möglich?

Axel Siegemund..... 134

Editorial: Ethik der Nächsten- und Fremdenliebe

**Dorothea Erbele-Küster, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Michael Roth
Esther Kobel, Ulrich Volp, Ruben Zimmermann**

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (e/ac)
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Deutschland

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.850>



Liebe Leserin, lieber Leser!

„Leibhaftige Erfahrung des Fremden bedeutet einen Entzug im Bezug, eine Ferne in der Nähe, eine Abwesenheit in der Anwesenheit“, so formuliert Bernhard Waldenfels in seinem Beitrag zum vergessenen ethischen Stichwort „Der Fremde, die Fremde, das Fremde“ in dieser Ausgabe. Die Bestimmung „Fremder“ benötigt dabei immer ein Koordinatensystem, in dem bestimmt werden kann, wer bzw. was fremd ist.

Der Diskurs darüber, wer uns fremd und wer uns nah bzw. wer uns „der Nächste“ oder „die Nächste“ ist, ist nicht erst durch moderne Migrationsfragen ausgelöst, sondern er ist bereits in der Antike vielstimmig greifbar. So reagieren die biblischen Texte selbst auf Migrationserfahrungen. Der Begriff des/der Nächsten lebt aus der Bestimmung durch die jüdisch-christliche Tradition. Er ist untrennbar mit dem Nächstenliebegebot verbunden, das im Herzen der Thora/des Pentateuchs in Levitikus 19,18 steht. Die neutestamentlichen Schriften zitieren das Nächstenliebegebot dann mehrfach. Die Aufforderung zur Nächstenliebe – ebenso wie zur Fremdenliebe (Lev 19,34) – sind zentrale Topoi der jüdischen wie christlichen Ethik, auf die in gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Diskussionen immer wieder verwiesen wird. Die Rezeptionsgeschichte zeigt, dass gerade das Nächstenliebegebot apologetisch u. a. zur anti-judaistischen Auslegung missbraucht wurde. Streitpunkt war und ist, wie universal der Nächste zu denken ist. So kennt bereits die rabbinische Auslegungsgeschichte eine ausführliche Diskussion, wer unter die Kategorie des Nächsten fällt.

Die Ausgabe macht aus unterschiedlichen Perspektiven die Chancen und Grenzen der Rezeption der Nächsten- und Fremdenliebe durch die Jahrhunderte deutlich. Sie beinhaltet philosophische, alt- und neutestamentliche, patristische, systematisch- und praktisch-theologische Analysen und Positionen (die nicht unbedingt denen des Herausgeberkreises entsprechen müssen). Der Herausgeber*innenkreis hofft, damit den Diskurs zu vernetzen und zu

weiten. Unser herzlicher Dank für Korrektur und Satz gilt Jutta Nennstiel, Susanne Patock und Janina Alexandra Elisabeth Serfas.

Ein Novum dieser Ausgabe ist der Artikel in der Rubrik „Freie Beiträge“, der zugleich in gewisser Weise eine Antwort auf die Beiträge unserer ersten Ausgabe (JEAC 1) darstellt. Gerne nehmen die Herausgebenden auch zu dem Thema dieser Ausgabe sowie zu anderen ethischen Themen mit einem Bezug zu antiken Traditionen und Texten Beitragsangebote in allen Kategorien der Zeitschrift (Artikel / Miscellen / Dialog / Thesenreihen / Rezensionen) entgegen.

Wir wünschen eine anregende Lektüre.

Editorial: Ethics of love for neighbors and strangers

**Dorothea Erbele-Küster, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Michael Roth
Esther Kobel, Ulrich Volp, Ruben Zimmermann**

Research Centre “Ethics in Antiquity and Christianity” (e/αc)
Protestant Faculty of Theology
Johannes Gutenberg University of Mainz
Germany

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.871>



Dear esteemed reader,

“Bodily experience of the stranger means a withdrawal in relationship, a distance in nearness, an absence in presence”, writes Bernhard Waldenfels in his contribution to this issue “Das vergessene ethische Stichwort: Der Fremde, die Fremde, das Fremde”. Determining who is a stranger always requires a coordinate system in which one determines who or what is foreign.

The discourse around who is strange to us and who is close to us, or who is “next” or “the neighbor” to us, is not only triggered by modern migration issues, it is already palpable in antiquity – e.g., in how the biblical texts react to migration experiences. The concept of “neighbor” stems from the Judeo-Christian tradition. It is inextricably linked with the commandment to love one’s neighbor, which is at the heart of the Torah / Pentateuch in Leviticus 19:18. The New Testament quotes the commandment to love one’s neighbor several times. The invitation to love one’s neighbor as well as to love foreigners (Lev 19:34) are central topoi of Jewish and Christian ethics to which reference is made again and again in current socio-political discussion. The reception history of these texts shows that the imperative to love one’s neighbor was abused for apologetic purposes, e.g., for promoting anti-Judaism. The point of contention was and is how universally the concept of “neighbor” should be construed. The rabbinical tradition of interpretation already contains a detailed discussion of who falls under the category of neighbor.

This issue of *JEAC* draws out different perspectives through the centuries to demonstrate the possibilities and limitations of the reception of love for neighbor and stranger. It contains analyses and evaluations from philosophical, biblical, Early Christian, systematic, and practical theological perspectives (that do not necessarily correspond to those of the editorial team). The editors hope to use this issue to facilitate and expand the discussion. We are grateful to Jutta Nennstiel, Susanne Patock and Janina Alexandra Elisabeth Serfas for their help with proofreading and typesetting.

A novelty of this issue is the “free contributions” section. The first article we publish in this section represents a response to the contributions in our first issue (*JEAC 1*).

The editors are happy to receive contributions in all categories of the journal (articles / dialogues / series of theses for discussion / reviews / miscellaneous) on the topic of this issue or other ethical topics dealing with ancient texts and traditions.

We sincerely hope for your enjoyment in reading it.

(Translated by Ulrich Volp and Justin Strong)

Artikel

Ethische Ambivalenzen im Diskurs über fremde Frauen in der Hebräischen Bibel¹

Marianne Grohmann

Universität Wien

marianne.grohmann@univie.ac.at

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.826>



Abstract

This article examines ambivalences regarding questions of ethics concerning foreign women in the Hebrew Bible. The Hebrew Bible contains a variety of positions on foreign women in different text genres. Ethical guidelines in legal texts of the Torah reach from the protection of strangers on the one hand (Ex 23:9), to demarcation of members of other groups as an ethical ideal on the other (Dtn 7:1–4). The book of Ruth, a tale about a foreign woman, serves as an example for narrative ethics. The story forms a counternarrative to debates about banning intercultural marriages during the time of the Persian province of Yehud (Esr-Neh). The narrative interprets the Torah in a creative way and presents ethical ideals like solidarity with the powerless and foreigners. Containing processes of reflection, the biblical texts train the eye for ethical problems and areas of conflict. Even if the texts cannot be directly transferred to contemporary discussions, they invite the reader to enter into this process of reflection. They make cases of conflict visible by means of individual examples.

„Die fremde Frau“ ist ein literarisches Stereotyp in der Hebräischen Bibel (Prov 1–9).² Sie steht an der Schnittstelle von zwei Zuschreibungskategorien: ethnischer, sozialer und religiös-kultischer Fremdheit auf der einen Seite und gender-Zuschreibungen auf der anderen.³ Ihre Fremdheit ist mehrdeutig: Sie kann sich auf ihre Zugehörigkeit zu anderen Völkern beziehen oder die Frau eines Anderen meinen, hat vielleicht aber auch religiöse Facetten (Prov 2,16;

¹ Für Korrekturen, Anmerkungen und anregende Diskussionen bei der Arbeit an diesem Artikel danke ich Dorothea Erbele-Küster, Elisabeth Oberleitner, Annette Schellenberg und Sarah Wendelin.

² Vgl. MAIER, CHRISTL: Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, Freiburg 1995 (Orbis biblicus et orientalis 144); CAMP, CLAUDIA: Wise, Strange, and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible, Sheffield 2000 (Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series 320), S. 43.

³ Vgl. MATTHEWS, VICTOR H.; LEVINSON, BERNHARD M.; FRYMER-KENSKY, TIKVA (Hg.): Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, Sheffield 1998 (Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series 262); MARSMAN, HENNIE J.: Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East, Leiden; Boston 2003 (Oudtestamentische studiën 49); MAIER, CHRISTL: Der Diskurs um interkulturelle Ehen in Jehud als antikes Beispiel von Intersektionalität, in: EISEN, UTE E.; GERBER, CHRISTINE; STANDHARTINGER, ANGELA (Hg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013, S. 129–153, S. 130.

5,20).⁴ Im Plural kommen „fremde Frauen“ v. a. im Kontext der Ablehnung interkultureller Ehen⁵ vor (1 Kön 11,1.8; Esr 10). Wird dieser Begriff hier aufgenommen, so soll damit darauf aufmerksam gemacht werden, dass es sich um ein kulturell geprägtes Stereotyp handelt. Fremdheit ist eine Zuschreibungskategorie, ein Beziehungsbegriff. Sie hat immer ein „Orientierungszentrum“.⁶

Die Hebräische Bibel, das Alte Testament, spiegelt keine eindeutige Haltung gegenüber „Fremden“ im Allgemeinen wider, sondern enthält eine Vielfalt von Positionen in unterschiedlichen Textgattungen. Im Folgenden sollen ethische Ambivalenzen in Bezug auf fremde Frauen in Rechtstexten der Tora einerseits und in narrativen Texten, v. a. dem Buch Ruth, andererseits nachgezeichnet werden. Grundlegend ist in Texten der Tora die Aufforderung, die Rechte von Fremden zu schützen, auch in Erinnerung an das eigene Fremdsein. In der Ruth-Erzählung werden diese Grundsätze narrativ entfaltet. Sie stehen im Kontext eines Diskurses um Abgrenzung und Identitätsfindung im nachexilischen, perserzeitlichen Jehud. Der Artikel zeichnet zunächst ethische Leitlinien im Verhältnis zu Fremden, v. a. zu „fremden Frauen“, in Texten der Tora nach, in denen sich sowohl eine fremdenfreundliche als auch eine fremdenfeindliche Argumentationslinie findet. Dann wird das Ruthbuch als eine Beispielerzählung einer fremden Frau in seinen Kontext in nachexilischen Identitätsdiskursen eingeordnet und auf das Potential einer narrativen Ethik hin befragt.

1. Fremde Frauen als ethisches Thema in Rechtstexten der Tora

1.1. Schutz von Fremden

Die Suche nach fremden Frauen in Rechtstexten der Tora ist eine Spurensuche.⁷ Die zentralen hebräischen Begriffe für den „Fremden“ sind *zār* („fremd“ oder „der/die andere“), *nākrî* („Ausländer“) und *ger* („Fremder/Schutzbürger/Gast“). Der *ger* kommt als Außenstehender in die israelitische Gemeinschaft und ist wie Witwen oder Waisen sozial bedürftig. Beim *ger* geht es nicht nur um soziale, sondern auch um religiöse Integration. Der *nākrî* kommt eher

⁴ Vgl. MAIER, CHRISTL: Gute und schlechte Frauen in Proverbien und Ijob. Die Entstehung kultureller Stereotype, in: MAIER, CHRISTL; CALDUCH-BENAGES, NURIA (Hg.): Schriften und spätere Weisheitsbücher, Stuttgart 2013 (Die Bibel und die Frauen AT 1.3), S. 75–89, S. 81–84; DIETRICH, JAN: The Image of the Foreign Woman in Prov 1–9, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; GROHMANN, MARIANNE (Hg.): Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE, Tübingen 2019 (Orientalische Religionen in der Antike 35), S. 125–135.

⁵ Zur Diskussion um die Terminologie vgl. KESSLER, RAINER: Die interkulturellen Ehen im perserzeitlichen Juda, in: HERMANN-PFANDT, ADELHEID (Hg.): Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Interreligiös, interkulturell, interdisziplinär. FS CHRISTOPH ELSAS, Berlin 2010, S. 276–294; FREVEL, CHRISTIAN: Introduction. The Discourse on Intermarriage in the Hebrew Bible, in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period, New York 2011 (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 547), S. 1–14.

⁶ Vgl. ZEHNDER, MARKUS: Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen, Stuttgart 2005 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 168), S. 19f.; BAUMANN, GERLINDE; HÄUSL, MARIA: Fremdes und „Eigenes“, Räume und Rechte. Erträge und Impulse für die alttestamentliche Exegese, in: BAUMANN, GERLINDE; HÄUSL, MARIA; GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE u. a. (Hg.): Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema, Frankfurt a. M. u. a. 2012 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), S. 251–258, S. 254.

⁷ Vgl. GROHMANN, MARIANNE: „Fremde Frauen“ in Rechtstexten der Tora, in: Protokolle zur Bibel 28, 2019, S. 64–77.

aufgrund wirtschaftlicher Kontakte nach Israel und kehrt anschließend wieder in seine eigene Gesellschaft zurück.⁸ Fremde Frauen werden bei den Regelungen, die diese Personengruppen betreffen, nicht explizit genannt. Es ist aber davon auszugehen, dass der *ger pars pro toto* für sein ganzes Haus bzw. seine ganze Familie steht und die Frauen mitgemeint sind.⁹ Das gilt auch für die Nennung von konkreten – aus der Perspektive von Israel und Juda – „fremden“ Völkern, beispielsweise Ägyptern, Ammonitern oder Moabitern.

Die Rechte von Fremden zu schützen ist ein prinzipielles ethisches Anliegen vieler Texte der Tora. So heißt es z. B. im Bundesbuch, der ältesten Gesetzessammlung, in Ex 22,20: „Einen Fremden (*ger*) sollst du nicht bedrängen und nicht unterdrücken, denn ihr wart Fremde (*gerim*) im Land Ägypten.“ Zusammen mit den Witwen und Waisen, die im nächsten Vers genannt werden, bilden die Fremden die Gruppe der *personae miserae*. Ex 23,9 erweitert den Appell für den Schutz des Fremden um die Begründung: „denn ihr kennt die Person/die Seele/das Verlangen (*næpæš*) des Fremden.“ Fremdheitserfahrungen, Erfahrungen eigener Migration genauso wie Wahrnehmungen Fremder, die in Israel leben, sind konstitutiv für die Identitätsdiskurse in der biblischen Literatur. Migrationsbewegungen unterschiedlichster Art im 1. Jahrtausend v. Chr. führen zu interkulturellen und ethnischen Interaktionen – mit dem Ergebnis, dass Menschen als Fremde in Israel wohnen.¹⁰ Die kollektive Erinnerung an das eigene Fremdsein in Ägypten und an den Exodus als grundlegendes Ereignis in der Geschichte Israels bildet den Hintergrund für die Rechtsbestimmungen über Fremde in der Tora. Das Gebot, Fremde zu schützen, steht in einem theologischen Rahmen: Wie die anderen Normen des Alltagslebens wird es als Auftrag Gottes, als „Tora“, als lebensförderliche göttliche Weisung präsentiert. Handlungsanweisungen werden also im Gottesbezug Israels begründet und theologisch legitimiert.¹¹

Im Deuteronomium werden die Schutzbestimmungen für Fremde – häufig in Kombination mit dem Plädoyer für die Armen, Witwen und Waisen – elaboriert und ausgeweitet.

Die Darstellung des Fremden ist nicht einheitlich, sondern zeigt sich in seinen Wachstumsstufen in unterschiedlichen Facetten.¹² Wenn es um fremde Völker geht, lassen sich drei Untergruppen feststellen. Die erste bezieht sich auf die Nennung konkreter Völker, z. B. der Ägypter, Moabiter, Ammoniter und Edomiter (Dtn 23,4–9). Bei der zweiten werden Völker als Chiffre für andere Gruppen herangezogen. Beispielsweise stehen die kanaanäischen Völker eigentlich für die im Land Verbliebenen, auf die die Rückkehrer aus dem Exil treffen

⁸ Vgl. EBACH, RUTH: Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen, Berlin 2014 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 471), S. 312.

⁹ Vgl. EBACH: Das Fremde, S. 46f. Sie argumentiert mit Dtn 16,11.14 und dem Ruthbuch dafür, dass bei der Rede vom *ger* die Frauen mitgemeint sind. Auch das temporäre Fremd-Sein einer Frau und ihres Hauses/ihrer Familie – ausgedrückt mit derselben Wurzel *gûr* in weiblicher Form – in 2 Kön 8,1–3 unterstützt diese Interpretation.

¹⁰ Vgl. zu den Migrationsbewegungen und den Umsiedelungen im Gefolge der assyrischen Eroberung des syrisch-palästinischen Raums: FREVEL, CHRISTIAN: Geschichte Israels, Stuttgart 2018², S. 266–281, und den Überblick zur Migration am Ende der Bronzezeit bei KNAPP, BERNHARD: Migration Myths at the End of the Bronze Age, Cambridge 2021.

¹¹ Vgl. OTTO, ECKART: Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994, S. 11; BERLEJUNG, ANGELIKA; KAMPLING, RAINER: Art. Ethik, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, S. 12–17, S. 13.

¹² Vgl. zum Folgenden EBACH: Das Fremde, S. 311–320.

(Dtn 7; 18,9–14). Die dritte Untergruppe bilden jene Völker, von denen im Text nicht direkt die Rede ist, sondern auf die nur implizit geschlossen werden kann (z. B. die Assyrer; vgl. Dtn 13 und 28).

Mehrfach gilt im Deuteronomium der Schutz des Fremden als Ideal (vgl. z. B. Dtn 10,17–19; 16,9–14; 29,9–10). Der *ger* wird als Hilfsbedürftiger aufgenommen.

In der Exilszeit wird die Konstituierung israelitischer Identität anhand des deuteronomischen Gesetzes zentral. Da Teile der Bevölkerung (das Volk Israel) selbst in der Fremde sind, erfolgt eine Abgrenzung weniger von Fremden, die ins Land kommen, als von anderen Völkern bei gleichzeitiger Herausbildung von Identitätsmarkern wie Sabbat oder Beschneidung.¹³

Im Heiligkeitsgesetz werden die älteren Bestimmungen aus dem Bundesbuch und dem Deuteronomium in die jüngeren integriert.¹⁴ So sind z. B. in Lev 19,33–34 einige der bisherigen Aussagen zusammengefasst und gesteigert. Dem Fremden wird hier Schutz, soziale Gleichberechtigung und Liebe zugesagt. Begründet wird dies wieder mit der Erinnerung an die eigene Fremdheit und mit dem theologischen Zusatz „Ich bin JHWH, euer Gott.“ Die Heiligung durch Gott wird im Heiligkeitsgesetz als Begründung der Ethik besonders betont.¹⁵

Diese wie zahlreiche andere Stellen im Heiligkeitsgesetz (z. B. Lev 17,15; 18,26), an denen vom *ger* die Rede ist, beschreiben ihn – trotz des besonderen ethnischen, politischen und religiösen Status – als ganz in die religiöse Gemeinschaft integriert und dem Bürger gleichgestellt. Die weitestgehende Integration des Fremden findet sich in Texten wie Num 15,16, wonach für den *ger* dieselbe Tora und dasselbe Recht gilt wie für die Israelit*innen.¹⁶

Die Gesetze sind an ein männliches Du adressiert: den freien israelitischen Mann, meistens Hausherr und Landbesitzer.¹⁷ Fremde werden nicht angedredet, sondern aus der Perspektive der Israeliten gesehen. Der jüdische Mann ist das „Orientierungszentrum.“ Aus seiner Perspektive sind sowohl Fremde als auch Frauen „Andere.“¹⁸ Fremde Frauen sind also doppelt „anders“. Die meisten Rechtstexte des Pentateuch über Fremde sind nicht geschlechtsspezifisch formuliert.¹⁹ An wenigen Stellen werden Frauen explizit erwähnt, wo es um spezielle Regelungen für Sklavinnen, Mütter, Töchter oder Witwen geht (z. B. Ex 21,1–11). In

¹³ Vgl. GÄRTNER, JUDITH: „denn ihr seid Fremde gewesen im Land Ägypten“ (Ex 22,20) – Überlegungen zu Migration im Alten Testament, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 69, 2017, S. 3–13, S. 11.

¹⁴ Vgl. ACHENBACH, REINHARD: *gêr – nâkhrî – tôshav – zâr*. Legal and Sacral Distinctions regarding Foreigners in the Pentateuch, in: ACHENBACH, REINHARD; ALBERTZ, RAINER; WÖHRLE, JAKOB (Hg.): The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East, Wiesbaden 2011 (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 16), S. 29–51, S. 42.

¹⁵ Vgl. OTTO: Alttestamentliche Ethik, S. 237–240.

¹⁶ Vgl. ACHENBACH: *gêr*, S. 41.

¹⁷ Vgl. MÜLLNER, ILSE: Konstruktionen von Geschlecht in regulativen Texten der Tora, in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): Mehr als zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (Quaestiones Disputatae 273), Freiburg u. a. 2015, S. 115–152, S. 126: „Androzentrische Sprache geht eben nicht systematisierend vor, sondern setzt unreflektiert einen männlichen Fokus. [...] In vielen Formulierungen sind Frauen ‚mitgemeint‘ bzw. spielt die geschlechtliche Differenzierung keine Rolle.“

¹⁸ Vgl. PLASKOW, JUDITH: Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992, S. 4.

¹⁹ Neuere Studien zum Umgang mit „Fremden“ in der Hebräischen Bibel behandeln die gender-Frage meistens nicht: vgl. z. B. ZEHNDER: Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien; Achenbach: The Foreigner and the Law.

Dtn 21,10–14 werden spezielle Bestimmungen im Umgang mit weiblichen Kriegsgefangenen überliefert. Auch wenn es nicht explizit gesagt wird, ist davon auszugehen, dass es sich um Angehörige anderer Völker handelt.²⁰

1.2. Abgrenzung von Fremden

Neben diesen Bestimmungen zum Schutz von Fremden finden sich in der Hebräischen Bibel auch Tora-Texte, die Abgrenzung oder sogar Vernichtung von Angehörigen anderer Gruppierungen als ethisches Ideal zeigen. „Die Normensysteme des AT sind untereinander nicht nur nicht widerspruchsfrei, sondern widersprechen gerade in ihren partikularistischen, oft Gewalt fordernden Ausgrenzungen fremder Völker heutiger ethischer Standortbestimmung.“²¹

Ein Beispiel dafür ist Dtn 7,1–4, ein nachexilischer Text, in dem eine starke Abgrenzung von den im Land lebenden „kanaanäischen“ Völkern formuliert wird. Sie werden mit einem „Bann“ (*ḥrm*) belegt, was ihre Vertreibung und Ausrottung impliziert. Die Liste der in Dtn 7,1 aufgezählten Völker ist traditionell und findet sich auch an anderen Stellen.²² Es wird heute davon ausgegangen, dass der im Text angeordnete „Bann“ nie stattgefunden hat, sondern ein Mythos ist.²³ Der Text ist ein Reflex aus der Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, wo die eigene Identität in Abgrenzung von anderen konstruiert wird.²⁴ In diesem Zusammenhang wird in Dtn 7,3–4 ein Verbot der Verheiratung von Söhnen und Töchtern mit den Angehörigen anderer Völker formuliert. Bei der Verhandlung des Themas interkultureller Ehen, die in Esr-Neh weiter ausgeführt wird (s. u. 2.3.), werden Frauen (in diesem Fall „Töchter“) explizit genannt. Als Motivation für diese Abgrenzung dient in Dtn 7,3–4 die Angst, dass Männer fremden Kulturen folgen könnten. Die im Land Lebenden werden so dargestellt, dass sie nicht JHWH, sondern andere Götter verehren und dadurch auch Israel auf Abwege bringen würden. Es wird also mit einer Mischung aus ethnischen und religiösen Aspekten argumentiert. Dtn 7,6 nennt noch eine weitere Begründung: Israel ist ein heiliges Volk, das sich abgrenzen soll (vgl. Esr 9).²⁵ Mit einer Hermeneutik des Verdachts ist es relativ naheliegend, den Text so zu verstehen, dass die Warnung nur deshalb notwendig war, weil es diese Ehen

²⁰ Vgl. REY, M. I.: Reexamination of the Foreign Female Captive. Deuteronomy 21:10–14 as a Case of Genocidal Rape, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 32, 2016, S. 37–53.

²¹ OTTO: *Alttestamentliche Ethik*, S. 11.

²² VON RAD, GERHARD: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, Göttingen 1983 (*Das Alte Testament Deutsch* 8), S. 48.

²³ ESKENAZI, TAMARA C.; WEISS, ANDREA L. (Hg.): *The Torah. A Women's Commentary*, New York 2008, S. 1080.

²⁴ Vgl. GALAMBUSH, JULIE: Be Kind to Strangers but Kill the Canaanites. A Feminist Biblical Theology of the Other, in: TULL, PATRICIA K.; LAPSLEY, JACQUELINE E. (Hg.): *After Exegesis. Feminist Biblical Theology. Essays in Honor of Carol A. Newsom*, Waco 2015, S. 141–154, S. 147; FINKELSTEIN, ISRAEL; SILBERMAN, NEIL A.: *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001; WAZANA, NILI: *All the Boundaries of the Land. The Promised Land in Biblical Thought in Light of the Ancient Near East*, Winona Lake 2013.

²⁵ Vgl. CONCZOROWSKI, BENEDIKT J.: All the Same as Ezra? Conceptual Differences Between the Texts on Intermarriage in Genesis, Deuteronomy 7 and Ezra, in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, New York 2011 (*Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies* 547), S. 89–108, S. 98f.; JOACHIMSEN, KRISTIN: The Symbolic Function of the Law in Ezra 9–10, in: OLSSON, STEFAN; RYDVIK, HÅKAN (Hg.): *Religion, Law, and Justice. Seven Essays*, Oslo 2018, S. 15–44, S. 31.

gegeben hat. Dtn 7,1–4 steht, so wie Esr-Neh, neben anderen, inklusiveren Konzepten im Dtn über den Fremden (*ger*), der mit Schutzbestimmungen in Israel lebt.

Ein weiterer abgrenzender Text ist z. B. Dtn 23,4–9, wo die Aufnahme von Moabiter*innen²⁶ und Ammoniter*innen in die „Versammlung“ oder „Gemeinde JHWHs“ (*qahal YHWH*) verboten wird. Das Aufnahmeverbot wird aus der Sicht Israels damit begründet, dass Moab Israel auf seinem Zug ins verheißene Land die Versorgung verweigert hat. Hier werden also konkrete Nachbarvölker genannt. Zu ihnen wird eine strengere Abgrenzung angeordnet als im Verhältnis zu Edom und Ägypten, denen in der dritten Generation Zugang zur Versammlung JHWHs gewährt wird (Dtn 23,8–9).²⁷

Der Charakter dieser Rechtstexte ist bis heute Gegenstand umfangreicher Diskussionen. Sie werden als Tora, als göttliche Weisung, als lebensförderliches Gottesrecht formuliert und dienen als Leitlinien in ethischen Fragen.²⁸ Die historische soziale Realität hinter den Texten lässt sich nur schwer rekonstruieren. Möglicherweise handelt es sich bei diesen Texten um so etwas Ähnliches wie juristische Handbücher, entstanden aus der alltäglichen Rechtsprechung, die der Orientierung bei der Rechtsfindung dienen sollen.²⁹ Eine andere Interpretationslinie sieht die Rechtstexte als Schulbücher und Gelehrtenentwürfe, an denen die Rechtsprechung eingeübt wurde, die aber nicht unbedingt geltendes Recht abbilden.³⁰ Eine weitere Dimension ist den Gesetzessammlungen eigen: Sie dienen der Konstruktion von Identität und Abgrenzung und wurden gezielt auf ihre identitätsstiftende Funktion hin verfasst.³¹

Die genannten Beispiele zeigen, dass Rechtstexte der Tora unterschiedliche Bestimmungen zu Fremden enthalten. Ex 20,22 und Dtn 7,1–4 markieren die zwei Pole in diesem Spannungsbogen. Gebote zur Anerkennung des gleichberechtigten Mitlebens – mit Rekurs auf die eigene Geschichte des Fremdseins – und eine Aufforderung zur Abgrenzung zeigen, dass das Thema ambivalent verhandelt wurde.³²

2. Ruth als „fremde Frau“ – Grundlinien einer narrativen Ethik

So vielstimmig wie die Gesetzestexte sind auch die Erzählungen der Hebräischen Bibel. Zum Beispiel in deuteronomistischer Literatur³³ findet sich neben dem klaren Negativurteil über

²⁶ Um die Spannung zum Buch Ruth auszugleichen, wo die Integration einer Moabiterin erzählt wird (s. u. 2.), deutet die rabbinische Exegese diese Stelle so, dass hier nur die männlichen Moabiter gemeint sind, die Frauen aber nicht (vgl. z. B. bJev 76b); ZENGER, ERICH: Das Buch Ruth, Zürich 1992² (Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 8), S. 106, 109f., 114, folgt dieser Interpretationslinie.

²⁷ Zur Diskussion der Moabiter*innen-Polemik vgl. EBACH, JÜRGEN: Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: EBACH, JÜRGEN; FABER, RICHARD (Hg.): Bibel und Literatur, München 1995, S. 277–304, S. 280–286.

²⁸ Vgl. JOACHIMSEN: Symbolic Function, S. 18f.

²⁹ Vgl. z. B. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER: Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, Berlin 1990 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 188), S. 406f.

³⁰ Vgl. LOHFINK, NORBERT: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV, Stuttgart 2000 (Stuttgarter biblische Aufsätze 31).

³¹ FINSTERBUSCH, KARIN: Frauen zwischen Fremdbestimmung und Eigenständigkeit. Genderrelevantes in den Gesetzestexten der Tora, in: FISCHER, IRMTRAUD; NAVARRO PUERTO, MERCEDES; TASCHL-ERBER, ANDREA (Hg.): Tora, Stuttgart 2010 (Die Bibel und die Frauen 1.1), S. 381.

³² Vgl. GALAMBUSH: Be Kind to Strangers, S. 141.

³³ Vgl. CROWELL, BRADLEY L.: Good Girl, Bad Girl. Foreign Women of the Deuteronomistic History in Postcolonial Perspective, in: Biblical Interpretation 21, 2013, S. 1–18.

die vielen „fremden“ (*nâkriyyôt*) Frauen Salomos (1 Kön 11,1–8) die Erzählung von der Königin von Saba, der – obwohl „fremd“ – Weisheit und Reichtum zugeschrieben werden.³⁴

Eine Beispielerzählung, die ein positives Verhältnis zu „fremden Frauen“ darstellt, ist das Buch Ruth, eine „*weisheitliche Lehrererzählung* in der Art einer *idyllischen Novelle*“³⁵. Es ist kreative Aktualisierung der Tora und schriftauslegende Literatur, die die Tora-Texte voraussetzt, aber auf kreative Weise auslegt und narrativ interpretiert:

„Von seiner Gattung her ist das Rutbuch exegetische, schriftauslegende Literatur mit sowohl didaktischen als auch homiletischen Absichten: Im Stil und in der vorgestellten Lebenswelt archaisierend, will es – mit der Tradition argumentierend und aus dem Sitz im Leben der Mischehendiskussion heraus – erzählerisch zur rechten Auslegung der Gottesweisung in seiner Zeit anleiten.“³⁶

Im Buch Ruth wird die vorbildliche Integration einer „fremden Frau“, einer Moabiterin, durch Heirat geschildert und damit eine narrative Ethik entfaltet: „Dabei schärft die Analyse der narrativen Struktur den Blick für Konfliktfälle, um geschult an der biblischen Erzählwelt ethische Probleme überhaupt wahrnehmen zu können.“³⁷ Erzählungen bieten Identifikationsmodelle, die ethische Handlungs- und Reflexionsmodelle entwerfen.

Die Ruth-Novelle lässt sich als Beispielerzählung lesen, die in den Debatten um interkulturelle Ehen in der perserzeitlichen Provinz Jehud einen Gegenpol zum an anderen Stellen (Esr-Neh) geforderten Verbot von Ehen mit nicht-judäischen Frauen bildet.

2.1. Ruths moabitische Identität – narrative Fremdenethik

Ruth wird als Moabiterin vorgestellt (Ruth 1,22) und bleibt es auch (Ruth 2,2.6), nachdem sie sich dem Volk und dem Gott Noomis anschließt (Ruth 1,16–17) und damit ihre „fremde“ Identität aufgibt. Selbst nach ihrer Eheschließung mit Boas wird ihre Herkunft als Moabiterin erwähnt (Ruth 4,10). Das Buch beginnt in Ruth 1,1 mit einer Exposition, wonach Ruths Familie aufgrund einer Hungersnot im eigenen Land (Juda) nach Moab zieht, um dort „als Fremde zu leben“ (*lagûr*). Vom hier verwendeten Verb *gwr* ist der Rechtsstatus des *ger* „Fremder/Schutzbürger/Gast“ abgeleitet. Das Thema Fremdheit wird im Buch Ruth in narrativer Form aus der Perspektive von Juda anhand einer konkreten Familie verhandelt. Indem das Buch Ruth als Moabiterin einführt, von ihrer Treue zu ihrer jüdischen Schwiegermutter berichtet und sie am Schluss zur Urgroßmutter Davids macht (Ruth 4,13–17), protestiert es gegen die Fremdenfeindlichkeit (besonders auch gegen die Moabiter*innen), wie sie in anderen Büchern der Hebräischen Bibel bezeugt ist.³⁸ In ihrer Rede Boas gegenüber bezeichnet sich Ruth selbst – ähnlich wie Rahel und Lea in Gen 31,15 – als *nâkriyyāh* („Fremde, Ausländerin“), indem sie die abgrenzende Bedeutung und das sonst in der Hebräischen Bibel

³⁴ Vgl. BERLEJUNG, ANGELIKA: Solomon's Soulmate. The Queen of Sheba as a Foreign Woman, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; GROHMANN, MARIANNE (Hg.): Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE, Tübingen 2019 (Orientalische Religionen in der Antike 35), S. 29–37.

³⁵ KAISER, OTTO: Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1, Gütersloh 1992, S. 152.

³⁶ FISCHER, IRMTRAUD: Rut, Freiburg i. Br. u. a. 2001 (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), S. 84f.

³⁷ ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA: Art. Ethik (AT), in: WiBiLex, online: <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17880/>>, Stand: 18.11.2021.

³⁸ Vgl. KÖHLMOOS, MELANIE: Rut, Göttingen 2010 (Das Alte Testament Deutsch 9/3), S. 14.

verbreitete negative Moabiterbild einbezieht (vgl. z. B. 1 Kön 11,1.8). In der Frage, ob sich mit dem Buch Ruth eine „Fremdenethik“ begründen lässt, gibt es zwei Grundrichtungen:

Nach einer ersten Argumentationslinie wird im Buch Ruth eine vorbildliche Integration geschildert. Obwohl Ruth Moabitern ist und die Moabiter*innen als „Fremde“ gelten, die nicht integriert werden, wird sie – gemeinsam mit ihrer Schwiegermutter Noomi – in die Gemeinschaft Israels aufgenommen. Das Buch Ruth lässt sich als eine „einzelne, marginale Geschichte, eine erzählte Fußnote gegen die Normen, gegen das Zentrale, das Allgemeine“ lesen.³⁹ Während im Diskurs um interkulturelle Ehen *über* die Frauen gesprochen wird, wird Ruth als Redende und aktiv Handelnde dargestellt. Allerdings verstummt sie am Ende des Buches.

Im Buch Ruth wird eine Gegengeschichte zu Dtn 23,4, dem Aufnahmeverbot für Moabiter*innen, gezeichnet: Die hungernde Familie aus Juda wird in Moab aufgenommen und versorgt. Deuteronomistische Aufnahmeregelungen werden im Buch Ruth „nicht universal überboten, sondern partikular unterlaufen – und darin ihres Scheins entkleidet. Eben darin zielt die einzelne Geschichte auf eine universale [...] Ethik.“⁴⁰

Eine andere Argumentationslinie problematisiert die Integration der Ruth als Vereinnahmung:

„Rut ist um der Gemeinschaft mit dieser Frau willen bereit, ihren gesamten Lebenskontext zu verlassen, sowohl den familiären und lokalen als auch den ethnischen und den religiösen. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Rutbuch heute freilich mit Vorsicht als fremdenfreundliche Werbeschrift einzusetzen. Denn die Integration dieser Frau findet nach vorheriger Aufgabe ihrer eigenen kulturellen und religiösen Traditionen statt. Die jüdische Tradition deutet daher den Spruch Ruts von 1,16f. seit frühen Zeiten als Konversion der Moabiterin.“⁴¹

Aufgrund der Aufgabe ihrer „fremden“ Identität und des Verstummens von Ruth am Ende des Buches wird das Buch Ruth aus feministisch-theologischer Perspektive nicht nur als Hoffnungsbuch gelesen.⁴² So vergleicht z. B. Athalya Brenner Ruth mit der Situation ausländischer Fremdarbeiterinnen im heutigen Israel. Vergleichspunkte sieht sie u. a. darin, dass der Entschluss, das Herkunftsland zu verlassen, nicht freiwillig getroffen wird. Das Konzept der „Liebe“ in Ruth 1,16–17 ist nicht emotional, sondern – ähnlich wie bei den Sklav*innengesetzten (Ex 21,2–6) – ein Vertrag der Fürsorge. Die Unsichtbarkeit von Fremdarbeiterinnen entspricht Ruths Unsichtbarkeit am Ende von Ruth 1 – bei der Heimkehr von Noomi in Bethlechem wird Ruth nur vom Erzähler bemerkt. Die geschilderten sozialen Verhältnisse von Feldarbeit, Saisonarbeit, lassen sich mit der harten Arbeit und Unterwerfung (Ruth 2) von Fremdarbeiterinnen vergleichen. Integration in die aufnehmende Gesellschaft ist nur durch Heirat möglich. Geschildert wird ein stereotypes Verhalten der Bescheidenheit und Zurückhaltung. Im Vergleich von Ruth mit Rahel, Lea und Tamar (Ruth 4,11–12) zeigt sich eine Ambivalenz: Können Fremdheit und Klassenunterschied überwunden werden, wenn der/die Fremdarbeiter*in ein positives Stereotyp bekräftigt und die lokale Kultur begrüßt? Integration

³⁹ EBACH: Fremde in Moab, S. 280.

⁴⁰ EBACH: Fremde in Moab, S. 294.

⁴¹ FISCHER: RUT, S. 147.

⁴² Vgl. JOST, RENATE: Das Buch Rut – ein Meisterwerk der Weltliteratur um den Überlebenskampf ausländischer Frauen, in: Bibel und Kirche 54, 1999, S. 102–106.

bedeutet Absorbierung und Verstummen: „a low-class foreign woman, a worker without property, will become invisible in the host community. She will be *absorbed* rather than *integrated*. Her prospects, however virtuous she is, are less than promising“.⁴³

Auch wenn diese kritischen Einwände gegen eine zu idyllische Lesart des Ruthbuches wichtig sind, bleibt es bemerkenswert, dass in dieser Erzählung im konkreten Einzelfall die Moabiter*innen positiv bewertet werden. Die jüdische Perspektive der Erzählung ist klar, aber aus dieser heraus wird eine Ethik des Respekts und des Schutzes gegenüber einer konkreten fremden Frau vertreten.

2.2. Ethik und Halacha – Wertevermittlung im Buch Ruth

Im Buch Ruth wird zwar eine rein private Episode erzählt, aber diese hat Relevanz für die Geschichte des ganzen Volkes Israel, 'am „Volk“ ist ein Leitwort im Text. Die Ruth-Erzählung lässt sich als Gegenentwurf einer Erzelternerzählung lesen: Eine Ausländerin wird zur Ahnfrau, sie wird in eine Reihe mit Rahel, Lea (Ruth 4,11–12) und Tamar gestellt.

Exemplarisch wird an Ruth, der Angehörigen eines fremden Volkes, ein ethisch relevanter Wert vermittelt, die *hæsæd* „Gnade“/ „Güte“/ „Freundlichkeit“/ „Milde“/ „Solidarität“/ „Hingabe“. Neben *šēdāqāh* („Gerechtigkeit“/ „Gemeinschaftstreue“) und *'æmæt* („Treue“/ „Beständigkeit“) stellt er in der Hebräischen Bibel ein Ideal menschlichen Handelns dar.⁴⁴ Güte (*hæsæd*) – „ein sozial-anthropologischer Grundbegriff des Alten Testaments“⁴⁵ – lässt sich folgendermaßen definieren:

- „(1) ein gemeinschaftsbezogenes Verhalten, das mehr einsetzt und einbringt, als üblicherweise oder pflichtgemäß zu erwarten wäre;
- (2) eine Haltung, die sich in Taten verwirklichen und erweisen muß [...];
- (3) ein Tun, das auf Ermöglichung und Förderung von Leben ausgerichtet ist.“⁴⁶

Die Moabiterinnen Ruth und Orpah werden als Frauen mit „Güte“ (*hæsæd*) beschrieben (Ruth 1,8; 3,10). „Liebe“ (*'hb*) kennzeichnet die Beziehung zwischen Ruth und Noomi. Ruth findet „Gnade“ (*hen*) in den Augen des Boas; er erkennt sie an, obwohl sie Fremde ist (Ruth 2,10).⁴⁷ Solidarität mit den Machtlosen (Ruth ist Fremde, vermutlich Waise, Witwe, und arm) wird als elementarer Wert gezeigt. Menschliche Solidarität wird als Spiegel göttlicher Solidarität gesehen, Gott ist im Leben gewöhnlicher Menschen unspektakulär präsent. JHWH wird nie als Sprechender dargestellt, nur zweimal als Handelnder: Er gibt (*ntn*) seinem Volk nach der Hungersnot Brot (1,6) und er gibt Ruth Schwangerschaft (4,13). Ansonsten kommt JHWH noch in Segenssprüchen vor, z. B. im Segensspruch der Frauen über Noomi (4,14). Aber

⁴³ BRENNER, ATHALYA: Ruth as a Foreign Worker and the Politics of Exogamy, in: BRENNER, ATHALYA (Hg.): Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible 2, Sheffield 1999 (Second Series 3), S. 158–162.

⁴⁴ Vgl. BERLEJUNG; KAMPLING: Ethik, S. 13.

⁴⁵ JANOWSKI, BERND: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, S. 191.

⁴⁶ ZENGER: Das Buch Rut, S. 39.

⁴⁷ Im Hebräischen wird der Zusammenhang zwischen Anerkennung/Achtung und dem Fremdsein mit einem Wortspiel ausgedrückt. So heißt es in Ruths Rede zu Boas in Ruth 2,10: „Warum habe ich Gnade (*hen*) in deinen Augen gefunden, dass du mich anerkennst/mit Achtung behandelst (*nkr*), obwohl ich eine Fremde/Ausländerin (*nākriyyāh*) bin?“ – vgl. JANOWSKI: Anthropologie, S. 194.

göttliches Handeln wirkt durch die Taten der Menschen. Das Buch Ruth entwirft ein weisheitliches Handlungsideal.

Diese Werthaltung wird auch in einer postkolonialen Lektüre des Ruthbuches betont, die anhand dieser Erzählung eine Theologie der Resilienz entwirft. So sieht Alicia Besa Panganiban in Ruths Handeln vorbildliche Resilienz-Strategien, wie z. B. die Akzeptanz des Todes als Teil des Lebens, das Bewusstsein für die eigene Identität und die Sorge für jemand anderen in der Vermittlung von Gottes Liebe, die Kongruenz von privatem und öffentlichem Leben. Ruths Widerstandsfähigkeit erwächst hauptsächlich aus der *ḥæsæd* gegenüber sich selbst, anderen und Gott.⁴⁸

Ein weiterer ethischer Grundsatz, der vermittelt wird, ist die „Tatkraft“ oder „Tugend“: So wie Boas als „heldenhafter, fähiger Mann“ (Ruth 2,1) bezeichnet wird, ist Ruth eine „starke/tatkräftige/fähige Frau“ (*'ešæt ḥayil*): Diese Formulierung findet sich nur hier in Ruth 3,11, im Segen des Boas über Ruth, und in Prov 12,4; 31,10. In der Hebräischen Bibel folgt das Ruthbuch auf die Proverbien und lässt sich als eine narrative Entfaltung von Prov 31,10–31 in nachexilischer Zeit lesen.⁴⁹ Manche der geschilderten Aktivitäten der „tatkräftigen Frau“ sind in außerbiblischen Quellen als Tätigkeiten und Berufe von Frauen in persischer Zeit belegt, sie stellen ein „verdichtetes Porträt weiblicher Autorität und Selbständigkeit in der persischen Zeit“⁵⁰ dar. Sie spiegeln soziale Verhältnisse wider, in denen die Großfamilie eine wirtschaftliche Einheit bildet, in der Öffentliches und Privates nicht getrennt sind. Die *'ešæt ḥayil* in Prov 31,10–31 trägt typisch phönizische Elemente.⁵¹ Ruth 3,10 – „Rut zeigt ihre Güte/Gnade (*ḥæsæd*)/ist gut in ihrer Gnade/vermittelt gut ihre Gnade“ – lässt sich mit Prov 31,26 vergleichen: „Ihren Mund öffnet sie mit Weisheit, und Lehre voll Güte (*ḥæsæd*) ist auf ihrer Zunge.“ Das gilt auch für Ruth. „Was diese Frau lehrt, das setzt Rut in die Tat um, sie tut Gutes. [...] Die ‚starke Frau‘ und der ‚starke Mann‘ zusammen bewirken das ‚Gute‘ für Noomi.“⁵² Ruth und Boas arbeiten gemeinsam am selben Projekt, dem Aufbau des Hauses. Eine besondere Pointe liegt darin, dass Ruth als arme und „fremde Frau“ zur „starken Frau“ (*'ešæt ḥayil*) wird.

Bei ihrer nächtlichen Begegnung mit Boas (Ruth 3) wird Ruth als Auslegerin der Tora präsentiert, die sich für eine Lebensführung nach den ethischen Richtlinien der Tora entschei-

⁴⁸ Vgl. PANGANIBAN, ALICIA B.: Theology of Resilience Amidst Vulnerability in the Book of Ruth, in: *Feminist Theology* 28, 2020, S. 182–197.

⁴⁹ Vgl. YODER, CHRISTINE R.: Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31, Berlin 2001 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 304); SIQUANS, AGNETHE: Israel braucht starke Frauen und Männer. Rut als Antwort auf Spr 31,10–31, in: *Biblische Zeitschrift* 56, 2012, S. 20–38.

⁵⁰ MAIER: Gute und schlechte Frauen, S. 79.

⁵¹ Vgl. MATHYS, HANS-PETER: Die tüchtige Hausfrau von Prov 31,10–31. Eine phönizische Unternehmerin, in: *Theologische Zeitschrift* 60, 2004, S. 23–42: Die „tatkräftige Frau“ betreibt Fernhandel mit wertvollen Stoffen. Ihre Handelspartner sind Kanaanäer (= phönizische Händler). Die Form des Akrostichon trifft sich mit der Nähe der Phönizier zum Alphabet. Während die Phönizier in der Hebräischen Bibel sonst oft als gehasste Feinde dargestellt werden (Neh 13,16; Sach 14,21), wird hier ein positives Bild dieser wichtigen ökonomischen Macht in der Perserzeit gezeichnet.

⁵² SIQUANS: Israel, S. 23.

det: „Unter dem Blickwinkel des patriarchalen Frauenethos ist Ruth 3 eine unschickliche Geschichte. In der erzählerischen Realität jedoch ist sie der adäquate Vollzug des Plans der Jüdin Noomi und der Weisung des Gottes Israels.“⁵³

Ruth kombiniert in ihrer kreativen Interpretation der Tora die Löserverpflichtung zur Solidarität mit in Not geratenen Verwandten (Lev 25,23–28) mit der Levirats- oder Schwagerehe (Dtn 25,5–19): Wenn ein Mann kinderlos stirbt, ist sein Bruder verpflichtet, seine Witwe zu heiraten. Der erste Sohn aus dieser Ehe gilt als Sohn des verstorbenen Bruders. Wenn ein Mann die Leviratehe verweigert, hat die Witwe das Recht, sie im Tor bei den Ältesten einzuklagen. Weigert er sich weiterhin, wird er gesellschaftlich geächtet. Sinn der Rechtsinstitution der Leviratehe ist einerseits die Zeugung von Nachkommenschaft für den Verstorbenen und andererseits der Schutz der Witwe.

„Rut unterbreitet Boas eine Halacha zu den beiden Rechtsinstitutionen, die die verwandtschaftliche Solidarität gewährleisten sollen [...]. Indem sie Leviratehe und Löserpflicht unkonventionell miteinander verbindet, unterbreitet sie eine für ihre und Noomis Lebenslage adäquate Auslegung der Tora, eine Halacha.“⁵⁴

Das Buch Ruth präsentiert also in narrativer Form ethische Handlungsideale:

- die Orientierung an der Tora als lebensförderliche Weisung (vgl. Ps 19,8 mit ähnlichen Formulierungen wie Ruth 4,15), die je nach Situation kreativ angepasst werden kann;
- eine Haltung der Solidarität mit den Machtlosen (Ruth ist Fremde, vermutlich Waise, Witwe, und arm): Darin vertritt das Ruthbuch eine Gegenposition zum Verbot interkultureller Ehen in Dtn 7,1–4 und Esr-Neh.⁵⁵ Als Beitrag zu einer Debatte in nachexilischer Zeit ist es eine Beispielerzählung für explizite Fremdenfreundlichkeit, allerdings um den Preis der Aufgabe von Ruths moabitische Identität;
- Orientierung an der Weisheit, die als literarhistorisches Milieu der Ruth-Novelle gelten kann: Ethische Ideale werden nicht explizit, aber indirekt, anhand vorbildlicher Personen und eines beispielhaften Geschehens vermittelt; Gott ist scheinbar abwesend, aber in seiner Gerechtigkeit und Güte anwesend; dialogische Elemente in Form von Gesprächen der handelnden Personen dienen der Vermittlung von Tora; das Buch hat intertextuelle Bezüge zur Weisheitsliteratur (Hiob; Prov).⁵⁶

2.3. Der Diskurs um interkulturelle Ehen im nachexilischen Jehud als Gegenpol zum Ruth-Narrativ

Der Diskurs um interkulturelle Ehen in der perserzeitlichen Provinz Jehud wird auf literarischer Ebene geführt. Zentral sind hier insbesondere die Bücher Esra und Nehemia. In ihnen lassen sich unterschiedliche Akzentsetzungen ausmachen, die auf literarisches Wachstum der Texte und unterschiedliche Positionen in diesem Diskurs hindeuten.⁵⁷ Esr 9–10 gilt häufig als

⁵³ FISCHER: Rut, S. 197.

⁵⁴ FISCHER: Rut, S. 212.

⁵⁵ Vgl. MAIER: Diskurs um interkulturelle Ehen in Jehud.

⁵⁶ Vgl. BEYER, ANDREA: Hoffnung in Bethlehem. Innerbiblische Querbezüge als Deutungshorizonte im Ruthbuch, Berlin; Boston 2014, S. 64–67.

⁵⁷ Vgl. DOR, YONINA: The Composition of the Episode of the Foreign Women in Ezra IX–X, in: VT 53, 2003, S. 26–47; MAIER: Diskurs um interkulturelle Ehen in Jehud, S. 136.

Beleg für eine „Scheidung von fremden Frauen“. Allerdings sind die Texte durchaus mehrdeutig. Zwar wird in Esr 10,3 von Schechanja vorgeschlagen, alle fremden Frauen und ihre Kinder fortzuschicken. Inwieweit dies tatsächlich ausgeführt wird, ist jedoch nicht eindeutig.⁵⁸ In den V.10–14 werden zunächst nur Pläne für das weitere Vorgehen gefasst. In V.44 ist im hebräischen Text nichts von einer Vertreibung zu lesen, diese steht nur in der griechischen Version. Esr 9–10 kann wohl nicht als historisch verstanden werden, sondern stellt eher eine „midraschartige“ Auslegung und Aktualisierung von Dtn 7,1–4⁵⁹ dar. Als solche rückt sie die Bedeutung von bundestreuem Handeln in den Vordergrund und formt die Identität Israels durch Abgrenzung – in diesem Fall Abgrenzung von fremden Frauen.⁶⁰ Im Unterschied zu Dtn 7,1–4, wo als abzulehnende Völker die Bewohner Israels vor der Landnahme genannt werden, scheint Esr 9–10 nun nicht mehr auf diese beschränkt zu sein, sondern sich auch auf andere Völker außerhalb des Landes Israel und damit auf jegliche Fremde zu beziehen (Esr 9,1). Ein Fortschicken dieser Frauen wird als Gehorsam gegenüber der Tora dargestellt, wobei sich im Pentateuch keine ausdrückliche Forderung dazu findet. Bei Esra wird auch vom Fortschicken der Kinder gesprochen, die Fremdheit der Mutter scheint also auch für die Kinder zu gelten.⁶¹ Was als Begründung für die Ablehnung exogamer Ehen in Esr 9–10 angesehen werden kann, ist die Abgrenzung von Israel als heiligem Volk zu den fremden und damit „unreinen“ Völkern. Mit ihren „Gräueln“ (Esr 9,1), also ihrer anderen Moral und Kultur, hätten sie das Land verunreinigt (Esr 9,11) und würden die Heiligkeit Israels gefährden, weshalb das Fortschicken der Frauen als notwendig erachtet wird.⁶²

Die scharfe Polemik gegen interkulturelle Ehen, also Ehen mit fremden Frauen, die in den Büchern Esra-Nehemia greifbar ist, liegt in einer Traditionslinie mit Texten wie Gen 26,34–35, 1 Kön 11,1–8 und Dtn 7,1–4.⁶³ In Gen 26,34–35 werden Esaus hethitische Frauen – ohne Begründung – als negativ angesehen. Endogame Ehen werden präferiert, Kriterium der In-Group ist dabei die Abstammung von Abraham. In den anderen beiden Texten – und auch in Esra 9–10 – spielen religiöse Gründe eine Rolle im Diskurs. Es wird damit argumentiert, dass fremde Frauen zur Verehrung anderer Götter verführen würden. Den fremden Frauen Salomos wird in 1 Kön 11,1–8 vorgeworfen, dass sie ihn dazu bringen, fremde Götter zu verehren und ihnen Heiligtümer zu bauen.⁶⁴ Der Aufriss der beiden Königebücher lädt den königlichen Ehefrauen Salomos aus dem Ausland einen erheblichen Teil an der Schuld auf, die zum Untergang der beiden Reiche, Israel und Juda, geführt habe.

⁵⁸ Vgl. JAPHET, SARA: Marriage with Foreign Women: Yes or No? The Voices of the Restoration Period and Their Impact on Jewish Law, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; GROHMANN, MARIANNE (Hg.): Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE, Tübingen 2019 (Orientalische Religionen in der Antike 35), S. 13–27, S. 14.

⁵⁹ CONCZOROWSKI, BENEDIKT J.; FREVEL, CHRISTIAN: Ungeliebte Schwiegertöchter. Mischehen und die Suche nach Identität in der Provinz Jehud, in: WUB 61, 2011, S. 60–63, S. 61.

⁶⁰ Vgl. CONCZOROWSKI; FREVEL: Ungeliebte Schwiegertöchter, S. 60f.

⁶¹ Vgl. JAPHET: Marriage with Foreign Women, S. 14f.

⁶² Vgl. CONCZOROWSKI; FREVEL: Ungeliebte Schwiegertöchter, S. 62f.

⁶³ Vgl. CONCZOROWSKI; FREVEL: Ungeliebte Schwiegertöchter, S. 60f.

⁶⁴ Vgl. JAPHET: Marriage with Foreign Women, S. 17f.

Interkulturelle Ehen werden also in einer Traditionslinie der Hebräischen Bibel negativ bewertet. Allerdings wird dieser Diskurs in literarischer Form geführt und lässt keine eindeutigen Schlüsse über die historische Praxis zu. So kommt Japhet bei der Frage, ob Ehen mit fremden Frauen infrage kommen, letztlich zu der Antwort: „in theory – no; in practice and in the framework of conversion – yes.“⁶⁵ Für prinzipielle ethische Fragen eignen sich diese Texte nur bedingt. Die in manchen Texten formulierte Ablehnung interkultureller Ehen widerspricht heutigen Werten. Es ist wichtig, einerseits den historischen Kontext in einem Identitätsfindungsdiskurs im nachexilischen Jehud und andererseits den Gesamtzusammenhang der biblischen Texte zu beachten. Schließlich richten sich nicht alle Texte gegen exogame Ehen, sondern schildern auch, wie das Ruthbuch, offene Positionen gegenüber Fremden, die die Traditionslinie des Fremdenschutzes aus der Tora weiterführen.

3. Intersektionalität als multiperspektivischer Zugang zum Thema „Fremde Frauen“

Eine sorgfältige Lektüre der Texte der Hebräischen Bibel zeigt, dass in nachexilischer Zeit im perserzeitlichen Jehud offensichtlich eine Vielfalt von Positionen in Bezug auf Frauen aus anderen ethnischen oder religiösen Gruppierungen bestand. Soziologische Unterscheidungsmerkmale wie Kultur, Religion, Sprache, Erinnerungen, Territorium und Verwandtschaft bzw. gemeinsames Erbe⁶⁶ spielen in der Frage nach ethischen Grundlinien im Verhältnis zu „fremden Frauen“ in der Hebräischen Bibel eine wichtige Rolle. Der Aspekt der Familien- und Sippenorganisation ist für die Kategorie der „Fremdheit“ zentral. Zudem sind in der Antike ethnische und religiöse Aspekte miteinander verwoben.⁶⁷ Fremdheit und Gender sind zwei Kategorien, die ungleichen Zugang zu sozialen, ökonomischen und kulturellen Ressourcen erzeugen und in unterschiedlichen Kontexten und Diskursen mit unterschiedlichen Intentionen mobilisiert werden. Der Begriff „Intersektionalität“ versucht, diese Multiperspektivität zu umschreiben.⁶⁸ Für den Diskurs über „fremde Frauen“ in der Hebräischen Bibel sind folgende Aspekte wichtig:

- Beschreibungen des oder der „Anderen“ sind Beschreibungen der eigenen Identität – sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene.⁶⁹ Die in der Tora mehrfach wiederholte Erinnerung an die eigene Fremdheit als Motivation für den Schutz von Fremden (z. B. Ex 22,20) hält diesen Zusammenhang im kollektiven Bewusstsein.
- Definitionen von Fremdheit sind nie absolut, sondern sie sind kulturell und zeitlich bedingte Konstruktionen. Als Teile eines andauernden dynamischen Prozesses sind

⁶⁵ JAPHET: Marriage with Foreign Women, S. 25.

⁶⁶ Vgl. HUTCHINSON, JOHN; SMITH, ANTHONY D.: Introduction, in: HUTCHINSON, JOHN; SMITH, ANTHONY D. (Hg.): *Ethnicity*, Oxford 1996, S. 4–16; Dalit Rom-Shiloni wendet diese Identitätsmarker auf Gen 31 an, vgl. ROM-SHILONI, DALIT: When an Explicit Polemic Initiates a Hidden One. Jacob’s Aramean Identity, in: BRENNER, ATHALYA; POLAK, FRANK H. (Hg.): *Words, Ideas, Worlds. Biblical Essays in Honour of Yairah Amit*, Sheffield 2012 (Hebrew Bible Monographs 40), S. 206–235, S. 211f.

⁶⁷ Vgl. ROTHSCHILD, MAX M.: Aliens and Israelites, in: *Dor le Dor* 9, 1981, S. 196–202, S. 197.

⁶⁸ Vgl. EISEN, UTE E.; GERBER, CHRISTINE; STANDHARTINGER, ANGELA: Doing Gender – Doing Religion. Zur Frage nach der Intersektionalität in den Bibelwissenschaften. Eine Einleitung, in: EISEN, UTE E.; GERBER, CHRISTINE; STANDHARTINGER, ANGELA (Hg.): *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013, S. 1–33.

⁶⁹ Vgl. JOACHIMSEN: *The Symbolic Function*, S. 37.

sie historisch veränderbar. Ähnlich wie Fremdheit ist Gender eine historisch und gesellschaftlich veränderbare Beschreibungskategorie, die oft in binärer Form mit Bezug auf die biologische Differenz – zwischen männlichem und weiblichem Körper – konstruiert wird. Gender wirkt als Bündel von Identifikationsangeboten, Erwartungen, Stereotypen und Normen auf Individuen ein und prägt deren Selbstbild und Entscheidungen. Die unterschiedlichen Positionen in den genannten Beispielen zeigen, dass in der Hebräischen Bibel ein Reflexionsprozess im Umgang mit „fremden Frauen“ enthalten ist und das Thema von unterschiedlichen Seiten beleuchtet wird.

- Fremdheit ist eine Zuschreibungskategorie, ausgehend von einem „Orientierungszentrum“. Das Bewusstsein der eigenen Standortgebundenheit ist auch für Diskussionen über ethische Fragen wichtig. Das „Orientierungszentrum“ der Rechtstexte der Tora ist der freie, israelitische Mann. Frauen sind in diesem System nicht direkt angesprochen, sondern immer „die anderen“ und bestenfalls mitgemeint. Die Erzählungen nennen einzelne, konkrete Gruppen von Fremden, im Fall des Buches Ruth die Moabiter*innen. Das literarische Stereotyp der „fremden Frau“ wird dadurch aufgebrochen, so dass sie ein Gesicht und eine Lebensgeschichte bekommt. Die Erzählung lädt dazu ein, sich von den Werten, die Ruth verkörpert – wie z. B. „Güte“ – leiten zu lassen und stellt so eine narrative Ethik dar, die eine eigene Auslegung von Rechtstexten vornimmt. Darin liegt wohl ihr bleibendes Potential für selbstkritische Reflexionen auf die Haltung gegenüber sog. „fremden Frauen“.

Sowohl in den genannten Rechtstexten als auch in den narrativen Texten werden unterschiedliche Positionen im Verhältnis zu „fremden Frauen“ dargestellt. Eine deskriptive historische Ethik kann versuchen, die Diskurse nachzuzeichnen, in denen diese Richtlinien formuliert wurden. Dass in der Hebräischen Bibel unterschiedliche Positionen – in der Ambivalenz zwischen Schutz von Fremden und Abgrenzung bzw. Kritik an interkulturellen Ehen – überliefert sind, zeigt, dass auch Reflexionsprozesse mit tradiert sind.

„Aufgabe der Disziplin [einer alttestamentlichen Ethik] ist es, die innerhalb des Kanons repräsentierten Diskurse zum Ausgangspunkt einer Darstellung der Ethik zu nehmen und sie in gegenwärtige ethische Diskurse als Problematisierungen, Reflexionen und Positionen einzubringen.“⁷⁰

Die Texte schulen den Blick für ethische Probleme und Konfliktfelder. Dadurch, dass sie – sowohl in Rechtstexten als auch in Erzählungen – unterschiedliche Positionen und Ambivalenzen zeigen, erweisen sie sich als interpretationsoffen und auslegungsbedürftig.⁷¹ Auch wenn sich die Texte nicht unmittelbar auf heutige Diskussionen übertragen lassen, laden sie dazu ein, in diesen Reflexionsprozess einzutreten. Sie machen Konfliktfälle anhand von Einzelbeispielen sichtbar und können darin vielleicht Anknüpfungspunkte für ethische Grundfragen sein, die auch heute noch relevant sind.

⁷⁰ FREVEL, CHRISTIAN: Orientierung! Grundfragen einer Ethik des Alten Testaments, in: HÜNERMANN, PETER; SÖDING, THOMAS (Hg.): Mehr als zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen, Freiburg i. Br. 2015 (Quaestiones disputatae 273), S. 9–57, S. 52.

⁷¹ Vgl. PAGANINI, SIMONE: Recht, Moral und ihre Begründung. Beobachtungen zu den Theologisierungprozessen der Moral im Alten Testament, in: BREITSAMETER, CHRISTOF; GOERTZ, STEPHAN (Hg.): Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge, Freiburg i. Br. u. a. 2018 (Jahrbuch für Moraltheologie 2), S. 153–175, S. 174.

Bibliographie

- ACHENBACH, REINHARD: *gêr – nâkhrî – tôshav – zâr*. Legal and Sacral Distinctions regarding Foreigners in the Pentateuch, in: ACHENBACH, REINHARD; ALBERTZ, RAINER; WÖHRLE, JAKOB (Hg.): *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Wiesbaden 2011 (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 16), S. 29–51.
- BAUMANN, GERLINDE; HÄUSL, MARIA: Fremdes und „Eigenes“, Räume und Rechte. Erträge und Impulse für die alttestamentliche Exegese, in: BAUMANN, GERLINDE; HÄUSL, MARIA; GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE u. a. (Hg.): *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema*, Frankfurt a. M. u. a. 2012 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), S. 251–258.
- BERLEJUNG, ANGELIKA; KAMPLING, RAINER: Art. Ethik, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, S. 12–17.
- BERLEJUNG, ANGELIKA: Solomon's Soulmate. The Queen of Sheba as a Foreign Woman, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; GROHMANN, MARIANNE (Hg.): *Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE*, Tübingen 2019 (Orientalische Religionen in der Antike 35), S. 29–37.
- BEYER, ANDREA: *Hoffnung in Bethlehem. Innerbiblische Querbezüge als Deutungshorizonte im Ruthbuch*, Berlin; Boston 2014.
- BRENNER, ATHALYA: RUTH as a Foreign Worker and the Politics of Exogamy, in: BRENNER, ATHALYA (Hg.): *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible 2*, Sheffield 1999 (Second Series 3), S. 158–162.
- CAMP, CLAUDIA: *Wise, Strange, and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*, Sheffield 2000 (Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series 320).
- CONCZOROWSKI, BENEDIKT J.: All the Same as Ezra? Conceptual Differences Between the Texts on Intermarriage in Genesis, Deuteronomy 7 and Ezra, in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, New York 2011 (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 547), S. 89–108.
- CONCZOROWSKI, BENEDIKT J.; FREVEL, CHRISTIAN: Ungeliebte Schwiegertöchter. Mischen und die Suche nach Identität in der Provinz Jehud, in: WUB 61, 2011, S. 60–63.
- CROWELL, BRADLEY L.: Good Girl, Bad Girl. Foreign Women of the Deuteronomistic History in Postcolonial Perspective, in: *Biblical Interpretation* 21, 2013, S. 1–18.
- DIETRICH, JAN: The Image of the Foreign Woman in Prov 1–9, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; GROHMANN, MARIANNE (Hg.): *Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE*, Tübingen 2019 (Orientalische Religionen in der Antike 35), S. 125–135.
- DOR, YONINA: The Composition of the Episode of the Foreign Women in Ezra IX–X, in: VT 53, 2003, S. 26–47.

- EBACH, JÜRGEN: Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: EBACH, JÜRGEN; FABER, RICHARD (Hg.): *Bibel und Literatur*, München 1995, S. 277–304.
- EBACH, RUTH: Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen, Berlin 2014 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 471).
- EISEN, UTE E.; GERBER, CHRISTINE; STANDHARTINGER, ANGELA: Doing Gender – Doing Religion. Zur Frage nach der Intersektionalität in den Bibelwissenschaften. Eine Einleitung, in: EISEN, UTE E.; GERBER, CHRISTINE; STANDHARTINGER, ANGELA (Hg.): *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013, S. 1–33.
- ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA: Art. Ethik (AT), in: *WiBiLex*, online: <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17880/>>, Stand: 18.11.2021.
- ESKENAZI, TAMARA C.; WEISS, ANDREA L. (Hg.): *The Torah. A Women's Commentary*, New York 2008.
- FINKELSTEIN, ISRAEL; SILBERMAN, NEIL A.: *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001.
- FINSTERBUSCH, KARIN: Frauen zwischen Fremdbestimmung und Eigenständigkeit. Gender-relevantes in den Gesetzestexten der Tora, in: FISCHER, IRMTRAUD; NAVARRO PUERTO, MERCEDES; TASCHL-ERBER, ANDREA (Hg.): *Tora*, Stuttgart 2010 (*Die Bibel und die Frauen* 1.1), S. 381.
- FISCHER, IRMTRAUD: *RUT*, Freiburg i. Br. u. a. 2001 (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- FREVEL, CHRISTIAN: Introduction. The Discourse on Intermarriage in the Hebrew Bible, in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, New York 2011 (*Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies* 547), S. 1–14.
- FREVEL, CHRISTIAN: Orientierung! Grundfragen einer Ethik des Alten Testaments, in: HÜNERMANN, PETER; SÖDING, THOMAS (Hg.): *Mehr als zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen*, Freiburg i. Br. 2015 (*Quaestiones disputatae* 273), S. 9–57.
- FREVEL, CHRISTIAN: *Geschichte Israels*, Stuttgart 2018².
- GALAMBUSH, JULIE: Be Kind to Strangers but Kill the Canaanites. A Feminist Biblical Theology of the Other, in: TULL, PATRICIA K.; LAPSLEY, JACQUELINE E. (Hg.): *After Exegesis. Feminist Biblical Theology*, Waco 2015 (*Essays in Honor of Carol A. Newsom*), S. 141–154.
- GÄRTNER, JUDITH: „denn ihr seid Fremde gewesen im Land Ägypten“ (Ex 22,20) – Überlegungen zu Migration im Alten Testament, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 69, 2017, S. 3–13.
- GROHMANN, MARIANNE: „Fremde Frauen“ in Rechtstexten der Tora, in: *Protokolle zur Bibel* 28, 2019, S. 64–77.

- HUTCHINSON, JOHN; SMITH, ANTHONY D.: Introduction, in: Hutchinson, JOHN; SMITH, ANTHONY D. (Hg.): *Ethnicity*, Oxford 1996, S. 4–16.
- JANOWSKI, BERND: *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019.
- JAPHET, SARA: *Marriage with Foreign Women: Yes or No? The Voices of the Restoration Period and Their Impact on Jewish Law*, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; GROHMANN, MARIANNE (Hg.): *Foreign Women – Women in Foreign Lands. Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE*, Tübingen 2019 (*Orientalische Religionen in der Antike* 35), S. 13–27.
- JOACHIMSEN, KRISTIN: *The Symbolic Function of the Law in Ezra 9–10*, in: OLSSON, STEFAN; RYDNING, HÅKAN (Hg.): *Religion, Law, and Justice. Seven Essays*, Oslo 2018, S. 15–44.
- JOST, RENATE: *Das Buch Rut – ein Meisterwerk der Weltliteratur um den Überlebenskampf ausländischer Frauen*, in: *Bibel und Kirche* 54, 1999, S. 102–106.
- KAISER, OTTO: *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1*, Gütersloh 1992.
- KESSLER, RAINER: *Die interkulturellen Ehen im perserzeitlichen Juda*, in: HERMANN-PFANDT, ADELHEID (Hg.): *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Interreligiös, interkulturell, interdisziplinär. FS CHRISTOPH ELSAS*, Berlin 2010, S. 276–294.
- KNAPP, BERNHARD: *Migration Myths at the End of the Bronze Age*, Cambridge 2021.
- KÖHLMÖS, MELANIE: *Rut*, Göttingen 2010 (*Das Alte Testament Deutsch* 9/3).
- LOHFINK, NORBERT: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV*, Stuttgart 2000 (*Stuttgarter biblische Aufsätze* 31).
- MAIER, CHRISTL: *Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, Freiburg 1995 (*Orbis biblicus et orientalis* 144).
- MAIER, CHRISTL: *Der Diskurs um interkulturelle Ehen in Jehud als antikes Beispiel von Intersektionalität*, in: EISEN, UTE E.; GERBER, CHRISTINE; STANDHARTINGER, ANGELA (Hg.): *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013, S. 129–153.
- MAIER, CHRISTL: *Gute und schlechte Frauen in Proverbien und Ijob. Die Entstehung kultureller Stereotype*, in: MAIER, CHRISTL; CALDUCH-BENAGES, NURIA (Hg.): *Schriften und spätere Weisheitsbücher*, Stuttgart 2013 (*Die Bibel und die Frauen AT* 1.3), S. 75–89.
- MARSMAN, HENNIE J.: *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden; Boston 2003 (*Oudtestamentische studiën* 49).
- MATHYS, HANS-PETER: *Die tüchtige Hausfrau von Prov 31,10–31. Eine phönizische Unternehmerin*, in: *Theologische Zeitschrift* 60, 2004, S. 23–42.
- MATTHEWS, VICTOR H.; LEVINSON, BERNHARD M.; FRYMER-KENSKY, TIKVA (Hg.): *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield 1998 (*Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series* 262).
- OTTO, ECKART: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994.

- PAGANINI, SIMONE: Recht, Moral und ihre Begründung. Beobachtungen zu den Theologisierungprozessen der Moral im Alten Testament, in: BREITSAMETER, CHRISTOF; GOERTZ, STEPHAN (Hg.): *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge*, Freiburg i. Br. u. a. 2018 (Jahrbuch für Moralthologie 2), S. 153–175.
- PANGANIBAN, ALICIA B.: *Theology of Resilience Amidst Vulnerability in the Book of Ruth*, in: *Feminist Theology* 28, 2020, S. 182–197.
- PLASKOW, JUDITH: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992.
- RAD, GERHARD VON: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, Göttingen 1983 (Das Alte Testament Deutsch 8).
- REY, M. I.: *Reexamination of the Foreign Female Captive. Deuteronomy 21:10–14 as a Case of Genocidal Rape*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 32, 2016, S. 37–53.
- ROM-SHILONI, DALIT: *When an Explicit Polemic Initiates a Hidden One. Jacob's Aramean Identity*, in: BRENNER, ATHALYA; POLAK, FRANK H. (Hg.): *Words, Ideas, Worlds. Biblical Essays in Honour of Yairah Amit*, Sheffield 2012 (Hebrew Bible Monographs 40), S. 206–235.
- ROTHSCHILD, MAX M.: *Aliens and Israelites*, in: *Dor le Dor* 9, 1981, S. 196–202.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER: *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin 1990 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 188).
- SIQUANS, AGNETHE: *Israel braucht starke Frauen und Männer. Rut als Antwort auf Spr 31,10–31*, in: *Biblische Zeitschrift* 56, 2012, S. 20–38.
- WAZANA, NILI: *All the Boundaries of the Land. The Promised Land in Biblical Thought in Light of the Ancient Near East*, Winona Lake 2013.
- YODER, CHRISTINE R.: *Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31*, Berlin 2001 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 304).
- ZEHNDER, MARKUS: *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen*, Stuttgart 2005 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 168).
- ZENGER, ERICH: *Das Buch Ruth*, Zürich 1992² (Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 8).

***Philanthrōpía* im Kontext von *agápē* und *mīmēsis theou* bei Agapet**

Justinians Diakon zwischen Nächstenliebe und klassischem Ideal

Dominik Delp

Universität Tübingen
dominik.delp@uni-tuebingen.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.828>



Abstract

When Justinian succeeded his uncle Justin I. in 527 the Roman Empire had been ruled by (apart from Julian) Christian monarchs for over 200 years. It seemed that the new religion had prevailed, and the imperial order finally became Christianised during the reign of Justinian. Nevertheless, Christian concepts did not simply replace traditions and practices, and we should rather assume a complex and interdependent process. This development can be illustrated and characterised with a text that deals with the rule of the monarch in general: the Ekthesis of Agapetus the Deacon, which provides evidence on how virtues of the emperor were conceptualised in a field shaped by the demands of realpolitik, inherited traditions, and the moral standards of Christian religion. By analysing a key virtue of the Roman monarchy and Christianity alike, *philanthrōpía*, this paper attempts to contribute to the understanding of this transformation. Agapetus conceptualises this value by referring to Christian and classical discourses. By attempting to reconcile Christian ideas with ancient traditions and political necessities, he generates flexibility to act for Justinian. Further, his conceptualisation is compatible with the emperor's self-representation.

1. Einleitung*

Als Justinian (527–565) seinem Onkel Justin I. (518–527) als Kaiser nachfolgte, blickte das Reich auf eine – von dem kurzen Intermezzo unter Julian (361–363) einmal abgesehen – mehr als 200-jährige, kontinuierliche Herrschaft christlicher Monarchen zurück. Längst hatte das Christentum Einzug in nahezu alle Bereiche des Lebens gehalten und auch ‚pagane‘ Autoren

* Dieser Beitrag ist im Rahmen des durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten Sonderforschungsbereichs 923 ‚Bedrohte Ordnungen‘ im Projekt ‚Transformation durch Bedrohung. Bedrohte Ordnungen und die Entwicklung der spätrömischen Monarchie(n)‘ entstanden.

schiene sich mit dessen Siegeszug abgefunden zu haben.¹ 529 veranlasste Justinian die Schließung der platonischen Akademie in Athen, womit sich einer der letzten Rückzugsorte der alten Religion² seines Nucleus beraubt sah. Nichtsdestoweniger hatten christliche Konzepte das zuvor Dagewesene nicht einfach ersetzt; vielmehr war die kontemporäre monarchische Ordnung Ergebnis eines komplexen, interdependenten Prozesses, der zur Zeit Justinians noch nicht abgeschlossen war. Das Verhältnis eines nicht unbeträchtlichen Teils imperialer und christlicher Elemente dieser Ordnung bedurfte noch immer der Klärung.³

Einen ähnlichen Zwiespalt stellt die Forschung für einen Text fest, der die monarchische Herrschaft des Kaisers zum Gegenstand hat. Die *Ekthesis* Agapets gilt zwar als erster christlicher Fürstenspiegel⁴, rekurriert aber auf klassische Traditionen und Topoi, die sich bis zu Isokrates zurückverfolgen lassen.⁵ Letztere Feststellung mündete in zum Teil vernichtende Beurteilungen des Werks, dem es – so einige Kritiker – an Originalität mangle.⁶ Mittlerweile

¹ Dies lässt sich etwa am zwischen 498 und 518 verfassten, pessimistischen Geschichtswerk des Zosimos erkennen, der zwar im Aufstieg des Christentums die Ursache des von ihm postulierten Niedergangs zu erkennen glaubt, sich aber nicht zu direkten Attacken gegen die nun dominante Religion hinreißen lässt. Vgl. dazu MEIER, MISCHA: Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2004² (Hypomnemata 147), S. 55–59; S. 92.

² Die Formulierung lehnt sich an MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 60, an, der die Schließung der Akademie in der Brechung des Geschichtswerks des Zosimos diskutiert. Anders als dort dient sie hier indes lediglich dazu, den Rahmen für die folgenden Überlegungen in groben Strichen zu skizzieren.

³ Vgl. zu diesem Gedankengang bereits die einleitenden Überlegungen bei HENRY III, PATRICK: A Mirror for Justinian. The Ekthesis of Agapetus Diaconus, in: GRBS 8, 1967, S. 281–308.

⁴ Hierbei handelt es sich um eine Bezeichnung, die nicht zeitgenössisch ist. Der Begriff des Fürstenspiegels ist erst seit dem 12. Jahrhundert im Westen nachweisbar. Allerdings beinhaltet der Text wie spätere Vertreter des Genres Ratschläge zur Herrschaftsausübung verbunden mit einer wohlmeinenden Intention des Autors, wie MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 129, festgestellt hat.

⁵ BELL, PETER N.: Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor, Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia, Liverpool 2009 (Translated Texts for Historians 52), S. 27–32, zeichnet in seiner Übersicht die große Bandbreite der Quellen Agapets auf, die er in drei Hauptgruppen unterteilt: die Reden des Isokrates, philosophische Schriften größtenteils aus der Epoche des Hellenismus, die wiederum stark auf die Diskurse im 4. Jahrhundert eingewirkt hätten, sowie die Kirchenväter und andere frühchristliche Autoren.

⁶ „Wo bleibt denn aber bei diesem Zusammenstückeln trivialster Sätze antiker und christlicher Lebensweisheit, wobei großenteils sogar die Formulierung und selbst der Wortlaut fremden Quellen abgeborgt sind, das Kriterium für das Gefühl und den Ernst erzieherischer Absicht?“ Mit diesen scharfen Worten äußert PRAECHTER, KARL: Rezension zu: BELLOMO, ANTONIO: Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili, Bari u. a. 1906, in: ByzZ 17, 1908, S. 152–164, sein Missfallen, indes nicht nur gegenüber AGAPET, sondern auch gegenüber BELLOMO, ANTONIO: Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili, Bari; Avellino 1906, etwa 68, der den Autor, dessen Werk er ediert hat, weit mehr zu schätzen scheint, wie auch Agapet als Schultext lange Zeit sehr geschätzt war. Vgl. dazu: BLUM, WILHELM: s. v. Agapetos, in: BBKL 14, Hamm 1998, S. 685–688. Vgl. ferner auch PRAECHTER, KARL: Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel, in: ByzZ 2, 1898, S. 444–460. Zu den Quellen des Fürstenspiegels vgl. darüber hinaus KEIL, BRUNO: Epikritische Isokratesstudien, in: Hermes 3, 1888, S. 346–391, der AGAPET ähnlich geringschätzend begegnet wie PRAECHTER; ŠEVČENKO, IHOR: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology [1954], in: ŠEVČENKO, IHOR: Byzantium and the Slavs. In Letters and Culture, Cambridge, MA 1991 (Renovatio 1), passim; FROHNE, RENATE: Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels, Tübingen 1985, S. 179–208; ROCCA, STEFANO: Un trattatista di età giustiniana. Agapeto Diacono, in: CCC 10, 1989, S. 303–328, sowie zur Gegenüberstellung christlicher und klassischer Einflüsse PIEPENBRINK, KARIN: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘ in der Spätantike. Überlegungen zur

wurden Werturteile dieser Art durch die Feststellung, dass die Leistung Agapets gerade in der Kompilation des Materials zu suchen sei und dessen Schaffen im Rahmen zeitgenössischer literarischer Praktiken, die altbekannte Gedanken in anderen Kontexten neu dachten, zu bewerten sei, weitestgehend abgelöst.⁷ Über den Autor selbst ist nur wenig, außer den Informationen, die er in der *Ekthesis*⁸ durch ein Akrostichon⁹ preisgibt, bekannt: „τῷ θειοτάτῳ καὶ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ ἡμῶν Ἰουστινιανῷ Ἀγαπητὸς ὁ ἐλάχιστος διάκονος“ – „Unserem göttlichsten und frommsten Kaiser Justinian gewidmet von Agapet dem geringen Diakon.“¹⁰ Gemeinhin wird vermutet, dass er als Diakon der Hagia Sophia fungierte;¹¹ umstrittener wiederum ist, ob er tatsächlich als Justinians Lehrer anzusehen ist oder ob er nicht eine bescheidene Rolle bekleidete,¹² eine Debatte, die sich aufgrund der Quellenlage indes kaum entscheiden lässt. Wenn auch die Beziehung, in der Agapet zum Kaiser stand, nicht mit Bestimmtheit rekonstruierbar ist, ermöglicht der Text es doch, eine gewisse Anschlussfähigkeit an die Repräsentation Justinians festzumachen. Daraus erschließt sich wiederum eine Datierung auf die Jahre 532–539/40, da die Selbstdarstellung des Kaisers und der Fürstenspiegel für diesen Zeitraum in Deckung gebracht werden können.¹³

Diese Parallelen¹⁴ bieten Anlass zu der Vermutung, bei der Schrift könne es sich um ein Auftragswerk Justinians gehandelt haben. Daneben nährt die Situation der Abfassung nach dessen Thronbesteigung im fortgeschrittenen Alter von 45 Jahren und erfahren im Regieren

Ekthesis des Agapetos, in: ROSKAM, GEERT; SCHORN, STEFAN (Hg.): Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance, Turnhout 2018 (Lectio), S. 329–354.

⁷ So argumentieren u. a. ŠEVČENKO, A Neglected Byzantine Source, S. 146f.; HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 284; FROHNE: Agapetus Diaconus, S. 151–159; ihr im Wesentlichen folgend Bel: Three Political Voices from the Age of Justinian, S. 35–39.

⁸ Der griechische Text folgt der folgenden Edition: Agapetos Diaconos. Der Fürstenspiegel des Kaisers Justinianos. Erstmals kritisch hg. v. RUDOLF RIEDINGER, Athen 1995 (Ἐταιρεία Φίλων του Λαοῦ. Κέντρον Ἐρεύνης Βυζαντίου 4).

⁹ Es wird aus den Anfangsbuchstaben der jeweiligen Kapitel gebildet.

¹⁰ Wenn nicht anderes vermerkt, handelt es sich bei den beigegeführten Übertragungen ins Deutsche um meine eigenen Übersetzungen, wobei mir die Texte von FROHNE: AGAPETUS DIACONUS, und BLUM, WILHELM: Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von OCHRID, THOMAS MAGISTER, Stuttgart 1981 (Bibliothek der griechischen Literatur 14), auf die ich mitunter jeweils verweise, vorliegen.

¹¹ Etwa BLUM: s. v. Agapetos, S. 686.

¹² Hiervon geht BLUM: s. v. AGAPETOS, passim, aus. HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305, dagegen bezweifelt, dass eine generalisierte Abhandlung wie jene Agapets großen Eindruck auf einen Mann gemacht haben könne, der im Alter von 45 Jahren den Thron bestiegen hatte, nachdem er unter Justin I. bereits an das Ausüben von Macht gewöhnt worden war.

¹³ Diese Datierung nehmen etwa BÖRM, HENNING: Procopius, his Predecessors, and the Genesis of the Anecdota. Antimonarchic Discourse in Late Antique Historiography, in: BÖRM, HENNING; HAVENER, WOLFGANG (Hg.): Antimonarchic Discourse in Antiquity, Stuttgart 2016, und Piepenbrink: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 346, vor.

¹⁴ So haben IRMSCHER, JOHANNES: Christliches und Heidnisches in der Literatur der Justinianischen Zeit, in: RESE 18, 1980, S. 85–94, und BLUM: Byzantinische Fürstenspiegel, S. 33, herausgearbeitet, dass sowohl in der kaiserlichen Repräsentation als auch bei Agapet (*ekth.* 30; 37; 45; 46; 61; 62) die göttliche Auserwähltheit des Monarchen stark hervorgehoben wurden. Vgl. dazu auch KAPITÁNFY, ISTVÁN: Justinian and Agapetus, in: Acta antiqua et archaeologica 26, 1994, S. 65–70. Die Motive der kaiserlichen *eusebia* und der *mimēsis theou* sind zudem prominent vertreten. Vgl. dazu: HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305–308, und MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 132. Vgl. Agap. *ekth.* 5; 6; 13; 15; 17; 51; 58; 59 und 3; 21; 37; 40; 45; 63. Für eine ausführliche Auflistung der Ähnlichkeiten zwischen den programmatischen Äußerungen der Gesetzgebung Justinians und der *Ekthesis* vgl. MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 132, Anm. 181.

durch den Dienst im Stab Justins I. Zweifel an der Formbarkeit des neuen Monarchen.¹⁵ Am meisten jedoch vermag es eine Beobachtung im Text, die These eines Auftragswerks zu untermauern: Wenn Agapet fordert, niemand solle sich mit den Vorfahren adeliger Abstammung brüsten (ἐπὶ προγόνων εὐγενείᾳ μηδεὶς ἐναβρυνέσθω),¹⁶ wirkt dies im Rahmen eines Werks, das über weite Teile an den Kaiser gerichtete Ratschläge enthält, deplatziert.¹⁷ Justinian, dem die Schrift – es sei hier an das Akrostichon erinnert – zugeeignet ist, war wegen seiner Abstammung der Häme seiner Gegner ausgesetzt, so dass die Forderung nach Zurückhaltung durchaus als Beleidigung aufgefasst werden könnte, wenn sie nicht so auffällig allgemein gehalten wäre, weswegen die Adressaten der Kritik eher unter der senatorischen Elite zu suchen sind. Dies wiederum rückt die Schrift, die sich so auch als programmatischer Text im Ratgebergewand lesen lässt, in eine noch größere Nähe zu Justinian,¹⁸ was die *Ekthesis* zu einer besonders wertvollen Quelle für die Konzeption normativer Entwürfe der monarchischen Ordnung werden lässt.¹⁹

Agapet folgte beim Entwurf seines Werks – wie bereits erwähnt – insofern den literarischen Konventionen seiner Zeit, als er existierende Gedanken kompilierte, in einen anderen Bezugsrahmen überführte und auf diese Weise etwas Neues schuf. Dieses Vorgehen lässt zahlreiche Kontexte entstehen und macht eine Eingrenzung erforderlich. Dabei sollten dennoch Aussagen zu den oben angedeuteten Leitlinien Christentum–monarchische Ordnung und des Transformationsprozesses dieser Ordnung möglich sein. Vor diesem Hintergrund bietet sich m. E. ein Aspekt, der sich auch in der *Ekthesis* niederschlägt, besonders an: das Verhältnis der kaiserlichen Tugend der *philanthrōpía* (Menschenfreundlichkeit, lat. *Humanitas*²⁰) und

¹⁵ Dies prononciert HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305, ohne jedoch ein Auftragswerk anzunehmen.

¹⁶ Agap. *ekth.* 4.

¹⁷ Dieses Befremden ist nicht, wie man zunächst vermuten könnte, darin begründet, dass das Genre des Fürstenspiegels, das es zumindest in semantischer Hinsicht noch nicht gab, dem Text als Maßstab zugrunde gelegt wurde. Vgl. dazu auch Anm. 4. Vielmehr werden in der *Ekthesis* selbst überwiegend Ratschläge an den Kaiser artikuliert. Vgl. PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 330–335, die wie auch FROHNE: Agapetus Diaconus, S. 111, in der *peri basileis*-Literatur einen Gattungsvorläufer erkennt.

¹⁸ Die hier zu Agap. *ekth.* 4 dargelegte Argumentation lehnt sich an MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 130–132, an. Auch BÖRM, HENNING: Herrscher und Eliten in der Spätantike, in: BÖRM, HENNING; WIESEHÖFER, JOHANNES u. a. (Hg.): *Commutatio et contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian and Early Islamic Near East. In memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf 2010, S. 159–198, sieht die Stelle als im Wesentlichen gegen die Reichs- aristokratie gerichtet.

¹⁹ Agapets Schrift ist kein Abbild eines allgemeinen Herrscherideals, wie etwa DVORNIK, FRANCIS: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. 2 Bde., Washington, DC 1966, S. 713f.; HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 284; IRMSCHER, JOHANNES: Das Bild des Untertanen im Fürstenspiegel des Agapetos, in: *Klio* 60, 1978, S. 507–509; LETSIOS, DIMITRIOS G.: Die „Vigilantia Caesaris“ am Beispiel des „schlaflosen“ Justinian, in: CHRYSOS, EVANGELOS (Hg.): *Studien zur Geschichte der römischen Spätantike*. Festgabe für Johannes Straub, Athen 1989, S. 122–146, annehmen, sondern ist mit MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 135; S. 632, und MEIER, MISCHA: Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz. Kaiserherrschaft im frühen Byzanz (5. bis 7. Jahrhundert n. Chr.), in: REBENICH, STEFAN (Hg.): *Monarchische Herrschaft im Altertum*, München; Wien 2017 (Schriften des Historischen Kollegs 94), S. 509–544, als aus dem Lager Justinians stammende Konzeption zu verstehen. Dagegen LEPPIN, HARTMUT: Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011, S. 124f.: „Wäre es ein Auftragswerk gewesen, hätte der Verfasser sich gewiss auf den Kaiser berufen; wie nah er dem Milieu der Regierenden tatsächlich stand, ist unklar.“

²⁰ Der Begriff der *humanitas* hat indes keine analoge Entwicklung zu *philanthrōpía* genommen, die je nach zeitlichem Kontext, zumal als kaiserliche Tugend, mitunter besser als *liberalitas* aufgefasst werden kann. Vgl. dazu

der christlichen *agápē* (Nächstenliebe) als normative Konzepte, die einen komplexen, interdependenten Transformationsprozess durchlaufen haben. In der Forschung wurden u. a. zur Schärfung der Kategorien, unter denen etwa Praktiken der Freigiebigkeit, Euergetismus, Armenliebe oder öffentliche Wohltaten zusammengefasst werden, zahlreiche abgrenzende Definitionen vorgenommen.²¹ Mitunter wurde im Kontext der *philanthrōpía* eine Hierarchie zwischen Geber und Empfänger angenommen, die bei der *agápē* so nicht aufträte.²² In seinem Essay zur Rolle spätantiker Bischöfe bei der Etablierung der Armenliebe zeichnet Peter Brown wiederum allgemeiner den Gegensatz zwischen der auf die politische Gemeinschaft der Stadtgemeinde abzielenden klassisch-antiken Philanthropie und dem christlichen Konzept, innerhalb dessen alle Bedürftigen unabhängig von ihrer politisch-gemeinschaftlichen Zugehörigkeit als Empfänger infrage kamen, nach.²³ Die anfängliche Unterschiedlichkeit spiegelt sich auch in der Verwendung im Neuen Testament wider, worin *philanthrōpía* lediglich an zwei Stellen in der Apostelgeschichte (27,3 und 28,2), jeweils im Kontext der lobenden Erwähnung ‚paganer‘ Akteure, und im dritten Titusbrief (3,4) – hier nun bezogen auf Gott – gebraucht wird.²⁴ Brown und auch andere sind sich indessen wohlbewusst, dass der Begriff einen Wandlungsprozess durchlaufen hat und auch in einem christlichen Bedeutungszusammenhang neu ausgedeutet wurde,²⁵ eine Entwicklung, die im Folgenden nicht erschöpfend ausgebreitet, aber grob skizziert werden kann. Die Regierungszeit Julians sowie das Wirken von Themistios und Libanios gelten zu Recht als Meilenstein,²⁶ der neben dem zeitgenössischen Bezugsrahmen wichtige Kontexte bereitstellt, mit denen die Konzeptionen von *philanthrōpía* bei Agapet analysiert werden können. Bevor diese zugrundeliegenden Diskurse

HILTBRUNNER, OTTO: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), in: RAC 16, Stuttgart 1994, S. 711–752, der bei seinen Ausführungen auf KLOFT, HANS: *Liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Köln 1970 (Kölner historische Abhandlungen 18), verweist.

²¹ So grenzt FUHRMANN, MANFRED: *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘*; eine Einführung, Darmstadt 1992 (Die Literaturwissenschaft), S. 41f., wenn er über die seines Erachtens erste Verwendung des Begriffs *philanthrōpía* bei Aristoteles referiert, die *philanthrōpía* von der ‚christlichen Nächstenliebe‘ ab, da erstere nur der ‚unverdienten Hilfsbedürftigkeit‘ zuteilwerde. Vgl. dagegen HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 713, der die Verwendung im fünften Jahrhundert annimmt, sowie mit ausführlichen Belegen HUNGER, HERBERT: *Φιλανθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites*, in: *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse / Österreichische Akademie der Wissenschaften* 100, 1963, S. 1–20. Mit ‚kühnen Strichen‘ skizziert VEYNE, PAUL: *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1990, S. 40f., dass seines Erachtens keine Kontinuität zwischen dem ‚hellenischen Euergetismus‘ und der ‚christlichen Barmherzigkeit‘ bestehe, obgleich sie auf den ersten Blick möglicherweise naheliegend erschienen, etwa im Kontext eines von ihm angestellten Vergleichs Roms mit einer Barockstadt und der Dominanz öffentlicher Gebäude in beiden Siedlungen. Zu unterschiedlich seien diese jedoch ‚im Hinblick auf ihre Ideologie, ihre Empfänger, die jeweils Beteiligten sowie [...] deren Motivationen.‘

²² So etwa FERGUSON, JOHN: *Moral Values in the Ancient World*, London 1958, S. 102–117; S. 227–243; besonders S. 114; HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 713f.

²³ BROWN, PETER: „Lover of the Poor“. *The Creation of a Public Virtue*, in: BROWN, PETER: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, NH 2001 (The Menahem Stern Jerusalem lectures), S. 1–44. Brown geht es indes nicht um eine scharfe Gegenüberstellung, sondern um die Entwicklung als Prozess.

²⁴ Vgl. dazu HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 736.

²⁵ Neben BROWN u. a. HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία).

²⁶ Dazu immer noch grundlegend DOWNEY, GLANVILLE: *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, in: *Historia* 4, 1955, S. 199–208. Vgl. auch KABIERSCH, JÜRGEN: *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960 (Klassische Philologische Studien 21).

herangezogen werden können, müssen in einem vorausgehenden Schritt aber die entsprechenden Stellen zunächst identifiziert und im Werkzusammenhang betrachtet werden.

2. *philanthrōpía* im inneren Werkzusammenhang der *Ekthesis*

Die erste Auseinandersetzung mit der *philanthrōpía* in der *Ekthesis* findet sich, obgleich nicht zuerst, immer noch prominent zu Beginn des Werks im sechsten Kapitel; davor werden lediglich die Gerechtigkeit, die Metapher vom Steuermann, das Erkenne-dich-selbst (τὸ γινῶναι τινα ἑαυτὸν) und die bereits oben erwähnte Mahnung, sich nicht mit den Vorfahren zu brüsten, sowie die Ehrfurcht vor Gott, die zugleich als Voraussetzung für das im folgenden Unterabschnitt Exemplifizierte fungiert, genannt. Agapet lässt hier zwei Kausalketten aneinander anschließen: Ansehen (εὐδόκιμον ἐργάζεται ἄνθρωπον) folge aus der Macht (δύνασθαι), Dinge, die man wolle, umzusetzen; das Wollen und Handeln habe wiederum stets menschenfreundlich (φιλόανθρωπος) zu erfolgen. Nachdem nun dem Kaiser seine Macht (δύναμις) durch Gottes Gnade gewährt worden sei, solle Wollen und Handeln zu Gottes Gefallen sein.²⁷ Ergebnis dieser Verknüpfung ist folglich, dass es gottgefällig ist, so zu agieren.

Nachdem die Tugend auf diese Weise hervorgehoben ist, wird sie in den Kapiteln 19 und 20 präzisiert, wobei sie nur in letzterem namentlich benannt ist. Beide Abschnitte werden mit dem Komplex Anerkennung, Ehre und Verehrung, also einem Motiv, das an Kapitel 6 anschließt, verbunden.

Wenn du von allen Ehre ernten willst, dann werde für alle ein Wohltäter (εὐεργέτης); denn nichts führt so zum Wohlwollen, wie der Dank der Bedürftigen für Wohltaten, die sie empfangen haben. Denn aus Angst erwachsene Verehrung ist verkleidete Schmeichelei, die unter dem Namen der Ehre diejenigen täuscht, die darauf sinnen.²⁸

Zu Recht wird unsere Kaiserherrschaft verehrt, weil sie den Feinden ihre Macht (ἐξουσία) aufzeigt, den Untertanen aber Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) erweist; erstere besiegt sie mit der Macht der Waffen, von der unbewaffneten Liebe (ἀγάπη) ihrer Untertanen aber lässt sie sich besiegen. So groß nämlich der Unterschied zwischen Bestien und Vieh ist, so sehr herrscht sie [sc. die Kaiserherrschaft] unterschiedlich über beide.²⁹

Sich als Wohltäter zu gebärden, scheint hier zunächst instrumentell darauf ausgerichtet zu sein, sich dem Wohlwollen und damit der Zustimmung der Bedürftigen zu versichern, eine Strategie, die ferner als besonders effizient charakterisiert wird. Die Herrschertugend wird im Nachsatz von einer anderen Methode abgegrenzt, nämlich Verehrung durch Furcht zu generieren, ein Weg, der einerseits zum Scheitern verurteilt sei, weil er nur in Schmeichelei, nicht

²⁷ Agap. *ekth.* 6: Οὐδὲν οὕτως εὐδόκιμον ἐργάζεται ἄνθρωπον ὡς τὸ δύνασθαι μὲν ἃ βούλεται πράττειν, αἰεὶ δὲ φιλόανθρωπα καὶ βούλεσθαι καὶ πράττειν. ἐπειδὴ τοίνυν ἐκ θεοῦ σοι κεχάρισται δύναμις, ἧς ἐδεῖτο δι' ἡμᾶς ἡ ἀγαθὴ σου βούλησις, πάντα καὶ βούλου καὶ πράττε, ὡς ἀρέσκει τῷ ταύτην σοι δεδωκότι. Der mit αἰεὶ eingeleitete Nachsatz ließe sich auch beordnend verstehen; die Lesart als eigenständige Betonung trifft m. E. den Sinn etwas besser. Vgl. auch die jeweils unterschiedlichen Nuancierungen in den Übersetzungen von BLUM: Byzantinische Fürstenspiegel, S. 61, und FROHNE: Agapetus Diaconus, S. 117.

²⁸ Agap. *ekth.* 19: Εἰ τὴν ἐκ πάντων βούλει καρποῦσθαι τιμὴν, γίνου τοῖς ἅπασιν εὐεργέτης κοινός· οὐδὲν γὰρ οὕτω πρὸς εὐνοίαν ἐφέλκεται ὡς εὐποιᾶς χάρις διδομένη τοῖς χρήζουσιν· ἢ γὰρ διὰ φόβον γινομένη θεραπεία κατεσχηματισμένη ἐστὶ θωπεία, πεπλασμένης τιμῆς ὀνόματι φενακίζουσα τοὺς αὐτῇ προσανέχοντας.

²⁹ Agap. *ekth.* 20: Σεπτὴ δικαίως ἐστὶν ἡ ὑμῶν βασιλεία, ὅτι τοῖς πολεμίοις μὲν δεικνύει τὴν ἐξουσίαν, τοῖς ὑπηκόοις δὲ νέμει φιλανθρωπίαν· καὶ νικῶσα ἐκείνους τῇ δυνάμει τῶν ὀπλῶν, τῇ ἀόπλῳ ἀγάπῃ τῶν οικείων ἡττᾶται· ὅσον γὰρ θηρίου καὶ προβάτου τὸ μέσον, τοσοῦτον ἀμφοτέρων ἡγεῖται τὸ διάφορον.

aber in echte Ehrerbietung münde. Andererseits lässt der Autor durchblicken, dass nur Ignoranten auf diese Weise verfahren, wenn er schreibt, dass Schmeichelei, d. h. vorgetäuschte Ehrerbietung, nur jene täusche, die danach trachten (τοὺς αὐτῇ προσανέχοντας), nämlich – wie man sich dazudenken darf – so sehr, dass sie die bittere Realität nicht mehr wahrnehmen. Das folgende Kapitel schließt direkt daran an, indem die Verehrung der Kaiserherrschaft auch hier den Ausgangspunkt darstellt. Begründet wird dies einerseits durch die gegenüber den Feinden demonstrierte Autorität, andererseits mit der Menschenfreundlichkeit, die den Untertanen zuteilwerde. Die Differenz zwischen innen und außen wird mit dem Vergleich unterstrichen, dass sich die Herrschaft über beide in einem Maße unterscheidet wie wilde (θηρία) von domestizierten (πρόβατα) Tieren, womit letztendlich auch die beiden Gruppen charakterisiert werden: die Feinde in ihrer unzivilisierten Zügellosigkeit, die Untertanen als Herde, die eines guten Hirten bedarf. Es sei hier an die entsprechende Passage des Johannesevangeliums erinnert: „Ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.“ – „Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe.“³⁰ Trotz dieser christlichen Obertöne scheint die Konzeption von *philanthrōpía* zunächst weniger auf alle Menschen abzielen als auf Bürger bezogen zu sein, zumal diejenigen, die nicht dazugehören, in *ekth.* 20 dezidiert ausgeschlossen werden. Obgleich im vorausgehenden Kapitel keine direkte Unterscheidung vorgenommen wird, da grundsätzlich alle Bedürftigen (τοῖς χρηζούσιν, davor: ἄπασιν) als Empfänger der Wohltaten infrage zu kommen scheinen, verweist das in der Tendenz utilitäre Abzielen auf Dankbarkeit, Ehrerbietung und Zustimmung auf eine Akzeptanzgruppe³¹ innerhalb des Einflussbereichs der Herrschaft, auf die der Monarch aber zugleich innerhalb dieser Konzeption in geringem Maße angewiesen ist, da er einerseits von Gott selbst die Macht verliehen bekommt und andererseits, Gott nachahmend,

³⁰ Joh 10,11. (Die Übersetzung entstammt der Lutherbibel.) In Joh 10,1–18 kommt πρόβατον allein dreizehnmal, in der Erwiderung Joh 10,25–30 zweimal vor.

³¹ Der von FLAIG, EGON: Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich, Frankfurt 2019² (Erstauflage: 1992), pointiert: S. 72f.; passim, im Kontext der Kaiserzeit eingeführte Begriff wurde durch ihn selbst, FLAIG, EGON: Für eine Konzeptionalisierung der Usurpation im Spätromischen Reich, in: PASCHOUD, FRANÇOIS; SZIDAT, JOACHIM (Hg.): Usurpationen in der Spätantike, Stuttgart 1997 (Historia Einzelschriften 111), S. 15–34, sowie von MARTIN, JOCHEN: Das Kaisertum in der Spätantike, in: SCHMITZ, WINFRIED (Hg.): Bedingungen menschlichen Handelns in der Antike. Gesammelte Beiträge zur Historischen Anthropologie, Stuttgart 2009 (Alte Geschichte), S. 543–558; PFEILSCHIFTER, RENE: Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole, Berlin; Boston, MA 2013 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des Ersten Jahrtausends n. Chr. 44), S. 1–40, auf das spätantike Kaisertum angewandt. Das Volk verlor als Akzeptanzgruppe indes in justinianischer Zeit dramatisch an Bedeutung. Vgl. dazu v. a. MEIER, Das andere Zeitalter Justinians, S. 119f. PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 339, konstatiert, dass das herkömmliche Akzeptanzsystem bei Agapet nicht mehr von Belang gewesen sei. DIEFENBACH, STEFFEN: Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz, in: Saeculum 47, 1996, S. 35–66, wendet sich gegen die These, dem Kaiser sei eine „Verlagerung von Handlungsmotivationen und Verantwortung in den göttlichen Bereich eine Immunisierung seiner Person“ gelungen und argumentiert, MARTIN, JOCHEN: Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35, 1984, S. 115–131, kritisierend, dass der Kaiser dennoch auf Akzeptanz angewiesen gewesen sei. PETRUSI, AGOSTINO: I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio. Per un commento al dialogo „Sulla scienza politica“ attribuito a Pietro Patrizio (secolo VI), in: Bollettino dell' Istituto Storico Italiano per il medio evo 80, 1968, S. 1–23, wiederum war von einer Mischform aus Akzeptanz und göttlicher Legitimation ausgegangen.

seine Untertanen liebt und für sie sorgt,³² ein Entwurf, der überaus anschlussfähig an Justinians *ek theou*-Verständnis ist.³³ Darüber hinaus steckt in der Formulierung „Untertanen“ (ὕπηκοίς) eine weitere Hierarchisierung, die mit anderen Stellen der *Ekthesis* korrespondiert, in denen die Anliegen des Volkes herabqualifiziert werden.³⁴

Die Unterscheidung zwischen Untertanen, denen mit Menschenfreundlichkeit, und Feinden, denen mit Stärke begegnet werden müsse, mutet zunächst so an, als ob der Autor eine eher klassische Vorstellung von *philanthrōpía* propagieren würde, zumal die drastische Unterscheidung zwischen innen und außen als wilde Bestien und Herde die Assoziation eines Gegensatzes zwischen zivilisierten *cives Romani* auf der einen und zügellosen Barbaren auf der anderen Seite wecken kann, was indes ein Missverständnis wäre; denn Agapet bedient sich dieser Kategorien nicht. Vielmehr erfolgt die Grenzziehung, da wo sie denn tatsächlich vorgenommen wird, zwischen zu bekriegenden Feinden (πολέμιοι) und Untertanen (ὕπηκοι).³⁵ Noch bemerkenswerter ist, dass im Nachsatz wörtlich von „Einwohnern“³⁶, von

³² Vgl. zur Sorge Justinians etwa Nov. Iust. 1 praef.; 8 praef.; 15 epilog.; 72 praef. Bereits HUNGER, HERBERT: Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen und Urkunden, Wien 1964 (Wiener byzantinische Studien 1), S. 74–102, (mit weiteren Belegen) erkennt hierin auch ‚propagandistische‘ Absichten. Vgl. auch JONES, HUGUETTE: Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un législateur, in: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 35, 1988, S. 149–208, und MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 123f., der betont, dass Justinian diese diskursive Hervorhebung der Tugend der *philanthrōpía* angesichts seines tatsächlichen, mitunter brutalen Umgangs mit dem Volk durchaus nötig hatte.

³³ Vgl. dazu neben den Ausführungen gegen Ende des folgenden Kapitels insbesondere MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 118–136. Besonders deutlich wird dieses Verständnis in Dig. C. *Deo auctore* 1; dazu MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 107f. Daneben finden sich zahlreiche weitere Stellen in der Gesetzgebung Justinians: etwa Nov. Iust. 73,1,1; 81 praef.; 113,3. Vgl. ferner die Zusammenstellung bei HUNGER: Prooimion, S. 49–63. Vgl. für einen knappen Aufriss PFEILSCHIFTER, RENE: Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher, München 2017 (C.H. Beck Geschichte der Antike 6156), S. 209f.

³⁴ So etwa in Agap. *ekth.* 1, wo die Willensbekundung des Volkes als Hundegekläff (ὕλακή) abgetan und zugleich hervorgekehrt wird, dass der Kaiser das Szepter, also seine Herrschaft, von Gott erhalten habe. Vgl. dazu MEIER, MISCHA: Ostrom–Byzanz, Spätantike–Mittelalter. Überlegungen zum „Ende“ der Antike im Osten des Römischen Reiches, in: Millennium 9, 2012, S. 187–253.

³⁵ PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 339, konstatiert, Agapet bediene sich hier eines ‚klassischen Freund-Feind-Schema[s], das im Zusammenhang mit einer christlichen Schrift ungewöhnlich‘ sei. GRÜNBART, MICHAEL: Anleitungen zum guten Regieren und kaiserlichen Entscheiden in Byzanz, in: DELGADO, MARIANO; LEPPIN, VOLKER (Hg.): Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart, Fribourg u. a. 2017 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 24), S. 62–77, hier: S. 69, vermutet mit IRMSCHER: Das Bild des Untertanen, passim, das von Agapet empfohlene Handeln zielt darauf ab, dass sich die Untertanen freiwillig und beeinflusst durch das Wohlwollen des Herrschers in ihren Status fügen sollten. Ferner stellt unter Zuhilfenahme von MUNITZ, JOSEPH A.: War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes, in: MILLER, TIMOTHY S.; NESBITT, JOHN (Hg.): War and Peace in Byzantium. Essays in Honor of GEORGE T. DENNIS, SJ., Washington, DC 1995, S. 50–61, fest, dass der Einsatz militärischer Mittel bemerkenswerterweise bei Agapet lediglich an einigen wenigen Stellen angedeutet sei.

³⁶ Die hier verwendete Form ist mehrdeutig: τῶν οἰκειῶν (bzw. οἰκειῶν) ist entweder ein aus οἰκειῶ oder οἰκέω gebildetes Partizip oder eine Form des Adjektivs οἰκεῖος. Gegen οἰκέω spricht, dass man eigentlich das geläufigere οἰκῶν erwarten würde, wobei im Kontext – selbst, wenn τῶν οἰκειῶν (bzw. οἰκειῶν) primär als Variatio von ὑπήκοοι – dieses Partizip m. E. am ehesten mit dem Gesagten korrespondieren würde. Die mir via Frohne: Agapetus Diaconus, zugängliche Edition von Migne verweist nicht darauf, dass mitunter οἰκῶν überliefert worden sein könnte. Während οἰκεῖος lediglich auf Zugehörigkeit – ursprünglich zum Oikos und zur Familie, später auch allgemeiner zu einer Gemeinschaft – hindeutet, hat οἰκειῶ die Bedeutung, Menschen in ein solches Nahverhältnis zu bringen, so dass aus dem Partizip eine Umschreibung für ‚jene, die in dieses Nahverhältnis gebracht wurden‘ würde. Angesichts dieser Uneindeutigkeit erscheint es mir eingedenk FRISK, HJALMAR: s. v. οἶκος, in: Griechisches Etymologisches Wörterbuch 2, 1970, S. 360, der für οἰκεῖος *heimisch* gibt, sowie LIDDELL, HENRY GEORGE;

deren unbewaffneter Liebe sich der Herrscher schließlich besiegen lasse, die Rede ist. Diese, wie mir scheint, sorgsame Wortwahl verweist möglicherweise auf einen Versuch, ein dem Themenkomplex zugrundeliegendes Problem zu lösen, weswegen hierauf in der Auseinandersetzung mit den Agapet vorausgehenden Diskursen noch einmal eingegangen wird.

Darüber hinaus regt die Verwendung von *agápē* hier zu weiteren Überlegungen an. Der Begriff wird zumindest nicht direkt mit der *philanthrōpía* des Herrschers gleichgesetzt, da die Liebe ja ihm entgegengebracht wird. Wenn aber die kaiserliche Menschenliebe auch als eine Form der Nächstenliebe verstanden werden kann, ließe sich *agápē* so auffassen, da diese dann als – gewissermaßen reziprok – erwiderte Liebe unter Christen verstanden werden könnte. Ferner erscheint eingedenk der darauffolgenden Charakterisierung der Untertanen/Einwohner als Herde eine suggestive Wirkkraft von *agápē* im Sinne von Nächstenliebe nicht unwahrscheinlich.

Wenn Agapet in Kapitel 40 das Thema wieder aufgreift, stellt er, wie bereits in *ekth.* 6, 19 und 20, den Bezug mithilfe des Ehrbegriffs her. Daneben kehren weitere Termini, die er im Umfeld der *philanthrōpía* gebraucht, wieder: der des Tierischen und der Bezug zu Gott. Bemerkenswert daran ist, dass in der Passage, die sich als eine Art Bekräftigung der vorangegangenen Ausführungen liest, mithilfe der gebrauchten Begriffe die Konzeption noch einmal eine andere Wendung erhält und auf diese Weise präzisiert wird. Das ehrenvollste von allem – so schreibt Agapet in diesem Kapitel – sei die Kaiserherrschaft, die wiederum am stärksten sei, wenn der Träger dieser Gewalt nicht zu Eigenmächtigkeit und Anmaßung neige. Vielmehr müsse er auf Recht und Billigkeit achten bei allem, was er tue, indem er das Menschenfeindliche, das ja ganz tierisch sei, ablege und stattdessen Menschenfreundlichkeit demonstriere.³⁷ Die hier aufgebaute Kausalkette ist ähnlich zu den vorangegangenen, da auch hier Verehrung der Herrschaft als eine Folge der *philanthrōpía* dargestellt ist. Eine regelrechte Umdeutung erfährt der Begriff des Tierischen, der noch in Kapitel 20 dazu verwendet wurde, die Feinde der Herrschaft zu charakterisieren. Nun wird damit die Menschenfeindlichkeit, also das Gegenbild zur hier verhandelten Herrschertugend, als nicht zugehörig ausgesondert.

Am Ende des Kapitels erfolgt ein weiterer Rückgriff, mit dem zugleich die folgenreiche Präzisierung vorgenommen wird. In *ekth.* 6 wird expliziert, dass alle Macht von Gott verliehen sei, weswegen Handeln und Wollen zum Gefallen Gottes sein müssten, wobei – wenn auch nicht im Wortlaut³⁸ – *philanthrōpía* als gottgefällig identifiziert ist. Im übertragenen Sinne bedeutet dies, dass sie eben darum gottgefällig ist, weil Gott die Menschen liebt, womit der Herrscher, der nach dieser Tugend handelt und all sein Wollen danach ausrichtet, sich

SCOTT, ROBERT; JONES, HENRY STUART: A Greek-English Lexicon, Oxford 1940, s. v. οἰκεῖος. Online: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=74597>, Stand: 23.11.2021, (u. a. „in or of the house“, „of or for household affairs“ oder „domestic“), angebracht von „Einwohnern“ zu sprechen, womit das angedeutete Nahverhältnis nicht überstrapaziert und zugleich die potenziell größere Offenheit für jene, die neu hinzukommen, deutlich wird. In der Gesetzgebung Justinians wiederum wird der Begriff als Synonym für Personen gebraucht, die in seinem Herrschaftsbereich leben. Vgl. etwa Nov. Iust. 8,10,2. Zudem stellt PIEPENBRINK, KARIN: Christliche Explikationen in der Gesetzgebung Justinians I., in: ZAC 21, 2017, S. 361–382, fest, dass u. a. diese Novelle die „Sorge für die Rechtssicherheit der Bürger“ dokumentiere.

³⁷ Agap. *ekth.* 40: Τιμιώτατον πάντων ἐστὶν ἡ βασιλεία· τότε δὲ μάλιστα τοιοῦτόν ἐστιν, ὅταν ὁ τοῦτο περικείμενος τὸ κράτος μὴ πρὸς αὐθάδειαν ῥέπη, ἀλλὰ πρὸς ἐπιείκειαν βλέπη, τὸ μὲν ἀπάνθρωπον ὡς θηριῶδες ἀποστρεφόμενος, τὸ δὲ φιλόανθρωπον ὡς θεοεἰκελον ἐνδεικνύμενος.

³⁸ AGAPET verwendet nämlich das Adjektiv φιλόανθρωπος.

Gott annähert. Hier setzt nun die Synthese in Kapitel 40 an: Mit dem Üben von *philanthrōpia* zeige der Herrscher nämlich, gottähnlich (θεοείκελος) zu sein. Während die *mīmēsis theou*, die Nachahmung Gottes, zu Beginn der *Ekthesis* im Bezug zu *philanthrōpia* lediglich angedeutet ist, wird sie nun prononciert.

Die Ratschläge, die die *philanthrōpia* des Herrschers betreffen, verteilen sich gleichmäßig über das Werk; der erste findet sich prominent positioniert am Anfang. Verbunden mit der Verknüpfung mit der *mīmēsis theou*, einem Leitmotiv der *Ekthesis*,³⁹ kündigt beides von der Relevanz, die der Autor dieser Herrschertugend beigemessen hat,⁴⁰ obgleich der Begriff die Ausführungen nicht dominiert. Vielmehr erscheint er eingebettet in eine Hierarchie, in der Gott und das Ziel der *mīmēsis*, die seit langem eine vom Kaiser erwartete Tugend war,⁴¹ über der *philanthrōpia* stehen, ihr aber zugleich einen Wert zuweisen, der so immens ist, dass sie bis zu einem gewissen Grade essentiell für die Kaiserherrschaft ist.

3. Agapets Konzeption im Kontext vorangegangener Diskurse

Die Analyse der Quellenstellen im inneren Werkzusammenhang lässt bereits erahnen, dass sich hinter sorgsam formulierten Positionierungen eine komplexere Struktur verbirgt, was wiederum auf Agapets Vorlagen und die damit verbundenen Diskurse verweist. Der Begriff der *philanthrōpia* hat, wie eingangs bereits angedeutet, eine lange Geschichte, in der der Terminus durchaus unterschiedlich konzipiert war.⁴² Allmählich wurde sie zum festen Bestandteil kaiserlicher Repräsentation, wobei der Herrscher diese in der Regel gegenüber den Bürgern des Imperium Romanum zeigte, nicht jedoch gegenüber Barbaren. Diese Form der *philanthrōpia* entspricht damit eher der klassischen Konzeption, obgleich eine solche Zuordnung angesichts der Entwicklungsgeschichte des Begriffs *cum grano salis* zu nehmen ist. Dieser Befund korrespondiert mit dem Bild, das sich hinsichtlich der Quellen Agapets abzeichnet. Wie Peter Bell in seiner Übersicht zeigt, reichen die Diskurse, an die Justinians Diakon anknüpft, in klassische bzw. hellenistische Zeit zurück.⁴³ Unter Kaiser Julian erfuhr die Konturierung des Terminus im Zuge von dessen Versuchen, das Christentum zugunsten

³⁹ Ihr sind dezidiert *ekth.* 21; 37; 40; 45; 63 gewidmet. Vgl. HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 305–308; MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 132f.

⁴⁰ So zählt MÜLLER, ANDREAS: ‚Caritas‘ im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: COLLINET, MICHAELA (Hg.): Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie, Münster 2014 (Religion – Kultur – Gesellschaft: Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 2), S. 17–47, hier: S. 43, *philanthrōpia* zu Recht zu den für Agapet „wesentlichen Tugenden“.

⁴¹ MEIER: OSTROM–BYZANZ, Spätantike–Mittelalter, S. 219, argumentiert, dass die Ordnungskonfiguration des Römischen Reichs die himmlische Ordnung spiegelte, dem Herrscher also als „irdischem Pendant zum himmlischen Herrscher eine fundamentale Rolle zukam“, wobei die *mīmēsis theou* seit dem vierten Jahrhundert eine seiner zentralen Aufgaben war. Vgl. etwa auch Eus. *Trik.* 1,6; 2,5; 3,5–6; 7,12; Synes. *De regno* 8,4–5. Vgl. auch die Zusammenstellung bei HUNGER: Prooimion, S. 58–63.

⁴² Vgl. dazu den Überblick von HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία) sowie NESSELRATH, THERESA: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder, Münster 2013 (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband Kleine Reihe 9), S. 171–175.

⁴³ BELL: Three Political Voices from the Age of Justinian, S. 27–32.

einer von ihm vorangetriebenen ‚Repaganisierung‘ zurückzudrängen, einen Schub. Der Rhetor Libanios, der sich seiner Freundschaft zu Julian rühmte, sah in der *philanthrōpía* eine der größten Tugenden, die der Kaiser, aber auch jene, über die er herrsche, besitzen könnten.⁴⁴

Einige christliche Gelehrte hatten sich den Begriff der *philanthrōpía* angeeignet und ihn neu ausgedeutet, so dass er mitunter beinahe zu einem Synonym für den urchristlichen Begriff *agápē* geworden war.⁴⁵ Gregor von Nyssa etwa argumentierte, wobei er sich u. a. der Metapher des Heilens der schwachen menschlichen Natur (ἔδεϊτο γὰρ τοῦ ἰατροῦντος ἢ φύσις ἡμῶν ἀσθενήσασα) bediente, Christus sei wegen seiner *philanthrōpía* zum Bild Gottes unter den Menschen geworden; denn die Liebe zu den Menschen sei Teil der göttlichen Natur,⁴⁶ eine Begründung, die sich ähnlich auch bei Origenes und Eusebios findet.⁴⁷ An anderer Stelle sieht Gregor den Grund zum Üben dieser Tugend wie auch Gregor von Nazianz⁴⁸ gerade in der Ebenbildlichkeit zu Gott.⁴⁹ Auch Eusebios von Kaisareia, Johannes Chrysostomos, Kyrrill von Jerusalem und Athanasios sprachen von der *philanthrōpía* Gottes,⁵⁰ wobei Eusebios auch Kaiser Konstantin diese Tugend zuschrieb und besonders hervorhob.⁵¹ Ein Aspekt der christlichen *agápē*, die Liebe, die die Menschen zu Gott empfinden, konnte aus semantischen Gründen freilich nicht durch *philanthrōpía* ausgedrückt werden.⁵²

In einem seiner Briefe verglich nun Julian die christliche Nächstenliebe mit dem betrügerischen Treiben von Menschenhändlern, erkannte aber, dass die Christen mit der Sorge um die Armen eine Lücke gefüllt hatten.⁵³ In einem anderen identifiziert er drei Strategien, derer sich die Christen bedienten, um Anhänger zu werben:⁵⁴ die Wohltätigkeit (φιλανθρωπία), die

⁴⁴ Lib. *or.* 3,29; 11,155,243. Vgl. dazu DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 204.

⁴⁵ Diese treffende Kurzcharakterisierung habe ich von DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, entlehnt. Vgl. auch CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Rochelle, NY 1991 (Studies in the Social & Religious History of the Mediaeval Greek World 1), S. 25. Für einen Überblick zur christlichen Aneignung des *philanthrōpía*-Begriffs vgl. HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 736–748; NESSELRATH: *Kaiser Julian und die Repaganisierung*, S. 175–180. Vgl. ferner LEPPIN, HARTMUT: *Zum Wandel des spätantiken Heidentums*, in: *Millennium-Jahrbuch* 1, 2004, S. 59–81, und LEPPIN, HARTMUT: *Kaisertum und Christentum in der Spätantike*, in: LEPPIN, HARTMUT; SCHNEIDMÜLLER, BERND; WEINFURTER, STEFAN (Hg.): *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“*, Regensburg 2012, S. 153–172, der konstatiert, dass, wenn Themistios den Begriff der *philanthrōpía* gebrauchte, „Heiden“ ihn als „Milde“, Christen als „Nächstenliebe“ auffassten, der Terminus aber für beide gleichermaßen positiv besetzt war, was es Themistios ermöglicht habe, ihn ins Zentrum seiner Reden zu stellen.

⁴⁶ Greg. Nyss. *katech.* 14. Vgl. dazu DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 204; HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 743.

⁴⁷ Orig. *comm. in Joh.* 25,6; 83,26; Eus. *E. Th.* 1,3,64,6–8; 1,3,73,34. Vgl. dazu HUNGER: *Φιλανθρωπία*, S. 8.

⁴⁸ Greg. Naz. *or.* 14,2.

⁴⁹ Greg. Nyss. *paup.* 1,5. Vgl. HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 743, und auch CONSTANTELOS: *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, S. 26, der dies einer großen Anzahl der Kirchenväter zuschreibt.

⁵⁰ Eus. *E. Th.* 2,18; Ioh. Chrys. *Ep. Olymp.* 10,9e; Ioh. Chrys. *de sacerdot.* 3,4; Athan. *de incarn. verb.* 1,3; 12,6.

⁵¹ Eus. *vita Const.* 4,54. Athan. *ad Const.* 2; 22, sieht dies ebenfalls als eine wichtige Herrschertugend an. Vgl. dazu DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 204f.; BOOJAMRA, JOHN L.: *Christian Philanthropia. A Study of Justinian's Welfare Policy and the Church*, in: *Byzantina* 7, 1975, S. 345–373.

⁵² DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 200.

⁵³ Iul. *ep.* 89b,305b–d Bidez.

⁵⁴ Vgl. zu dieser Interpretation der Briefe Julians HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), S. 745; NESSELRATH: *Kaiser Julian und die Repaganisierung*, S. 168.

sie gegenüber Fremden übten, die Sorge (προμήθεια), die sie den Gräbern zuteilwerden ließen, und die Würde (σεμνότης), die sie vortäuschen würden.⁵⁵ Als Antwort darauf entwarf Julian ein Philanthropiekonzept, das als jenes „Heilmittel“ (ιατρεία) fungieren sollte, nach dem er an anderer Stelle verlangte. So riet er einem Priester der alten Götter:⁵⁶

Vor allem anderen musst du *philanthrōpia* praktizieren; auf diese folgen nämlich viele andere der Tugenden und davon am erhebensten und größten ist das Wohlwollen der Götter. Denn jene, die mit ihren Herren hinsichtlich ihrer Freunde, ihres Eifers und ihrer Liebe übereinstimmen, werden mehr geliebt als ihre Mitklaven, so dass wir annehmen müssen, dass die Gottheit jene Menschen liebt, die philanthropisch (φιλανθρώπους τῶν ἀνδρῶν) sind.⁵⁷

Diese Form der *philanthrōpia*, die Julian skizziert, weist eine Ähnlichkeit zu *ekth.* 6 (und auch *ekth.* 40) auf, da das Göttliche als menschenliebend charakterisiert ist und daher derjenige, der diese Tugend selbst ausübt, sich dem Göttlichen annähert.⁵⁸ Darüber hinaus ist die Parallele zu einem anderen Kapitel der *Ekthesis*, in der eigentlich die Grenzen von Unnahbarkeit und Zugänglichkeit verhandelt werden, überaus deutlich: Der Kaiser solle zwar unnahbar sein, aber dennoch sein Ohr den Bittstellern (spezifiziert als Arme und Unterdrückte) öffnen, was Agapet mit dem Willen Gottes begründet; denn wenn er zugänglich für jene sei, würde auch Gott ihm sein Ohr leihen, da sich der Herr einem so gegenüber verhalte, wie man sich seinen Mitknechten gegenüber gebärde.⁵⁹ Es scheint, dass Agapet die Hierarchisierung unter nun christlichen Vorzeichen⁶⁰ übernommen und umgedeutet hat, indem er den Umstand der Armut der Bittenden hervorhebt, womit er eine Komposition schafft, die Justinians Selbstverständnis als Herrscher recht nahegekommen sein dürfte.

Obgleich Julian den Aspekt der Gottgefälligkeit der *philanthrōpia* besonders betonte, konnte er sich auf Autoritäten stützen:⁶¹ So stellte bereits Isokrates die Attribute der guten Sorge um die Polis „gottliebend“ und „menschenliebend“ in eine Reihe. Areios Didymos, der durch Eusebios überliefert ist, habe bereits *philanthrōpia* zu den Eigenschaften der Gottheit

⁵⁵ Iul. ep. 84,429d–430a Bidez.

⁵⁶ Iul. ep. 89b,305b Bidez.

⁵⁷ Iul. ep. 89b,289a–b Bidez: Ἀσκητέα τοίνυν πρὸ πάντων ἡ φιλανθρωπία: ταύτη γὰρ ἔπεται πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα τῶν ἀγαθῶν, ἐξαιρέτων δὲ δὴ καὶ μέγιστον ἢ παρὰ τῶν θεῶν εὐμένεια. καθάπερ γὰρ οἱ τοῖς ἑαυτῶν δεσπότης συνδιατιθέμενοι περὶ τε φιλίας καὶ σπουδᾶς καὶ ἔρωτας ἀγαπῶνται πλέον τῶν ὁμοδούλων, οὕτω νομιστέον φύσει φιλάνθρωπον ὄν τὸ θεῖον ἀγαπᾶν τοὺς φιλανθρώπους τῶν ἀνδρῶν.

⁵⁸ MÜLLER: ‚Caritas‘, S. 45f., erkennt deutliche Bezüge Agapets auf Julian und stellt fest: „Die karitative Entwicklung des Philanthropie-Ideals geht deutlich auf die Vorstellungen zurück, die wir bereits bei Julian kennengelernt haben. Es ist bemerkenswert, dass in der *Ekthesis* Agapets eben solche Gedanken wieder auftauchen, die im vierten Jahrhundert besonders von paganen Autoren stark gemacht wurden.“

⁵⁹ Agap. *ekth.* 8: Ἀπρόσιτος μὲν ὑπάρχεις ἀνθρώποις διὰ τὸ ὕψος τῆς κάτω βασιλείας, εὐπρόσιτος δὲ γίνῃ τοῖς δεομένοις διὰ τὸ κράτος τῆς ἄνω ἐξουσίας· καὶ ἀνοίγεις τὰ ὄρα τοῖς ὑπὸ πενίας πολιορκουμένοις, ἵνα εὖρης τὴν τοῦ θεοῦ ἀκοῆν ἀνεφωγμένην. οἷοι γὰρ τοῖς ἡμετέροις γινόμεθα συνδούλοις, τοιοῦτον περὶ ἡμᾶς εὐρήσομεν τὸν δεσπότην. Vgl. auch Agap. *ekth.* 52.

⁶⁰ Vgl. zum Verständnis der Passage aus dieser Perspektive PFEILSCHIFTER: Der Kaiser und Konstantinopel, S. 117–119.

⁶¹ KABIERSCH: Untersuchungen zum Begriff, S. 18, erkennt in Julians Konzeptionen zudem, dass insbesondere die erste Rede des Themistios auf JULIAN Eindruck gemacht haben müsse. Indes ist freilich zu bedenken, dass Themistios selbst mit Julian nicht ausgekommen zu sein scheint. Vgl. dazu ERRINGTON, R. MALCOM: Themistius and His Emperors, in: Chiron 30, 2000, S. 861–904; GERHARDT, THOMAS: Philosophie und Herrschertum aus der Sicht des Themistios, in: GOLTZ, ANDREAS; LUTHER, ANDREAS; SCHLANGE-SCHÖNINGEN, HEINRICH (Hg.): Gelehrte in der Antike. ALEXANDER DEMANDT zum 65. Geburtstag, Köln 2002, S. 187–218; LEPPIN: Zum Wandel des spätantiken Heidentums, S. 69.

gezählt, eine Zuschreibung, die für Plutarch belegt ist.⁶² Ebenso fällt die konzeptionelle Nähe zu zeitgenössischen, christlichen Entwürfen auf. Tatsächlich war Julian bemüht darum, Widersprüche zwischen dem klassischen Konzept von *philanthrōpía* und christlichen Erweiterungen aufzulösen, um sich ihrer zu bemächtigen und durch sein Gegenangebot dieser Religion ihre Basis zu entziehen.⁶³ Im selben Brief referiert er, dass man seine Mittel zwar mit allen Menschen teilen müsse, aber dabei freigiebiger mit den Besseren sein solle und den Mittellosen lediglich so viel zumesse, damit es die Not hinreichend abwende. Ferner sei es, auch wenn es paradox erscheinen möge, lobenswert, Kleidung und Nahrung mit den Elenden zu teilen, da man dem Menschen und nicht seinen Gewohnheiten dies gebe.⁶⁴ Dieser Versuch einer Synthese offenbart einen Unterschied zu der Konzeption Agapets (v. a. in *ekth.* 19), im Rahmen derer er, obgleich instrumentell auf Dank abzielend, alle Bedürftigen (*χάρις διδομένη τοῖς χηρῶσιν*) als Adressatenkreis der Hilfe definiert. Die Ausführungen des Diakons stehen damit also nicht in Opposition; vielmehr wird in ihnen ein die Herrschaft stabilisierendes und so für den Kaiser nützliches Werkzeug mit religiös-normativen und traditionellen Verhaltenserwartungen harmonisiert.

Der Philosoph Themistios, ein Zeitgenosse Julians, stellte die Tugend der *philanthrōpía* ins Zentrum dreier Reden,⁶⁵ die wie auch seine anderen Orationes in der griechischen Tradition stehen,⁶⁶ dabei aber christliche Kaiser adressieren. Auch darüber hinaus entwickelt Themistios ausgehend von Aristoteles und Platon, die Lehre von der *philanthrōpía* als zentrale Herrschertugend, die noch vor allen anderen komme und an die alle übrigen gebunden seien.⁶⁷ Insbesondere scheinen zwei Motive, die in der Forschung bereits als zentrale Elemente der Reden identifiziert wurden,⁶⁸ auch für Agapet wesentlich gewesen zu sein: die durch die *phil-*

⁶² Isokr. *or.* 9,43; 12,29; Eus. *Pr. Ev.* 15,15,5; Plut. *mor.* 1075e. Vgl. HUNGER: *Φιλανθρωπία*, S. 4–6.

⁶³ So etwa HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (*φιλανθρωπία*), S. 746, der hier mit RAEDER, HANS: Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: *Classica et Mediaevalia: Revue Danoise de Philologie et d'Histoire* 6, 1944, S. 179–193, argumentiert.

⁶⁴ Iul. *ep.* 89b,290–291a: Κοινωνητέον οὖν τῶν χρημάτων ἅπασιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἐπιεικέσιν ἐλευθεριώτερον, τοῖς δὲ ἀπόροις καὶ πένησιν ὅσον ἐπαρκέσαι τῇ χρεΐα. φαίην δ' ἄν, εἰ καὶ παράδοξον εἶπειν, ὅτι καὶ τοῖς πονηροῖς ἐσθήτος καὶ τροφῆς ὅσιον ἂν εἶη μεταδιδόναι: τῷ γὰρ ἀνθρωπίνῳ καὶ οὐ τῷ τρόπῳ δίδομεν.

⁶⁵ Them. *or.* 1; 6; 19.

⁶⁶ HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (*φιλανθρωπία*), S. 747; PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 332.

⁶⁷ Insbesondere Them. *or.* 1,5c: ἀλλ' ὁμῶς τούτων ἀπάντων αὐτῷ χορηγὸν εὐρίσκω τὴν ζυμφῶσαν φιλανθρωπίαν. τὸ δὲ αἴτιον μανθάνοιτε ἂν μοι. Ἔστι δέ, οἶμαι, καθάπερ ἀνθρώπου φαμὲν ἑτέραν ἀρετὴν, ἑτέραν δὲ κυνῶν, ἑτέραν δὲ καὶ ἵππων, οὕτω καὶ βασιλέως ἴδιος καὶ βασιλικῆ παρὰ τὰς ἄλλας, εἰς ἣν ζυνδοῦνται καὶ αἱ λοιπαί, ὥσπερ εἰς μίαν κορυφὴν ἀνημμένα. ἐπεὶ εἴ γε ἐπισκοποῖμεν καθ' ἑαυτὴν ἀκριβῶς οἷον νόμισμα μεταστρέφοντες, οὐχ οὕτως ἐμφαίνουσαν εὐρήσομεν τὸν βασιλικὸν χαρακτῆρα οἷον τὴν καλουμένην ἀνδρείαν. – „Gleichwohl aber ist meiner Ansicht nach die Philanthropia, die sich mit seinem Wesen verbunden hat, der Leitstern all dieses Handelns. Lasst euch den Grund dafür erfahren! Es gibt, meine ich, so wie es anerkanntermaßen eine spezifische Qualität des Menschen gibt, eine spezifische der Hunde und eine spezifische der Pferde, so auch eine spezielle der Kaiser, die wie eine Herrscherin über den anderen steht und mit der auch die anderen verknüpft sind, als wenn sie alle auf einen Scheitelpunkt zuliefen. Wenn wir nun jede für sich genau prüfen, wie wenn wir ein Geldstück in der Hand drehen, werden wir herausfinden, dass die königliche Prägung nicht so deutlich erkennbar ist wie bei der Philanthropia, und als erstes wollen wir uns der Tapferkeit zuwenden.“ Übersetzung: LEPPIN; PORTMANN. Vgl. ferner Them. *or.* 1,5a; 1,6b; 1,8a; 1,9a-b; 6,78c-d; 11,146c; 19,226d; dazu Downey: *Philanthropia in Religion*, S. 201, der weitere Belege anführt.

⁶⁸ So etwa DOWNEY: *Philanthropia in Religion*, S. 199–208; HUNGER: *Φιλανθρωπία*, S. 7; S. 11; mit einer detaillierten Analyse der einschlägigen Stellen Kabiersch: *Untersuchungen zum Begriff*, S. 7–11; VOGT, JOSEPH:

anthrōpía erreichte *mímēsis theou* und die Bestimmung, wem gegenüber jene wichtige Herrschertugend geübt werden musste. Themistios begründet die Sonderstellung der *philanthrōpía* u. a. damit, dass Gott selbst diese Tugend zugeschrieben werde, Tapferkeit oder gar Enthaltbarkeit bezogen auf Gott aber deplatziert wirken würden.⁶⁹ Auch deswegen stehe dem Kaiser diese Qualität nicht nur gut an, sondern er agiere durch sie auch gottgefällig:

So ist zu Recht der philanthropische ein gottgefälliger Kaiser. Diejenigen nämlich, die dasselbe lieben sind untereinander Freunde. Er weiß nämlich als einziger genau, dass es nötig ist Gott zu verehren, indem man ihm nach Kräften die eigene Gesinnung angleicht.⁷⁰

Damit schließt der Rhetor an Vorläufer aus hellenistischer Zeit an, die postulierten, dass der Herrscher im selben Verhältnis zum Gemeinwesen stehe wie Gott als Verkörperung der Ordnung zum Kosmos. So gilt bei Sthenidas der Monarch als legitimer Nachahmer der Gottheit, während er in der Konzeption des Ekphantos die Inkarnation des göttlichen *Logos* sei. Dieser dient wiederum dem Regenten bei Plutarch als Richtschnur, um die Gottheit durch tugendhaftes Handeln zu imitieren.⁷¹

Die Rede wurde wohl vor Kaiser Constantius II. gehalten, wobei die Begnadigung der Anhänger des Usurpators Magnentius (ähnlich wie die Amnestie durch Theodosios für die 19. Rede) als Ausgangspunkt fungiert haben dürfte; die genaue Datierung und auch der konkrete Anlass sind in der Forschung allerdings umstritten.⁷² Letztendlich empfiehlt sich der Philosoph dem Kaiser mit dieser Lobrede.⁷³ Wenngleich sich die Formulierungen unterscheiden und die Situation, in der die Kommunikation erfolgte, eine andere ist, bedient sich Themistios

Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft, Mainz 1967 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1967, 1), S. 18–22; DALY, LAWRENCE J.: Themistius' concept of *φιλανθρωπία*, in: *Byzantion* 45, 1975, S. 22–40; HILTBRUNNER: s. v. *humanitas* (*φιλανθρωπία*), S. 747. Auch DEMANDT, ALEXANDER: Der Fürstenspiegel des Agapet [2002], in: DEMANDT, ALEXANDER: *Zeitenwende. Aufsätze zur Spätantike*, Berlin 2013 (Beiträge zur Altertumskunde 311), S. 361–371, identifiziert die *philanthrōpía* als Schlüsseltugend bei Themistios und stellt die Verbindung zu Agapet her. PIEPENBRINK: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘, S. 332f., sieht in Themistios einen Vorläufer Agapets, der indes „hellenistische und kaiserzeitliche Traditionen ungebrochener“ fortsetzte.

⁶⁹ Them. or. 1,8a-b.

⁷⁰ Them. or. 1,9a: ὅστ' εἰκότως θεοφίλης βασιλεὺς ὁ φιλόανθρωπος. φίλοι γὰρ ἀλλήλων οἱ τὰ αὐτὰ ἀγαπῶντες. μόνος γὰρ οἶδεν ἀκριβῶς ὅτι χρῆ τὸν θεὸν θεραπεύειν ἐκ τοῦ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦν ἐκείνῳ τὴν γνώμην. Übersetzung: Leppin; Portmann.

⁷¹ Vgl. BELL: *Three Political Voices from the Age of Justinian*, S. 29.

⁷² Vgl. PORTMANN, WERNER: Zum Datum der ersten Rede des Themistius, in: *Klio* 74, 1992, S. 411–421; ERRINGTON, R. MALCOLM: The Date of Themistius' First Speech, in: *Klio* 83, 2001, S. 161–166; kritisch HEATHER, PETER; MONCUR, DAVID: *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*, Liverpool 2001, S. 69–71. OMISSI, ADRASTOS: *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire. Civil War and Panegyric, and the Construction of Legitimacy*, Oxford u. a. 2018 (Oxford Studies in Byzantium), S. 167, überlegt, ob die Ursachen für die wenig konkreten politischen Bezüge und das allgemeine Rekurren auf die Tugend der *philanthrōpía* in der politischen Unerfahrenheit des Themistios während dieses frühen Stadiums seiner Karriere zu suchen sind. Allgemein wichtig ist der Kontext der Bürgerkriege, die die konkreten Ausgestaltungen nicht weniger Panegyriken trotz der formelhaften Sprache erheblich beeinflussten. Vgl. dazu neben dessen Monographie den kurzen Aufriss von OMISSI, ADRASTOS: *Civil War and the Late Roman Panegyric Corpus*, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 211–231.

⁷³ Um sich von den üblichen Lobrednern abzuheben, verweist THEMISTIOS ostentativ auf seinen Status als Philosoph. Dieser gebiete es ihm, die Wahrheit und nicht hohle Schmeicheleien zu verkünden. Vgl. STENGER, JAN: *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin u. a. 2009 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 97), S. 115–119.

hier derselben Gedankenfigur, die eine Parallele zu *ekth.* 6 und 40 darstellt, wie Julian (*ep.* 89b; s. o.). Derjenige, der *philanthrōpía* übt, handelt der Gottheit bzw. Gott zu Gefallen, indem er dessen Werte teilt und danach handelt.

Hinsichtlich des Adressatenkreises bleibt Themistios zumeist vage, wobei er bemerkenswerterweise noch die Freunde (φίλοι) des Herrschers vor alle anderen Menschen setzt.⁷⁴ Eine Passage deutet indessen darauf hin, dass zumindest die Wirkung der demonstrierten Tugend sich nicht auf den Herrschaftsbereich und damit die Untertanen beschränkte, sondern auch jenseits davon Resonanz erzeugt haben dürfte. Eine tugendhafte Gesinnung erweise sich für den Kaiser als wirkungsvoller denn viele Schilde und überwinde jene als Freiwillige, die den Zwang verachten; so vermögen es *philanthrōpía* und Frömmigkeit (εὐσέβεια) nicht nur große Heere zu besiegen, sondern sie auch zu retten.⁷⁵

Der Vergleich mit der Behandlung des Themas bei Agapet (*ekth.* 20) offenbart einige bemerkenswerte Unterschiede. Beide sprechen zwar jeweils christliche Herrscher an. Themistios, der selbst kein Christ war, erscheint aber dahingehend als mit christlichen Konzeptionen kompatibler, dass sowohl Untertanen als auch Außenstehende, ja sogar Feinde von der *philanthrōpía* des Herrschers profitieren konnten. Der Philosoph und Rhetor zeigt dem Kaiser eine Alternative dazu auf, die Waffen sprechen zu lassen, während Agapet ausdrücklich betont, dass Feinden mit der „Macht der Schilde“ (νικῶσα ἐκείνους τῆ δυνάμει τῶν ὀπλῶν) begegnet werden müsse. Für Themistios fügt sich dies ins Gesamtbild, zumal auch Hartmut Leppin und Werner Portmann ihm eine Aufwertung „friedliche[er] Tugenden [...] gegenüber den traditionellen kriegerischen Tugenden der Römer“ attestieren.⁷⁶ Ferner hat Jan Stenger darauf hingewiesen, dass der Philosoph darum bemüht war, seinen Entwurf der kaiserlichen Tugend *par excellence*, der *philanthrōpía*, sowohl für christliche als auch ‚pagane‘ Perzipienten anschlussfähig zu halten, indem er zwar ein ursprünglich ‚heidnisches‘ Konzept bemühte, das aber hinsichtlich ihres Ergebnisses, nämlich menschenfreundlichem und mildem Regieren, durchaus mit christlichen Vorstellungen kompatibel war; dabei schrieb er von Gott, dem der Herrscher durch dieses Handeln nacheifern solle, meist in recht allgemeiner Weise (z. B. ὁ θεός, seltener im Plural) und ohne spezifische Attribute.⁷⁷ Indessen verrät die Komposition Agapets, dass er – auch nicht punktuell – zu den *mores* der Vorfahren zurückkehren wollte.⁷⁸ Vielmehr lässt sich bei Justinians Diakon eine andere Schwerpunktsetzung fassen. Indem er einmal von Untertanen (ὑπήκοοι), einmal von Feinden (πολέμιοι) und einmal von Einwohnern (οἰκείων) spricht, gelingt ihm eine Differenzierung hinsichtlich der Adressaten

⁷⁴ Them. *or.* 1,17b-18a.

⁷⁵ Them. *or.* 15,191a: οὕτω δόξα ἀγαθῆ βασιλεῖ πολλῶν ἀσπίδων δυνατωτέρα καὶ ὑπάγεται ἐθελουσίους τοὺς τῆς ἀνάγκης καταφρονοῦντας, καὶ οὐχ οὕτω σοφὸν βούλευμα τὰς πολλὰς χεῖρας νικᾷ ὡς εὐσέβεια καὶ φιλανθρωπία οὐ μόνον νικᾷ τὰς πολλὰς χεῖρας, ἀλλὰ καὶ σώζει. Ich habe in der Paraphrase die Anspielung auf Euripides ausgelassen. Die Rede wurde 381, also noch vor Theodosios' Friedensschluss mit den Goten und deren Ansiedlung im Reich, gehalten. Vgl. für eine Diskussion im Hinblick auf die Rolle der Barbaren STONE, ROBERT: Inviting the Enemy. Assimilating Barbarians in Theodosian Panegyric, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 233–254, hier: 242–244.

⁷⁶ Sie werten dies als Folge der Hervorhebung der *philanthrōpía*: LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER: Einleitung, in: LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER (Hg.): Themistios. Staatsreden, Stuttgart 1998, 1–26, 25.

⁷⁷ Vgl. dazu mit zahlreichen Belegen STENGER: Hellenische Identität, S. 120–123.

⁷⁸ Dies wäre ohnehin ein Anachronismus.

der *philanthrōpía* des Herrschers und in welchen Situationen sie angebracht ist; denn Feinde müssten im Krieg niedergedrungen werden und Untertanen sei mit Menschenfreundlichkeit zu begegnen. Durch die Liebe (*agápē*) der Einwohner, also eines Personenkreises, zu dem auch ehemalige Feinde zählen können,⁷⁹ lässt sich die Herrschaft wiederum besiegen. Diese Komposition scheint sowohl christlichen Konzeptionen von *philanthrōpía* als auch realpolitisch-militärischen Herausforderungen der kaiserlichen Herrschaft verpflichtet zu sein und wagt so den Spagat zwischen einer Liebe, die gegenüber allen Menschen geübt werden muss, und der Notwendigkeit, Krieg zu führen, die vor dem Hintergrund der frühen Phase der Regentschaft Justinians nur zu deutlich zutage tritt.⁸⁰ Agapet betont also die Tugend der *philanthrōpía*, während er argumentativ Handlungsspielräume für den Kaiser schafft.

4. Bezüge zur Selbstdarstellung Justinians

In der Forschung wurde die Anschlussfähigkeit der *Ekthesis* an die Selbstdarstellung Justinians, insbesondere im Kontext seiner Gesetzgebung, bereits mehrfach festgestellt.⁸¹ Auch die bedeutende Rolle, die die *philanthrōpía* in der Regierungszeit dieses Kaisers innehatte, wurde vehement, mitunter sogar schwärmerisch hervorgehoben, wobei man sich nicht selten auf philanthropische Praktiken konzentrierte.⁸² Nicht zuletzt sind diese Ausweis dafür, dass jene Tugend in dieser Zeit eine wesentliche Rolle einnahm. Demgegenüber scheinen normative Konzeptionen besser geeignet, sich der *Ekthesis* zu nähern.⁸³ Insbesondere die *Novellae* weisen vielversprechende Passagen auf. Geradezu programmatisch mutet die *Praefatio* einer von Justinian unter dem Eindruck der Pestpandemie und weiteren Katastrophen angeordneten Steuerbefreiung an:

Die größten Tugenden der Menschen sind Gerechtigkeit und *philanthrōpía*, die eine teilt jedem das seine zu und zielt dabei nicht auf das, was anderen gehört, ab, die andere eilt zum Mitleid und befreit die Bedürftigen von den drückenden Schulden. [...] Daher, auch weil wir das Szepter von Gott erhalten haben, wird es ein

⁷⁹ Vgl. dazu die Ausführungen in Anm. 36. Darüber hinaus scheint die Wortwahl nicht allein der Variatio geschuldet zu sein, da sich dann der Rückgriff analog zu den zuvor behandelten Feinden auf ein Demonstrativpronomen angeboten hätte.

⁸⁰ Der noch unter seinem Onkel Justin I. ausgebrochene Konflikt mit den Persern, der 532 eine (vorübergehende) Beilegung mit dem sogenannten ‚Ewigen Frieden‘ fand, der Vandalenkrieg (533–534) und die Rückeroberung Africas sowie die anfangs von nicht minder spektakulären Erfolgen begleiteten Gotenkriege (535–553) sind Ausweis dessen. Gerade im Hinblick der beiden letztgenannten wird zudem deutlich, dass mitunter Feinde im Krieg künftige Einwohner waren, denen mit *philanthrōpía* begegnet werden konnte, nicht zuletzt zur Festigung der neuerrungenen Herrschaft.

⁸¹ Etwa HUNGER: Φιλανθρωπία, S. 11; KAPITÁNFY: Justinian and Agapetus, besonders S. 67f.; MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 132.

⁸² Sowohl CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: Philanthropy in the Age of Justinian, in: The Greek Orthodox Theological Review 6, 1960/1961, S. 206–226, der schwärmerisch über die seines Erachtens in justinianischer Zeit weit verbreitete Philanthropie referiert und dabei mitunter die Innovationskraft der christlichen Religion in dieser Hinsicht als zu wirkmächtig einschätzt, als auch die detailliertere Arbeit von BOOJAMRA: Christian Philanthropia, der differenzierter argumentiert, zählen zahlreiche philanthropische Praktiken auf. In seiner späteren Monographie setzt CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 43–206, Schwerpunkte auf Praktiken und Institutionen, wenngleich im ersten Teil der Arbeit auch geistesgeschichtliche Aspekte zum Tragen kommen. Vgl. ferner HUNGER: Φιλανθρωπία, S. 13f.; HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 306f.; BOOJAMRA: Christian Philanthropia, S. 349–353; MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 132.

⁸³ Vgl. an dieser Stelle die Zusammenstellung bei HUNGER: Prooimion, S. 149f.

wichtiges Anliegen, um diese tugendhaften Handlungen bemüht zu sein, damit wir, indem wir den Untertanen das Benötigte geben, von ihnen für unsere Tugendhaftigkeit und unseren Ratschluss entschädigt werden.⁸⁴

In diesen Zeilen wird nicht nur die *philanthrōpía* zur wichtigsten Tugend gemacht, sondern auch zu Gott, der dem Kaiser seine Macht verleiht, eine Verbindung gezogen, aufgrund derer der Herrscher nach dieser Tugend handelt, wodurch er eine nicht näher bestimmte Gegenleistung der Untertanen, also mittelbar auch die Stabilisierung seiner Herrschaft, erreicht. Justinian setzt so einen Weg, die Legitimation verstärkt von Gott abzuleiten, den bereits seine Vorgänger Anastasios I. (491–518) und Justin I. (518–527) beschritten haben, fort und entledigt sich zunehmend der Notwendigkeit der Bestätigung durch Akzeptanzgruppen.⁸⁵ Die Konzeption weist eine deutliche Parallele zu jener Agapets auf, wobei eine ähnlich reziproke Vorstellung an anderer Stelle in den *Novellae* auftaucht.⁸⁶ Ebenso deutlich ist eine Passage im *Codex Iustinianus*, in der *philanthrōpía* unmittelbar als *mīmēsis theoú*, um die sich der Herrscher bemühe, umschrieben ist.⁸⁷

Obleich weniger ausführlich, berief sich Justinian in seiner Gesetzgebung häufig auf die *philanthrōpía*. So erscheint sie als Kurzcharakterisierung der eigenen Person insbesondere in der Rolle des Gesetzgebers.⁸⁸ Zugleich verwies der Kaiser auf die *philanthrōpía* Gottes bzw. Christi.⁸⁹ Während die erste Verwendung Ausweis dessen ist, dass diese Tugend Bestandteil der normativen Konzeption der Rolle des Herrschers war, deutet die zweite auch darauf hin, dass sie als eine der charakterisierenden Eigenschaften Gottes fungierte. Freilich handelt es sich bei solchen Nennungen häufig eher um einen floskelhaften Gebrauch, dem ein allgemeines Verständnis von Menschenliebe zugrunde lag. Dagegen sind einige Stellen, an denen die Grenzen der kaiserlichen *philanthrōpía* verhandelt werden, durch ihre Spezifität aufschlussreicher. So wird anhand eines Gesetzes, das sich mit der Legitimität von Kindern und deren Ansprüchen befasst, deutlich, dass Personenkreise dezidiert von jedweder *philanthrōpía*, d. h. nicht nur von der des Kaisers, ausgeschlossen werden konnten: Vätern, die außereheliche Kinder gezeugt hätten, solle dafür, dass sie eine Verbindung eingegangen seien, die nicht

⁸⁴ Nov. Iust. 163 praef.: Μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὰ δικαιοσύνη τε καὶ φιλοφροσύνη, ἡ μὲν τὸ ἴσον ἐκάστῳ νέμουσα καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιεικὴ, ἡ δὲ πρὸς ἕλεον τρέχουσα καὶ χαρῶν τοὺς δεομένους ἐλευθεροῦσα δυσκόλων. [...] ὅθεν καὶ ἡμῖν ἐκ θεοῦ τὰ σκήπτρα λαβοῦσι γίνεται περισπούδαστον ἐκ τούτων δὴ τῶν ἀγαθῶν διαφαίνεσθαι πράξεων, ἵνα τὸ χρήσιμον τοῖς ὑπηκόοις παρέχοντες τὴν ἐξ ἀρετῆς τε καὶ δόξης ἄνωθεν ἔχομεν ἀμοιβήν. Vgl. dazu CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34f.

⁸⁵ So etwa MEIER: Der Monarch, S. 532f.

⁸⁶ Vgl. etwa Nov. Iust. 7 praef.

⁸⁷ Cod. Iust. 5,16,21,1. Vgl. HILTBRUNNER: s. v. humanitas (φιλοφροσύνη), S. 737. PIEPENBRINK: Christliche Explikationen, S. 369f., indes betont u. a. mit Verweis auf Cod. Iust. 5,27,8 und Nov. Iust. 18 praef.; 89 praef., die antiken Traditionen, in die sich Justinian mit Vergangenheitsrekursen setze. M. E. lässt sich diese Tatsache nicht allein als ein ‚Entweder-oder‘, sondern ein ‚Sowohl-als-auch‘ interpretieren. So argumentiert CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34, mit Nov. Iust. 81 praef.; 89 praef.; 147 praef.; dafür, dass Justinians Gesetzgebung darauf abzielte, *philanthrōpía* gegenüber einem weiteren Personenkreis walten zu lassen, als dies bisher geschehen war.

⁸⁸ So u. a. in Nov. Iust. 4,3; 18,5; 53,3; 53,6; 81 praef.; 105,2,3; 129 praef. BARTOLETTI COLOMBO, ANNA MARIA: Legum Iustiniani Imperatoris vocabularium. Novellae, Mailand 1989 (Florentina studiorum universitas), S. 3352f., verzeichnet in den Novellae allein 59 Verwendungen von φιλοφροσύνη bzw. φιλοφροσύνη, wobei auch nach Justinians Regentschaft eine rege Verwendung erkennbar ist. Vgl. auch Cod. Iust. 1,3,55; dazu HUNGER: Φιλοφροσύνη, S. 13f.; MÜLLER: ‚Caritas‘, S. 43.

⁸⁹ Beispielsweise in Nov. Iust. 6 praef.; 12 praef.; 59,7; 77 praef.; 77,1,1; 133,6; 141 praef.; 144,1.

ohne Schärfe als „verhasst“ (μεμισημένος) bezeichnet wird, die Mittellosigkeit ihrer Nachkommenschaft eine zusätzliche Strafe⁹⁰ sein. Die Liebe zu den Menschen, die hier augenscheinlich vor allem als Form materieller Hilfe verstanden wird, ist nicht bedingungslos, eine Feststellung, die in der kurzen Passage nicht weiter begründet wird. Dagegen heißt es – nun wieder bezogen auf die kaiserliche Tugend – in einer anderen Novelle, die Erbschaftsangelegenheiten der Samaritaner betrifft, keine Sünde eines seiner Untertanen sei so groß, als dass er nicht in den Genuss seiner Menschenfreundlichkeit kommen könne. Denn auch wenn dessen Taten, so fährt die Quelle fort, seinen, d. h. Justinians, Hass entfachten, der ihn dazu bringe, den Sünder zu strafen, müsse jenem danach Möglichkeit gegeben werden erneut zur „charakteristischen *philanthrōpía*“ des Kaisers zurückzukehren.⁹¹ Der Kontext dieser abwägenden Worte ist freilich die Rücknahme eines Verbotes, das nie durchgesetzt worden war, ein pragmatischer Akt, der möglicherweise mit den großen Worten in der *Praefatio* überspielt wurde.⁹² Doch auch wenn aus der Not heraus auf die Formulierung zurückgegriffen wurde, bleibt der Kompromiss bemerkenswert. Der Kaiser schloss einige Untertanen aus, da er strafen musste, gewährte danach aber potenziell die Rückkehr, nachdem die Sanktion vollzogen worden war.⁹³ Noch eindeutiger ist eine Passage in einer Reihe von Anweisungen an den *proconsul* in Cappadocia. Wenn darin über die Notwendigkeit reflektiert wird, Ehebrecher, Vergewaltiger, Räuber und Mörder hart zu bestrafen, ist zu lesen, dass ein solches Vorgehen keinesfalls inhuman (ἀπανθρωπία), sondern im Gegenteil Ausdruck höchster *philanthrōpía* sei, da durch die Verfolgung (ἐπιστροφή) Weniger Viele gerettet würden.⁹⁴ Es wird folglich ein Widerspruch konstruiert, da nicht gegenüber jedem Einzelnen Menschenfreundlichkeit gezeigt werden kann und große Nachsicht etwa mit Verbrechern allen Übrigen als potenziellen Opfern gegenüber inhuman wäre, so dass sowohl dem Amtsträger als auch dem Kaiser nichts anderes übrig bleibt, als mitunter Härte walten zu lassen. Das Gebot, *philanthrōpía* wie Gott gegenüber allen Menschen zu pflegen, ist also für den irdischen Herrscher in der Praxis des Regierens innerhalb dieser Konzeption unerfüllbar. Damit geht indes keine Relativierung der um den Begriff der *philanthrōpía* aufgebauten Hierarchie zwischen Kaiser und Untertanen einher, da jener die Macht von Gott selbst erhalten hat. Somit handelt der Monarch im Auftrag Gottes und ahmt ihn, so sehr es einem irdischen Herrscher möglich ist, nach.⁹⁵ Der

⁹⁰ Im Griechischen ist von τιμωρία (!) die Rede.

⁹¹ Nov. Iust. 129 praef. mit CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34.

⁹² Dazu mit Anmerkungen MILLER, DAVID; SARRIS, PETER: The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation. 2 Bde., Cambridge u. a. 2018, S. 859. Zuvor war der Samaritaneraufstand 529 mit Prok. HA 11,25–29; Ioh. Mal. 18,35. Vgl. auch BOOJAMRA: Christian Philanthropy, S. 350.

⁹³ Die Interpretation von CONSTANTELOS: Byzantine Philanthropy and Social Welfare, S. 34, dass die *philanthrōpía* letztendlich über den Zorn siegt, scheint die Textstelle m. E. indes überzustrapazieren.

⁹⁴ Nov. Iust. 30,11.

⁹⁵ Vgl. zu Justinians *ek theou*-Verständnis MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 118–136. Auch LEPPIN: Justinian, S. 125, der eigentlich skeptisch hinsichtlich der Rekonstruierbarkeit einer Nahbeziehung Agapets zu Justinian ist, attestiert der Schrift, dass sie teilweise gut zu den „Maximen, die man aus Justinians Gesetzgebung herauslesen kann“, passe. Wenngleich auch dieses Verständnis nicht aus dem Nichts heraus entstanden ist und Vorläufer hatte, wie ENBLIN, WILHELM: Das Gottesgnadentum des autokratischen Kaisertums der frühbyzantinischen Zeit, in: Studi bizantini e neoellenici 5: Atti del V congresso internazionale di studi bizantini, Bd. I, Rom, 1939, S. 154–166, und FEARS, J. RUFUS: s. v. Gottesgnadentum (Gottkönigtum), in: RAC 11, Stuttgart 1981, S. 1103–1159, zeigen konnten, erfährt es doch unter Justinian eine neue Qualität und sollte nicht wie noch bei FEARS: s. v. Gottesgnadentum (Gottkönigtum), S. 1103–1159; NOETHLICH, KARL L.: s. v. Iustinianus (Kaiser),

Kaiser liebt seine Untertanen wie Gott die Menschen, womit nicht zuletzt das Verhältnis zwischen Herrscher und Untertanen (oder Volk) eine Neubestimmung erfährt.

Diese Beispiele aus der Gesetzgebung Justinians für den Umgang mit der kaiserlichen Schlüsseltugend sind nicht isoliert. Nicht nur begegnet uns das Motiv eines sich um seine Untertanen sorgenden Herrschers außerordentlich häufig in Rechtstexten;⁹⁶ vielmehr bietet Justinians Selbstdarstellung als Philanthropie-übender Herrscher grundsätzlich einen Referenzrahmen, in dem die spezifischen Anwendungen verstanden werden können.⁹⁷ Sie war ferner mehr als eine seit Langem bestehende Anforderung an den Herrscher.⁹⁸ Justinian deutet die Tugend neu aus, eine Arbeit, der wiederum ein jahrhundertelanger Diskurs vorausgegangen war. Sein Verständnis von *philanthrōpia* steht nicht im Widerspruch zu den verschiedenen Traditionslinien und vermag in Teilen daran anzuschließen. Felder, auf denen sich dies demonstrieren ließ, waren neben der Gesetzgebung und konkreten Handlungen Stiftungen von Bauten und Einrichtungen zum Wohle seiner Untertanen und die ostentative Versorgung jener, die auf Mildtätigkeit angewiesen waren. Der Kirchenhistoriker Euagrios Scholastikos nennt explizit die Bautätigkeit des Kaisers als Ausweis von dessen Großzügigkeit.⁹⁹ Neben Kirchenbauten habe Justinian zahlreiche „fromme Häuser“ für mittellose Männer und Frauen, Kinder, Alte sowie Kranke errichten lassen und sei für deren Versorgung aufgekommen. Prokop erwähnt in seiner Lobschrift *De Aedificiis* die Wiedererrichtung des Asyls des Samson, das prächtiger ausgestattet, erheblich vergrößert und mit jährlichen Einkünften beschenkt worden sei; damit nicht genug habe der Kaiser den Bau zweier weiterer solcher Einrichtungen direkt gegenüber befohlen. Die Bauten dieser Art, die auf Justinian zurückgingen, seien darüber hinaus so zahlreich, dass eine Aufzählung in wenigen Worten unmöglich sei.¹⁰⁰ Dennoch benennt der Historiograph im weiteren Verlauf das Krankenasyll bei Argyronion,¹⁰¹ nachdem er von der Stiftung eines Klosters berichtet, das ehemaligen Prostituierten eine Zuflucht bieten sollte.¹⁰² Ferner seien auf Veranlassung des Herrschers in Konstantinopel Fremden- und Obdachlosenasyll errichtet worden.¹⁰³ All dies erscheint als *philanthrōpia* in einem christlichen Sinne, da sie sich offensichtlich an der Bedürftigkeit und nicht am Status der Person orientiert.

Die Schlüsseltugend sticht ferner nicht aus der Selbstdarstellung des Herrschers im Sinne eines Fremdkörpers heraus; vielmehr fügt sie sich in eine größere Gesamtkonzeption. In der

in: RAC 19, Stuttgart 1999, S. 668–763, als eine allgemeine, zeitgenössische Erscheinung gewertet werden. Vgl. dazu MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 136.

⁹⁶ MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 118, Anm. 88, führt in einer nicht erschöpfenden Aufzählung allein 25 Belegstellen aus der Gesetzgebung an.

⁹⁷ Dieser Aspekt seiner Repräsentation ist gut erforscht, weswegen eine kurze Skizze genügt. Vgl. Anm. 81 u. 82.

⁹⁸ Dieser Eindruck entsteht mitunter, wenn auf das Konzept der *philanthrōpia* Bezug genommen wird. So etwa bei HEATHER, PETER: Die letzte Blüte Roms. Das Zeitalter Justinians, Darmstadt 2018, S. 23f.

⁹⁹ Euagr. *Hist. Eccel.* 4,30. In der Passage sind Justinians Geldgier auf der einen und seine Großzügigkeit auf der anderen Seite einander gegenübergestellt. Die Ähnlichkeit zu den entsprechenden Stellen bei Prokop ist deutlich. HENRY III: A Mirror for Justinian, S. 307, interpretiert den lobenden zweiten Teil des Abschnitts mit dem Hinweis darauf, dass in der Konzeption Agapets alle Ressourcen des Reichs zur Verfügung des Kaisers gestanden hätten, um gute Taten zu vollbringen.

¹⁰⁰ Prok. *aed.* 1,2,16–17.

¹⁰¹ Prok. *aed.* 1,9,13.

¹⁰² Prok. *aed.* 1,9,1–10.

¹⁰³ Prok. *aed.* 1,11,27.

programmatischen Konstitution *Deo auctore* aus dem Jahr 530, mit der der Kaiser offiziell die Zusammenstellung der Digesten unter Leitung Tribonians anordnete, führt Justinian seine Herrschaft bereits deutlich auf Gott allein zurück (*Deo auctore nostrum gubernantes imperium*).¹⁰⁴ Wenige Jahre später, 535, ist die nicht minder deutliche Invokationsformel „im Namen unseres Herrn Jesus Christus“ (*in nomine Domini nostri – ἐν ὀνόματι τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) in der Kaisertitulatur bezeugt.¹⁰⁵ Agapet deutet ebenfalls die Stellung des Kaisers auf diese Weise,¹⁰⁶ was auch dessen Konzeption von *philanthrōpia* prägt. Auch bei Justinian ist beides miteinander verwoben: Die Tugend ist Ausdruck seines Selbstverständnisses als Herrscher und dient zudem als Mittel, die sich daraus ergebende Stellung zu untermauern. Wie bereits erwähnt, lässt sich die schützende Hand, die er über jene, die er regierte, ausbreitete, auch so verstehen, dass er aus einer Akzeptanzgruppe Beherrschte machte. So war es ein wesentlicher Bestandteil der Selbstdarstellung des Kaisers, seine Schlaflosigkeit aus immerwährender Sorge um die Untertanen hervorzuheben,¹⁰⁷ die ein wiederkehrendes Thema in den Praefationes der Gesetze darstellt und auch von Geschichtsschreibern als Charakteristikum des Herrschers aufgenommen wurde.¹⁰⁸ Zu der einerseits herausgestellten Askese, für die sowohl als die Annäherung eines heiligen Mannes an Gott als auch antike Attribute von Feldherren und Philosophen als Vorbild fungierten,¹⁰⁹ tritt die Betonung der Fürsorge für Untertanen und Menschen; ihr werden die körperlichen Bedürfnisse des Herrschers ganz untergeordnet. Diese Entsagung lässt sich als ostentative Form der *mīmēsis theou* verstehen, da Justinian das Menschliche zurückstellt, um letztendlich zu handeln wie Gott.

5. Zur Kontextualisierung der Komposition von *philanthrōpia* bei Agapet – Fazit

In der kaiserlichen *philanthrōpia* waren christliche und klassische Traditionen miteinander verschmolzen. Insbesondere im Verlauf des vierten Jahrhunderts entwickelte sich ein lebendiger, interdependenter Diskurs, in dessen Verlauf es sowohl zu einer Aneignung und Neukontextualisierung des Begriffs der *philanthrōpia* durch christliche Gelehrte kam als auch christliche Konzepte Eingang in zunächst ‚pagane‘ Vorstellungen von *philanthrōpia* fanden. Dieser Prozess führte indes nicht zu einem klar umrissenen und allgemeingültigen Entwurf, sondern zu einer gewissen Vielfalt, die wiederum Deutungsspielräume schuf, derer sich Agapet bediente. So sah er, wie die Kirchenväter, die Liebe zu den Menschen als Teil der göttlichen Natur an. Um Gott zu Gefallen zu handeln, sei es nötig, ihn in seinem Handeln und Wollen zu imitieren, da dem Kaiser die Macht von Gott gewährt worden sei, eine Konzeption, die wiederum hinsichtlich der Nachahmung Gottes bzw. der Götter durch Menschenfreundlichkeit Ähnlichkeiten zu Julian und auch Themistios aufweist, die sich wiederum teilweise auf ältere Traditionen stützen. Mit den Ausführungen Julians verbindet Agapet zudem der

¹⁰⁴ Dig. C. *Deo auctore* praef. Vgl. für eine detaillierte Interpretation der Konstitution MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 105–114.

¹⁰⁵ Etwa Nov. Iust. 17; 42; 43. Vgl. dazu MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 136.

¹⁰⁶ Besonders deutlich in Agap. *ekth.* 1.

¹⁰⁷ Beispielsweise Nov. Iust. 8 praef. Vgl. auch LEPPIN: Justinian, S. 98.

¹⁰⁸ Joh. Lyd. mag. 3,55. Prokop verwendete diese Eigenschaft Justinians auch in seiner Schmähchrift (Prok. HA 12,27; vgl. auch 13,28–29) gegen ihn, indem er sie als Beweis für die dämonische Natur des Kaisers anführte.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu ausführlicher MEIER: Das andere Zeitalter Justinians, S. 619–621.

tendenziell instrumentelle Charakter, den er dieser Tugend gibt: Sie erscheint durchaus auch als Mittel, Herrschaft auszuüben und zu stabilisieren, beispielsweise wenn mit der Dankbarkeit der in Not Geratenen argumentiert wird.¹¹⁰ Justinians Diakon scheint damit zu versuchen, die moralischen Anforderungen an die Kaiserherrschaft mit den alltäglichen Notwendigkeiten bei deren Ausübung miteinander zu harmonisieren. Eine ähnliche Strategie zeigt sich bei der Bestimmung des Adressatenkreises. Als Nutznießer kamen grundsätzlich alle, die in Not geraten waren, infrage. Allerdings deutet der Kontext darauf hin, dass man hier v. a. auf Untertanen abzielte.¹¹¹ Eine Präzisierung macht – in einem bemerkenswerten Unterschied zu Themistios – deutlich, dass Feinden mit Waffengewalt, Untertanen mit *philanthrōpía* zu begegnen sei, lässt aber zugleich die Möglichkeit offen, Menschenfreundlichkeit auch gegenüber ehemaligen Gegnern walten zu lassen, nachdem die kriegerische Auseinandersetzung ausgestanden ist. So scheint es, dass die Vorteile der von Themistios entworfenen Alternative, Feinde durch diese Leittugend zu überwinden, erhalten bleiben, ohne dass kriegerische Mittel als solche disqualifiziert oder deren Notwendigkeit negiert werden. Zugleich übt der Kaiser *philanthrōpía* und handelt auf diese Weise gottgefällig und ihn nachahmend. Dem Herrscher eröffnete die spezifische und, wie mir scheint, auf ihn zugeschnittene Komposition Agapets Spielräume, die ihm zum Vorteil gereichten, was auch eingedenk der Ähnlichkeiten und vor dem Hintergrund der These eines Auftragswerks Sinn ergibt, da er damit ein Problem löst, das auch im Rahmen der Gesetzgebung Justinians auftaucht: der Zwiespalt zwischen dem Anspruch universell geltender *philanthrōpía* und der Wirklichkeit des Regierens, die etwa auftritt, wenn Verbrecher hart bestraft oder – das bleibt in der Selbstdarstellung freilich ausgespart – Aufstände niedergeschlagen werden müssen.

Indes sind die Spielräume, die Agapet schafft, nicht die einzigen dem Kaiser dienlichen Charakteristika der in der *Ekthesis* niedergelegten Konzeption von *philanthrōpía*. Komponiert in einer Kette aufeinander bezogener Folgerungen stellt Justinians Diakon ein Ideal der Kaiserherrschaft auf, innerhalb dessen der Kaiser zuerst alle Macht von Gott erhält und daher sein Wollen und Handeln ihm zu Gefallen sein muss, was der Herrscher erreicht, indem er Gott nachahmt, so dass er seinen Untertanen dieselbe Liebe entgegenbringt, wie sie auch Gott gegenüber allen Menschen übt. In dieser Konzeption wird das Verhältnis von Untertanen zum Herrscher anders bestimmt, als es bislang zwischen dem Volk als Akzeptanzgruppe und dem Kaiser bestanden hatte. Der Monarch hat hierin eine andere Rolle inne, die weitreichendere Handlungsmöglichkeiten beinhaltet und zumindest behauptet, weniger von Zustimmung abhängig zu sein. Mit der in der *philanthrōpía* zum Ausdruck kommenden Sorge wird diese Neubestimmung des Verhältnisses unterstrichen, wobei bemerkenswerterweise mit dem aus christlichen und ‚paganen‘ Ansätzen kombinierten Arrangement von *philanthrōpía* unter dezidiert christlichen Vorzeichen eine Hierarchie etabliert wird, obgleich das urchristliche Konzept der Nächstenliebe eher Egalität implizieren würde. Agapet ist es mit einer Komposition

¹¹⁰ Agap. *Ekth.* 19; vgl. zu diesem Ergebnis bereits MÜLLER: ‚Caritas‘, insbesondere: S. 46.

¹¹¹ Ebd.

aus Reminiszenzen an vorangegangene Diskurse gelungen, *philanthrōpía* sowohl als Instrument des Machterhalts nutzbar zu machen als auch diese Tugend mit religiösen Verhaltenserwartungen zu harmonisieren.¹¹²

Literaturverzeichnis

- BARTOLETTI COLOMBO, ANNA MARIA: *Legum Iustiniani Imperatoris vocabularium. Novellae*, Mailand 1989 (Florentina studiorum universitas).
- BELL, PETER N.: *Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor, Dialogue on Political Science; Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia*, Liverpool 2009 (Translated texts for historians 52).
- BELLOMO, ANTONIO: *Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili*, Bari; Avellino 1906.
- BLUM, WILHELM: *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Stuttgart 1981 (Bibliothek der griechischen Literatur 14).
- BLUM, WILHELM: s. v. AGAPETOS, in: *BBKL* 14, Hamm 1998, S. 685–688.
- BOOJAMRA, JOHN L.: *Christian Philanthropia. A Study of Justinian's Welfare Policy and the Church*, in: *Byzantina* 7, 1975, S. 345–373.
- BÖRM, HENNING: *Herrscher und Eliten in der Spätantike*, in: BÖRM, HENNING; WIESEHÖFER, JOSEF u. a. (Hg.): *Commutatio et contentio. Studies in the Late Roman, Sasanian and Early Islamic Near East. In memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf 2010 (Reihe Geschichte 3), S. 159–198.
- BÖRM, HENNING: *Procopius, his Predecessors, and the Genesis of the Anecdota. Antimonarchic Discourse in Late Antique Historiography*, in: BÖRM, HENNING; HAVENER, WOLFGANG (Hg.): *Antimonarchic Discourse in Antiquity*, Stuttgart 2016.
- BROWN, PETER: "Lover of the Poor". *The Creation of a Public Virtue*, in: BROWN, PETER: *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, NH 2001 (The Menahem Stern Jerusalem lectures), S. 1–44.
- CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: *Philanthropy in the Age of Justinian*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 6, 1960/1961, S. 206–226.
- CONSTANTELOS, DEMETRIOS J.: *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Rochelle, NY 1991 (Studies in the Social & Religious History of the Mediaeval Greek World 1).
- DALY, LAWRENCE J.: *Themistius' concept of φιλανθρωπία*, in: *Byzantion* 45, 1975, S. 22–40.

¹¹² MÜLLER: ‚Caritas‘, S. 45f., deutet in anregender Weise Agapets Schrift im Rahmen der Christianisierungsbestrebungen Justinians; der Diakon habe mit der Integration ‚heidnischer‘ Herrschaftsideale in einen christlichen Fürstenspiegel faktisch ‚pagane‘ Modell usurpiert. Ob, wie MÜLLER fragt, damit möglicherweise ein „Dolchstoß gegen das ‚Heidentum‘“ geführt werden sollte, lässt sich zwar letztendlich nicht beantworten. Allerdings kann die Verschmelzung verschiedener Ideale, auch wenn sie politisch-instrumentell motiviert war, ebendiesen Prozess begünstigt haben. Unter umgekehrten Vorzeichen lässt sich ein ähnlicher Nebeneffekt im Kontext der Christianisierungspolitik Justinians feststellen. So traf das Verbot zahlreicher ‚heidnischer‘ Praktiken die alten Eliten, deren Traditionspflege in großen Teilen ‚pagan‘ inspiriert war, wodurch wiederum Reproduktionsmechanismen behindert wurden. Vgl. hierzu LEPPIN: Justinian, S. 101.

- DEMANDT, ALEXANDER: Der Fürstenspiegel des Agapet [2002], in: DEMANDT, ALEXANDER: *Zeitenwende. Aufsätze zur Spätantike*, Berlin 2013 (Beiträge zur Altertumskunde 311), S. 361–371.
- DIEFENBACH, STEFFEN: Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz, in: *Saeculum* 47, 1996, S. 35–66.
- DOWNEY, GLANVILLE: *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, in: *Historia* 4, 1955, S. 199–208.
- DVORNIK, FRANCIS: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. 2 Bde., Washington, DC 1966.
- ENßLIN, WILHELM: Das Gottesgnadentum des autokratischen Kaisertums der frühbyzantinischen Zeit, in: *Studi bizantini e neoellenici 5: Atti del V congresso internazionale di studi bizantini*, Bd. I, Rom, 1939, S. 154–166.
- ERRINGTON, R. MALCOLM: Themistius and His Emperors, in: *Chiron* 30, 2000, S. 861–904.
- ERRINGTON, R. MALCOLM: The Date of Themistius' First Speech, in: *Klio* 83, 2001, S. 161–166.
- FEARS, J. RUFUS: s. v. Gottesgnadentum (Gottkönigtum), in: *RAC* 11, Stuttgart 1981, S. 1103–1159.
- FERGUSON, JOHN: *Moral Values in the Ancient World*, London 1958.
- FLAIG, EGON: *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*, Frankfurt 2019² (Erstauflage: 1992).
- FLAIG, EGON: Für eine Konzeptionalisierung der Usurpation im Spätromischen Reich, in: PASCHOUD, FRANÇOIS; SZIDAT, JOACHIM (Hg.): *Usurpationen in der Spätantike*, Stuttgart 1997 (*Historia Einzelschriften* 111), S. 15–34.
- FRISK, HJALMAR: s. v. οἶκος, in: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* 2, 1970, S. 360.
- FROHNE, RENATE: *Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels*, Tübingen 1985.
- FUHRMANN, MANFRED: *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‚Longin‘. Eine Einführung*, Darmstadt 1992 (*Die Literaturwissenschaft*).
- GERHARDT, THOMAS: Philosophie und Herrschertum aus der Sicht des Themistios, in: GOLTZ, ANDREAS; LUTHER, ANDREAS; SCHLANGE-SCHÖNINGEN, HEINRICH (Hg.): *Gelehrte in der Antike. Alexander Demandt zum 65. Geburtstag*, Köln 2002, S. 187–218.
- GRÜNBART, MICHAEL: Anleitungen zum guten Regieren und kaiserlichen Entscheiden in Byzanz, in: DELGADO, MARIANO; LEPPIN, VOLKER (Hg.): *Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart*, Fribourg u. a. 2017 (*Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte* 24), S. 62–77.
- HEATHER, PETER; MONCUR, DAVID: *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century*, Liverpool 2001, S. 69–71.
- HEATHER, PETER: *Die letzte Blüte Roms. Das Zeitalter Justinians*, Darmstadt 2018.
- HENRY III, PATRICK: A Mirror for Justinian. The Ekthesis of Agapetus Diaconus, in: *GRBS* 8, 1967, S. 281–308.

- HILTBRUNNER, OTTO: s. v. *humanitas* (φιλανθρωπία), in: RAC 16, Stuttgart 1994, Sp. 711–752.
- HUNGER, HERBERT: Φιλανθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites, in: Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse / Österreichische Akademie der Wissenschaften 100, 1963, S. 1–20.
- HUNGER, HERBERT: Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen und Urkunden, Wien 1964 (Wiener byzantinische Studien 1).
- IRMSCHER, JOHANNES: Das Bild des Untertanen im Fürstenspiegel des Agapetos, in: Klio 60, 1978, S. 507–509.
- IRMSCHER, JOHANNES: Christliches und Heidnisches in der Literatur der Justinianischen Zeit, in: RESE 18, 1980, S. 85–94.
- JONES, HUGUETTE: Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un législateur, in: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 35, 1988, S. 149–208.
- KABIERSCH, JÜRGEN: Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian, Wiesbaden 1960 (Klassische Philologische Studien 21).
- KAPITÁNYFY, ISTVÁN: Justinian and Agapetus, in: Acta antiqua et archaeologica 26, 1994, S. 65–70.
- KEIL, BRUNO: Epikritische Isokratesstudien, in: Hermes 3, 1888, S. 346–391.
- KLOFT, HANS: Liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie, Köln 1970 (Kölner historische Abhandlungen 18).
- LEPPIN, HARTMUT: Zum Wandel des spätantiken Heidentums, in: Millennium-Jahrbuch 1, 2004, S. 59–81.
- LEPPIN, HARTMUT: Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011.
- LEPPIN, HARTMUT: Kaisertum und Christentum in der Spätantike, in: LEPPIN, HARTMUT; SCHNEIDMÜLLER, BERND; WEINFURTER, STEFAN (Hg.): Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“, Regensburg 2012, S. 153–172.
- LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER: Einleitung, in: LEPPIN, HARTMUT; PORTMANN, WERNER (Hg.): Themistius. Staatsreden, Stuttgart 1998 (Bibliothek der griechischen Literatur Abteilung Klassische Philologie 46), 1–26.
- LETSIOS, DIMITRIOS G.: Die „Vigilantia Caesaris“ am Beispiel des „schlaflosen“ Justinian, in: CHRYSOS, EVANGELOS (Hg.): Studien zur Geschichte der römischen Spätantike. Festgabe für Johannes Straub, Athen 1989, S. 122–146.
- MARTIN, JOCHEN: Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35, 1984, S. 115–131.
- MARTIN, JOCHEN: Das Kaisertum in der Spätantike, in: SCHMITZ, WINFRIED (Hg.): Bedingungen menschlichen Handelns in der Antike. Gesammelte Beiträge zur Historischen Anthropologie, Stuttgart 2009 (Alte Geschichte), S. 543–558.
- MEIER, MISCHA: Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2004² (Hypomnemata 147).

- MEIER, MISCHA: Ostrom–Byzanz, Spätantike–Mittelalter. Überlegungen zum „Ende“ der Antike im Osten des Römischen Reiches, in: *Millennium* 9, 2012, S. 187–253.
- MEIER, MISCHA: Der Monarch auf der Suche nach seinem Platz. Kaiserherrschaft im frühen Byzanz (5. bis 7. Jahrhundert n. Chr.), in: REBENICH, STEFAN (Hg.): *Monarchische Herrschaft im Altertum*, München; Wien 2017 (Schriften des Historischen Kollegs 94), S. 509–544.
- MILLER, DAVID; SARRIS, PETER: *The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation*. 2 Bde., Cambridge u. a. 2018.
- MÜLLER, ANDREAS: ‚Caritas‘ im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: COLLINET, MICHAELA (Hg.): *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie*, Münster 2014 (Religion – Kultur – Gesellschaft: Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne 2), S. 17–47.
- MUNITZ, JOSEPH A.: War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes, in: MILLER, TIMOTHY S.; NESBITT, JOHN (Hg.): *War and Peace in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, SJ.*, Washington, DC, 1995, S. 50–61.
- NESSELRATH, THERESA: *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder*, Münster 2013 (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband Kleine Reihe 9).
- NOETHLICH, KARL L.: s. v. Iustinianus (Kaiser), in: *RAC* 19, Stuttgart 1999, S. 668–763.
- OMISSI, ADRASTOS: Civil War and the Late Roman Panegyric Corpus, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 211–231.
- OMISSI, ADRASTOS: *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire. Civil War and Panegyric, and the Construction of Legitimacy*, Oxford u. a. 2018 (Oxford Studies in Byzantium).
- PETRUSI, AGOSTINO: I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio. Per un commento al dialogo „Sulla scienza politica“ attribuito a Pietro Patrizio (secolo VI), in: *Bollettino dell’ Istituto Storico Italiano per il medio evo* 80, 1968, S. 1–23.
- PFEILSCHIFTER, RENE: *Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin; Boston, MA 2013 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des Ersten Jahrtausends n. Chr. 44).
- PFEILSCHIFTER, RENE: *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2017 (C.H. Beck Geschichte der Antike 6156).
- PIEPENBRINK, KARIN: Christliche Explikationen in der Gesetzgebung Justinians I., in: *ZAC* 21, 2017, S. 361–382.
- PIEPENBRINK, KARIN: Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘ in der Spätantike. Überlegungen zur Ekthesis des Agapetos, in: ROSKAM, GEERT; SCHORN, STEFAN (Hg.): *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*, Turnhout 2018 (Lectio), S. 329–354.
- PORTMANN, WERNER: Zum Datum der ersten Rede des Themistius, in: *Klio* 74, 1992, S. 411–421.

- PRAECHTER, KARL: Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel, in: *ByzZ* 2, 1898, S. 444–460.
- PRAECHTER, KARL: Rezension zu: Antonio Bellomo, *Agapeto diacono e la sua scheda regia. Contributo alla storia dell' Imperatore Giustiniano e dei suoi tempi. Con facsimili*, Bari u. a. 1906, in: *ByzZ* 17, 1908, S. 152–164.
- RAEDER, HANS: Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: *Classica et Mediaevalia: Revue Danoise de Philologie et d'Histoire* 6, 1944, S. 179–193.
- ROCCA, STEFANO: Un trattatista di età giustiniana. Agapeto Diacono, in: *CCC* 10, 1989, S. 303–328.
- ŠEVČENKO, IHOR: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology [1954], in: ŠEVČENKO, IHOR: *Byzantium and the Slavs. In Letters and Culture*, Cambridge, MA 1991 (Renovatio 1), 141–180.
- STENGER, JAN: *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin u. a. 2009 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 97).
- STONE, ROBERT: Inviting the Enemy. Assimilating Barbarians in Theodosian Panegyric, in: OMISSI, ADRASTOS; ROSS, ALAN J. (Hg.): *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, Liverpool 2020 (Translated Texts for Historians, Contexts 3), S. 233–254.
- VEYNE, PAUL: *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1990.
- VOGT, JOSEPH: *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft*, Mainz 1967 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1967,1).

Love's Limits: Love of Neighbor in the first three Christian Centuries

Jennifer Knust*

Duke University
jennifer.knust@duke.edu

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.830>



ἰσόψηφα κύριος ὡ πίστις ὡ
Equal in value: Lord 800 Faith 800[†]

Abstract

Among Hellenistic Jews, the saying “love your neighbor as yourself” (Lev 19:18) summarized δικαιοσύνη (justice toward others) as enumerated in Mosaic law. Citations of the passage by Paul and in the Gospels of Mark and Matthew contributed to this wider discussion in the context of debates about the implications of neighbor love for Jesus-following πίστις (faith, loyalty, or trust). Second-century Christians — including Clement of Alexandria, who cited the passage repeatedly — pulled neighbor love into another conversation about the Christian “life in common” (κοινωνία) and in response to the Greek philosophical maxim “friends should possess all things in common.” None of these writers, however, explicitly employed the saying to argue that God’s love demands equal and compassionate treatment of all persons, ontologically and practically, although their words have been and can be interpreted in this way. Inspired by recent events, this essay employs biblical and historical analysis to resist destructive myths of progress that employ the love commandment as an alibi for disavowed hatred and arrogance.

* I would like to express my sincere gratitude to Ruben Zimmermann, Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer, Janina Alexandra Elisabeth Serfas, and the anonymous reviewers of this essay for their feedback and advice. I would also like to thank Gay Byron, Janet Downie, Bart Ehrman, Michelle Freeman, Mark Goodacre, Joel Marcus, Elizabeth Schrader, Ben Sheppard, Jeffrey Siker, Warren Smith, Nathan Tilley, and all the members of the Christianity in Antiquity group for helping me refine my thinking and my arguments. Thank you also to Joseph Marchal, whose insights are always particularly valuable. I am of course responsible for remaining mistakes and infelicities as well as any neglect of their sound recommendations.

[†] A graffito found in the basement of the agora in Smyrna. ROGER BAGNALL suggests that this graffito may well be Christian and should likely be dated to the late-second to mid-third centuries; see ROGER S. BAGNALL, et al., *Graffiti from the Basilica in the Agora of Smyrna* (New York: New York University Press, 2016), 45–47.

1. Introduction: Love's Limits

As Kengo Akiyama has shown, over the course of the first century CE “love your neighbor as yourself” emerged as “the greatest commandment” in numerous Jewish contexts, including among the followers of Jesus.¹ From then until now, this saying has served as a crux of Jewish and Christian interpretation. Its role in the social, political, and theological movements that claim it, however, has not always been salutary, despite the goodwill it seems to promote. Inspired by recent events, this essay revisits the place of neighborly love in condoning refusals of love. Is it possible to reconfigure neighborly love in such a way that every person is regarded and treated, ontologically as well as practically, as valued, and valuable, without qualification? Perhaps. But, as I argue here, the love command has just as often been used to designate some as more capable of love than others, a discursive move that produces distinction, not solidarity, while disavowing the content of own's disregard.² Such an interpretive tendency is already present among the first-century followers of Jesus who, in their writings, employed love of neighbor to portray themselves as superior arbiters of Mosaic law.³ In the second century, by the time there were “Christians” who claimed or resisted the label, love became a way of specifying the excellence of the Christian “life in common” over and against the failed forms of love associated with named others.⁴ It is sometimes claimed that Jesus and the Christians (finally) recognized the truly universal nature of God's love and therefore also the love demanded of God's people toward all.⁵ As this survey of the evidence suggests,

¹ KENGO AKIYAMA, *The Love of Neighbour in Ancient Judaism: The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*. Ancient Judaism and Early Christianity / Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 105. Leiden: Brill, 2018.

² Cf. JANET R. JAKOBSEN and ANN PELLEGRINI, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance* (New York: New York University Press, 2003).

³ Akiyama rightly identifies the New Testament writers as “Jewish believers who wrote as Jews” and therefore regards these writings as forms of “Jewish interpretation” (*Love of Neighbor*, 18). Unlike Akiyama, I will not group the writings I discuss here as part of “the New Testament.” This term offers a sense of canonical closure that was simply not present in the first Christian centuries and therefore overlooks the fluid and contested character of “sacred scriptures,” especially during the period addressed by this essay. See JENNIFER KNUST, “Miscellany Manuscripts and the Christian Canonical Imaginary,” in *Ritual Matters: Material Remains and Ancient Religion* (ed. CLAUDIA MOSER and JENNIFER KNUST; *Memoirs of the American Academy in Rome*, Supplementary 13; ANN ARBOR: University of Michigan Press, 2017), 99–118.

⁴ On the label “Christian,” see MAIA KOTROSITS, *Rethinking Early Christian Identity: Affect, Violence, and Belonging* (Minneapolis: Fortress Press, 2015). On the complexity of this label in the Acts of the Apostles in particular, see CHRISTOPHER STROUP, *The Christians Who Became Jews: Acts of the Apostles and Ethnicity in the Roman City* (Yale: Yale University Press, 2020).

⁵ See, for example, JOHN J. COLLINS, “The Neighbor and the Alien in Leviticus 19,” in *With the Loyal You Show Yourself Loyal: Essays on Relationships in the Hebrew Bible in Honor of Saul M. Olyan* (ed. T. M. LEMOS et al.; Atlanta: Scholars Press, 2021), 185–198, 197: “The command to love one's neighbor as oneself is undoubtedly one of the great contributions of the Hebrew Bible to the ethical development of humanity. The application of the neighbor would in time be extended to all people and grounded in the recognition of shared humanity. But the book of Leviticus was not quite there yet. It was primarily concerned with the cohesion and identity of a particular people.” The idea that Israel — and, later, “the Jews” — focused love inwardly, exclusively toward one another, while Christians love universally participates in an anti-Jewish stereotype with death-dealing implications as MARTIN LEUTZSCH has shown, “Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung,” in *Eine Grenze hast Du gesetzt?: Edna Brocke zum 60. Geburtstag* (ed. EKKEHARD W. STEGEMANN and KLAUS WENGST; Stuttgart: Kohlhammer, 2003), 77–95.

however, this claim is not only falsifiable; it also participates in the refusal to attend to the valuable lives of target others. The love command was not, and is not now, a reliable prophylactic against hatred, violence, and disregard. Christian love does not necessarily or inevitably pave the way for progress toward compassion, peace, and shared understanding. The saying “love your neighbor as yourself” cannot and will not offer a corrective to evils perpetrated in the name of love so long as those with the wherewithal to act upon their disavowed disregard fail to acknowledge what their love, and the love of their ancestors, has wrought.⁶

2. Prelude: Love’s Betrayals

I cannot remember a time when I did not know the saying “love your neighbor as yourself.” This must have been one of the first principles my mother ever taught me. I heard it again, year after year, season after season, Sunday after Sunday, in all the churches of my youth.⁷ I also always assumed that “love your neighbor as yourself” was the corollary to, and likely the ground of, our equally important national slogan, “All men are created equal.”⁸ Pledging allegiance to the flag, singing “the church’s one foundation,” enjoying the spectacle of the July 4 fireworks were of a piece to me, a daughter of America’s Christian love. During worship, my family and I confessed that “we have not loved thee with all our heart and soul, with all our mind and strength, and that we have not loved our neighbor as ourselves”⁹ resolving to do better and be better next time. We expected our church and our nation to do the same. Occasionally, my mother might even have quoted Martin Luther King, Jr. to emphasize the point: “Love is understanding, creative, redemptive good will toward all men” and, someday, despite all the “deferred dreams and blasted hopes,” people “will rise up and come to see that they are made to live together as brothers.”¹⁰ In the United States of America, the white Christian status quo (of which my own family is a part) claims that love and equality have always traveled among us, marching hand in hand toward some better version of what we always actually were. As I now understand, this is a mass delusion.¹¹ In an American context, and in others as well, this slogan has proven to be quite capable of supporting distorted love and serving as a ready excuse for both slow and fast forms of violence.¹²

⁶ My imagined audience for this essay consists of those who have benefited from such disavowals, including myself.

⁷ In the two copies of the *Pilgrim Hymnal* that still sit side by side on a shelf at my parents’ house in Maine, all the hymns I know best exhort me to remember that “deeds of love and mercy” bring “the heavenly kingdom,” or to “take my hands and let them move at the impulse of thy love,” and to be confident that “in Christ there is no East or West, in him no South or North, but one great fellowship of love throughout the whole wide earth” (ERNEST W. SHURTLEFF, “Lead on, O King Eternal,” FRANCES R. HAVERGAL, “Take My Life and Let It Be,” JOHN OXENHAM, “In Christ There Is No East or West,” in *Pilgrim Hymnal* [Boston: Pilgrim Press, 1958], nos. 375, 404, 414).

⁸ The Declaration of Independence, available online at <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

⁹ UNITED CHURCH OF CHRIST, “Prayers of Confession,” *Pilgrim Hymnal*, no. 19, p. 505.

¹⁰ MARTIN LUTHER KING, JR., “A Christmas Sermon on Peace,” in *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* (ed. JAMES MELVIN WASHINGTON; San Francisco: Harper & Row, 1986), 256–57.

¹¹ JAMES BALDWIN, *The Fire Next Time* (originally published New York: Dial Press, 1963; repr., New York: Vintage Books, 1993), 23: “those virtues preached but not practiced by the white world are merely another means of holding Negroes in subjection.”

¹² I borrow the term “slow violence” from ROB NIXON, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 2: Slow violence is “a violence that is dispersed across time and

3. American Progress and the Limits of Law

In 1845, the leading citizens of Cincinnati, Ohio invited two Presbyterian ministers, N. L. Rice and J. Blanchard, to debate the following question: “Is slave-holding in itself sinful, and the relationship between master and slave, a sinful relation?”¹³ At stake was the unity of the Presbyterian communion: If slavery is intrinsically sinful, then Christians must adopt an anti-slavery stance and enslaved persons must be swiftly manumitted. If, however, the institution of slavery is not sinful, then slave-holding, “gradualist,” and emancipationist Presbyterians could remain in Christian fellowship and the unity of the church preserved.¹⁴ The biblical “law of love” played a starring role in this debate, with Reverend Blanchard insisting that “the spirit of slave-holding is the very opposite of equal love to our neighbor,”¹⁵ and Reverend Rice arguing that good Christians obey the “golden rule” when they purchase slaves. God’s law of love, he proclaimed, requires that benevolent, loving masters improve the material conditions of slaves by purchasing them.¹⁶

This debate illustrates a complexity at the heart of the commandment “love your neighbor as yourself” (Leviticus 19:18) already evident in the ancient literature that preserves it: the commandment does not specify the content of the “love” (אָהַבְתֶּם / ἀγαπήσεις) and does not clearly designate who is or is not “your neighbor” (לְרֵעִי / τὸν πλησίον σου).¹⁷ Moreover, as second to the love of God, structures of domination are already logically, if not inevitably, sacralized. God, the sovereign ruler of the universe, demands respect, obedience, and regard in the form of “love.” In return, humanity displays love within a divinely designed order of dominion, granting the Almighty the role of final arbiter of all human life.¹⁸ The task of a

space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all.” This form of violence is “neither spectacular nor instantaneous, but rather incremental and accretive, its calamitous repercussions playing out across a range of temporal scales,” resulting in “long dyings” of “staggered and staggeringly discounted casualties.”

¹³ JONATHAN BLANCHARD and NATHAN LEWIS RICE, *A debate on slavery: held on the first, second, third, and sixth days of October, 1845, upon the question: is slave holding in itself sinful, and the relation between master and slave, a sinful relation?* (Cincinnati, OH: W. H. MOORE, 1846).

¹⁴ LAURA ROMINGER, “The Bible, Commonsense, and Interpretive Context: A Case Study in the Antebellum Debate over Slavery,” *Fides et Historia* 38.2 (2006): 35–54. “Gradualists” argued that slavery was an evil that should be abolished gradually, often linking gradual emancipation with a plan to remove the African American population to Liberia; see LUKE E. HARLOW, *Religion, Race, and the Making of Confederate Kentucky, 1830–1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). As Harlow describes, divisions between gradual and immediate emancipationists led to a split among white evangelical abolitionists, forging an uncomfortable alliance between the slave apologists and gradualists.

¹⁵ BLANCHARD AND RICE, *A debate*, 162.

¹⁶ BLANCHARD AND RICE, *A debate*, 196–97.

¹⁷ ODA WISCHMEYER has argued that Leviticus does define the term “neighbor,” in this case as Israelite “brothers” and resident foreigners (19:18, 34); see her *Liebe als Agape: Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 22–25, and ODA WISCHMEYER, “Leviticus 19,18. The Text and Some Stations in the History of its Reception,” *Cristianesimo nella storia* 2 (2020): 553–69. Akiyama points out that רֵעִי (“your neighbor”) can indicate “a close friend (Job 2:11), a mere acquaintance (Job 20:10; Exod 21:4), an ally (1Sam 30:26), a friend of the king (1Kgs 4:5), a neighbor (Prov 25:17) and so forth” but in every case the term refers “to a fellow Israelite” (*Love of Neighbor*, 40). Scholars generally argue that Leviticus did not intend the “love” to be extended universally, but the extent of inclusion and exclusion is debated.

¹⁸ My thinking here is informed by political philosopher GIORGIO AGAMBEN’S discussion of sovereignty and the “state of exception” and ACHILLE MBEMBE’S description of the “necropolitics.” See GIORGIO AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998)

subject of this God is therefore to love the sovereign first and the proximate other second, within a system that has already subjected both the lover and the neighbor within a prior relationship of domination and threat as well as (possible) care.

A tension between love as a form of domination and love as a call to equal personhood is played out in both ancient and modern interpretations of the saying, with “love” martialled not only to demand compassion in the face of divine impartiality but also hierarchy, hate, and even genocide. From the anti-Semitic declaration that “loving the Jew” requires that he be killed,¹⁹ to the white supremacist re-signification of racialized hate as national “love,”²⁰ to Rice’s suggestion that love requires free Christian white men to purchase (and therefore “rescue”) Black persons, “love your neighbor as yourself” has clearly been as capable of denying full personhood to any number of target others as it has been at supporting the egalitarian ideal Blanchard and other abolitionists defended. Indeed, as J. Albert Harrill has shown, the love patriarchalism of the slave apologists easily fit within the biblical hermeneutics of “plain sense” presupposed by most North American Protestants at the time, forcing abolitionists to reconsider Calvinist approaches to Scripture in ways that continue to reverberate in American culture to this day.²¹ And, while a few early Christians do seem to have interpreted “love your neighbor” to mean “enslavement is wrong” and/or “women and men are of equal dignity,” most early Christian literature re-iterated rather than challenged a domestic and political status quo that defended the natural and divinely sanctioned superiority of free men.²²

and GIORGIO AGAMBEN, *State of Exception* (trans. Kevin Attell; Chicago: University of Chicago Press, 2005) and also ACHILLE MBEMBE, “Necropolitics,” trans. Libby Meintjes, *Public Culture* 15.1 (2003): 11–40.

¹⁹ As German Christian theologian Siegfried Leffler put it in 1939, “Even if I know ‘thou shalt not kill’ is a commandment of God or ‘thou shalt love the Jew’ because he too is a child of the eternal Father, I am able to know as well that I have to kill him, I have to shoot him, and can only do that if I am permitted to say: Christ”; translated and discussed by SUSANNAH HESCHEL, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 10. “Love your neighbor as yourself” also played an important anti-Semitic role; see LEUTZSCH, “Nächstenliebe als Antisemitismus.”

²⁰ SARA AHMED, *The Cultural Politics of Emotion* (New York and London: Routledge, 2015), 121–22.

²¹ J. ALBERT HARRILL, “The Use of the New Testament in the American Slave Controversy: A Case History in the Hermeneutical Tension between Biblical Criticism and Christian Moral Debate,” *Religion and American Culture* 10.2 (2000): 149–86. In North America, theological heirs to the pro-slavery arguments of ministers like Rice continue to apply hierarchical definitions of love to any number of targets, be they gay Christians exhorted to “pray the gay away,” women encouraged to obey their husbands in the name of “biblical womanhood,” or immigrant children imprisoned within Christian holding camps along the Mexican border.

²² See JENNIFER A. GLANCY, *Slavery in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002); J. ALBERT HARRILL, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 32; Tübingen: Mohr, 1995); J. ALBERT HARRILL, *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions* (Minneapolis: Fortress Press, 2005); KYLE HARPER, *Slavery in the Late Roman World, AD 275–425* (New York: Cambridge University Press, 2011); but see JENNIFER A. GLANCY, “The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian Porneia,” *JBL* 134.1 [2015]: 215–29. For the late ancient situation see, most recently, the essays collected by KATE COOPER and JAMIE WOOD in *Social Control in Late Antiquity: the Violence of Small Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020). On the complexity of the participation of enslaved persons in early Christian assemblies, see KATHERINE SHANER, *Enslaved Leadership in Early Christianity* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2018). I do not dispute the fact that ancient and modern forms of slavery were divergent. My focus, rather, is on the rhetorical implications of various re-uses of Leviticus 19:18, especially as this verse was employed to defend hierarchical forms of human difference. For a helpful overview of various approaches to ancient slavery among European and North American scholars, see JULIA S. NIKOLAUS, “The Study of Slavery: Past Issues and Present Approaches,” *JRS* 26 (2013): 651–62.

Moreover, when free men — citizens of the United States of America or free early Christian writers, for example — employ love to legislate about various others, target others rarely benefit concretely or directly from this “good work.” Instead, they are asked to wait patiently within circumstances of subjection while the parameters of both love and law are determined.²³ Of course, subordinate others do not necessarily accept the validity of such an arrangement, then or now.²⁴ Many ancient enslaved persons, women, and other Others possessed a firm sense of their own dignity and self-worth.²⁵ In ancient literary sources, however, the “love of neighbor” saying was more often used to uphold, not undercut, hierarchical interpretations of the human. Initially employed to situate Jesus-followers within a broader Jewish conversation about the eternal value and validity of Mosaic law, “love your neighbor as yourself” soon became a dividing line upon which intra-Jewish and then intra-Christian difference was negotiated. When, in the late second century, Clement of Alexandria ascribed a commitment to love, commonality, and equality to the “Carpocratian heretics,” he did so not to celebrate universal love but to condemn equality as a perversion of Christ’s true message. Equality (ἰσότης), like love, was a topic to be debated, not enacted.²⁶ Neither the intra-Jewish, Jesus-following writings represented by the letters of Paul and the Gospels of Mark and Matthew nor the explicitly Christian interpretations articulated by Clement and his rival “Carpocratians” extended love to all persons in equal measure.²⁷

²³ Their voices are therefore overlooked, ignored, and silenced; see RONALD CHARLES, *The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts* (London: Routledge, 2019). Of course, this does not mean that contemporary scholars need to acquiesce to these silencings, as Charles shows. Also see ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women Prophets* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); MITZI J. SMITH, *Womanist Sass and Talk Back: Social (In)Justice, Intersectionality, and Biblical Interpretation* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018); and the recent collection of essays in JOSEPH A. MARCHAL, ed., *After the Corinthian Women Prophets* (Semeia Studies 97; Atlanta: SBL Press, 2021). On the illegitimacy of asking targets of discrimination, murder, and abuse to wait see, most famously, MARTIN LUTHER KING, JR., “The Letter from the Birmingham Jail” in Washington, ed. *A Testament of Hope*, 313–30 and, MARTIN LUTHER KING, JR., *Why We Can’t Wait* (New York: Harper and Row, 1964), 64–84.

²⁴ Black abolitionists like Frederick Douglass and Mary Ann Shadd Cary, for example, had no problem applying the “law of love” to their own situation. On Douglass, see HARRILL, “Use of the New Testament,” 161. MARY ANN SHADD CARY’S sermon on the double-love of God and neighbor (April 6, 1858) is found in *Canada, 1830–1865*, vol. II of *The Black Abolitionist Papers*, ed. C. PETER RIPLEY et al. (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1986), Document 72, 388–89. On Shadd Cary, see JANE RHODES, *Mary Ann Shadd Cary: The Black Press and Protest in the Nineteenth Century* (Bloomington: Indiana University Press, 1998). Also see CHRISTINA SHARPE, *In the Wake: On Blackness and Being* (Durham, NC: Duke University Press, 2016) and CHRISTINA SHARPE, “And to Survive,” *Small Axe* 22.3 (No. 57; November 2018): 171–80.

²⁵ I take this as a given.

²⁶ Justice entails “commonality with equality” (κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ’ ἰσότητος) Epiphanes, son of Carpocrates allegedly argued, a form of the widely discussed philosophical commonplace, “friends hold all things in common” (κοινὰ τὰ φίλων; *Strom.* 3.2.6. Greek text edited by OTTO STÄHLIN and LUDWIG FRÜCHTEL, *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, *Stromata Buch I-IV*; GCS 52 (15) [Berlin: Akademie Verlag, 1960], 197–98) Compare Iamblichus, *De vita Pythagorica* 30.167: “Accordingly, the origin of justice is commonality and equity (τὸ κοινὸν καὶ ἴσον) and for all to have the same experience, very nearly sharing one body and one soul (ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς), and for all to proclaim ‘mine’ and ‘the other’s’ about the same thing, just as Plato testified, having learned from the Pythagoreans.” For discussion, see PETER GARNSEY, “Pythagoras, Plato and communality: a note,” *Hermathenea* 179 (2005): 77–87 and KATHY EDEN, *Friends Hold All Things in Common* (New Haven: Yale University Press, 2001), 78–108.

²⁷ I resist interpretations that celebrate the uniquely loving and universal stances of Paul and the Gospel writers. For an alternative point of view, see, for example, WISCHMEYER, “Leviticus 19,18,” 561; ODA WISCHMEYER, “Traditionsgeschichtliche Untersuchung der paulinischen Aussagen über die Liebe (ἀγάπη),” *Zeitschrift für die*

4. The Ten Words and the Two

Among the Greek-speaking followers of Jesus, the saying “love your neighbor as yourself” (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν) summed up a much broader first-century Jewish conversation about the content and meaning of the “ten words” (the decalogue).²⁸ The first commandment, described in the Gospel of Mark as loving God with heart, soul, mind, and strength (Mark 12:30; cf. Deuteronomy 6:5), compressed the first five commandments of Moses into one saying under the rubric εὐσέβεια, piety toward God. The second commandment, “love your neighbor as yourself” (Leviticus 19:18) encapsulated the next five laws (no murder, adultery, theft, lying, or coveting) within the category δικαιοσύνη, justice toward others. The summarizing function of the second saying is made explicit in Paul’s letter to the Romans:

You shall not commit adultery, you shall not murder, you shall not steal, you shall not covet and any other commandment is summed up in this word (ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται), “Love your neighbor as yourself.” Love does not do wrong to a neighbor; love is therefore a fulfillment of the law (13:9–10; cf. Galatians 5:14).

Summarizing the “ten words” in a similar way, the writer of Matthew cited the verse on three separate occasions, first in the context of the Sermon on the Mount (5:43), next in a conversation between Jesus and a rich young man (19:19),²⁹ and a third time in a debate between Jesus and the Pharisees (22:39). In the first context, Jesus intensifies the commandment, exhorting his hearers to “love your enemies and pray for those who persecute you” (5:44). In the second, Jesus lists commandments that should be kept, including prohibitions against murder, adultery, theft, false witness, as well as the requirements to honor to parents and love one’s neighbor (19:19–22). In the third citation, Jesus declares that the “whole law and the prophets are suspended” upon the love of God and love of neighbor (22:34–40). Adopting a similar point of view in his allegorical discussions of the decalogue, Philo of Alexandria states

Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 74.3 (1983): 222–36 and VICTOR PAUL FURNISH, *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1972). On the ethical problems inherent in the Christian theological claim of uniqueness see, for example, BURTON MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Minneapolis: Fortress Press, 1988) and the roundtable discussion of Mack’s work twenty-five years later, DAVID A. SÁNCHEZ, ed., “Burton Mack and the Loss of Our Innocence,” *JAAR* 83.3 (2015): 826–57, featuring essays by David A. Sánchez, Davina C. Lopez and Todd Penner, William Arnal, Maia Kotrosits, Eric C. Stewart, and Hal Taussig.

²⁸ ODA WISCHMEYER, “Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung,” in ODA WISCHMEYER, *Von Ben Sira zu Paulus: Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments* (ed. EVE-MARIE BECKER; WUNT 173; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 137–61; PAULA FREDRIKSEN, “Paul’s Letter to the Romans, the Ten Commandments, and Pagan ‘Justification by Faith,’” *JBL* 133.4 (2014): 801–8 and PAULA FREDRIKSEN, *Paul, the Pagans’ Apostle* (New Haven: Yale University Press, 2017), 182. Fredriksen’s discussion was provoked by E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977). Also see: DAVID FLUSSER, “The Ten Commandments and the New Testament,” in *The Ten Commandments in History and Tradition* (ed. BEN-ZION SEGAL; Publications of the Perry Foundation for Biblical Research, the Hebrew University of Jerusalem; Jerusalem: Magnes, 1990), 219–46, as cited by Fredriksen. Also see the many parallels among Hellenistic Jewish and Christian texts collected by KLAUS BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesu; ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972).

²⁹ Matthew adapted this story from Mark, adding the explicit citation of “love your neighbor as yourself.” See Mark 10:17–31.

that the “two principal headings” (δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια) under which the many great words (λόγοι) and teachings (δογμάτα) can be summarized are piety (εὐσέβεια) and holiness (ὀσιότης) toward God and kindness (φιλανθρωπία) and justice (δικαιοσύνη) toward people (*Spec. leg.* 2.15§63).³⁰ For these first-century, Greek-speaking, Jewish-identifying writers, the duo love of God and love of neighbor illustrated the general excellence of divine law as promulgated by Moses.

Still, the words were variously applied, including by the followers of Jesus. Paul cited “love your neighbor” twice, in both cases under the rubric “the desires of the flesh”: “Do not bring a desire of flesh to completion,” he declared in Galatians (5:16) and “Do not plan ahead for the sake of desires of the flesh,” he warned in Romans (13:14). In Galatians, Paul advised his Gentile audience to “become enslaved to one another through love” (5:13) while avoiding the “slavery” of circumcision. “For the whole law is satisfied by one word, ‘You shall love your neighbor as yourself’” (5:14). Gentile Christ-followers are brought into the law by Christ, transformed by spirit (πνεῦμα), and obligated to take on the constraints of the “one word”: “For in Christ Jesus neither circumcision nor a foreskin strengthens anything but faith is efficacious through love” (5:6).³¹ In Romans, Paul also linked love to subjugation. “Let every person (ψυχή) be subject to ruling authorities,” he asserted, since authority is determined by God (13:1). Resistance therefore brings judgement, evil-doing provokes wrath, tributes and taxes should be paid, and both fear and honor should be given (13:2–7). Paul then applied these principles to property arrangements: “Owe nothing to anyone except love to one another, for love of the other satisfies the law” as is shown by “love your neighbor as yourself” (13:8–9).³² These instructions are highly complex and have been interpreted in multiple ways.³³ Nevertheless, Paul’s definition of love is predicated upon the rule of a sovereign God

³⁰ Also see “Concerning the Decalogue,” where Philo explains that the first set of the written words begins with the necessity of honoring God and ends with parents (since parents imitate God when begetting particular persons) while the second set specifies prohibitions (*Decal.* 12§51; LCL 302:33). Philo, FREDDY LEDEGANG argues, is here moving quite far away from earlier settings of the Sinai covenant when he claims that the “ten words” is an “absolute, ideal, ethical standard, which applies to the whole creation and to which all special laws can be reduced” (“The Interpretation of the Decalogue by Philo, Clement of Alexandria and Origen,” in *Origeniana nona: Origen and the Religious Practice of His Time* [ed. G. HEIDL and R. SOMOS in collaboration with C. NÉMETH; Leuven: Peeters, 2009], 245–254, 246). As resonances between Philo’s writings, Paul, the Synoptic Gospels, and later Jewish literature suggest, such summarizing was a common rhetorical strategy among Greek-speaking Jews, even as the significance of the summary varied.

³¹ The question of whether and how Paul sought to associate Gentile Jesus-followers with Jewish law is a matter of vigorous debate. I do not seek to contribute to that debate. Instead, I am merely observing that Paul sought to articulate a position whereby Gentiles could worship of the God of Israel and did so, in part, by defining their relationship to the Mosaic covenant. For the view that Paul sought to avoid separate the Christ-followers from the material observance of this law, see, for example, DANIEL BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994) and PHILIP ESLER, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter* (Minneapolis: Fortress Press, 2003). Alternatively, see JOHN G. GAGER, *Reinventing Paul* (Oxford: Oxford University Press, 2000); CAROLINE JOHNSON HODGE, *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford: Oxford University Press, 2007); and PAUL FREDRIKSEN, *The Pagans’ Apostle*.

³² Cf. ROBERT JEWETT, *Romans: A Commentary* [ed. ELDON JAY EPP, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis: Fortress Press, 2006], 805: “The expression employs a conventional expression for monetary or social indebtedness” and appears in contracts and inscriptions as well as in literary contexts.

³³ I am assuming the Romans 13:1–7 is not an interpolation; for discussion see JEWETT, *Romans*, 782–84. Jewett’s remarks regarding the history of interpretation of this passage are also helpful: “The endless stream of studies [of

who organizes the cosmos hierarchically in ways that ought not be openly challenged.³⁴ Knowledge of the ten words and the two placed Jesus followers, Jewish or Gentile, firmly within the category “children of Abraham,” obligating them to obey εὐσέβεια and δικαιοσύνη as revealed to Moses, but it offered few challenges to the quotidian social arrangements familiar to Paul’s imagined audience. Instead, love was linked to subjection, even metaphoric slavery, and δικαιοσύνη was flattened into warnings about the desires of the flesh.

The writers of the Gospels of Mark and Matthew also assumed the eternal validity of the ten words and the two, which they applied to intra-Jewish legal debates between Jesus and various Jewish interlocutors. In Mark, love of neighbor is cited by Jesus in response to a question from a scribe. What is the first commandment, the scribe wants to know. Jesus responds by naming the two words and then the scribe takes the teaching one step further. Loving God and neighbor, he asserts, “exceeds all the burnt-offerings and sacrifices” (12:33). Jesus approves, stating, “You are not far from the kingdom of God” (12:34).³⁵ Such an interpretation, particularly when read within a larger Markan narrative context, elevates adherence to the two words over participation in the work of the Jerusalem Temple. Set after the Temple incident, framed by Jesus’s cursing of the fig tree and the parable of the vineyard, and third in a string of legal debates, Jesus’s summary of the ten words and the two silences rival legal experts: “After that no one dared to ask him any question” (12:4).³⁶ From this perspective, Jesus’s superior understanding of Mosaic law supersedes earlier interpretations, overturns the necessity of the Temple, and forces other Jewish men to retreat, even while Jesus welcomes this scribe, and his correct interpretation, into his inner circle.

The writer of Matthew received and repeated this Markan story but drastically rewrote it:³⁷ the question about the greatest law is posed one of the Pharisees, a “lawyer” or “notary” (νομικός), rather than a scribe; the first “word” excludes the *shema* (“Hear, Israel, the lord your God is one,” Mark 12:28; cf. Deut 6:4); and the saying proper begins with a differently worded version of the first commandment (“You shall love the Lord your God with all your

this pericope] has been marked by advocacy of various appraisals of the role of government shaped by denominational traditions and my modern ethical considerations” (785, with bibliography). For further discussion of the stakes of this argument see CAVAN CONCANON, *Profaning Paul* (Chicago: University of Chicago Press, 2021) and JOSEPH A. MARCHAL, *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul* (Minneapolis: Fortress Press, 2008). For a close study of this passage and its reception, see VILHO RIEKKINEN, *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae 23; Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1980).

³⁴ As Stefan Krauter argues, Paul’s rhetoric demands submission to human rulers but seeks to provide some distance from it for the Jesus followers by means of a life lived according to a standard of love; see STEFAN KRAUTER, *Studien zu Röm 13,1–7* (WUNT 243; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 272–87. On “nature” in the gendered hierarchies assumed by Paul and his contemporaries, see BERNADETTE J. BROOTEN, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 250–80.

³⁵ For discussion see, ADELA YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary* (ed. HAROLD W. ATTRIDGE; HERMENEIA: A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis: Fortress Press, 2007), 565–77: “[T]he most distinctive aspect of the double-command in Mark is the combined citation of Deut 6:4–5 and Lev 19:18. In terms of substance, the reason for bringing these two passages together was to express, in a typically Jewish(-Christian) way, the two main virtues of piety (εὐσέβεια) and justice (δικαιοσύνη) or kindness (φιλανθρωπία)” (569).

³⁶ In her commentary, COLLINS considers 11:1–13:37 as one unit, the “Proclamation in Jerusalem” (*Mark: A Commentary*, 512–619).

³⁷ On Matthean rewriting of Mark, see GARRICK V. ALLEN, “Rewriting and the Gospels,” *JSNT* 41.1 (2018): 58–69.

heart [ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σοῦ], and with all your soul [ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σοῦ], and with all your mind [ἐν τῇ ὅλῃ διανοίᾳ σοῦ],” Matt 22:37; cf. Deut 6:5).³⁸ As in Mark, “love your neighbor as yourself” is named as secondary but equally binding to love of God; unlike in Mark, however, the clarification regarding sacrifices is omitted. Instead, Jesus silences the Pharisees with an enigmatic interpretation of Psalm 110 (LXX 109), a debate that is also present in Mark but set after Jesus’s rivals had already been silenced (Matt 22:41–46; cf. Mark 12:35–37). Thus, in Matthew it is Jesus’s interpretation of the Davidic Messiah, not his exegesis of the two words, that prevents his fellow Jewish rivals from questioning him further (22:46).³⁹

In both Gospels, obedience to the dual love of God and neighbor, to εὐσέβεια and δικαιοσύνη, is assumed to be the heart of divine law. Yet these writers disagreed about the larger implications of their shared premise: Are sacrifices therefore unnecessary (Mark)? Or is the dispute between Jesus and his opponents centered more squarely on messianic interpretations of the Psalms (Matthew)? And who is Jesus’s fiercest legal opponent, scribes as in Mark (“Beware of the scribes,” Mark’s Jesus warns, 12:38) or the scribes and Pharisees as in Matthew (“The scribes and the Pharisees sit on Moses’s seat; therefore, do whatever they teach you and follow it; but do not do as they do,” 23:2)? In each Gospel, “love your neighbor” is employed to teach divergent lessons about the nature of Jesus-following Jewish difference.⁴⁰ Subsequent warnings about the unleashing of divine wrath promise that those who fail to meet Jesus’s definition of love will ultimately be destroyed (cf. Rom 13:5). Still, it seems that even Jesus’s followers had not reached an interpretive consensus about the implications of the saying.

Two other citations in Matthew encourage Jesus’s followers to pursue additional “perfection” (τέλειος). Love of neighbor, Matthew’s Jesus argues, is a minimum requirement akin to

³⁸ These differences and shared elements with Luke have led some scholars to argue that both Gospel writers were working from a source other than Mark. See, for example, CHRISTOPH BURCHARD, “Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung,” in CHRISTOPH BURCHARD, *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments* (ed. DIETER SÄNGER; WUNT 107; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 3–26. Identifying possible reasons for these changes, as well as the various forms in which these sayings appear, are outside the scope of this paper. For further discussion, see JAN LAMBRECHT, “The Great Commandment Pericope: Mark 12,28–34 and Q 10,25–28,” in *Understanding What One Reads: New Testament Essays* (ed. VERONICA KOPERSKI; Leuven: Peeters, 2003), 80–101.

³⁹ On the “Davidssonfrage” and interpretations of Psalm 110:1, see MAX BOTNER, *Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark* (SNTS Monograph Series 174; Cambridge: Cambridge University Press, 2019), with bibliography.

⁴⁰ Earlier scholarship attempted to chart the “Jewishness” of the Gospels, in part, on the basis of the attitude of each evangelist to the Jewish law. Such a discussion, however, begins with the assumption that Jesus-followers and Jews must somehow be different. A much more fruitful approach is to interpret these writers as participants in a shared literate culture populated by men interested in the significance of Jewish texts. The identity and sociological context of a given writer cannot be extracted from the literature that writer produces, especially when that writer remains anonymous. On the problem of Matthew’s Jewishness in particular, see WARREN CARTER, “Matthew’s Gospel: Jewish Christianity, Christian Judaism, or Neither?” in *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts* (ed. M. JACKSON-MCCABE; Minneapolis: Fortress Press, 2007), 155–79. For a recent discussion of “the Matthean community” as a “Jewish sectarian group,” see EUGENE EUNG-CHUN PARK, “Covenantal Nomism and the Gospel of Matthew,” *CBQ* 77.4 (2015): 668–85. For a discussion of scholarly efforts to sort among Christians, Jews, and Jewish-Christians, see ANNETTE YOSHIKO REED, *Jewish-Christianity and the History of Judaism: Collected Essays* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

divine equanimity toward sinful humanity.⁴¹ In the Sermon on the Mount, “love your enemies and pray for those who persecute you” augments “love your neighbor as yourself” and ensures that “you will become sons of your father in heaven” (υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς; 5:43–44):⁴²

For if you love those who love you, what reward do you have? Do not even toll-collectors do the same? And if you greet only your brothers, what are you doing that exceeds others? Do not Gentiles do the same? (5:46–48; cf. Didache 1.3–5)⁴³

Prefaced by a reminder that God “makes his sun rise on the wicked and on the good, and sends rain on the just and unjust” (5:45), these instructions place unrepentant Gentiles (the wicked) and toll-collectors (the unjust) within a shared category of persons who are to be loved for now but destined later for wrath.⁴⁴ Jesus’s followers are to bestow love, like the sun and rain, on those they legitimately condemn, thereby earning the status of “sons” who will become “perfect as your heavenly Father is perfect” (5:38–42; 48).⁴⁵ Judgement is postponed to a later date but it will eventually arrive.⁴⁶

The next citation extends the love requirement further, in this case to demand that free followers of Jesus distribute their property to the poor (πτοχοί, 19:18–19; cf. Mark 10:17–31). After summarizing the ten words with the two, Jesus instructs a young man, “If you wish to be perfect (τέλειος), go, sell your possessions, and give money to the poor, and you will have treasure in heaven; then, come, follow me” (19:21). The man fails to honor these demands, leading Jesus to remark, “it will be hard for a rich person to enter the kingdom of heaven” (19:23). Among some New Testament scholars, this episode is interpreted as further

⁴¹ Matthew’s intensification and interiorization of Mosaic law has been labeled “radical” and distinctive in relationship to Judaism; see, for example, ÉLIAN CUVILLIER, “Torah Observance and Radicalization in the First Gospel. Matthew and First-Century Judaism: A Contribution to the Debate,” *New Testament Studies* 55 (2009): 144–59. But see MATTHIAS KONRADT, “The Love Command in Matthew, James, and the Didache,” in *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in their Jewish and Christian Settings* (ed. HUUB VAN DE SANDT and JÜRGEN K. ZANGENBERG; Atlanta: SBL Press, 2008), 271–88. Matthew, Konradt argues, is engaged in a debate with the Pharisees over the interpretation of Torah not a reconsideration of national or ethnic boundaries. Still, “the Matthean Jesus radicalizes the love command by claiming that loving care for the well-being of others is entirely independent of how the other acts toward oneself” (273).

⁴² MATTHEW GOLDSTONE argues that this expansion derives from a larger Jewish discussion of Leviticus 19:18; see his, “Rebuke, Lending, and Love: An Early Exegetical Tradition on Leviticus 19:17–18,” *JBL* 136.2 (2017): 307–21.

⁴³ Untangling the precise relationship between Q, Matthew, and the Didache is beyond the scope of this essay. For discussion, see CHRISTOPHER M. TUCKETT, “Synoptic Tradition in the Didache,” in *The Didache in Modern Research* (ed. JONATHAN DRAPER; Leiden: Brill, 1996), 92–128; AARON MILAVEC, “Synoptic Tradition in the Didache Revisited,” *JECS* 11 (2003): 443–80; and CHRISTOPHER M. TUCKETT, “The Didache and the Synoptics Once More: A Response to AARON MILAVEC,” *JECS* 13 (2005): 509–18.

⁴⁴ Perhaps the Gospel writer means to contrast unrepentant Gentiles, who are by definition wicked, with Jewish toll-collectors who, in his view, behave unjustly by contracting to collect tributes on behalf of the Roman government. See FABIAN UDOH, *To Caesar What Is Caesar’s: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine* (Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2020), 239–43.

⁴⁵ Love of Jesus’s God demands that one become something other than a Gentile or tax-collector, even if Jesus is also depicted interacting with such persons (Matt 9:10; 10:3; 21:31); cf. EYAL REGEV, “Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology,” *HTR* 97.4 (2004): 383–411.

⁴⁶ Compare Matt 18:17, where the evangelist instructs members of the Jesus-following assemblies to exclude those who refuse to submit to group discipline: “Let such a one be to you as a Gentile and a toll-collector.”

evidence of a Matthean preference for the poor.⁴⁷ Perhaps it is that. Yet it also establishes a distinction between the followers of Jesus, who are willing to abandon property and family, and those who are not.⁴⁸ What about those who do not control property, namely most women and enslaved persons? Are they included in “perfection”? Can they become “sons”? The Gospel does not address these questions. All three Matthean references to the laws of love — one adapted from Mark, another incorporated within a longer “sermon on the mount,”⁴⁹ and a third employed to reflect upon the significance of wealth — establish love’s temporal and material limits. Out-group Pharisees, Gentiles, toll-collectors, enemies, and rich persons are to be “loved,” in the sense that they too must not be openly violated, even if they are the current beneficiaries of ill-gotten gains. Greeting and praying for enemies is, Matthew’s Jesus asserts, the more perfect theological (and practical) strategy. Love is therefore both a disposition toward proximate others and a property arrangement, as the ten words had already established.⁵⁰ The followers of Jesus, however, instruct readers to go further by sharing and distributing property to the poor.⁵¹

5. Christian Love and the Philosophical Life

The ten words and the two were clearly a fertile ground upon which the parameters of Jesus-following faith (πίστις) could be variously defined and defended. Christians also employed the saying, citing the passage to ascribe meanings adapted from earlier writers while investing it with their own perspectives. The initial intra-Jewish setting of the discussion, however, gradually faded, as commonplaces about the ten words and the two were replaced by debates about the nature of love within a Christian common life (κοινωνία). The writer of Luke-Acts, for example, resituated the Markan controversy story outside of Jerusalem, transformed the scribe into a generic “lawyer” or “notary” (νομικός), employing the same term as Matthew but without describing him as a Pharisee, and described the conflation of Deuteronomy 6:4–5 and Leviticus 19:18 as an instance of continuous written scripture (10:25–29).⁵² The *Epistle*

⁴⁷ WARREN CARTER, *Matthew and Empire: Initial Explorations* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 71, 80; RICHARD HORSLEY, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 152, 156–64.

⁴⁸ JOHN S. KLOPPENBORG, “Poverty and Piety in Matthew, James, and the Didache,” in *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in their Jewish and Christian Settings* (ed. HUUB VAN DE SANDT and JÜRGEN K. ZANGENBERG; Atlanta: SBL Press, 2008), 201–32. Kloppenborg is highly suspicious of the claim that MATTHEW has material poverty in mind: “Matthew’s concern is not primarily with the poor or dispossessed outside the Jesus movement, but with negotiating relationships *within* the Jesus groups” (225).

⁴⁹ The structure of the Sermon on the Mount, DALE ALLISON points out, suggests that to be perfect in showing love, as the Father is perfect, is the climactic conclusion and epitome of Jesus’ moral instruction; see his *Studies in Matthew* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 195.

⁵⁰ Prohibitions against murder, adultery, theft, false witness, and covetousness presuppose a collectivity of men who protect one another by refraining from assault and honoring private property, including wives. Cf. RAINER KESSLER, “Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment,” *Vetus Testamentum* 65 (2015): 53–61.

⁵¹ The Damascus Document also interprets the love of neighbor to mean that the poor must not be oppressed but instead should be materially supported (AKIYAMA, *Love of Neighbor*, 102–11).

⁵² Jesus asks the lawyer, “What is written in the law? How does it read?” (Luke 10:26). The lawyer responds with a continuous citation conflating both passages (10:27). This controversy provides the setting for the Lukan parable of the neighborly Samaritan (10:30–37). The writer of Luke-Acts also describes the Christian life in common, though without attributing this communion of property and spirit to “love” (Acts 2:42–47; 4:32–35); JOSHUA NOBLE, *Common Property, the Golden Age, and Empire in Acts 2:42–47 and 4:32–35* (Library of New Testament

of *Barnabas* treated love of neighbor as one among many divine commands, placing it within a much longer list prohibiting favoritism, grudges, infanticide, greed, and other misdeeds, apart from any direct reference to the ten words or the two (19.4–6). By contrast, labeling the saying a “royal law according to the scriptures” (νόμον βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν), the writer of the Epistle of James retained the sense that love of neighbor summarizes “the whole law” (2:10–11), describing it as a “law of freedom” (2:12; cf. Galatians 5:13) and employing it to warn against showing partiality to the rich (2:8; cf. Matt 19:21).⁵³ In the second century, Clement of Alexandria, the first Christian to develop a systematic and explicitly Christian pedagogical program, employed the passage to delineate the contours of Christian κοινωμία. Resituating the Greek philosophical maxim “friends should possess all things in common” (κοινὰ τὰ φίλων),⁵⁴ he applied “love your neighbor as yourself” to the topics equality (ισότης), pederasty (παιδεραστής, reinterpreted as παιδοφθόρος⁵⁵), and the philosophical life.

Familiar with the works of Philo, which he closely engages (albeit without attribution),⁵⁶ as well as with the Gospels, the Pauline Epistles, the *Epistle to Barnabas*, and numerous other learned Greek writings, Clement cited “love your neighbor as yourself” on several occasions.⁵⁷ Likely informed by the *Epistle of Barnabas*, he treated both “you shall not commit adultery” (οὐ μοιχεύσεις) and “you shall not corrupt boys” (οὐ παιδοφθορήσεις) as if they were included within “the ten words” given through Moses (*Paed.* 2.10.89; *Strom.* 3.4.36.5).⁵⁸ Attributing the summary statement “love your neighbor as yourself” to the Logos as well as Moses, he noted that they are “reasonable laws and holy words” inscribed on human hearts (*Protrep.* 10.108.5).⁵⁹ Reinterpreting Matthew’s argument that giving to the poor is a perfect

Studies 636; London: T & T Clark, 2020). The shared use of νομισκός by Matthew and Luke pushes against the theory that Luke employed a source other than Matthew when composing his Gospel. See MARK GOODACRE, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Biblical Studies; (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002), 98–104.

⁵³ Hearers are enjoined to behave as if they will be judged “as through the law of freedom” (ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας).

⁵⁴ PLATO, *Rep.* 424a; 449c; cf. 457d; *Laws* 739c; ARISTOTLE, *Eth. Nic.* 1159b31, 1168.8, *Pol.* 1263a31, *Politics* 1265a1–8.

⁵⁵ The term παιδοφθόρος appears to have been designed to express Christian opposition to the more common term παιδεραστής, already a term of reproach; see CRAIG A. GIBSON, “Was Nicolaus the Sophist a Christian?” *VC* 64.5 (2010): 496–500.

⁵⁶ The foundational study is by ANNEWIES VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (Leiden: Brill, 1988); also see DAVID T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3.3; Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1993), 132–56.

⁵⁷ Clement was, ANNEWIES VAN DEN HOEK observes, a “bookworm”; see her essay, “Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Literary Working Methods,” *Vigiliae Christianae* 50 (1996): 223–43, 227. As she also points out, Clement shares the tradition of arguing that Plato was dependent upon Moses for many of his insights; see her Introduction to *Stromateis* Book IV in *Clément d’Alexandrie. Les Stromates. Stromate IV* (ed. with introduction and notes by ANNEWIES VAN DEN HOEK, French trans. by Claude Mondésert; SC 463; Paris: Du Cerf, 2001), 9–10.

⁵⁸ Greek text of the *Paedagogus*: OTTO STÄHLIN and URSULA TREU, ed., *Protrepicus und Paedagogos*, vol. 1 of *Clemens Alexandrinus*, GCS 12, 2nd ed. (Berlin: Akademie Verlag, 1972), here pp. 211 and GCS 52 (15): 212. Cf. *Ep. Barn.* 19.4; *Did.* 2.2.1; JUSTIN, *Dial.* 95.1.9; TATIAN, *Oratio* 8.1.11.

⁵⁹ Greek text of the *Protrepicus*: OTTO STÄHLIN and URSULA TREU, ed., *Protrepicus und Paedagogos*, vol. 1 of *Clemens Alexandrinus*, GCS 12, 2nd ed. (Berlin: Akademie Verlag, 1972), 77. Cf. *Paed.* 3.12.18, where Clement explicitly cites Matt 22:40. “Plato, excellent in every way” followed Moses in his teachings (*Paed.* 3.11.54). He

application of love of neighbor, he argued that the Christian “race” (τὸ γένος) is brought to sharing all things in common (κοινωνία) by God himself, who shared the Logos with all of humanity (*Paed.* 2.12.120). A Christian who decides to share is therefore “perfect and fulfills the command: love your neighbor as yourself” (*Paed.* 2.12.120).⁶⁰

Sharing, however, was to be limited to almsgiving to poor Christians and the promotion of Christian intellectual and spiritual “life in common.” As he explains in a treatise on the Markan version of the story of Jesus and the rich young man (Mark 10:17–32), rich Christians are not meant to abandon their possessions, but, by sharing with their poorer brothers and sisters, to gain a heavenly kingdom:

What splendid trading! What divine business! You buy incorruption with money. You give the perishing things of the world and receive in exchange for them an eternal abode in heaven (*Quis dives salvetur* 32).⁶¹

Citing “love your neighbor as yourself” as interpreted in the Lukan parable of the Samaritan, he asks “Who is a neighbor?” and responds: Christ. Jesus “did not point, in the same way as the Jews did, to their blood-relation (αἵματος), fellow-citizen (πολίτην), or proselyte (προσήλυτον),” when defining the term “neighbor,” but revealed that he himself is the one who “has pitied us” (ἡμᾶς ἐλήσας) and healed us of the wounds of “fears, desires, wraths, sorrows, deceits and pleasures” (φόβοις, ἐπιθυμίαις, ὀργαῖς, λύπαις, ἀπάταις, ἡδοναῖς; *Quis dives salvetur* 28–29).⁶² This allegorical interpretation of the direct assistance the Samaritan offers the wounded man simultaneously blames Jews for misdirecting their love and defines the divine Jesus as the true neighbor.⁶³ Like Christ, Christians with riches are to give out of their abundance but without giving their abundance up.

In *Christ the Educator*, Clement situated his discussion of love and commonality within a broader set of instructions on the importance of self-control (ἐγκράτεια), particularly during the Christian ἀγάπη (“love feast”), a term he both inherited and sought to restrict.⁶⁴ Echoing Paul’s interpretation of “love of neighbor” as a check on fleshly desire, he insisted that the Lord’s supper must be conducted with full moderation. Nuancing the tradition of the ten words and the two, he asserted that whole law and the Logos (ὁ νόμος καὶ ὁ λόγος) are summed up by the love of God and neighbor, ascribing this summary statement to Jesus (*Paed.* 3.12.18–19).⁶⁵ When properly observed, love during the Agape produces a heavenly

occasionally introduces statements by Plato with the phrase ὁ ἐκ Μουσέως φιλόσοφος (VAN DEN HOEK, “Techniques of Quotation,” 230).

⁶⁰ πάρεστί μοι, διὰ τί μὴ μεταδῶ τοῖς δεομένοις; ὁ γὰρ τοιοῦτος τέλειος ὁ τὸ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν πληρώσας (GCS 12: 229).

⁶¹ Greek text with English translation by G. W. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria. The Exhortation to the Greeks. The Rich Man’s Salvation. To the Newly Baptized* (LCL 92; Cambridge: Harvard University Press, 1919), 336–39.

⁶² LCL 92:328–31.

⁶³ REIMER ROUKEMA, “The Good Samaritan in Ancient Christianity,” *VC* 58.1 (2004): 60–62.

⁶⁴ See ANDREW MCGOWAN, “The Myth of the ‘Lord’s Supper’: Paul’s Eucharistic Meal Terminology and Its Ancient Reception,” *CBQ* 77 (2015): 503–21, 510–12. Self-control is, as J. Warren Smith pointed out to me, the moral condition for love of neighbor in Clement. If one lives moderately, one can afford to share from one’s resources, which in turn subjects the rich man to the training of the poor man.

⁶⁵ As ROBERT G. T. EDWARDS shows, the decalogue was also an important source for Clement’s exposition of true Christian knowledge (*gnosis*) in *Stromata* Book 6; see his “Clement of Alexandria’s Gnostic Exposition of the Decalogue,” *JECS* 23.4 (2015): 501–28.

feast (εὐχία) and an earthly meal (δεῖπνον) capable of illustrating what true “sharing and generosity” (κοινωνικῆς καὶ εὐμεταδότου) are like (*Paed.* 2.1.6.1). Foolish men, however, risk becoming “enslaved” (δεδουλωκένοι) at the sight of exotic foods (2.1.11) and women become “slavish” (ἀνδραποδώδης) when they greedily drink and eat instead of remembering the Lord (*Paed.* 2.2.33). By contrast, self-controlled Christians avoid vulgar behavior, thereby signaling their distinction from animals and slaves: “if we want to urge to excellence (ἐπ’ ἀρετήν) among those who feast with us,” he pointed out, “we should refrain from luxurious foods all the more” (2.1.10).⁶⁶

In the *Miscellanies*, Clement applied love of neighbor not only to encourage self-control but also to counter the view that commonality (κοινωνία) implies relinquishing private property, an egalitarian argument he attributes to the “Carpocratians.”⁶⁷ Blaming their heresy on a misunderstanding of Plato (in fact, the Carpocratians appear to have understood Plato quite well), Clement condemns them for misinterpreting equality and turning their “love feast” into an orgy (*Strom.* 3.2.10.2).⁶⁸ According to Carpocrates’s son Epiphanius, Clement reports, divine justice (δικαιοσύνη) involves a “sharing together with equality (κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ’ ἰσότητος)”⁶⁹ made evident throughout the cosmos (*Strom.* 3.2.6).⁷⁰ Thus, God makes no distinctions between “rich or poor (πλούσιον ἢ πένητα), people or ruler (δῆμον ἢ ἄρχοντα), foolish and wise (ἄφρονάς τε καὶ τοὺς φρονοῦντας), feminine and masculine (θηλείας ἄρσενας) and free and enslaved (ἐλευθέρους δούλους)” (*Strom.* 3.2.6.2–3; cf. Galatians 3:28). Using the eye as an example — eyesight is given to all in equal share, whether male or female, rational or irrational — Epiphanius further argues that it was law, not God, that created division and distinction in the world: “‘mine’ and ‘yours’ were introduced through laws,” he claims, and the fruits of the earth were no longer held in common (*Strom.* 3.2.7.3–4). Divine justice, however, joins commonality with equality:

⁶⁶ This argument encodes a political as well as a theological cosmology within a theory of “good table manners,” as BLAKE LEYERLE has argued (“Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette,” *JECS* 3.2 [1995]: 123–41). Cf. KEITH BRADLEY, “Animalizing the Slave: The Truth of Fiction,” *JRS* 90 (2000): 110–25.

⁶⁷ These recommendations participated in a vigorous contemporary discussion in which some (like Clement) defended private property and the household while others (like “the Carpocratians,” as Clement describes them) went “too far” in overturning private ownership, daring to share wives as well as goods in common. See, for example, PHILO OF ALEXANDRIA in *Special Laws*: “The mother of justice is equality” (ἰσότης) and is a “light” (φῶς) or a “sun” (ἥλιος) that “orders all things well on heaven and earth by laws and divine statutes” (4.42§§230–31; LCL 341:150–51). Democracy therefore models this well-ordered cosmos best, Philo continued, promoting “health in bodies and excellent conduct in souls” (ἐν τε αὐτῶν σώμασιν ὑγεία καὶ ἐν ψυχαῖς καλοκάγαθία; *Spec. leg.* 4.42§§237; LCL 341:154–55). Since all human beings are equal, he added, servants (θεράποντες) differ from masters in fortune (τύχη) but not in nature (φύσις; 3.25§137; LCL 320:562–63). The Greek moralist PLUTARCH interpreted “life in common” differently; in his *Life of Agis and Cleonenes*, he depicts the decision by the Spartan kings to attempt to establish equality and commonality (ἰσότητα καὶ κοινωνίαν) among the entire populace as a colossal failure (7§798; LCL 102:14–15). “In truth,” PLUTARCH claims, men who “act in conformity with the desires and impulses of the populace” are mere “servants” (ὑπέρεται) and rulers in name only (ὄνομα δ’ ἀρχόντων ἔχουσιν; Preface.1§795; LCL 102:2–3).

⁶⁸ GCS 52 (15): 200.

⁶⁹ ILLARIA RAMELLI calls attention to the importance of κοινός and related terms in the writings attributed to Epiphanius by Clement (*Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity* [Oxford: Oxford University Press, 2016], 129).

⁷⁰ GCS 52 (15): 198. Heaven is stretched across the whole earth, the night displays the stars before all, and the sun’s light is poured out by God, enabling all who can see to see.

Thus God, having made everything in common for humanity, gathering the female to the male and in the same way joining all the animals, showed that justice is commonality with equality (τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηνεν κοινωσίαν μετ'ἰσότητος; *Strom.* 3.2.8.1–2).⁷¹

Men and women as well as slaves and masters should therefore enjoy an equal share in the divine benefits.

Clement strongly objects to this argument. A failure to acknowledge the importance of distinction not only misinterprets Plato, he claims, but also misconstrues Christian κοινωσία by transforming it into an excuse for sexual immorality: “Overturning lamps, the light is put out” and the Carpocratians engage in a form of “prostituted righteousness” (τὴν πορνικὴν ταύτην δικαιοσύνην) that involves doing whatever they desire; “such is the commonality of their love-feast” (δὲ ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ τὴν κοινωσίαν), he sarcastically remarks (*Strom.* 3.2.10.1). “It seems to me,” he adds, that their condemnable activity is rooted in a misunderstanding of “what Plato says in the *Republic*, ‘wives are common possessions of all,’” but Plato, he clarifies, simply meant that women are “held in common” prior to marriage because they are available to all as a potential wife but, after marriage, become the possession of only one man (*Strom.* 3.2.11.2).⁷² Epiphanius is therefore incorrect not only in his understanding of Plato but also in his view that the law should be rejected.

Perhaps Epiphanius had a point (assuming Clement is representing his views accurately). Laws, divine or human, do introduce distinctions into the world. Moreover, envisioning God as a lawgiver who loves humanity into subjection makes love a guarantor not of equality but of domination. (Domination by means of self-control was precisely what Clement and so many of his contemporaries were after.⁷³) Still, the debate Clement stages between himself and the “Carpocratian heretics” places both groups firmly within an elite philosophical discussion about the nature of the “life in common,” whether Mosaic law was celebrated as a source of divinely given order or blamed as an origin of distinction and inequality. Both Clement and Epiphanius present anti-Jewish arguments, both claim Plato to defend their own understandings of Christian κοινωσία, and both respond to topics that presuppose an audience of educated free men.⁷⁴ Carpocrates and Epiphanius may have recommended that slaves be manumitted and women be treated as equal members of their Christian assemblies, and not

⁷¹ GCS 52 (15): 199.

⁷² Plato, however, did make such an argument (*Rep.* 499d), though not in precisely these terms. He also qualified his views in the *Laws* by suggesting that a city in which the educated few share wives, children, and property in common seems impossible (739c). Perhaps Clement draws his strong censure and his alternative interpretation of what Plato must have meant from Epictetus 2.4.8–10: “What then, you say; are not women by nature common property (αἱ γυναῖκες κοιναὶ)? I agree. And the little pig is the common property of the invited guests... Come now, is not the theatre the common property of the citizens? When, therefore, they are seated there, go, if it so pleases you, and throw someone of them out of his seat. In the same way women also are by nature common property” (Greek text with English translation by W. A. OLDFATHER, *Discourses, Books I and II*, vol. 1 of *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments* [LCL 131; Cambridge: Harvard University Press, 1925], 234–37).

⁷³ PETER BROWN, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988).

⁷⁴ The questions they pursue — Should wives be held in common? Should educators pursue erotic relationships with their younger male counterparts? Does love demand equality for all? — depend upon a homosocial world where women, children, and enslaved persons are objects to be managed by responsible men.

only for the sake of overturning lamps.⁷⁵ Clement also taught that free women should be fully educated though without challenging the view that women are by definition imperfect in comparison to men.⁷⁶ “Love your neighbor” played a role in supporting each of these arguments. The impact of this rhetoric on the practical lives of second-century Christians, however, remains opaque and, in any case, the leaders of this debate are free, educated men with resources to share.

6. Love’s Labors

Among the first literate followers of Jesus, Leviticus 19:18 contributed to the articulation of a law obedient way of exhibiting fidelity to the God of Israel and his Messiah Jesus.⁷⁷ From the second century, the phrase participated in delimiting different ways of becoming both Christian and a participant in the “philosophical life.” As a summary of the ten words and the two and as a slogan among those interested in Christian *κοινωνία*, “love your neighbor” was productively pulled into disputes about the nature of private property, ownership, and sharing. In none of these examples, however, was love defined as “understanding, creative, redemptive good will toward all [people].”⁷⁸ Instead “love your neighbor as yourself” was repeatedly employed to produce distinctions between various in- and out-groups, even when “perfection” was the goal. The claim that Christ and the Christians uniquely discovered and then promoted universal love is therefore difficult to substantiate. Does a proper response to God’s love demand a redistribution of property? Surely Jesus’s initial literate followers would have rejected Clement of Alexandria’s anti-Jewishness, but would they have condemned his defense of love as a form of inequality and subjection? Does a postponement of justice until some future date ever bring about justice? When and for whom? Is leaving the slaughter of the unrighteous to God a form of “love”? Whatever God does or does not do, will the Christian heirs of “love your neighbor” ever manage to regard their proximate others as Others to be

⁷⁵ The actual practices of “the Carpocratians” are buried under polemic and therefore unrecoverable. See JENNIFER WRIGHT KNUST, *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity* (New York: Columbia University Press, 2006), 145–57; AVERIL CAMERON, “How to Read Heresiology,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33.3 (2003): 471–92; ALAIN LE BOULLUEC, *Clément d’Alexandrie et Origène*, vol. 2 of *La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles* (Paris: Études Augustiniennes, 1985), 299–305. MICHAEL ALLEN WILLIAMS, who remains skeptical of the possibility that “the Carpocratians” were engaged in the acts of which they are accused, accepts that Epiphanius’s treatise was an actual source written in support of “free love”; see his *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 168, 185–86.

⁷⁶ Cf. MUSONIUS RUFUS in CORA E. LUTZ, *Musonius Rufus, “The Roman Socrates* (New Haven: Yale University Press, 1947), 20–49. On the education of daughters and the “manliness” they may attain, see ELIZABETH A. CASTELLI, “Virginity and Its Meaning for Women’s Sexuality in Early Christianity,” *JFSR* 2.1 (1986): 76–77 and DANIEL ULLUCCI, “Ungendering Andrea,” in *A Most Reliable Witness: Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer* (ed. SUSAN ASHBROOK HARVEY et al.; Brown Judaic Studies 358; Providence, RI: Brown University, 2015), 275–84. On Plato, see DAVID M. HALPERIN, “Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender,” in *Before Sexuality: The Construction of the Erotic Experience in the Ancient World* (ed. DAVID HALPERIN, JOHN J. WINKLER, and FROMA I. ZEITLIN; Princeton: Princeton University Press, 1990), 257–308.

⁷⁷ On the significance of the growing literacy of the Jesus movement, see esp. CHRIS KEITH, *Jesus Against the Scribal Elite: The Origins of the Conflict* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014). Also see KEITH HOPKINS, “Christian Number and its Implications,” *JECS* 6.2 (1998): 185–226.

⁷⁸ MARTIN LUTHER KING, JR., “Christmas Sermon,” 256–57.

“loved,” even if all that is required is that these Others are neither murdered nor exposed to dispossession and abuse?

A different account of the uses of this saying is surely possible. For example, it would have been possible to emphasize instead the central roles that women, freed, and enslaved persons actually played both in the Jesus movement and developing Christianity; they, too received “love your neighbor as yourself” as if it were addressed specifically to them.⁷⁹ It would also have been possible to highlight the engagement of the saying by the few literate freed persons who ascended to the ranks of pedagogue and philosopher; these Christians contributed a great deal to what became “Christianity.”⁸⁰ Moreover, love, desire, and personhood likely played out very differently in the intimate spaces of Greek, Roman, Jewish and Christian households, where what was written and what persons actually did likely diverged, and in significant ways.⁸¹ Other possible loves can and do find a way.⁸² Other histories of reception could and should be written. There is no external check on what “love your neighbor” must mean. Still, among those in a position to make and enforce law, this commandment has proven to be an effective alibi for the erasure, effacement, and rejection of various Others. A first, rather meagre step towards undermining that history of reception is to acknowledge it.

7. Postlude: Fire

In a letter written to his nephew James on the occasion of the one-hundredth anniversary of the Emancipation Proclamation, James Baldwin declared: “It is not permissible that the authors of devastation should also be innocent. It is the innocence which constitutes the crime.”⁸³ Christian love has been foundational to American-sponsored killing, theft, sexual violence, and willed ignorance for as long as there have been European colonists on the North American continent. Eventually there was an Emancipation Proclamation and a Civil War. Eventually the Presbyterians (as well as other Protestant denominations throughout the United States) split over the question of slavery, despite the best efforts of Blanchard and Rice. But the long-standing American love affair with innocent destruction continues unabated. Perhaps there is a biblical or historical study of love of neighbor and its receptions that can catch up with the murderers and expose the crime. Perhaps, as Baldwin predicted, time will eat away at the foundations of this current “kingdom” and destroy its doctrines “by proving them to be

⁷⁹ Cf. BERNADETTE J. BROOTEN, “Early Christian Enslaved Families (1st–4th C.),” in *Children and Family in Late Antiquity: Life, Death and Interaction* (ed. CHRISTIAN LAES et al.; Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 15; Leuven: Peeters, 2015), 111–34 and BERNADETTE J. BROOTEN, “Der lange Schatten der Sklaverei im Leben von Frauen und Mädchen,” in *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel: Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag* (ed. FRANK CRÜSEMANN et al.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004), 488–503.

⁸⁰ Cf. MARY ANN BEAVIS, “Six Years a Slave: The *Confessio* of St. Patrick as Early Christian Slave Narrative,” *Irish Theological Quarterly* 85.4 (2020): 339–51.

⁸¹ “Natural” and “divinely sanctioned” differences quickly fall apart once actual human lives are involved. Cf. JORUNN ØKLAND, *Women in their Place: Paul and the Corinthian discourse of Sanctuary and Space* (London: T & T Clark, 2004); RUTH WESTGATE, “Space and Social Complexity in Greece from the Early Iron Age to the Classical Period,” *Hesperia* 84.1 (2015): 47–95; F. MIRA GREEN, “Witnesses and Participants in the Shadows: The Sexual Lives of Enslaved Women and Boys,” *Helios* 42.1 (2015): 143–62.

⁸² See, for example, SAIDIYA V. HARTMAN, *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval* (New York: Norton, 2019).

⁸³ BALDWIN, *Fire*, 6.

untrue.”⁸⁴ But, in the meantime, “the entire sum of our achievement” seems to be “to unleash the power to exterminate ourselves,” not only by means of nuclear war, the instrument of annihilation Baldwin named in 1962, but also by our willingness to make the beautiful earth, the very source of the claim that God loves us, uninhabitable.⁸⁵ “An invented past,” Baldwin continues, “can never be used; it cracks and crumbles under the pressures of life like clay in a season of drought.”⁸⁶ Any biblical or historical scholarship that attempts to claim innocence on the basis of the saying “love your neighbor as yourself,” that debates the fine points of law and interpretation while death reigns outside the church and university door, that urges those doing the dying to wait, be patient, because they, too, may someday be brought into the circle of “love,” is an invented past that must finally crumble. To quote Baldwin, “God gave Noah the rainbow sign. No more water, the fire next time.”⁸⁷ Fires are raging and there is no time to waste.

Bibliography

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by DANIEL HELLER-ROAZEN. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- AGAMBEN, GIORGIO. *State of Exception*. Translated by KEVIN ATTELL. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- AHMED, SARA. *The Cultural Politics of Emotion*. New York and London: Routledge, 2015.
- AKIYAMA, KENGO. *The Love of Neighbour in Ancient Judaism: The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*. Ancient Judaism and Early Christianity (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums) 105. Leiden: Brill, 2018.
- ALLEN, GARRICK V. “Rewriting and the Gospels.” *JSNT* 41.1 (2018): 58–69.
- ALLISON, DALE. *Studies in Matthew*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- BAGNALL, ROGER S., ROBERTA CASAGRANDE-KIM, AKIN ERSOY, CUMHAR TANRIVER, and BURAK YOLAÇAN. *Graffiti from the Basilica in the Agora of Smyrna*. New York: New York University Press, 2016.
- BALDWIN, JAMES. *The Fire Next Time*. Originally published New York: Dial Press, 1963. Repr., New York: Vintage Books, 1993.
- BEAVIS, MARY ANN. “Six Years a Slave: The *Confessio* of St. Patrick as Early Christian Slave Narrative.” *Irish Theological Quarterly* 85.4 (2020): 339–51.
- BERGER, KLAUS. *Die Gesetzesauslegung Jesu; ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*. Teil I: *Markus und Parallelen*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 40. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972.

⁸⁴ BALDWIN, *Fire*, 60.

⁸⁵ BALDWIN, *Fire*, 65: “We have taken this journey and arrived at this place in God’s name. This, then, is the best that God (the white God) can do.”

⁸⁶ BALDWIN, *Fire*, 87.

⁸⁷ BALDWIN, *Fire*, 126: “If we do not now dare everything, the fulfillment of that prophecy, recreated from the Bible in song by a slave, is upon us: *God gave Noah the rainbow sign, No more water, the fires next time!*”

- BLANCHARD, JONATHAN, and NATHAN LEWIS RICE. *A debate on slavery: held on the first, second, third, and sixth days of October, 1845, upon the question: is slave holding in itself sinful, and the relation between master and slave, a sinful relation?* Cincinnati, OH: W. H. Moore, 1846.
- BOTNER, MAX. *Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark*. SNTS Monograph Series 174. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- BOYARIN, DANIEL. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- BRADLEY, KEITH. "Animalizing the Slave: The Truth of Fiction." *JRS* 90 (2000): 110–25.
- BROOTEN, BERNADETTE J. *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- BROOTEN, BERNADETTE J. "Der lange Schatten der Sklaverei im Leben von Frauen und Mädchen." Pages 488–503 in *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel: Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*. Edited by FRANK CRÜSEMANN et al. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- BROOTEN, BERNADETTE J. "Early Christian Enslaved Families (1st–4th C.)." Pages 111–34 in *Children and Family in Late Antiquity: Life, Death and Interaction*. Edited by CHRISTIAN LAES, KATARIINA MUSTAKALLIO, and VILLE VUOLANTO. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 15. Leuven: Peeters, 2015.
- BROWN, PETER. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- BURCHARD, CHRISTOPH. "Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung." Pages 3–26 in CHRISTOPH BURCHARD. *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*. Edited by DIETER SÄNGER. WUNT 107. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- BUTTERWORTH, G. W. *Clement of Alexandria. The Exhortation to the Greeks. The Rich Man's Salvation. To the Newly Baptized*. LCL 92. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- CAMERON, AVERIL. "How to Read Heresiology." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33.3 (2003): 471–92.
- CASTELLI, ELIZABETH A. "Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity." *JFSR* 2.1 (1986): 76–77.
- CARTER, WARREN. *Matthew and Empire: Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.
- CARTER, WARREN. "Matthew's Gospel: Jewish Christianity, Christian Judaism, or Neither?" Pages 155–79 in *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*. Edited by M. JACKSON-MCCABE. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- CHARLES, RONALD. *The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts*. London: Routledge, 2019.

- COLLINS, ADELA YARBRO. *Mark: A Commentary*. Edited by HAROLD W. ATTRIDGE. HERMENEIA: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- COLLINS, JOHN J. “The Neighbor and the Alien in Leviticus 19.” Pages 185–198 in *With the Loyal You Show Yourself Loyal: Essays on Relationships in the Hebrew Bible in Honor of Saul M. Olyan*. Edited by T. M. LEMOS, JORDAN D. ROSENBLUM, KAREN B. STERN, and DEBRA SCOGGINS BALLENTINE. Atlanta: Scholars Press, 2021.
- CONCANON, CAVAN. *Profaning Paul*. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- COOPER, KATE, and JAMIE WOOD, eds. *Social Control in Late Antiquity: the Violence of Small Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- CUVILLIER, ÉLIAN. “Torah Observance and Radicalization in the First Gospel. Matthew and First-Century Judaism: A Contribution to the Debate.” *New Testament Studies* 55 (2009): 144–59.
- EDEN, KATHY. *Friends Hold All Things in Common*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- EDWARDS, ROBERT G. T. “Clement of Alexandria’s Gnostic Exposition of the Decalogue.” *JECS* 23.4 (2015): 501–28.
- ESLER, PHILIP. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- FLUSSER, DAVID. “The Ten Commandments and the New Testament.” Pages 219–46 in *The Ten Commandments in History and Tradition*. Edited by BEN-ZION SEGAL, Publications of the Perry Foundation for Biblical Research, the Hebrew University of Jerusalem. Jerusalem: Magnes, 1990.
- FREDRIKSEN, PAULA. “Paul’s Letter to the Romans, the Ten Commandments, and Pagan ‘Justification by Faith.’” *JBL* 133.4 (2014): 801–8.
- FREDRIKSEN, PAULA. *Paul, the Pagans’ Apostle*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- FURNISH, VICTOR PAUL. *The Love Command in the New Testament*. Nashville: Abingdon Press, 1972.
- GAGER, JOHN G. *Reinventing Paul*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GARNSEY, PETER. “Pythagoras, Plato and communality: a note.” *Hermathanea* 179 (2005): 77–87.
- GIBSON, CRAIG A. “Was Nicolaus the Sophist a Christian?” *VC* 64.5 (2010): 496–500.
- GLANCY, JENNIFER A. *Slavery in Early Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002.
- GLANCY, JENNIFER A. “The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian Porneia.” *JBL* 134.1 (2015): 215–29.
- GOLDSTONE, MATTHEW. “Rebuke, Lending, and Love: An Early Exegetical Tradition on Leviticus 19:17–18.” *JBL* 136.2 (2017): 307–21.
- GOODACRE, MARK. *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Biblical Studies. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002.

- GREEN, F. MIRA. "Witnesses and Participants in the Shadows: The Sexual Lives of Enslaved Women and Boys." *Helios* 42.1 (2015): 143–62.
- HALPERIN, DAVID M. "Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender." Pages 257–308 in *Before Sexuality: The Construction of the Erotic Experience in the Ancient World*. Edited by DAVID HALPERIN, JOHN J. WINKLER, and FROMA I. ZEITLIN. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- HARLOW, LUKE E. *Religion, Race, and the Making of Confederate Kentucky, 1830–1880*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- HARPER, KYLE. *Slavery in the Late Roman world, AD 275–425*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- HARRILL, J. ALBERT. *The Manumission of Slaves in Early Christianity*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 32. Tübingen: Mohr, 1995.
- HARRILL, J. ALBERT. "The Use of the New Testament in the American Slave Controversy: A Case History in the Hermeneutical Tension between Biblical Criticism and Christian Moral Debate." *Religion and American Culture* 10.2 (2000): 149–86.
- HARRILL, J. ALBERT. *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- HARTMAN, SAIDIYA V. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. New York: Norton, 2019.
- HAVERGAL, FRANCES R. "Take My Life and Let It Be." No. 404 in *Pilgrim Hymnal*. Boston: Pilgrim Press, 1958.
- HESCHEL, SUSANNAH. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HODGE, CAROLINE JOHNSON. *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HOEK, ANNEWIES VAN DEN. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill, 1988.
- HOEK, ANNEWIES VAN DEN. "Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Literary Working Methods." *Vigiliae Christianae* 50 (1996): 223–43.
- HOEK, ANNEWIES VAN DEN. Introduction to *Stromateis* Book IV in *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate IV*. Edited with introduction and notes by ANNEWIES VAN DEN HOEK. French translation by CLAUDE MONDÉSERT. SC 463. Paris: Du Cerf, 2001.
- HOPKINS, KEITH. "Christian Number and its Implications." *JECS* 6.2 (1998): 185–226.
- HORSLEY, RICHARD. *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- JAKOBSEN, JANET R., and ANN PELLEGRINI. *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. New York: New York University Press, 2003.
- JEWETT, ROBERT. *Romans: A Commentary*. Edited by Eldon Jay Epp. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

- KEITH, CHRIS. *Jesus Against the Scribal Elite: The Origins of the Conflict*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- KESSLER, RAINER. "Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment." *Vetus Testamentum* 65 (2015): 53–61.
- KING, MARTIN LUTHER JR. "The Letter from the Birmingham Jail." Pages 313–30 in *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* Edited by JAMES MELVIN WASHINGTON. San Francisco: Harper & Row, 1986.
- KING, MARTIN LUTHER JR. *Why We Can't Wait*. New York: Harper and Row, 1964.
- KING, MARTIN LUTHER JR. "A Christmas Sermon on Peace." Pages 256–57 in *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* Edited by JAMES MELVIN WASHINGTON. San Francisco: Harper & Row, 1986.
- KLOPPENBORG, JOHN S. "Poverty and Piety in Matthew, James, and the Didache." Pages 201–32 in *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in their Jewish and Christian Settings*. Edited by HUUB VAN DE SANDT and JÜRGEN K. ZANGENBERG. Atlanta: SBL Press, 2008.
- KNUST, JENNIFER WRIGHT. *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity*. New York: Columbia University Press, 2006.
- KNUST, JENNIFER. "Miscellany Manuscripts and the Christian Canonical Imaginary." Pages 99–118 in *Ritual Matters: Material Remains and Ancient Religion*. Edited by CLAUDIA MOSER and JENNIFER KNUST. *Memoirs of the American Academy in Rome*, Supplementary 13. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017.
- KONRADT, MATTHIAS. "The Love Command in Matthew, James, and the Didache." Pages 271–88 in *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in their Jewish and Christian Settings*. Edited by HUUB VAN DE SANDT and JÜRGEN K. ZANGENBERG. Atlanta: SBL Press, 2008.
- KOTROSITS, MAIA. *Rethinking Early Christian Identity: Affect, Violence, and Belonging*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- KRAUTER, STEFAN. *Studien zu Röm 13,1–7*. WUNT 243. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- LAMBRECHT, JAN. "The Great Commandment Pericope: Mark 12,28–34 and Q 10,25–28." Pages 80–101 in *Understanding What One Reads: New Testament Essays*. Edited by VERONICA KOPERSKI. Leuven: Peeters, 2003.
- LE BOULLUEC, ALAIN. *Clément d'Alexandrie et Origène*. Vol. 2 of *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*. Paris: Études Augustiniennes, 1985.
- LEDEGANG, FREDDY. "The Interpretation of the Decalogue by Philo, Clement of Alexandria and Origen." Pages 245–254 in *Origeniana nona: Origen and the Religious Practice of His Time*. Edited by G. HEIDL and R. SOMOS in collaboration with C. NÉMETH. Leuven: Peeters, 2009.
- LEUTZSCH, MARTIN. "Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung." Pages 77–95 in *„Eine Grenze hast Du gesetzt“: Edna Brocke zum 60. Geburtstag*. Edited by EKKEHARD W. STEGEMANN and KLAUS WENGST. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

- LEYERLE, BLAKE. "Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette." *JECS* 3.2 (1995): 123–41.
- LUTZ, CORA E. *Musonius Rufus, "The Roman Socrates"*. New Haven: Yale University Press, 1947.
- MACK, BURTON. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1988.
- MARCHAL, JOSEPH A. *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- MARCHAL, JOSEPH A., ed. *After the Corinthian Women Prophets*. Semeia Studies 97. Atlanta: SBL Press, 2021.
- MBEMBE, ACHILLE. "Necropolitics." Translated by LIBBY MEINTJES. *Public Culture* 15.1 (2003): 11–40.
- MCGOWAN, ANDREW. "The Myth of the 'Lord's Supper': Paul's Eucharistic Meal Terminology and Its Ancient Reception." *CBQ* 77 (2015): 503–21.
- MILAVEC, AARON. "Synoptic Tradition in the Didache Revisited." *JECS* 11 (2003): 443–80.
- NIKOLAUS, JULIA S. "The Study of Slavery: Past Issues and Present Approaches." *JRS* 26 (2013): 651–62.
- NIXON, ROB. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- NOBLE, JOSHUA. *Common Property, the Golden Age, and Empire in Acts 2:42–47 and 4:32–35*. Library of New Testament Studies 636. London: T & T Clark, 2020.
- ØKLAND, JORUNN. *Women in their Place: Paul and the Corinthian discourse of Sanctuary and Space*. London: T & T Clark, 2004.
- OXENHAM, JOHN. "In Christ There Is No East or West." No. 414 in *Pilgrim Hymnal*. Boston: Pilgrim Press, 1958.
- PARK, EUGENE EUNG-CHUN. "Covenantal Nomism and the Gospel of Matthew." *CBQ* 77.4 (2015): 668–85.
- RAMELLI, ILLARIA. *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- REED, ANNETTE YOSHIKO. *Jewish-Christianity and the History of Judaism: Collected Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- REGEV, EYAL. "Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology." *HTR* 97.4 (2004): 383–411.
- RHODES, JANE. *Mary Ann Shadd Cary: The Black Press and Protest in the Nineteenth Century*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- RIEKKINEN, VILHO. *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae 23. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1980.
- RIPLEY, C. PETER et al., eds. *The Black Abolitionist Papers vol. II Canada: 1830–1865*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1986.

- ROMINGER, LAURA. "The Bible, Commonsense, and Interpretive Context: A Case Study in the Antebellum Debate over Slavery." *Fides et Historia* 38.2 (2006): 35–54.
- ROUKEMA, REIMER. "The Good Samaritan in Ancient Christianity." *VC* 58.1 (2004): 60–62.
- RUNIA, DAVID T. *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3.3. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- SÁNCHEZ, DAVID, ed. "Burton Mack and the Loss of Our Innocence," *JAAR* 83.3 (2015): 826–57.
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- SHANER, KATHERINE A. *Enslaved Leadership in Early Christianity*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2018.
- SHARPE, CHRISTINA. *In the Wake: On Blackness and Being*. DURHAM, NC: Duke University Press, 2016.
- SHARPE, CHRISTINA. "And to Survive." *Small Axe* 22.3 (No. 57; November 2018): 171–80.
- SHURTLEFF, ERNEST W. "Lead on, O King Eternal." No. 375 in *Pilgrim Hymnal*. Boston: Pilgrim Press, 1958.
- SMITH, MITZI J. *Womanist Sass and Talk Back: Social (In)Justice, Intersectionality, and Biblical Interpretation*. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.
- STROUP, CHRISTOPHER. *The Christians Who Became Jews: Acts of the Apostles and Ethnicity in the Roman City*. Yale: Yale University Press, 2020.
- TUCKETT, CHRISTOPHER M. "Synoptic Tradition in the Didache." Pages 92–128 in *The Didache in Modern Research*. Edited by JONATHAN DRAPER. Leiden: Brill, 1996.
- TUCKETT, CHRISTOPHER M. "The Didache and the Synoptics Once More: A Response to Aaron Milavec." *JECS* 13 (2005): 509–18.
- UDOH, FABIAN. *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine*. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2020.
- ULLUCCI, DANIEL. "Ungendering Andrea." Pages 275–84 in *A Most Reliable Witness: Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*. Edited by SUSAN ASHBROOK HARVEY, NATHANIEL DESROSIERS, SIRA L. LANDER, JACQUELINE Z. PASTIS, and DANIEL ULLUCCI. Brown Judaic Studies 358. Providence, RI: Brown University, 2015.
- UNITED CHURCH OF CHRIST. "Prayers of Confession." No. 19 in *Pilgrim Hymnal*. Boston: Pilgrim Press, 1958.
- WESTGATE, RUTH. "Space and Social Complexity in Greece from the Early Iron Age to the Classical Period." *Hesperia* 84.1 (2015): 47–95.
- WILLIAMS, MICHAEL ALLEN. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- WIRE, ANTOINETTE CLARK. *The Corinthian Women Prophets*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- WISCHMEYER, ODA. "Traditionsgeschichtliche Untersuchung der paulinischen Aussagen über die Liebe (ἀγάπη)." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 74.3 (1983): 222–36.

WISCHMEYER, ODA. “Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung.“ Pages 137–61 in Wischmeyer, Oda. *Von Ben Sira zu Paulus: Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*. Edited by EVE-MARIE BECKER. WUNT 173. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

WISCHMEYER, ODA. *Liebe als Agape: Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

WISCHMEYER, ODA. “Leviticus 19,18. The Text and Some Stations in the History of its Reception.” *Cristianesimo nella storia* 2 (2020): 553–69.

Dialog

Grenzräume: Flüchtlinge in den Enklaven der Rechtlosigkeit

Andrea Bieler

Universität Basel
Theologische Fakultät
Nadelberg 10
CH-4051 Basel
andrea.bieler@unibas.ch

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.831>



Durch die Einschränkung des Artikels 16 der deutschen Verfassung im Jahr 1993 wurde das Grundrecht auf Asyl maßgeblich beschnitten. Zwar steht der Satz noch: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“; jedoch wurde dieser mit so vielen Einschränkungen versehen, dass es für Menschen auf der Flucht so gut wie unmöglich wurde, legal nach Deutschland einzureisen.¹ Insbesondere die im Asylrecht aufgenommene „Sichere-Drittstaatenregelung“ verunmöglicht es, Deutschland auf dem Landweg zu erreichen und dort einen Antrag auf Asyl zu stellen. Auch das Grenzregime der Europäischen Union wurde in der sogenannten Dublin II-Verordnung in diese Richtung im Jahr 2003 verschärft.²

Während innerhalb Europas aufgrund des Schengener Abkommens die Grenzen für Menschen mit einem europäischen Pass durchlässig wurden und das Überschreiten nationalstaatlich markierter Räume immer einfacher wurde, wurden die Außengrenzen Europas für viele Flüchtlinge und Menschen ohne Dokumente zu einer hermetischen Festung. Ein globales Zweiklassensystem hat sich seitdem etabliert: Einerseits gibt es Personen, die das Privileg genießen, mit anerkannten Papieren reisen zu können, und deren Mobilität – zumindest vor der Covid-19-Pandemie – schier grenzenlos erschien. Andererseits gibt es die Gruppe der undokumentierten Migrant*innen, die sich aus unterschiedlichen Gründen auf die Reise begeben haben. Unter ihnen befinden sich diejenigen, die im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention ihr Recht auf Asyl einklagen wollen. Menschen verlassen aber auch Kriegsgebiete und werden zu Schutzsuchenden, um ihr nacktes Leben zu retten oder weil sie vor den Folgen von Armut und Klimawandel fliehen müssen. Sie werden auf ihrem Weg immer wieder mit Grenzsituationen konfrontiert, die lebensgefährliche Sackgassen produzieren. Undokumentierte Migrant*innen erleben in diesen höchst fragmentierten Grenzräumen ein hohes Maß an Rechtsunsicherheit und Rechtsvorenthalt.³

¹ Eine Ausnahme stellt das sogenannte Selbsteintrittsrecht dar (Art. 17 der Dublin-Verordnung).

² Vgl. LÖHR, TILLMANN: Schutz statt Abwehr. Für ein Europa des Asyls, Berlin 2010, S. 65-75.

³ SCHULZE WESSEL, JULIA: Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings, Bielefeld 2017, S. 23.

Diese Entwicklung führte zu einer übermäßigen Belastung für Länder, die an den europäischen Außengrenzen liegen, wie z. B. Italien und Griechenland. Länder wie Deutschland konnten so einen großen Teil der Verantwortung abwälzen. Sie haben monetäre Beiträge geleistet, das gegenwärtige System zu etablieren. Entsprechend sanken die Zahlen der Asylgesuche zunächst ab 2003. Zeitgleich starben immer mehr Menschen bei dem Versuch, das europäische Festland über das Mittelmeer zu erreichen. Mit dem Ansteigen der Zahlen von Migrant*innen, die in den Jahren 2015/16 nach Europa kamen, entstand in Deutschland zeitnah eine Willkommenskultur, die auch von vielen Christ*innen mitgestaltet wurde.⁴ Zugleich wurde aber auch der rechtsextreme Rand mobilisiert, was sich im Anstieg von Gewaltdelikten, wie den Brandanschlägen auf Flüchtlingsunterkünfte zeigte. In den vergangenen Jahren haben sich vermehrt Verunsicherungen und Ressentiments gegenüber Geflüchteten entwickelt. Diese Entwicklung lässt sich auch in den Kirchen entdecken.

An den geographischen Rändern der Europäischen Union, z. B. auf Lesbos, Samos, Chios, Leros und Kos entstanden Lager, in denen Menschen unter unwürdigen Bedingungen leben müssen.⁵ Die rechtlichen Prozesse, die Asylverfahren zugrunde liegen, wurden in großem Maße außer Kraft gesetzt. Sogenannte Hotspots, die als temporäre Durchgangslager dienen sollten, wurden zu Flüchtlingslagern, in denen Menschen oftmals mehrere Jahre unter menschenunwürdigen Bedingungen verbringen müssen, ohne dass für die meisten ein geordnetes Verfahren in Sicht wäre. Teilweise wird Geflüchteten, denen Asyl gewährt wurde, die Weiterreise verwehrt. Eine Vertreterin des Diakonischen Werkes bezeichnete Lager wie Moria auf Lesbos als Konzentrationslager, die mit einer EU-Flagge ausgestattet sind. Es entstanden Enklaven der Rechtlosigkeit am Rande demokratischer Nationalstaaten und inmitten des politischen Gefüges der Europäischen Union, die sich den Menschenrechten, der Genfer Konvention und somit den Asyl- und Schutzsuchenden verpflichtet weiß.

In dieser Zeit scheint das Werk *Homo sacer* von Giorgio Agamben besondere Relevanz zu haben. Er versteht den Ausnahmezustand als integralen Bestandteil demokratischer Rechtsgefüge. Immer wieder werden seine Überlegungen im Hinblick auf die gegenwärtige Situation ins Spiel gebracht: Für ihn besteht das „Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustands [...] und in der daraus erfolgenden Schaffung eines Raums, in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterschiedenheit treten“.⁶

Ich kann Agambens These von der Entmaterialisierung des Lagers, der Ortlosigkeit des Ausnahmezustandes sowie der Beschreibung des *Homo sacer* als archaisch-transhistorischer Figur des exkludierten Menschen im Kontext der Exklusion, die integraler Bestandteil demokratischer Gefüge ist, nicht umfänglich zustimmen. Er wendet die Figur des *Homo sacer* auf

⁴ In den Jahren 2015/16 engagierten sich viele Christ*innen ehrenamtlich in der Flüchtlingshilfe und trugen mit ihrem Einsatz dazu bei, dass die Schutzsuchenden menschenwürdig empfangen wurden und in Kirchgemeinden und darüber hinaus eine persönliche Ansprache und Zuwendung erlebten. Auch engagierten sich Gemeinden in Integrationsprojekten, wie z. B. Sprachkursen, die eine wichtige Brücke mit Blick auf den Zugang zur Schulbildung und zum Arbeitsmarkt darstellten. Die ehrenamtliche Arbeit wird seit vielen Jahren ergänzt vom stetigen Engagement von Diakonie und Caritas, die darüber hinaus professionelle Rechtsberatung anbieten.

⁵ Vgl. zu den Bedingungen z. B. AYATA, BILGIN; FYSSA, ARTEMIS: Politics of Abandonment. Refugees on Greek Islands during the Coronavirus Crisis, in: Eurozine. Online: <https://www.eurozine.com/politics-of-abandonment/>, Stand: 14.04.2020.

⁶ AGAMBEN, GIORGIO: *Homo sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002, S. 183.

zu viele heterogene Phänomene an. So verliert diese ihr kritisches Potential. Im Hinblick auf die gegenwärtige nun schon viele Jahre anhaltende Situation kann ein räumlich verortetes Verständnis des Lagers allerdings helfen zu verstehen, wie es möglich sein kann, dass innerhalb der Europäischen Union diese Enklaven der Rechtlosigkeit existieren, in denen fundamentale Menschenrechte missachtet werden und bestehendes Recht nicht zur Anwendung kommt.

Es ist in den vergangenen Jahren vielerorts zu einer bedenklichen Diskursverschiebung gekommen. Das Recht auf Schutz und Asyl, das Menschen an den Grenzen einklagen dürfen, hat sich verschoben hin zum Schutz der Grenzen, des Territoriums, der Souveränität des Nationalstaates. Julia Schulze Wessel erinnert in ihrer politischen Theorie des Flüchtlings an die politischen und ethischen Debatten, die dazu führten, den Artikel 16 mit in die bundesdeutsche Verfassung aufzunehmen.⁷ Besonders ehemalige Emigranten insistierten damals darauf, dass auf keinen Fall die Polizei darüber entscheiden dürfe, wer die Grenzen überschreiten dürfe. Erst nach dem Grenzübertritt, in einem sicheren Raum dürfte ein geregeltes, rechtlich abgesichertes Verfahren stattfinden.

Diese Einsichten wirken heutzutage wie Relikte aus einer längst vergangenen Zeit. Sie sind durch die Praktiken des EU-Grenzkontrollregimes, in denen Flüchtlingsschiffen die Einreise in Häfen verwehrt wird, sowie durch Push-Back-Aktionen der Europäischen Agentur für Grenz- und Küstenwache (Frontex) konterkariert worden. Hinzu kommt, dass einzelne europäische Staaten neue nationale Gesetzgebungen erlassen haben, die das Asylrecht weiter maßgeblich einschränken. Griechenland beispielsweise hat im Jahr 2020 ein neues Asylgesetz verabschiedet, das zum Ziel hat, den Prüfungsprozess zu beschleunigen. Dabei wurden zum einen die Vulnerabilitätskriterien maßgeblich eingeschränkt, zum anderen wird erwartet, dass Asylbewerber*innen von Beginn an eine legale Repräsentation vorweisen können, während gleichzeitig der verfügbare Rechtsbeistand an den Grenzen völlig unzureichend ist.

Der Mensch, dessen Recht es ist, Rechte zu haben, wie Hannah Arendt einst formuliert hat, ist unsichtbar geworden, ja, er wird zum bedrohlichen Subjekt, das die Grenzen des vermeintlich zu schützenden Territoriums potenziell „verletzt“. Einhergehend mit dieser Verdrehung werden diejenigen, die sich z. B. in der Seenotrettung an die Seite derjenigen stellen, die auf der Fluchtpassage über das Mittelmeer zu ertrinken drohen, kriminalisiert.⁸

In dieser Situation bedarf es auch einer fundamentalen theologischen Reflexion der Grenzdiskurse. Die Frage „Wie wollen wir in einer Welt zusammenleben, in der weltweite Migrations- und Fluchtbewegungen auf der Tagesordnung sind?“ ist auch ein Thema, das die Theologie herausfordert. Neben ethischen und diakonischen Fragen geht es dabei um die Frage, welche Bedeutung dem Denken des Nationalstaates und der Grenze zukommt.

Mit dem Aufkommen des modernen nationalstaatlichen Denkens haben sich insbesondere auch protestantische Kirchen immer wieder vom nationalistischen Gedankengut affizieren lassen, indem Begriffe wie Volk und Vaterland mit territorialem Grenzdenken verbunden

⁷ Vgl. SCHULZE WESSEL, Grenzfiguren, S. 94.

⁸ Auch verschiedene kirchliche Initiativen engagieren sich in der Seenotrettung. So hat beispielsweise die Initiative „Wir schicken ein Schiff“ der Evangelischen Kirche in Deutschland eine inner- und außerkirchliche Kontroverse ausgelöst. Siehe <<https://www.ekd.de/seenotrettung-im-mittelmeer-46579.htm>>, Stand: 05.04.2020.

wurden. Dies ermöglichte es, national-territoriale Markierungen in die kirchliche Selbstbeschreibung und die religiöse Positionierung einfließen zu lassen. Demgegenüber standen und stehen diejenigen theologischen Positionen, die eher die entgrenzenden Denkfiguren der jüdischen-christlichen Theologie hervorheben und daran erinnern, dass Grenzziehungen historisch betrachtet kontingente Prozesse waren und sind, in denen bestimmte Machtansprüche verhandelt werden.⁹ Die Nationalität bzw. der Pass, den jemand besitzt, kann dementsprechend gerade nicht die maßgebliche Markierung einer Person ausmachen, die über seine Bewegungs- und Lebensmöglichkeiten bestimmt. Theologisch geht es darum, den *homo migrans*, den Menschen, der sich in Bewegung setzen muss oder will und dabei Erfahrungen in der Konfrontation mit Grenzen macht, in den Blick zu nehmen. Es geht darum, die verschiedenen Formen von Mobilität nicht als Ausnahme von der Regel, sondern als Normalfall zu reflektieren. Hier zeigt sich die menschliche Vulnerabilität in ihrer Vielschichtigkeit, nämlich in der Gefahr, physisch und psychisch verletzt zu werden, wie auch in der Möglichkeit, nach einem menschenwürdigen und sicheren Leben zu streben.¹⁰ In der päpstlichen Instruktion *Erga Migrantes Caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten, 2004) wird Migration als geschichtliches Ereignis verstanden, dem in der heilsgeschichtlichen Perspektive des Glaubens eine rettende Bedeutung zueignet, insofern die Gläubigen die Herausforderungen annehmen, die in der Wahrnehmung der Einheit der Menschheit stecken. Insgesamt wird in dieser Schrift eine mondiale Sicht auf die Weltgemeinschaft als Familie von Völkern favorisiert. Diese impliziert einen konstruktiven Umgang mit gesellschaftlichen Diversifizierungsprozessen, die durch Migration entstehen sowie in der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit den Fluchtursachen, die Menschen in Bewegung setzen (EM 9 und 8).

In den evangelischen Positionen wird oftmals bei der Menschenwürde eingesetzt, die theologisch damit begründet wird, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist. In Gen 1,26–27 wird davon gesprochen, dass der Mensch als Abbild Gottes erschaffen wurde. Hier wird im Hebräischen das Wort „Gottesstatue“ benutzt. Der Begriff verweist auf die Praxis antiker Herrscher, die mittels solcher Statuen sich als gottgleiche Wesen anbeten ließen und so den Anspruch vermittelten, gottgleich auf Erden zu wirken. Indem diese Vorstellung von der Gottesstatue in Gen 1 auf alle Menschen übertragen wird, wird dieser Herrschaftsanspruch kritisiert und zugleich zum Ausdruck gebracht, dass die göttliche Präsenz in jedem einzelnen Menschen jenseits seines sozialen Status vorhanden ist. Entsprechend sind sein Wert und seine Würde nicht messbar oder z. B. im Hinblick auf den Aufenthaltsstatus und die zugeschriebene nationalstaatliche Zugehörigkeit definierbar. Nicht nur in politischer, sondern auch in theologischer Hinsicht ist hier bereits die Sakralisierung der Menschenwürde angelegt, die in der deutschen Verfassung im Artikel 1 als fundamental gesetzt wird: Die Würde des Menschen ist *unantastbar*.

⁹ So war beispielsweise im Mittelalter in Europa die Mobilität an Personen, wie z. B. die Fürsten und Lehnsherren gebunden.

¹⁰ Vgl. KEUL, HILDEGUND: The Venture of Vulnerability. Christological Engravings on Disturbing Questions about Migration, in: GRUBER, JUDITH; RETTENBACHER, SIGRID (Hg.): Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration, Leiden; Boston 2015, S. 167–190.

Entsprechend können wir sagen, dass in den Grensräumen, die zu Enklaven der Rechtlosigkeit bzw. Rechtsunsicherheit geworden sind, sich die Desakralisierung menschlichen Lebens vollzieht. Die Menschenwürde der geflüchteten Kinder, Männer und Frauen wird angetastet in den systematischen Politiken der Verwahrlosung und Unterversorgung in den Camps, in den Abschreckungs- und Push-Back-Praktiken, in der Verweigerung der Seenotrettung sowie in den juristischen Praktiken, die ein hohes Maß an Rechtsunsicherheit produzieren. Sie wird auch in den politischen Diskursen um die sogenannte Verletzung von Grenzen angetastet, in denen flüchtende Menschen zum Bedrohungsfaktor stilisiert werden. Wer in Zeiten der Schließungs- und Abschottungsdiskurse das Denken der Grenze in Frage stellt, wird vermutlich von den Verantwortungsethikern als naiv hingestellt. M. E. ist es aber genau das verantwortungsvoll Gebotene, diejenigen Diskursräume aufzusuchen, die nicht primär und exklusiv den „Schutz“ der europäischen Außengrenzen in den Blick nehmen. Für die Kirchen und die Theologie stellt sich die Aufgabe an den Orten mitzudenken und mitzudiskutieren, an denen die Herausforderungen, die die Migrationsbewegungen an uns stellen, im globalen Horizont diskutiert werden. Der Globale Flüchtlingspakt, der im Jahr 2018 von der UNHCR verabschiedet wurde, bietet hierfür einen Ansatzpunkt.¹¹

Bibliographie

- AGAMBEN, GIORGIO: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.
- AYATA, BILGIN; FYSSA, ARTEMIS: *Politics of Abandonment. Refugees on Greek Islands during the Coronavirus Crisis*, in: Eurozine. Online: <https://www.eurozine.com/politics-of-abandonment/>, Stand: 14.04. 2020.
- KEUL, HILDEGUND: *The Venture of Vulnerability. Christological Engravings on Disturbing Questions about Migration*, in: JUDITH GRUBER, SIGRID RETTENBACHER (Hg.): *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden; Boston 2015, S. 167–190.
- LÖHR, TILLMANN: *Schutz statt Abwehr. Für ein Europa des Asyls*, Berlin 2010.
- SCHULZE WESSEL, JULIA: *Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings*, Bielefeld 2017.

¹¹ Vgl. <<https://www.unhcr.org/dach/ch-de/was-wir-tun/der-globale-pakt-fur-fluechtlinge>>, Stand: 05.04.2020.

Solidarität ohne Grenzen: Im Grunde sind wir für alle mitverantwortlich

Eine Response auf Andrea Bieler

Gerhard Kruij

Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
kruip@uni-mainz.de.

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.839>



Andrea Bieler beginnt ihren lesenswerten Beitrag mit einem Überblick über die in der Tat unerträgliche Situation von Flüchtlingen, die, aus ihrer Heimat vertrieben, auf der Flucht hohen Risiken ausgesetzt sind und bei den schwierigen Aufnahmeprozessen oder auf Grund drohender Abschiebungen mit menschenunwürdigen Bedingungen zu kämpfen haben. Menschen leiden, ihre Hoffnungen werden zerstört und ihre Rechte werden verletzt. Viele Geflüchtete stranden in Lagern und es geht für sie weder voran noch zurück. Zurück in die Heimat können sie nicht, aber auch das Aufnahmeland verweigert ihnen allzu oft jede sinnvolle Zukunftsperspektive. Wer die Fähigkeit zum Empfinden von Mitleid nicht verloren hat – und dazu muss man kein Christ sein –, der kann die derzeitige Lage sehr vieler Geflüchteter nur als himmelschreiende Ungerechtigkeit empfinden.

Wie Andrea Bieler halte auch ich solche Analysen wie die von Giorgio Agamben für wenig hilfreich. Was wäre denn die Schlussfolgerung aus der vermeintlichen Erkenntnis, dass der „Ausnahmestand“, wie er sich beispielsweise in den genannten Lagern zeigt, ein integraler Bestandteil demokratischer Rechtsgefüge sei? Sollten wir deshalb die Demokratie lieber abschaffen – oder gar keine Verbesserung mehr anstreben, weil sie ohnehin nicht möglich ist? Nein, nur ein zivilgesellschaftliches Engagement im Rahmen der gar nicht so hoffnungslosen demokratischen Gesellschaften, in denen wir in Europa erfreulicherweise überwiegend leben, kann helfen. Eine wichtige Voraussetzung für den Kampf um eine Verbesserung der Situation der Geflüchteten scheint mir darin zu liegen, sich über die guten Argumente klar zu werden, die man dafür zur Verfügung hat. Das geht im Rahmen dieser kurzen Antwort nur in Stichworten. Ein Hauptaspekt ist: Es gibt zu wenig Solidarität unter den europäischen Nationen. Auch Deutschland war übrigens jahrelang zu wenig solidarisch mit den besonders von Flüchtlingsankünften betroffenen Staaten im Süden Europas. Mehr Solidarität wäre möglich, wenn

mehr Menschen begreifen würden, dass Migration auch große Vorteile mit sich bringt, beispielsweise um für einen gewissen Ausgleich der Überalterung und des Bevölkerungsrückgangs durch den demographischen Wandel zu sorgen. Auch die mit Zuwanderung verbundene Steigerung der Diversität bringt nachweislich Vorteile, auch für die wirtschaftliche Entwicklung. Das Bewusstsein dafür muss unter den Bürgerinnen und Bürgern selbst gestärkt werden, damit nicht bestimmte politische Strategen, die Ressentiment und Fremdenfeindlichkeit geschickt auszunutzen verstehen, so leichtes Spiel haben. In den Jahren 2015 und 2016 waren sie leider auch unter Politikerinnen und Politikern der C-Parteien¹ zu finden. Darüber hinaus liegt es auch zumindest im langfristigen Interesse Europas, seinen Nachbarkontinent im Süden, nämlich Afrika, in dessen wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung besser zu unterstützen. Nur so lässt sich das dort enorm hohe Bevölkerungswachstum, das auch eine Transformation zu einer klimaneutralen Lebensweise erschwert, zumindest abbremsen. Nur so lassen sich Fluchtursachen bekämpfen. Nur so werden die afrikanischen Länder zu auch für uns interessanten Partnern in der Wirtschaft, in der Wissenschaft, in der Politik. In der Antike hat das Mittelmeer die Anrainerländer nicht getrennt, sondern verbunden. Dorthin zurückzukommen, entspräche durchaus dem Interesse aller Beteiligten.

Ich bin aber auch davon überzeugt, dass eine Voraussetzung zur Verbesserung der Migrationspolitik darin besteht, dass wir uns unserer moralischen Pflichten stärker bewusst werden. Das hat mit Fragen der Identität zu tun. Verstehen wir uns in erster Linie als Deutsche, als Europäerinnen und Europäer oder als Mitglieder der einen Menschheitsfamilie? Trifft letzteres zu, verlieren nationale Grenzen und das zufällige Geboren-Sein in einem bestimmten Staat ihre Bedeutung. Andrea Bieler verweist in diesem Zusammenhang auf die Instruktion *Erga migrantes* des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und die Menschen unterwegs von 2004. Die migrationspolitische Anwendung der hinter diesem Text stehenden grundlegenden Einsicht in die Einheit der Menschheitsfamilie und die „mondiale Sicht auf die Weltgemeinschaft“ (Bieler) haben freilich ältere Wurzeln, die zudem jedenfalls für römisch-katholische Gläubige auch mit einer noch höheren Autorität auftreten.² Erstaunlich ist freilich, dass es trotzdem Katholikinnen und Katholiken gibt, in Deutschland und mehr noch in osteuropäischen Ländern, die xenophobe Positionen vertreten.

Schon in der Sozialzyklika *Pacem in Terris* (1963) von Papst Johannes XXIII., in der sich die römisch-katholische Kirche erstmals die Menschenrechte zu eigen machte, wird ein „Recht auf Auswanderung und Einwanderung“ propagiert: „Jedem Menschen muß das Recht zugestanden werden, innerhalb der Grenzen seines Staates seinen Wohnsitz zu behalten oder zu ändern; ja, es muß ihm auch erlaubt sein, sofern gerechte Gründe dazu raten, in andere Staaten auszuwandern und dort seinen Wohnsitz aufzuschlagen [...].“ Wichtig ist, dass dieses Recht mit Rekurs auf eine Art Weltbürgerschaft aller Menschen begründet wird: „Auch

¹ Die Parteien „Christlich Demokratische Union Deutschlands“ und die entsprechende Partei im Bundesland Bayern „Christlich-Soziale Union in Bayern“ gehören zu den großen politischen Parteien, vertreten eine konservative Ausrichtung und tragen in ihrem Namen den Bezug auf das Christentum.

² Vgl. hierzu insgesamt HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung*, Paderborn 2016; und: KRUIJ, GERHARD: *Die Einheit der Menschheitsfamilie und die Rechte der Migranten*, in: HEMEL, ULRICH; MANEMANN, JÜRGEN (Hg.): *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, München 2017, S. 133–149. Ich verwende im Folgenden kleinere, aber überarbeitete Abschnitte aus diesem Text.

dadurch, daß jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein.“ (PT 25) Den wenigsten Katholikinnen und Katholiken (auch nur wenigen katholischen Amtsträgern oder katholischen Politikern) dürfte bewusst sein, dass auch der *Katechismus der Katholischen Kirche* in dieser Frage den Migranten sehr weit entgegenkommt: „Die wohlhabenderen Nationen sind verpflichtet, so weit es ihnen irgend möglich ist, Ausländer aufzunehmen, die auf der Suche nach Sicherheit und Lebensmöglichkeiten sind, die sie in ihrem Herkunftsland nicht finden können.“ (KKK 2241)³ Jüngst hat auch Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) noch einmal die Geschwisterlichkeit aller Menschen betont und daraus besondere migrationspolitische Forderungen abgeleitet.

Es handelt sich bei dieser globalen Perspektive aber ganz und gar nicht um ein christliches oder gar nur römisch-katholisches Sondergut. Bieler verweist legitimerweise auf die jüdische Schöpfungsgeschichte und die Vorstellung, dass alle Menschen als Statue Gottes auf Erden (Gen 1,26–27) geschaffen wurden. Jedoch findet sich die Idee einer allgemeinen Verbundenheit aller Menschen durch ihre gemeinsame Teilhabe an einer als göttlich gedachten Vernunft als Grundlage für eine universalistische Ethik auch beispielsweise in der Stoa, die zweifelsohne das Christentum stark beeinflusst hat.⁴ Wenn man vor diesem Hintergrund den Ausgangspunkt zur Reflexion der Legitimität von Staatsgrenzen nicht bei den einzelnen Nationen, sondern bei der Menschheitsfamilie als Ganzer nimmt und universell geltende Menschenrechte voraussetzt, dann verändert sich tatsächlich viel: Es geht um die Frage, wer welche Pflichten zu übernehmen hat, damit alle Menschen ihre Rechte tatsächlich wahrnehmen können. Bei negativen Rechten wie etwa dem Recht, nicht getötet zu werden, ist das nicht schwierig, denn ihnen entsprechen Unterlassungspflichten, die einfach allen anderen aufgebürdet sind. Allerdings wird es Institutionen brauchen, die diese Unterlassungspflichten kontrollieren und eine Zuwiderhandlung ggf. sanktionieren. Bei positiven Rechten wie etwa dem Recht auf ein soziokulturelles Existenzminimum ist das nicht so einfach, weil nicht so klar ist, wer die Pflicht hat, Hungernde zu versorgen. Es wäre wenig praktikabel, wenn dies zugleich alle anderen täten. Hungernde Menschen können aber ihr Recht auf Nahrung nicht realisieren, wenn niemand sich zuständig fühlt, weil alle erwarten, dass schon jemand anderer ihnen helfen wird. Es müssen deshalb Zuständigkeiten für den Schutz von negativen Rechten und die Gewährleistung positiver Rechte festgelegt, entsprechende Institutionen geschaffen und entsprechende Maßnahmen gemeinsam organisiert werden. Für die Gewährleistung positiver Rechte braucht es eine differenzierte Zuweisung unterschiedlicher Pflichten, eine *moralische Arbeitsteilung*.

In vormodernen, traditionellen Lebensformen hatte es eine hohe Plausibilität, diese so zu organisieren, dass die den Rechten korrespondierenden Pflichten mit der räumlichen Entfernung vom Träger der Rechte abnahmen. Henry Shue⁵ hat jedoch gezeigt, dass heute räumliche

³ Online unter http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM. Die Nr. 2242 findet sich im dritten Teil, zweiter Abschnitt, zweites Kapitel, Artikel 4, V.

⁴ Siehe z. B. FORSCHNER, MAXIMILIAN: *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik*. Darmstadt 2018; wie ENGBERG-PEDERSON, TROELS: *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000. sowie RASIMUS, TUOMAS; ENGBERG-PEDERSON, TROELS; DUNDERBERG, ISMO (Hg.): *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids 2010.

⁵ Hierzu besonders SHUE, HENRY: *Mediating Duties*, in: *Ethics* 98, 1988, S. 687–704.

Distanz kein überzeugendes Kriterium für moralische Arbeitsteilung mehr sein kann. Es erschien nur deshalb als plausibel, weil es damals dem Prinzip der Kausalität entsprach: Nur durch räumliche Nähe konnte in der Regel geholfen werden. Das ist aber in der heute stark globalisierten Welt, die gewissermaßen zu einem „global village“ geworden ist, nicht mehr der Fall. Heute ergeben sich moralisch relevante Effekte und Möglichkeiten auch über große Distanzen hinweg. *Spezielle* Pflichten ergeben sich nicht in erster Linie aus Nähe, sondern aus der jeweils geltenden *moralischen Arbeitsteilung*. Sie sind spezifisch verteilte *allgemeine* Pflichten.⁶

Staaten können nun am besten als Instanzen verstanden werden, denen zunächst die positiven Pflichten für ihre Bürgerinnen und Bürger aufgebürdet werden. Die Menschenrechte lassen sich leichter realisieren, wenn nicht ein Weltstaat dies übernimmt, sondern die *moralische Arbeitsteilung* kleinere Einheiten vorsieht. Sie können demokratisch gestaltet werden und sich den lokalen oder regionalen Erfordernissen anpassen. Deshalb ist auch eine Vielzahl von Staaten entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip sinnvoll. Die Staaten sind nach diesem Modell der Zuschreibung von Verantwortlichkeiten nicht mehr voneinander unabhängige Ergebnisse von Verträgen ihrer Bürgerinnen und Bürger, sondern Ergebnis einer globalen arbeitsteiligen Verantwortungszuschreibung zur Gewährleistung der Rechte aller Menschen. Das hat dann aber zur Konsequenz, dass die Geltung der Rechte der Menschen innerhalb eines bestimmten Staates nicht allein von der Existenz oder dem guten Funktionieren dieses Staates abhängen darf. Vielmehr gilt dann: Wenn Menschen durch ihre Staaten nicht geschützt werden, obwohl die Staaten genau dafür errichtet wurden, dann fallen die entsprechenden, nicht mehr wahrgenommenen Pflichten auf die Menschheitsfamilie als Ganze zurück und machen eine veränderte moralische Arbeitsteilung zumindest vorübergehend nötig. Nicht erfüllte spezifisch zugewiesene allgemeine Pflichten müssen also neu verteilt werden.⁷

Verantwortungsethisch muss bei der Anwendung dieser Grundsätze jedoch selbstverständlich darauf geachtet werden, welcher Staat wieviel leisten kann und wieviel seinen Bürgerinnen und Bürgern moralisch zugemutet werden kann. Kein einzelner Staat kann allein die ganze Welt retten. Aber seien wir ehrlich: Aufnahmekapazitäten und Belastungsgrenzen sind nun jedenfalls in Deutschland bei weitem noch nicht erreicht. Länder wie die Türkei, der Libanon, Jordanien oder auch Griechenland sind beispielsweise sehr viel stärker belastet. Hätten die Kirchen bei ihren eigenen Mitgliedern eine höhere moralische Autorität, könnten sie mit guten Gründen noch viel mehr für Geflüchtete in unserem Land tun.

⁶ Vgl. für diese Argumentation besonders überzeugend GOODIN, ROBERT E.: What is so special about our fellow countrymen?, in: *Ethics* 98, 1988, S. 663–686, und: BADER, VEIT: The Ethics of Immigration, in: *Constellations* 12, 2005, S. 331–361.

⁷ Zur Frage, was dies für die Rechte von Migrantinnen und Migranten bedeutet, siehe beispielsweise: BARRY, BRIAN; GOODIN, ROBERT E. (Hg.): *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, University Park, PA 1992, und CASSEE, ANDREAS: *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Berlin 2016.

Bibliographie

- CASSEE, ANDREAS: Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen, Berlin 2016.
- BADER, VEIT: The Ethics of Immigration, in: Constellations 12, 2005, S. 331–361.
- BARRY, BRIAN; Goodin, ROBERT E. (Hg.): Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money, University Park, PA 1992.
- ENGBERG-PEDERSON, TROELS: Paul and the Stoics, Edinburgh 2000.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik. Darmstadt 2018.
- GOODIN, ROBERT E.: What is so special about our fellow countrymen?, in: Ethics 98, 1988, S. 663–686.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016.
- KRUIP, GERHARD: Die Einheit der Menschheitsfamilie und die Rechte der Migranten, in: HEIMEL, ULRICH; MANEMANN, JÜRGEN (Hg.): Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven, München 2017, S. 133–149.
- RASIMUS, TUOMAS; ENGBERG-PEDERSEN, TROELS; DUNDERBERG, ISMO (Hg.): Stoicism in Early Christianity, Grand Rapids 2010.
- SHUE, HENRY: Mediating Duties, in: Ethics 98, 1988, S. 687–704.

Agape in der säkularisierten Spätmoderne und Zärtlichkeit in Zeiten der Unberührbarkeit

Dorothea Erbele-Küster im Gespräch mit Isabella Guanzini

Isabella Guanzini

Universitätsprofessorin für Fundamentaltheologie an der KU Linz

Dorothea Erbele-Küster

Johannes Gutenberg Universität Mainz
erbele.kuester@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.844>



Dorothea Erbele-Küster:

Isabella Guanzini, ich freue mich, dass dieses Gespräch zustande gekommen ist und wir Zeit haben, um über die Bedeutung der Liebe, genauer des biblischen Liebesbegriffs in postsäkularen Zeiten nachzudenken. Es freut uns sehr, dass wir Dich gewinnen konnten, da Du prominent die These vertrittst, dass der biblische Begriff *Agape*, die Nächstenliebe, eine theologische Kategorie von Relevanz ist.¹ Wir sitzen in einem Kachelgespräch zusammen. Wir sehen unsere Kachel, unser Gesicht, neben der Kachel des anderen. Wir können uns nicht berühren – auch nicht zufällig. Was könnte da der „apokalyptische Charakter der Zärtlichkeit“ sein, von dem Du in einem Deiner aktuellen Artikel zur Covid-19 Pandemie berichtet hast, was enthüllt die Zärtlichkeit – in Zeiten der Unberührbarkeit?²

¹ Vgl. GUANZINI, ISABELLA: Die Messianität der Agape: Philosophische und theologische Überlegungen über die Erfüllung der Zeit, in: APPEL, KURT; DIRSCHERL, ERWIN (Hg.): Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption, Freiburg i. Br. 2016, S. 249–265.

² Vgl. GUANZINI, ISABELLA: Die Zärtlichkeit am Ende? Apokalyptische Gefühle in der Zeit der Unberührbarkeit, in: KRÖLL, WOLFGANG u. a. (Hg.): Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise, Baden-Baden 2020, S. 257–270.

Isabella Guanzini:

Man kann sich fragen, ob die Pandemie nicht etwas zum Ausdruck gebracht und radikalisiert hat, das seit langem die modernen und postmodernen Gesellschaften charakterisiert und gestaltet. Das soziale Abstandhalten, notwendig, um die Ansteckung einzudämmen, hat sich sehr schnell als „offizielles“ Gebot in den individuellen und soziopolitischen Körper eingeschrieben: Die generelle Tendenz des großstädtischen Habitus hat sich nun in ein ziviles und sogar solidarisches Sollen gewandelt, das jedoch auf Dauer eine kollektive Neigung zum permanenten Misstrauen erzeugen kann. Andererseits hat die Coronakrise auch die Hoffnung aufkeimen lassen, dass durch die Isolation neue Formen der Solidarität entstehen. Man könnte sich daher fragen, ob es generell bisweilen eine Unterbrechung der zwischenmenschlichen Beziehungen bzw. ein Moment der bewussten Isolation bräuchte, um die Wirklichkeit der Beziehungen mit den Anderen wahrzunehmen und wertzuschätzen. Ist es denkbar, dass das Abstandhalten und die Beschränkung der Sozialität eine unerwartete Möglichkeit des Sozialen eröffnen, und zwar gerade durch die Außerkraftsetzung seiner üblichen Formen? Wenn das Profil unseres Gesichtes durch die Schutzmasken unscharf bzw. fast unkenntlich wird, intensiviert sich stattdessen die Sprachfähigkeit des Blickes. Wenn die Hände den Anderen nicht erreichen dürfen, dürfen es allerdings noch die Augen. Wenn man in der Zeit der Pandemie einer anderen Person begegnet und von ihr Abstand hält, kann das „Sich-in-die-Augen-Schauen“ andere zwischenmenschliche Kontakte eröffnen.

Dorothea Erbele-Küster:

Der vorläufige Titel, den wir dem Heft gegeben haben, lautet: „Das Gebot der Liebe: Die Nächste und der Fremde“. „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst“ heißt es in Leviticus 19. Der Vers lässt sich auch übersetzen: „wie Du Dich liebst, als Dein Leben.“ Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zur Selbstliebe. Du betonst, dass *Agape* sich jenseits einer Selbstbespiegelung vollzieht. Inwiefern durchbricht Nächsten- und Fremdenliebe den Narzissmus?

Isabella Guanzini:

Ich möchte dazu die Kategorie der *Agape* erläutern. Ich analysiere drei Perspektiven oder drei dieser Übernahmen der Kategorie bei Charles Taylor, Slavoj Žižek und Alain Badiou.³ Die Perspektive des slowenischen Philosophen Žižek ist, glaube ich, für Euch nicht uninteressant, weil er genau diese Idee des Fremden ausführlich thematisiert. Wie die *Agape* in dem „Lob der Liebe“ von Paulus jede narzisstische Konfiguration der Subjektivität zu unterbrechen vermag, so möchte sich auch Žižek jenseits einer bloß erotisch-romantischen Theorie der Liebe bewegen, um deren politisch-geschichtliche Relevanz in der heutigen Zeit darzulegen. Die romantische Liebe stellt als Vereinigungsprozess, als Gleich-Werden, als ideale Einheit von Zwei, ein ähnliches Bild wie die imaginäre Liebe als Selbstspiegelung dar, welche in einen mystischen und verschmelzenden Horizont führt, in welchem die Differenz verschwindet.

³ Vgl. GUANZINI, ISABELLA: *Agape – (Post)Modern? ŽIŽEK, BADIOU, TAYLOR: (Post-)Säkulare Rezeptionen einer biblischen Kategorie*, in: *Aisthema* 3, 2016, S. 39–64.

Auch die Nächstenliebe könnte Žižek zufolge die Ideologie der Empathie und des Verständnisses darstellen, die einem „imaginären Narzissmus“ entspricht. Der Nächste wird im Grunde auf mein Spiegelbild reduziert. Darüber hinaus steht die korrupte Form der Liebe immer mit dem Besitz und dem Eigentum in Verbindung in seinen vielfältigen Deklinationen, z. B. die Liebe der Identität, der Rasse oder der Nation – die nichts anderes sind als jener Druck, den Seinesgleichen zu lieben. In dieser Situation wird man gezwungen, das Gleiche zu wiederholen und das Fremde abzulehnen. Es geht um die befremdliche Arbeit der Liebe. Žižek spricht provokant davon: Du sollst deinen Nächsten hassen. Was bedeutet das? Er möchte genau die politisch korrekte Haltung gegenüber dem Anderen und den imaginären Kreis der narzisstischen Spiegelung entschärfen, in welchem der Andere „le semblable“ (DEK: der Vergleichbare, im Sinne von der mir ähnelt) darstellt, mit dem man sich identifizieren kann. Solange der Andere nicht anders ist, ist es einfach, den Anderen zu lieben. Aber wenn der Andere wirklich das Fremde ist, ein Subjekt, das uns einfach nicht versteht, das belastend ist, dann hört die Nächstenliebe auf. Wir müssen die Nächsten hassen und das Fremde lieben, so dass wir nicht in diesem Kreis der Projektionen bleiben. Das ist seine provokante Idee.

Dorothea Erbele-Küster:

Ja, beim Lesen Deines Artikels hatte ich mir auch angestrichen, was Du zu Žižek schreibst: den Nächsten hassen. Das ist provokativ. Im Titel des Themenhefts wurde ja bewusst der Fremde und die Nächste gegenübergestellt. Der Fremde und die Nächste, die beiden sind aufeinander zu beziehen, damit Nächstenliebe keine falsche Projektion wird. Deshalb bleibt die Liebe in der jüdisch-christlichen Tradition ein Gebot, das unsere automatische Einstellung erschüttert und das sich der Befremdlichkeit des Anderen bewusst ist.

Isabella Guanzini:

Die Rhetorik der Andersheit riskiert die Verdrängung des Realen des Anderen. Diese Spiegelung findet sein sarkastischstes Gegenmittel in Nietzsche, der das Subjekt nicht ermutigt, den Nächsten zu lieben, sondern den Fernsten: „Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe! Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“⁴.

Dorothea Erbele-Küster:

Du führst dies in Deinen Artikeln aus: Paulus wählt bewusst *Agape* unter anderen Begriffen, die in der Antike gebräuchlicher waren, aus. Er prägt so maßgeblich das Verständnis von *Agape*. Er wählt nicht *eros*, das erotische und intellektuelle Begehren. Und auch nicht *philia*, die ursprünglich die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bezeichnet – Freundschaft unter Ähnlichen. Du beziehst dich auf 1. Korinther 13, dass alle Grundelemente christlichen Lebens bedeutungslos sind ohne die Liebe. Du betonst, durch die *Agape* wird die Welt lesbar, diesen Gedanken, dass wir die Welt jetzt nur durch einen Spiegel sehen, nochmals 1. Korinther 13

⁴ So NIETZSCHE in seinem Werk „Also sprach Zarathustra“.

aufnehmend, aber was heißt es, die Welt durch die *Agape* wahrzunehmen und was ist das Spezifische der *Agape*?

Isabella Guanzini:

Es ist eine wichtige, gute Frage, die nach einer Definition strebt. Aber ich glaube, dass ich verschiedene Momente präsentieren kann. Der erste betrifft die Idee, dass wir einmal gegenüber den Anderen, aber auch uns selbst gegenüber ohne unsere Masken erscheinen können. Ohne die Idealisierungen, ohne die auferlegten sozialen Rollen, ohne die Titel – in Österreich sind die Titel extrem wichtig –, einfach ohne die Projektionen, die Images – hier können wir auch das englische Wort verwenden –, die natürlich notwendig sind, um unser soziales Leben zu führen und um einen Ort in unserer Gesellschaft zu haben, aber die letztendlich auch oft entfremdend und unterwerfend sind für uns und für die Anderen. Der erste Aspekt ist also für mich diese Demystifizierung, diese Enthüllung des Wesentlichen der Existenz. Paulus zufolge werden sogar die entscheidenden Grundelemente des christlichen Lebens – Prophetie, Erkenntnis, Hingabe, Opfer – ohne die Liebe bedeutungslos sein: Der Glaube selbst wird erst mit der Liebe wirksam (Gal 5,6), die den narzisstischen selbstreferentiellen Kreis durchbricht: Paulus drückt dies deutlich aus: „Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil“ (1 Kor 13,4–5). Es geht um negative Bestimmungen, die die Kategorie der *Agape* nicht festsetzen möchten und die zugleich das charakteristische Element der freundschaftlichen und affektiven Aufnahme und Anerkennung zum Ausdruck bringen. Ein zweites, wichtiges Element, das *Agape* und Zärtlichkeit verbindet: dass das Wesentliche der Existenz letztendlich in Bezug auf eine grundlegende Vulnerabilität und Ausgesetztheit zu denken ist. Zuerst die Demaskierung, die auch eine De-Identifizierung bedeutet. Und diese De-Identifizierung, auch Entsubjektivierung, hat keinen negativen Sinn, sondern den einer Befreiung einerseits und andererseits den eines Bewusst-Werdens, dass die Identität oder die Ideologie der Identität, die Ideologie des Ichs mehr eine Krankheit als eine Heilung für das Subjekt ist. Durch die Arbeit der Liebe wird der Nächste oder die Nächste in seiner Sterblichkeit und Verletzlichkeit jenseits jeder Idealisierung empfangen. Für mich ist das auch sehr politisch, diese Suche nach einer religiösen Identität, aber auch nach einer politischen Identität, ist in Krisenzeiten, wie gerade, natürlich sehr stark. Wir sehen eine Zuspitzung dieser Suche nach der Identität, die diese Illusion eines starken Ichs darstellt. Wir sind davon überzeugt, dass ein starkes Ich, fast ein muskuläres Ich, die Lösung unserer Probleme darstellt, aber das ist der Beginn unserer Probleme. Für mich ist die zentrale frohe Botschaft des Christentums der Moment der Gelassenheit oder die Ablegung der Maske. Das ist für mich die eigentliche religiöse Erfahrung, ein Moment der Befreiung und der Freiheit und das, wo die Liebe beginnen kann. Solange die Masken und die Rüstung herrschen, haben wir nicht die Fähigkeit, uns einfach wahrzunehmen und den Anderen wahrzunehmen, wie er/sie ist. Das bedeutet nicht, dass wir auch ohne Rollen, ohne Identifikationen leben können, aber wir brauchen auch einen Moment der Unterbrechung, der Außerkraftsetzung dieser starken Identifikationen. Auch unsere Rollen: Wir haben es gesehen, in der Pandemie, dass wir ein geteiltes Schicksal haben und dass es nicht vernünftig ist, mit unseren Identifikationen und Rollen so eng verbunden zu bleiben. Die *Agape* ist für mich diese Fähigkeit, quasi als eine Geistesgegenwart oder auch eine Situationsempfindlichkeit, einfach gesagt,

eine Aufmerksamkeit, die in der Lage ist, einfach die Wirklichkeit zu spüren, die Wirklichkeit, wie sie ist, jenseits dieser Projektionen, Masken, Illusionen, Images und so weiter.

Dorothea Erbele-Küster:

Das ist ein starker Gedanke, *Agape* als Geistesgegenwart, die die Verletzlichkeit des Anderen wahrnimmt und mich meine Rollen ablegen lässt. Es schließt an das an, was Du eingangs gesagt hast, dass der Andere als der Andere in seiner Singularität wahrzunehmen ist. Die Logik des begierigen Begehrens soll durchbrochen werden, einer Deiner Gedanken, den ich mir notiert hatte. Dann zitierst du Paulus, 1. Korinther 13,4–5: „Die Liebe eifert nicht...“.

Isabella Guanzini:

Ich kann vielleicht hier außerdem noch die Philosophie des Geistes von Hegel zitieren. Es ist nicht zufällig, dass das Kapitel über die Religion mit einem Bezug auf die Komödie beginnt. Die Komödie ist dieser Moment der Relativierung der Masken und der Identifikationen und ein Moment, der natürlich im Kreuz zugespitzt wird. Das Kreuz ist genau das Symbol des nackten Lebens. Das heißt das Leben, das völlig ausgesetzt ist, ohne diese Projektionen.

Dorothea Erbele-Küster:

Ich nehme erneut wahr, wie Du eine Relektüre der biblischen Begriffe auf dem Hintergrund der philosophischen Diskussion vollziehst. Ich möchte daher eine grundsätzliche Frage stellen. Denn manche Bibelwissenschaftler:innen, manche Christ:innen könnten fragen: Warum der „Umweg“, warum die biblische Tradition durch die Brille eines französischen oder eines slowenischen Philosophen lesen?

Isabella Guanzini:

Für mich ist es schon wichtig, dass Autor:innen aus einem nichtchristlichen, nichtreligiösen Bereich diese Begriffe übernehmen. Warum ist es sehr wichtig für mich? Es geht mir nicht um eine kontinuierliche Tradition, die einfach verwendet, semantisch verwandelt, gebraucht, auch missverstanden werden kann. Es geht um den Prozess der Verschiebung, der Übersetzung seitens des Anderen von unserer Tradition. Das bedeutet, dass dadurch, dass der Andere die Motive der biblischen Tradition wiedergelesen hat, diese übernommen werden können, aber jenseits der Grenze einer religiösen Gemeinschaft, jenseits dieser Kontinuität, jenseits dieser Überlieferungen. Es sind fremde Stimmen, die als Fremde etwas aus unserer Tradition raus-fischen, wie die Perlen auf dem Boden des Meeres, die wir vielleicht schon gewissermaßen vergessen haben, oder wir haben den Glauben vergessen, diese Perlen wieder zu finden, wir haben diesen Glauben eigentlich vergessen, den Glauben an die Wirksamkeit dieser Perlen verloren. Wir glauben nicht mehr, dass diese Begriffe tragen. Wir können nicht als Theologen einfach sagen, ja *Agape*. Es ist wichtig, dass der Andere, wie Agamben, diesen Appell macht.

Dorothea Erbele-Küster:

Lass mich das nochmals zugespitzt fragen. Unsere Zeitschrift steht ja für Ethik in Antike und Christentum.⁵ Ich bin protestantische Bibelwissenschaftlerin. Welche Rolle würdest Du generell als katholische Fundamentaltheologin biblischen Texten zumessen für die gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskussionen? Oder anders gesagt, was interessiert Dich am exegetischen Diskurs?

Isabella Guanzini:

Willst Du mir eine politische Frage stellen? ... Das ist extrem wichtig aus verschiedenen Gründen. Der erste Grund ist, dass *Agape* wieder lesbar wird, oder besser gesagt, eine neue Lesbarkeit heute erfährt, aber in der Form einer gewissen Dezentrierung. Die biblische *Agape* wird innerhalb einer philosophischen oder literarischen Perspektive transformiert und von den Anderen zum Ausdruck gebracht. In diesem Sinne ist es nicht einfach ein Motiv, das eine Theologin oder eine Exegetin, sondern auch eine glaubende Person einfach für sich hat, weil wir in gewisser Weise mit der Bibel aufgewachsen sind. Wir haben nicht diesen externen Blick. *Agape* erfährt eine Dezentrierung, eine Verschiebung, eine Übersetzung. Das ist von philosophisch, methodologisch, ich würde auch sagen, von politischer Relevanz, dass diese Kategorien übersetzt werden. Im Übrigen nicht nur *Agape*, sondern auch die biblischen Begriffe wie Vergebung, Auferstehung oder Anbetung. Es gibt verschiedene Kategorien, die heute eine neue Lesbarkeit erlangen. Es ist wichtig, dass diese Motive ins Exil gehen. *Agape* wird von der biblischen Tradition herausgenommen und begeht eine bestimmte Bahn. Der Begriff geht weg, er muss ins Exil gehen, eine gewisse Zeit, und in verschiedene Räumlichkeiten und Denkweisen, um transformiert zu werden. Und dann wird diese Kategorie natürlich etwas anderes. Und das ist die Bedeutung dieses Weges, dieser Zeit und dieser Bewegung. Für mich hat diese Bewegung verschiedene Bedeutungen. Sie bedeutet, dass *Agape* auch für die anderen verständlich ist; nicht nur für die christliche Tradition, nicht nur für die christlichen Gemeinschaften oder für die jüdischen Gemeinschaften, für die *Agape* eine Bedeutung hat. Wenn *Agape* diese Bewegung machen kann, bedeutet das, dass *Agape* einen Anspruch auf eine gewisse, ich verwende dieses Wort, obwohl ich jetzt sehr unsicher bin, einen Anspruch auf eine gewisse Universalität hat. Diese Kategorie gilt nicht nur oder wird nicht nur im Rahmen einer bestimmten Tradition verständlich sein und von Bedeutung sein, sondern auch für die anderen. Aber um eine Bedeutung, einen Sinn für die anderen zu haben, muss diese Kategorie übersetzt werden, sie muss sich bewegen, muss sich auch transformieren.

Dorothea Erbele-Küster:

Zum Abschluss eine persönliche bzw. biographische Frage mit Blick auf das Thema der Heftnummer zu Identitätsfragen/Fremde sein. Du bist in Italien geboren, hast dort studiert. Du unterrichtest derzeit in Linz an der Donau auf Deutsch. Wir führen das Interview auch auf Deutsch. Welche Rolle hat die Muttersprache für Dich? Was heißt es, Fremde zu sein?

⁵ Vgl. MEYER zu HÖRSTE-BÜHRER, RAPHAELA J.; ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA; ROTH, MICHAEL u. a.: Editorial, 2019 (JEAC 1), S. 3–5, Online: <https://doi.org/10.25784/jeac.v1i0.121>, Stand: 19.11.2021.

Nächste zu sein? Was ist, wenn der Nächste zum Fremden wird bzw. umgekehrt? Oder wie verändert sich unser ethischer Blickwinkel, wenn, wie Julia Kristeva es in ihrem Klassiker formuliert, der Fremde in uns selbst wahrgenommen wird?

Isabella Guanzini:

Wir sind immer schon Fremde. Ja, Julia Kristeva hat Recht. Ich würde so formulieren: Wir tragen auch in unserer Muttersprache fremde Stimmen in uns. Es handelt sich um eine Erfahrung gegenseitiger Gastlichkeit – zwischen Sprachen und Kulturen –, welche die grundlegende Offenheit unserer Existenz zum Ausdruck bringt und die Idee einer unberührten Singularität oder einer geschlossenen Selbstreferenzialität erschüttert. Deswegen ist diese Erfahrung des Exils und der Fremdheit in der Sprache theologisch und ethisch sehr wichtig für mich.

Dorothea Erbele-Küster:

Nochmals ein herzliches Dankeschön für das Gespräch Isabella Guanzini, die Erinnerung, dass wir alle – auch säkularisierte Bürger:innen und Philosoph:innen – religiöse Narrative nicht grundsätzlich ausschließen sollten und dass wir Theolog:innen Perlen, wie die *Agape* aus unserem biblischen Schatz, wiederentdecken können.

Isabella Guanzini:

Ich danke Dir auch herzlich. Ich habe ganz die Zeit vergessen. Mein nächstes Meeting hat schon begonnen. Ich hoffe, dass es hilfreich ist für die Leser:innen Eurer Zeitschrift.

Bibliographie

GUANZINI, ISABELLA: *Agape – (Post)Modern? ŽIŽEK, BADIOU, TAYLOR: (Post-) Säkulare Rezeptionen einer biblischen Kategorie*, in: *Aisthema* 3, 2016, S. 39–64.

GUANZINI, ISABELLA: *Die Messianität der Agape: Philosophische und theologische Überlegungen über die Erfüllung der Zeit*, in: APPEL, KURT; DIRSCHERL, ERWIN (Hg.): *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption*, Freiburg i. Br. 2016, S. 249–265.

GUANZINI, ISABELLA: *Die Zärtlichkeit am Ende? Apokalyptische Gefühle in der Zeit der Unberührbarkeit*, in: KRÖLL, WOLFGANG u. a. (Hg.): *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, Baden-Baden 2020, S. 257–270.

MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, RAPHAELA J.; ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA; ROTH, MICHAEL u. a.: Editorial, 2019 (JEAC 1), S. 3–5, Online: <<https://doi.org/10.25784/jeac.v1i0.121>>, Stand: 19.11.2021.

Miszellen

Das vergessene ethische Stichwort: Der Fremde, die Fremde, das Fremde

Bernhard Waldenfels

Professor emeritus der Universität Bochum
Ruhr-Universität Bochum,
Institut für Philosophie
Bernhard.waldenfels@rub.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.840>



Das Stichwort „Der Fremde, die Fremde, das Fremde“ löst bei Phänomenologen die Schlüsselfrage aus: Wie begegnet uns Fremdes in der Erfahrung? Die Antwort darauf bedarf einiger Umwege.

1. Sprachliches Vorspiel

Fremdheit ist ein schillerndes Phänomen. Dies zeigt sich schon in der Grammatik. Der, die oder das Fremde? Ist Fremdes persönlich oder sachlich, männlich oder weiblich? Das Französische vermeidet mit der geschlechtsneutralen Bezeichnung *autrui* die Gender-Frage. Diese reicht jedoch bis an die Sternenwelt, wenn Hölderlin die Nacht als „Fremdlingin unter den Menschen“¹ besingt. – Wechseln wir über zur Semantik des Fremden, so konfrontiert uns das Deutsche mit einer Polysemie, die üblicherweise nur durch eine Vielzahl von Bezeichnungen wettzumachen ist. Als fremd gilt erstens, wer sich *anderswo* aufhält oder *von außen* kommt (ξένος, *extraneus*, *étranger*, *stranger*), zweitens was *fremdartig* oder *ungewohnt* ist (ξένον, *insolitum*, *étrange*, *strange*), drittens was *Anderen gehört* oder *zugehört* (ἀλλότριον, *alienum*, *alien*, *ajeno*). Zentral ist der Ortsaspekt, der das Fremde mit der Wo-Frage in der Erfahrung verankert.

2. Altvertraute Fremdheit

Werfen wir einen Blick in die Welt der Antike und der Bibel, so begegnet uns Fremdes in vielerlei Gestalt. Zum ersten gibt es *außerordentliche* Figuren wie Sokrates, der durch seine Ortlosigkeit, Seltsamkeit (ἀτοπία) hervorsteht (*Symp.* 215a) und der sich vor Gericht als Fremder (ξένος) deklariert (*Apol.* 17d), oder Diotima, die Priesterin aus Mantinea, die Sokrates in die Geheimnisse des Eros einführt und von ihm als Fremde angedredet wird (*Symp.* 204c).

¹ HÖLDERLIN, FRIEDRICH: Die Nacht, in: SECKENDORF, LEO FREIHERR VON (Hg.): Musenalmanach für das Jahr 1807, Regensburg 1807, S. 91.

Zum zweiten gibt es den Schutz suchenden *Gast* (ξένοϛ), der kommt und geht, aber Gastrecht genießt und unter der Obhut von Zeus, dem Gastlichen (ξένιοϛ) steht, so dass die Verletzung der Gastlichkeit als höchster Frevel gilt. Doch die jüdische Bibel gebietet ebenso: „Fremdlinge (*ger*) sollst du nicht schinden noch unterdrücken; denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen.“ (2. Mose 22,20).

Zum dritten geht von dem unbekanntem Fremden eine Bedrohung aus, die dazu verführt, ihn als *Feind* zu behandeln, wie es dem Doppelsinn von *hostis* entspricht. So wird die Gastlichkeit zum Emblem der Mitmenschlichkeit. Es gehört zum schwarzen Saum der westlichen Kultur, dass Fremdländische als „Barbaren“, Andersgläubige als „Ungläubige“ ausgesondert werden bis hin zum Rassismus und Antisemitismus unserer Tage.

3. Moderne Aneignung des Fremden

Versetzen wir uns in die Neuzeit, so erleben wir, wie moderne Errungenschaften wie das Eigenrecht des Individuums und die Herrschaft der Vernunft ihre Schatten werfen. Das Fremde wird auf sublimale Weise durch Aneignung entwertet. Die beiden Grundpfeiler der Aneignung sind das *Eigene*, das gegenüber dem Fremden den Primat beansprucht, und das *Allgemeinsame* einer Vernunft, das den Kontrast zwischen Eigenem und Fremdem aufhebt. Leitfiguren eines *Egozentrismus* sind Descartes und Hobbes, ersterer in der epistemischen Variante, die das Selbstbewusstsein in den Mittelpunkt rückt, letzterer in der praktischen Variante, die das Selbsterhaltungsstreben an den Anfang setzt. Einfühlung, die das Fremdpsychische indirekt erschließt, und der mehr oder weniger wohl verstandene Eigennutz gehören bis heute zur Erbschaft einer Moderne, die den Altruismus nur als Korrektiv oder Palliativ einsetzt. Leitfigur eines *Logozentrismus* ist hingegen Hegel, der dem Fremden zwar einen zentralen Rang einräumt, aber nur in Form einer Entfremdung, die das Fremde durchläuft auf dem Weg einer vernünftigen Aneignung der Wirklichkeit. Egozentrismus und Logozentrismus vereinigen sich in einem Ethnozentrismus, den wir als Eurozentrismus kennen, mit den gewaltsamen Nebenfolgen eines Kolonialismus und Imperialismus. Die Tatsache, dass eine solche Zentrierung auf das Wir auch als Sinozentrismus oder Japanozentrismus auftritt, macht die Sache nicht besser. In allen Fällen reduziert sich das Fremde auf ein *defizitäres* Fremdes, auf eine *privatio propria*, die das betrifft, was wir nicht kennen und können, und auf ein *relatives* Noch-nicht, bezogen auf bestimmte Phasen und Formen der Aneignung. Auf der konzeptuellen Ebene hat dies zur Folge, dass der, die oder das Fremde nicht zu den Grundbegriffen des westlichen Denkens gehört. Man betrachte nur das reiche Angebot des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*. In Band 2 (1972) beansprucht das Stichwort „Fremd, Fremdheit“ ganze fünf Zeilen², ergänzt durch zaghafte Zusatzartikel wie „Fremderfahrung“, „Fremdich“ und „Fremdwelt“,³ in denen Phänomenologisches anklingt. Erst in Band 12

² Vgl. MENNE, ALBERT: Fremd, Fremdheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1102. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1108>>, Stand: 11.11.2021.

³ Vgl. HELD, KLAUS: Fremderfahrung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1102. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1109>>, Stand: 11.11.2021; THEUNISSEN, MICHAEL: Fremdich, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1103. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1110>>, Stand: 11.11.2021; JANSSEN, PAUL: Fremdwelt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1104. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1112>>, Stand: 11.11.2021.

(2004) ändert sich die Lage mit einem Artikel „Xenologie“⁴, der Versäumtes nachholt und der unsere abschließenden Überlegungen begleiten wird.

4. Hypermoderne Einbrüche des Fremden

In der zweiten Hälfte des 19. und vollends im 20. Jahrhundert ändert sich die Lage. Ich spreche von ‚Hypermoderne‘, weil sich innerhalb der Moderne Neues anbahnt, teilweise im Rückgriff auf Prämodernes. Die Lage ändert sich nicht schlagartig, die angeblichen Fundamente beginnen zu bröckeln. Man könnte Stimmen aus dem Grenzbereich von Kunst und Religion anführen, so etwa Schuberts *Winterreise*: „Fremd bin ich eingezogen. Fremd zieh' ich wieder aus“⁵ oder Hölderlins Bemerkung: „Aber das Eigene muß so gut gelernt sein, wie das Fremde (...)“⁶. Es meldet sich *radikal Fremdes* zu Wort, das an die Wurzeln der Dinge rührt.

Die Radikalisierung rüttelt an den Grundpfeilern der Moderne, nämlich an der Zentrierung auf das eigene Subjekt und an der Totalisierung einer homogenen Vernunft. Freud zeigt in der Form unbewusster Fehlleistungen, Träumereien und psychosomatischer Symptome, dass der Mensch ‚nicht Herr im eigenen Hause‘ ist, und Nietzsche entdeckt die Abgründe des Ich: „Wir bleiben uns eben notwendig fremd [...] Jeder ist sich selbst der Fernste.“⁷ Die homogene Vernunft zeigt Risse in Form einer Vielsprachigkeit, die sich nicht vereinheitlichen, sondern nur übersetzen lässt. Wie Walter Benjamin im Hinblick auf Grundtexte wie die Bibel oder Homers Epen betont, muss in einer guten Übersetzung, die sich zwischen den Sprachen bewegt, das Original „durchscheinen“, anstatt unter der Oberfläche eines pragmatischen Verständnisses oder einer maschinellen Bearbeitung von Daten zu verschwinden.⁸ Unter einer unbekümmerten digitalen Euphorie leidet der Sinn für die Aura des Fremden, wie sie im Antlitz des Anderen aufscheint und jede Gesichtserkennung mit einem Hauch von Gesichtsverkennung überzieht.

Bevor wir Fremde oder Fremdes verstehen, beurteilen oder bewerten, beunruhigt uns, was uns widerfährt. Das Pathos des Staunens und Erschreckens, mit dem Platon die Philosophie beginnen lässt, erzeugt eine Verfremdung der Erfahrung, die Husserl als paradoxe Form einer „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“⁹ bestimmt. Leibhaftige Erfahrung des Fremden bedeutet einen *Entzug im Bezug*, eine *Ferne in der Nähe*, eine *Abwesenheit in der Anwesenheit*. Im fremden Anblick und in der fremden Anrede äußert sich ein unausweichlicher Anspruch, dem wir uns nicht entziehen können, selbst wenn wir ihn übersehen oder übertönen. Die Urform der Antwort kleidet der jüdisch-französische Philosoph Emanuel Levinas mit biblischen Untertönen in die schlichte Formel „*me voici* – hier sieh mich, hier

⁴ Vgl. WALDENFELS, BERNHARD: Xenologie; Wissenschaft vom Fremden, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, S. 1105–1110. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.4913>>, Stand: 11.11.2021.

⁵ Erste Zeile des Gedichts „Gute Nacht“ des Liederzyklus „Winterreise“ von Franz Schubert, Text Wilhelm Müller (1827).

⁶ HÖLDERLIN, FRIEDRICH: Sämtliche Werke und Briefe 2, hg. v. KNAUPP, MICHAEL, München 1992, S. 913.

⁷ NIETZSCHE, FRIEDRICH: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Berlin 2013 [1887], S. 3.

⁸ Vgl. BENJAMIN, WALTER: Die Aufgabe des Übersetzers, in: Störig, Hans Joachim (Hg.): Das Problem des Übersetzens, Darmstadt 1963 [1923], S. 182–195.

⁹ HUSSERL, EDMUND: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hg. v. STRASSER, STEPHAN, Den Haag 1950 (Hua I), S. 144.

bin ich¹⁰. Derart zeichnet sich eine responsive Ethik ab, die sich in einem Ethos der Sinne verkörpert. Auch die Freiheit, die einen Grundstein der modernen Philosophie bildet, äußert sich als responsive Freiheit: Antwortend beginne ich selbst, beginne ich aber anderswo. Die Tatsache, dass an dieser Art des Denkens so viel jüdisch-stämmige Autoren beteiligt sind, von Husserl, Edith Stein, Buber, Rosenzweig, Marcel Mauss, Georg Simmel, Walter Benjamin bis zu Levinas, Derrida und vielen anderen, ist kein Zufall. Jahrhunderte lange Ausgrenzung und Verfolgung machen hellhörig für das Fremde. Doch abgesehen von besonderen Umständen dringt Fremdes durch alle Poren einer Lebenswelt, die sich immerzu in Heimwelt und Fremdwelt und in verschiedene Berufswelten zerteilt. Fremdes bildet das Salz einer Erfahrung, die nur so für Überraschungen und fremde Appelle empfänglich bleibt.

Bibliographie

- BENJAMIN, WALTER: Die Aufgabe des Übersetzers, in: Störig, Hans Joachim (Hg.): Das Problem des Übersetzens, Darmstadt 1963 [1923], S. 182–195.
- HELD, KLAUS: Fremderfahrung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1102. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1109>>, Stand: 11.11.2021.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH: Die Nacht. In: Seckendorf, Leo Freiherr von (Hg.): Musenalmanach für das Jahr 1807, Regensburg 1807, S. 91.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH: Sämtliche Werke und Briefe 2, hg. v. KNAUPP, MICHAEL, München 1992.
- HUSSERL, EDMUND: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hg. v. STRASSER, STEPHAN, Den Haag 1950 (Hua I).
- JANSSEN, PAUL: Fremdwelt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1104. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1112>>, Stand: 11.11.2021.
- LEVINAS, EMANUEL: Gott und die Philosophie (Übers. R. Funk), in: Casper, Bernhard (Hg.): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg; München 1981, S. 81–123.
- LEVINAS, EMANUEL: Die Spur des Anderen, Freiburg; München 1983.
- MENNE, ALBERT: Fremd, Fremdheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1102. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1108>>, Stand: 11.11.2021.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Berlin 2013 [1887].
- THEUNISSEN, MICHAEL: Fremdlich, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, S. 1103. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.1110>>, Stand: 11.11.2021.
- THEUNISSEN, MICHAEL: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1977².
- WALDENFELS, BERNHARD: Topographie des Fremden, Frankfurt a. M. 1997.
- WALDENFELS, BERNHARD: Xenologie; Wissenschaft vom Fremden, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, S. 1105–1110. Online: <<https://doi.org/10.24894/HWPh.4913>>, Stand: 11.11.2021.

¹⁰ Levinas, Emanuel: Gott und die Philosophie (Übers. R. Funk), in: Casper, Bernhard (Hg.): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg; München 1981, S. 81–123, S. 118 mit Bezug auf Jes 57,19.

WALDENFELS, BERNHARD: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. M. 2006.

WALDENFELS, BERNHARD: Platon. Zwischen Logos und Pathos, Kap. IX: Fremdheit auf Griechisch, Berlin 2017.

Nächstenliebe als universal-ethischer Imperativ bei Clemens von Alexandrien, Stromata 7,9,52,3?

Ulrich Volp

Research Centre “Ethics in Antiquity and Christianity (e/ac)”
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Germany

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.845>



Clemens von Alexandrien darf als der erste bedeutsame christliche Theologe aus der wirkmächtigen intellektuellen Tradition Alexandriens gelten. Sein umfangreiches, von der antiken Tugendlehre informiertes Werk wurde als „die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre“¹ bezeichnet und ist jedenfalls einer der ersten substanziellen konzeptionellen Beiträge zur christlichen theologischen Ethik überhaupt. Bei dem in dieser Ausgabe des JEAC behandelten Begriff der Nächstenliebe denken Clemenskundige vielleicht an den folgenden Spitzensatz, der sich im abschließenden siebten Buch seiner berühmtesten, aber auch schwierigsten Schrift, den *Στρωματεῖς* („Teppiche“, latinisiert *Stromata*) findet:

„[Derjenige,] der den Gewinn der Nächsten für sein eigenes Heil hält, könnte mit Recht beseeltes Bild des Herrn genannt werden.“²

Wie ist diese Formel aufzufassen, die ja geradezu einen universal-ethischen Imperativ zu enthalten scheint? Handelt es sich gar um *die* Kernstelle christlicher Ethik in den Anfangstagen systematischer Ethikreflexion bei den Kirchenvätern? Ist hier etwa *in nuce* die Bestimmung der wahren Christin und des wahren Christen formuliert, die alles daransetzen sollen, dem Nächsten zu helfen? Mit dem Begriff der Nächstenliebe verbindet man gemeinhin jene Traditionslinie christlicher Ethik, die in den universalen Weisungen der Bergpredigt des Matthäusevangeliums als Überbietung antiker und jüdischer Ethik daherkommt:³

¹ ERNESTI, KONRAD: Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. quellenmässig bearbeitet, Paderborn 1900 (JPhST.E 6).

² ἰδίαν σωτηρίαν ἠγοούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν, ἄγαλμα ἔμψυχον εἰκότως ἂν τοῦ κυρίου λέγοιτο. Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,3 (ed. Stählin, GCS 17, 39,9f.).

³ Vgl. dazu etwa den Überblick bei VOLP, ULRICH: Ethik (Bergpredigt), in: SCHRÖTER, JENS; JACOBI, CHRISTINE; NOGOSSEK, LENA (Hg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017, S. 552–561.

„Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben‘ und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel [...] Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner?“⁴

Die Stelle, auf die die Jesusrede hier anspielt, lautet bei Lev 19,17LXX:

„Du sollst in deinem Geist deinen Bruder nicht hassen; mit Tadel sollst du deinen Nächsten tadeln und so wirst du dir seinetwegen keine Sünde zuziehen. Und deine Hand soll keine Rache üben und du sollst den Angehörigen deines Volkes nicht grollen, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“⁵

Wie wurde diese Rede vom „Nächsten“ (ὁ πλησίος) rezipiert? Die jüdischen Auslegungen von Lev 19,17 und den ähnlich lautenden Geboten in Ex 20,16f.⁶ und Dtn 5,20f.⁷ bezogen „den Nächsten“ wohl frühestens seit der Kaiserzeit auf Menschen außerhalb des eigenen Volkes.⁸ Mt 5,46 und Lk 6,32 betonen in bewusstem Gegensatz dazu den Neuheitscharakter des christlichen Liebesgebots,⁹ das sich bei Mt auch auf die Feinde¹⁰ erstreckte. Um wen es sich bei „dem Nächsten“ handelt, den zu lieben es gilt, ist immer wieder Gegenstand der ethischen Überlegungen der christlichen Väter der späteren Jahrhunderte gewesen.¹¹ Auch für Clemens ist dies eine wichtige Frage, die noch dadurch verkompliziert wird, dass er hier statt des Genitivs Plural τῶν πλησίων („der Nächsten“) von τῶν πέλας (eigentlich „der Nahestehenden“) schreibt.¹² Die Stelle hält aber noch eine Reihe von weiteren Schwierigkeiten bereit, weshalb für eine angemessene Deutung etwas weiter auszuholen ist.

⁴ Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς [...] ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; Mt 5,43–45 (NA²⁸; Übers. Luther 2017).

⁵ Οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου τῇ διανοίᾳ σου, ἐλεγμῶ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου καὶ οὐ λήμψη δι’ αὐτὸν ἁμαρτίαν. καὶ οὐκ ἐκδικᾶται σου ἡ χεὶρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν·

ἐγὼ εἰμι κύριος. Lev 19,17LXX (Übers. Septuaginta Deutsch).

⁶ „Du sollst nicht bezeugen gegen deinen Nächsten ein Falschzeugnis.“ οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. Ex 20,16LXX (Übers. Septuaginta Deutsch).

⁷ „Du sollst nicht falsch bezeugen gegen deinen Nächsten ein Falschzeugnis. Du sollst nicht begehren die Frau deines Nächsten. Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten noch seinen Acker, noch seinen Diener, noch seine Dienerin noch sein Rind noch seinen Esel noch irgendetwas von seinem Vieh noch was immer deinem Nächsten gehört.“ οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν. Dtn 5,20f.LXX (Übers. Septuaginta Deutsch).

⁸ So jedenfalls doch wohl 4 Makk 2,14; Philo, *Virt.* 109–124.

⁹ Vielleicht fand diese Ausweitung (gegenüber der jüdischen Tradition) auf denjenigen, der die Liebe nicht erwidert, bereits in dem Mt und Lk vorliegenden Material statt (vgl. HOFFMANN, PAUL; HEIL, CHRISTOPH (Hg.): Die Spruchquelle Q. Studienausgabe, Darmstadt 2009³, S. 42f.), was Mt dann noch weiter zuspitzte.

¹⁰ Vgl. dazu nur etwa PIPER, JOHN: Love your enemies. Jesus’ love command in the Synoptic Gospels and in the early Christian paraenesis, Cambridge 1979 (SNTS 38); THEIBEN, GERD: Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: THEIBEN, GERD: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1989³, S. 160–197.

¹¹ Der Begriff taucht über 20.000-mal in der erhaltenen griechischsprachigen patristischen Literatur auf, ist dagegen in nichtchristlichen Texten selten.

¹² Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,3 (vgl. Anm. 2).

Das siebte und inhaltlich zentrale Buch der *Stromata* ist in den letzten Jahren mit Recht als ein erster expliziter systematisch-gedanklicher Höhepunkt in der frühen christlichen Auseinandersetzung mit ethischen Konzeptionen (οἱ ἠθικοὶ τόποι)¹³ gewürdigt worden.¹⁴ Bereits ein cursorischer Blick auf den Schlussteil des Werks macht deutlich, dass Clemens nicht in erster Linie „den Nächsten“ im beschriebenen engeren Sinn im Blick hat, sondern eine universale Perspektive eröffnet wird: Clemens' Ethik setzt ein optimistisches Menschenbild voraus,¹⁵ das *jedem* Menschen prinzipiell ein positives Wachstum hin zu einer immer perfekteren Gotteskindschaft zutraute – auch Frauen, Kindern und Sklaven,¹⁶ die von der althergebrachten Tugendethik mangels fehlender Rationalität und Bildung ausgeklammert werden konnten.¹⁷ Getrieben wird Clemens zweifellos (auch) von seiner Kritik am pessimistischen Bild von der irdischen Schöpfung der Gnosis des zweiten Jahrhunderts. Jedenfalls ist diese gedankliche Bewegung in den erhalten gebliebenen Schriften unübersehbar: *Allen* Menschen, Frauen wie Männern,¹⁸ davon ist er überzeugt, sei die Gottebenbildlichkeit nach Gen 1,26LXX verliehen, und sie seien prinzipiell in der Lage, Gott ähnlich zu werden und Gnosis (Erkenntnis) zu erlangen. Die Annäherung an Gott, die als ἔπειν (nachfolgen),¹⁹ μιμεῖσθαι (nachahmen),²⁰ συνεγγίξειν (nahe heranrücken),²¹ und ἐξομοιοῦσθαι (ähnlich werden)²² beschrieben wird, ist das Ergebnis geistiger, moralischer und auch körperlicher Anstrengungen, zu denen er eine bis dahin ungekannte Zahl an konkreten Vorschlägen unterbreitete – einige davon so konkret,²³ dass etwa seine Überlegungen zur Sexualmoral der Lektüre späterer Jahrhunderte peinliche Momente bescherte.²⁴ Der Mensch werde beim Geschlechtsverkehr „dadurch zum Abbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), insofern ein Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt.“²⁵ Clemens gebraucht die Ausdrucksweise vom Menschen (ὁ ἄνθρωπος) weit über eintausendmal in seinem erhaltenen Werk und damit mehr als

¹³ Clem. Alex., *Str.* 7,110,4.

¹⁴ Vgl. nur den umfangreichen Band HAVRDA, MATYÁŠ; HUŠEK, VÍT; PLÁTOVÁ, JANA (Hg.): *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Leiden 2012 (SVigChr 117). Zur jüngeren Forschungsgeschichte zum siebten Buch s. darin HOEK, ANNEWIES VAN DEN: *Stromateis Book VII in the Light of Recent Scholarship. Approaches and Perspectives*, S. 3–36.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden VOLP, ULRICH: *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden; Boston 2006 (SVigChr 81), S. 134–143.

¹⁶ Nach Aristoteles, *Pol.* 1260a11, fehle dem Sklaven der für ethische Entscheidungen grundlegende Seelenteil τὸ βουλευτικόν; die Frau besitze ihn zwar grundsätzlich, aber er sei ἄκυρον, also brachliegend und ohne die für eine praktische Anwendung nötige Autorität, während er bei Kindern ἀτελής, also noch nicht ausgebildet sei.

¹⁷ Vgl. zur Bandbreite der jüngeren feministischen Aristoteleslektüre nur etwa FREELAND, CYNTHIA A. (Hg.): *Feminist interpretations of Aristotle*, University Park, PA 1998.

¹⁸ Clem. Alex., *Str.* 3,2,7f. u. ö.

¹⁹ Z. B. Clem. Alex., *Str.* 7,16,101,5.

²⁰ Z. B. Clem. Alex., *Str.* 6,17,150,3.

²¹ Z. B. Clem. Alex., *Str.* 6,9,72,1.

²² Z. B. Clem. Alex., *Str.* 7,14,86,5.

²³ So lehnt Clemens etwa die antike Päderastie und Promiskuität mit komplexen exegetischen Argumenten ab: Clem. Alex., *Paed.* 2,10,83,4f. Vgl. dazu Lev 11,5LXX; Dtn 14,7f.LXX; Barn 10,6f.

²⁴ Ein entsprechender Abschnitt in Clem. Alex., *Paed.* 2,10, wurde in der im späten 19. Jahrhundert erstmals erschienenen englischen Übersetzung der Ante-Nicene Fathers aus diesem Grund auf Latein abgedruckt, weil man solche Kirchenväterlektüre der viktorianischen Leser(innen)schaft „for obvious reasons“ (ANF 4 [1867], 244; in der späteren amerikanischen Fassung ANF 2 [1886], 259) nicht in englischer Übersetzung zumuten wollte.

²⁵ καὶ κατὰ τοῦτο εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος γίνεται τοῦ θεοῦ, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. Clem. Alex., *Paed.* 2,10,83,2 (ed. Stählin, GCS 12, 208,10f.).

zehnmal so oft wie ὁ πλῆσιος und πέλας zusammen. Dadurch wird der universale Anspruch seiner Ethik deutlich, die trotz zahlreicher exegetischer Volten zum gesamten Bibeltext über weite Strecken auch ohne bibelkundliche Vorkenntnisse verstehbar ist und sein sollte. Vor diesem Hintergrund scheint die These vom „universal-ethischen Imperativ“ in *Stromata* 7,9,52 zunächst einmal nicht unplausibel.

Gleichwohl setzt die Lektüre der *Stromata* einen gewissen Aufwand voraus, weshalb Clemens selbst seine Leser vor voreiligen Schlüssen warnt: Die Wahrheit sei zu vergleichen mit essbaren Nusskernen in ihren Schalen, die erst geknackt werden wollen.²⁶ Eine solche zu knackende Nuss ist uns mit dem eingangs zitierten Spitzensatz aus dem siebten Buch hinterlassen worden. An prominenter Stelle gegen Ende des Werkes lässt sich Clemens zu der oben zitierten Formulierung verleiten, die den bisherigen schon kaum überbietbaren Gebrauch der Nächstenmetaphorik durch den expliziten eschatologischen Bezug (σωτηρία) noch zu eskalieren scheint. Auf den ersten Blick könnte man annehmen, dass sich in diesem Spitzensatz die „Ethik der (Nächsten-)Liebe“, die immer wieder als Zentrum und Kern der biblischen Ethik bezeichnet wird,²⁷ mit einer platonisch gefärbten Bild-Abbild-Theorie verbindet: Mit der liebenden Zuneigung zum Nächsten werde sich dann die Gotteskindschaft auf Erden verwirklichen, was die Perspektive auf das eigene ewige Heil (ἰδία σωτηρία) eröffne. So einfach liegt die Sache freilich nicht. Das liegt zum einen in der verwendeten Terminologie, die sich deutlich vom biblischen Sprachgebrauch entfernt.²⁸ Ich hatte bereits erwähnt, dass Clemens πέλας statt des biblischen πλῆσιος verwendet; es ist nicht von der *Liebe* (ἀγάπη) gegenüber dem Nächsten die Rede, sondern vom Gewinn/Nutzen (ὠφέλεια).²⁹ Schließlich wird der um dieses Heil bemühte Christ nicht wie bei der Beschreibung des kreatürlichen Akts des Geschlechtsverkehrs als εἰκὼν τοῦ θεοῦ („Bild Gottes“) bezeichnet, sondern als ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου, also als „beseeltes (Kult-)Bild des Herrn“.

²⁶ Clem. Alex., *Str.* 1,1,1.

²⁷ Vgl. nur etwa ZIMMERMANN, RUBEN: Die Logik der Liebe. Die „implizite Ethik“ der Paulusbrieve am Beispiel des 1. Korintherbriefs, Neukirchen-Vluyn 2016 (BThSt 162), S. 2 (u. ö.), der die Liebe „als Chiffre für eine – vielleicht sogar die wesentliche – christliche und [...] explizit paulinische Handlungsnorm betrachtet“.

²⁸ Analoges gilt natürlich auch für Syntax und Grammatik des Clemens allgemein, so etwa für seinen Gebrauch des Optativs (λέγοιτο). SCHAM, JAKOB: Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur, Paderborn 1913 (FChLDG 11/4), zählt 689 Optativverwendungen in eigenen Formulierungen; Clemens verwendet ihn also bedeutend öfter als dies biblische Texte tun, allerdings auf bestimmte Verbalstämme konzentriert und nicht immer den klassischen Regeln des Optativgebrauchs folgend. Die Häufigkeit von λέγειν mit Optativ steht dabei an zweiter Stelle hinter εἶναι und kommt nicht selten in wichtigen, Grundsätzliches definierenden Sätzen zum Einsatz (vgl. z. B. Clem. Alex., *Str.* 4,22,139,3; 4,25,159,2 und 7,3,17,2). Scham sieht darin den Versuch, sich vom neutestamentlichen Koinegebrauch durch eine „den feinen Ton der Attiker“ imitierende Sprache abzugrenzen (SCHAM, Optativgebrauch, S. 156 u. ö.).

²⁹ ὠφέλεια und verwandte Begriffe (ὠφελεῖν, ὠφέλιμος) und die Argumentationsfigur der Nützlichkeit spielen etwa in den Paulusbrieffen eine gewisse Rolle und sind nicht negativ besetzt (1Kor 14,6; Röm 2,25; Gal 5,2; vgl. zur Vorstellung von Nützlichkeit bei Paulus ZIMMERMANN: Die Logik der Liebe, S. 262–266). Nützlichkeit taugt allerdings auch bei Paulus nicht zur Universalisierbarkeit und steht jedenfalls nicht auf derselben Ebene wie das göttliche Liebesgebot. Vgl. auch die Verwendung im 2 Tim 3,16 (Nützlichkeit der Schrift) oder Joh 6,63 („das Fleisch ist nichts nütze“).

Ich beginne mit dem letzten der problematischen Begriffe, ἄγαλμα.³⁰ Als geschulter alexandrinischer Philosoph, der sowohl mit Philon platonisierender Exegese des Bildbegriffes der Septuaginta als auch mit der Abbildtheorie der Gnosis vertraut war, benutzt Clemens die Begrifflichkeiten der antiken Bildtheorien allenthalben.³¹ Interessanterweise findet sich auch der nur in Jes 19,3LXX, 21,9LXX und 2 Makk 2,2 vorkommende und ganz negativ besetzte Begriff der ἀγάλματα bei Clemens häufig, etwa halb so oft wie εἰκών.³² Im ersten Teil der *Stromata* gehören diese „Götzenbilder“ zum Wortfeld der abzulehnenden polytheistischen Götterverehrung, wenn er etwa das Kultbild des Apollon in Delphi erwähnt.³³ Mit dieser Begrifflichkeit hatte Clemens in seinem *Protrepticus* gegen die Götterverehrung polemisiert,³⁴ was für Interpretieren dieser Stelle gewisse Schwierigkeiten bereitet hat.³⁵ In den *Stromata* taucht nun aber auch eine positive, ethisch konnotierte Verwendung von ἄγαλμα auf. So schreibt er zum Beispiel:

„Rein von allen Verunreinigungen ist nun die Ehe wie ein heiliges (Kult-)Bild zu bewahren.“³⁶

Die hier auf engem Raum eingesetzten Begriffe καθαρός („rein“), ἱερός („heilig“), μαιίνειν („verunreinigen“) und eben ἄγαλμα („[Kult-]Bild“) stammen allesamt aus dem kultisch-rituellen antiken Kontext; sie werden aber geradezu antikultisch ethisch umgewertet – eine argumentative Technik, die sich später häufiger in der antiken christlichen Ethik findet.³⁷ Den mit den *Stromateis* bereits vertrauten Lesenden wird hier also durch die (kultische) Wortwahl paradoxerweise der Weg in ein ethisches Diskursfeld gewiesen: „[Derjenige,] der den Gewinn der Nächsten für sein eigenes Heil hält,“³⁸ erfüllt einen quasi-kultischen Dienst, der sich in christlicher Ethik verwirklicht. Damit handelt es sich aber nicht mehr um einen seelenlosen paganen Kult, sondern als Christ wird man ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου – die unbedingte

³⁰ Alain Le Boulluec übersetzt ἄγαλμα ἔμψυχον an der Stelle m. E. sehr angemessen mit „statue animée“ (SC 428, 175), während Otto Stählin den unbestimmteren Begriff „Bild“ wählt (BKV² 2. R. 20, 58).

³¹ Z. B. Clem. Alex., *Str.* 2,8,36. Vgl. dazu allgemein z. B. SCHWANZ, PETER: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1979.

³² 89 Vorkommen (inkl. Derivate) im erhaltenen Corpus gegenüber 172 Stellen mit εἰκών.

³³ Clem. Alex., *Str.* 1,24,164,3. Zur Kirchenväterkritik am kultischen und kulturellen Kontext – auch im Hinblick auf die Ethik – vgl. VOLP, ULRICH: Delphi und die Orakelkritik bei den Kirchenvätern, in: BÄBLER, BALBINA; NESSELRATH, HEINZ-GÜNTHER (Hg.): Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike, Tübingen 2021 (Civitas orbis mediterranei studia 6), S. 457–476.

³⁴ V. a. Clem. Alex., *Protr.* 4,56f. Vgl. ebd. 5,64,3–5.

³⁵ So rätselt Alain Le Boulluec: „La comparaison oublie (sic!) ici la polémique du *Protreptique* contre la religion païenne“. (SC 428, 176, Anm. 1).

³⁶ Καθαρὸν οὖν τὸν γάμον ὥσπερ τι ἱερὸν ἄγαλμα τῶν μαινότων φυλακτέον. Clem. Alex., *Str.* 2,23,145,1 (ed. Stählin, GCS 17, 192,25f.).

³⁷ Ein gutes Beispiel ist der spätere durchdachte Umgang der Kirchenväter (Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Ambrosius) mit dem rituellen Kontext antiker Leichenreden; auch hier finden sich zuweilen ethische Botschaften unter Verwendung überkommenen kultischen Vokabulars (z. B. *hostia* in Ambrosius, *De excessu fratris* 1,1; die „reinen Hände“ der frommen Eltern bei Gregor von Nazianz, *Oratio* 7,15). S. dazu die Analysen bei VOLP, ULRICH: „Wer könnte tränenlos reden?“ Die antike christliche Leichenrede zwischen Diskurs und Affekt, in: WABEL, THOMAS; STAMER, TORBEN (Hg.): Zwischen Diskurs und Affekt. Vergemeinschaftung und Urteilsbildung in der Perspektive Öffentlicher Theologie, Leipzig 2018 (ÖTh 35), S. 167–187; VOLP, ULRICH: Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, Leiden; Boston 2002 (SVigChr 65), S. 129.

³⁸ ἰδίαν σωτηρίαν ἠγούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν, ἄγαλμα ἔμψυχον εἰκότως ἂν τοῦ κυρίου λέγοιτο. Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,3 (ed. Stählin, GCS 17, 39,9f.).

Zugehörigkeit und Loyalität zum Kyrios ist hier ebenso mitgedacht wie die „Lebensgefälligkeit“ des Dienstes, der als ethische Konkretion konzipiert ist.

Warum verwendet Clemens hier aber *πέλας* und nicht das biblische *ὁ πλησίος*? Während *ὁ πλησίος* in christlichen Kreisen wohl schon früh als ein universaler Begriff für den Mitmenschen aufgefasst wurde, meinte das lateinische *proximus* im allgemeinen Sprachgebrauch auch noch des vierten Jahrhunderts nur Familienangehörige;³⁹ deshalb musste der neue christliche Gebrauch des Begriffs immer wieder erklärt werden.⁴⁰ Bei den griechischen Vätern findet sich für „die Nächsten“ im Griechischen auch das der Bedeutung des Lateinischen *proximi*⁴¹ strukturell ähnlichere *Partizipoi πέλας ὄντες* („die Nahestehenden“),⁴² oft nur noch als indeklinables *πέλας* verkürzt wiedergegeben.⁴³ *ὁ πλησίος* gebraucht Clemens in der Regel bei einem direkten Bezug auf biblische Texte, also etwa in seiner Interpretation von Ex 20,17LXX („Du sollst dich des Weibes deines Nächsten nicht gelüsten lassen“)⁴⁴ oder von Lk 10,25–37, dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter.⁴⁵ Es ist ihm offenbar sehr bewusst, dass der biblische Gebrauch von *ὁ πλησίος* keine universale Perspektive *per se* insinuiert, jedenfalls erwägt er zum Beispiel ausführlich die Frage, ob es sich bei den *πλήσιοι* nun lediglich um Juden oder auch etwa um Fremdstämmige handeln könnte.⁴⁶ An Stellen ohne expliziten Bezug auf den biblischen Text, so wie in *Stromateis* 7,9,52,3, verwendet Clemens dagegen eher den Begriff *πέλας*.⁴⁷ Er meint damit diejenigen, an die sich der göttliche Erziehungsauftrag richtet, die also Adressatinnen und Adressaten seiner Ethik sind:

„Die Gebote des Herrn [...] sind nützlich sowohl für uns selbst als für unsere Nächsten [...]. Daher sind die pflichtgemäßen Handlungen auch für die göttliche Erziehung nötig, da sie von Gott geboten und zu unserem Heil bestimmt sind.“⁴⁸

Clemens bezieht deshalb auch ganz konkrete Gebote auf die *πέλας*-Begrifflichkeit – wozu dann auch etwa wieder die alttestamentliche Warnung vor dem Ehebruch gehören kann (Ex 20,14), die in der Septuaginta ja ursprünglich mit der *πλησίος*-Terminologie verbunden war.⁴⁹

³⁹ So meint der berühmte Ausspruch, „ich bin mir selbst der Nächste“ (*heus proxumus sum egomet mihi*. Terentius, *Andria* 4,1) aus der Verwicklungskomödie des Publius Terentius Afer († ca. 159 v. Chr.) eigentlich nur, dass in einem konkreten Fall keine Heiratsverpflichtung und keine potenzielle Verwandtschaftsbeziehung vorliegt.

⁴⁰ So etwa von Hieronymus, *Comm. 2 in ep. ad Eph.* 4,25. Vgl. dazu PÉTRÉ, HÉLÈNE: *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, S. 148–158.

⁴¹ Vgl. dazu PÉTRÉ: *Caritas*, S. 135–165.

⁴² In der umfangreichen begriffsgeschichtlichen Studie PÉTRÉ: *Caritas*, (die sich freilich auf das lateinische Vokabular konzentriert) spielt *πέλας* keine Rolle.

⁴³ Vgl. z. B. Origenes, *De oratione* 19,2 (unter Bezug auf Mt 6,5). Insgesamt wird der Begriff deutlich seltener als das mehr als zehnmals so häufige *πλησίος* gebraucht.

⁴⁴ οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. Ex 20,17LXX. Clem. Alex., *Str.* 3,2,8,5 (ed. Stählin, GCS 17, 199,19).

⁴⁵ Clem. Alex., *Quis dives salvetur?* 28f.

⁴⁶ Clem. Alex., *Str.* 3,2,8,6.

⁴⁷ Z. B. Clem. Alex., *Str.* 2,18,90,2; 6,11,91,5 u. ö.

⁴⁸ ἐντολαὶ κυριακαὶ [...] πρὸς τε ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ πρὸς τοὺς πέλας εὐθετοί [...] ὅθεν καὶ ἔστιν ἀναγκαῖα τὰ καθήκοντα εἰς παιδαγωγίαν θεϊκὴν, ὡς ὑπὸ θεοῦ παρηγγελμένα καὶ εἰς σωτηρίαν πεπορισμένα. Clem. Alex., *Paed.* 1,13,103,1 (ed. Stählin, GCS 12, 151,27–33).

⁴⁹ Vgl. Clem. Alex., *Paed.* 2,10,100, wobei es hier interessanterweise eine ganz ähnlich formulierte Warnung bei dem Stoiker Musonius Rufus zu geben scheint, der ebenfalls das Wort *πέλας* verwendet (vgl. dazu Stählin, GCS 12, 217). Der Vers zum Ehebruch Ex 20,14LXX enthält selbst zwar *πλησίος* nicht, aber in den folgenden Versen kommt *πλησίος* viermal vor.

Wir werden hier Zeuginnen und Zeugen der Verschiebung der Terminologie in der frühesten systematisch-ethischen Literatur des Christentums.

Schließlich steht die *ὠφέλεια* der Interpretation der Formel als eines universalen christlichen Liebesimperativs im Wege. *ὠφέλεια* meint zunächst recht begrenzt „Gewinn“ oder „Nutzen“.⁵⁰ Paulus verwendet *ὠφέλεια/ὠφελεῖν* zum Beispiel in 1Kor 14,6, Röm 2,25 und Gal 5,2 – auch wenn die Nützlichkeit hier zum Teil recht positiv verstanden wird,⁵¹ so steht der Begriff doch in seiner Begrenztheit weit hinter einem universalen Liebesgebot zurück. Otto Stählin versuchte mit seiner Übersetzung als „Rettung der Nächsten“⁵² dagegen eine Nähe zu überkommenen christlichen Heilsvorstellungen (*σωτηρία*) herzustellen, was meines Erachtens der Stelle aber nicht gerecht wird. Das wird mit einem Blick auf den Kontext deutlich. Clemens entwirft im siebten Buch das Ideal des vollkommenen Gnostikers, das mit dem Ideal des perfekten Christen weitgehend deckungsgleich ist.⁵³ In *Stromateis* 7,9,52 unterscheidet sich *ὁ γνωστικός* allerdings von den übrigen Christen insofern, als es hier konkret um die *διδασκαλία τῶν ἐτέρων*, die Unterrichtung der Übrigen geht:

„Aber die gnostische Würde wird noch gesteigert und auf eine noch höhere Stufe durch den emporgeführt, der die Leitung des Unterrichts der übrigen auf sich genommen hat, womit er die Verwaltung des herrlichsten Gutes auf Erden in Wort und Tat übernommen hat, weil er durch sie die enge Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott vermittelt.“⁵⁴

Vor diesem Hintergrund ist tatsächlich mit der *ὠφέλεια* zunächst einmal nur der didaktische Erfolg der christlichen Unterweisung gemeint – allerdings handelt es sich dabei dann doch um ein radikalisiertes pädagogisches Ideal, wenn das „eigene Heil“ (*ἰδία σωτηρία*) in dem erfolgreichen Unterricht gesehen werden soll. Verständlich wird dies durch den hohen Anspruch, der an diese Erziehungsarbeit gestellt wird, denn das Ergebnis soll immerhin „Vereinigung und Gemeinschaft (*συνάφεια καὶ κοινωνία*) mit Gott“ sein. Walther Völker hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Clemens einen „heiligen Dreiklang“⁵⁵ im vollkommenen Gnostiker verwirklicht sieht, den Dreiklang von der Entwicklung der Gläubigen (über die *μετριοπάθεια* zur *ἀπάθεια* hin zur ethischen Vollendung), von *γνωσις* (Erkenntnis) und *ἀγάπη* (Liebe). In diesem Kontext lässt sich die „Nächstenliebe“ in *Stromata* 7,9,52,3 zwar als Gegenstand eines recht expliziten Imperativs verstehen, die Formulierung eines universal-ethischen Imperativs – oder gar eines kategorischen Imperativs im Sinne Immanuel Kants⁵⁶ – liegt Clemens aber ferne. Genau das ist schließlich eine wichtige Pointe seines Konzeptes

⁵⁰ Plat., *Rep.* 559b, bezeichnet z. B. den menschlichen Appetit auf Brot mit dieser Begrifflichkeit (*ὠφέλιμος*) als nützlich, weil er so indirekt für die notwendige Nahrungszufuhr sorgt; Plat. *Rep.* 334 diskutiert ausführlich den „Nutzen“ der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*).

⁵¹ Diesen Aspekt macht stark ZIMMERMANN: Die Logik der Liebe, S. 262, der meint, man könne jedenfalls nicht behaupten, „dass Nützlichkeit bei Paulus ein ethisches Fremdwort“ sei.

⁵² Der Übersetzungsvorschlag Otto Stählins findet sich in der Clemensausgabe BKV² 2. R. 20, 58.

⁵³ Vgl. die klassische Darstellung bei VÖLKER, WALTHER: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin; Leipzig 1952.

⁵⁴ Πλεῖον δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὁ τὴν προσασίαν τῆς τῶν ἐτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν, τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, δι’ ἧς πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει. Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,1 (ed. Stählin, GCS 17, 38,28–31; Übers. Stählin, BKV² 2. R. 20, 57).

⁵⁵ VÖLKER: Der wahre Gnostiker, 490.

⁵⁶ Jedenfalls in dem Sinne, dass hier eine (moralische) Aufforderung im Sinne eines „unbedingte[n] Gebots“ (Kant) formuliert wird, für die eine Gültigkeit für alle, jederzeit und ohne Ausnahme angenommen wird.

eines epistemologischen Mehrwerts der göttlichen Offenbarung des Logos gegenüber den notwendigerweise nur allgemein bleibenden Einsichten der Philosophie. Am konkreten Bezug zum christlichen Gott hängt alles, auch die Nächstenliebe.

Bibliographie

Grundlegende Quellenausgaben und Übersetzungen:

- CLEMENS ALEXANDRINUS: *Protrepticus. Paedagogus*, ed. Otto Stählin; Ursula Treu, Berlin 1972 (GCS 12³).
- CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata* I–VI, ed. Otto Stählin; Ludwig Früchtel; Ursula Treu, Berlin 1985 (GCS 15^{4/52}).
- CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata* VII–VIII, ed. Otto Stählin; Ludwig Früchtel; Ursula Treu, Berlin 1970 (GCS 17²).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Stromate* V, ed./tr. Allain Le Boulluec, Paris 1981 (SC 278/279).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Stromate* VII, ed./tr. Allain Le Boulluec, Paris 1997 (SC 428).
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN: *Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, übers. Otto Stählin, München 1936/1937/1938 (BKV² 2.R. 17/19/20).

Sekundärliteratur:

- ERNESTI, KONRAD: *Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. quellenmässig bearbeitet*, Paderborn 1900 (JPhST.E 6).
- FREELAND, CYNTHIA A. (Hg.): *Feminist interpretations of Aristotle*, University Park, PA 1998.
- HAVRDA, MATYÁŠ; HUŠEK, VÍT; PLÁTOVÁ, JANA (Hg.): *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Leiden 2012 (SVigChr 117).
- HOFFMANN, PAUL; HEIL, CHRISTOPH (Hg.): *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe*, Darmstadt 2009³.
- HORN, FRIEDRICH: 4.1 Nächstenliebe und Feindesliebe, in: SCHRÖTER, JENS; JACOBI, CHRISTINE; NOGOSSEK, LENA (Hg.): *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, S. 432–438.
- HOEK, ANNEWIES VAN DEN: *Stromateis Book VII in the Light of Recent Scholarship. Approaches and Perspectives*, in: HAVRDA, MATYÁŠ; HUŠEK, VÍT; PLÁTOVÁ, JANA (Hg.): *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Leiden 2012 (SVigChr 117), S. 3–36.
- KÖNIG, HILDEGARD: *„Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ Clemens von Alexandrien als Seelsorger. Ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk*, Habilitation, Universität Bonn, Bonn 2005.

- PÉTRÉ, HÉLÈNE: *Caritas*. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, Louvain 1948.
- PIPER, JOHN: Love your enemies. Jesus' love command in the Synoptic Gospels and in the early Christian paraenesis, Cambridge 1979 (SNTS 38).
- SCHAM, JAKOB: Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur, Paderborn 1913 (FChLDG 11/4).
- SCHWANZ, PETER: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1979.
- THEIBEN, GERD: Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: THEIBEN, GERD: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1989³, S. 160–197.
- VÖLKER, WALTHER: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin; Leipzig 1952.
- VOLP, ULRICH: Delphi und die Orakelkritik bei den Kirchenvätern, in: BÄBLER, BALBINA; NESSELRATH, HEINZ-GÜNTHER (Hg.): Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike, Tübingen 2021 (Civitatum orbis mediterranei studia 6), S. 457–476.
- VOLP, ULRICH: Ethik (Bergpredigt), in: SCHRÖTER, JENS; JACOBI, CHRISTINE; NOGOSSEK, LENA (Hg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017, S. 552–561.
- VOLP, ULRICH: Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, Leiden; Boston 2002 (SVigChr 65).
- VOLP, ULRICH: „Wer könnte tränenlos reden?“ Die antike christliche Leichenrede zwischen Diskurs und Affekt, in: WABEL, THOMAS; STAMER, TORBEN (Hg.): Zwischen Diskurs und Affekt. Vergemeinschaftung und Urteilsbildung in der Perspektive Öffentlicher Theologie, Leipzig 2018 (ÖTh 35), S. 167–187.
- VOLP, ULRICH: Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche, Leiden; Boston 2006 (SVigChr 81).
- ZIMMERMANN, RUBEN: Die Logik der Liebe. Die „implizite Ethik“ der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs, Neukirchen-Vluyn 2016 (BThSt 162).

Ethnicity, Race, and Religion in Early Christian and Jewish Identities: Overview of a Research Project

David G. Horrell

Centre for Biblical Studies
Dept of Theology and Religion
University of Exeter, Exeter, UK.
d.g.horrell@exeter.ac.uk

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.842>



Ethnicity, race, and religion have long been among the most powerful indicators of group identity, distinguishing ‘us’ and ‘them’, defining who is a neighbour and who is a stranger, who does and does not belong to ‘our people’. Yet as is so often the case with seemingly clear and defining labels – we tick boxes on forms to indicate our ethnicity, and our religion – these categorisations are complex, contested, and overlapping. They are also bound up in some of the most intractable and prominent conflicts in the contemporary world. We might perhaps think that religious affiliation – as Christian, Jew, Muslim, etc. – is distinct from ethnic, racial or national identity, but each of these religious identities is also bound up, in complex and historically variable ways, with *perceptions* and constructions of ethnicity, race, and nationality, and thereby to the question of who belongs and who does not, who is a member and who is an outsider. We might think of the long-running sectarian conflict in the north of Ireland, the violent conflict in the former Yugoslavia, and, more broadly, of the history of antisemitism and Islamophobia in the historically Christian countries of Western Europe. To give a more specific example, a 2017 survey by the Pew Research Centre showed that 32% of Americans interviewed agreed that “being a Christian is very important for being truly American”, a figure that rose to 57% among white evangelicals – and this despite a constitutional commitment to freedom of religion that prohibits the “establishment” of any religion within the USA.¹ The connections between religion and racialisation, and specifically the links with antisemitism and Islamophobia, were the focus of a special issue of *Ethnic and Racial Studies* 36.3 (2013), edited by Nasar Meer. Contributors argue for the need to integrate much more

¹ The first amendment of the US constitution: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.” See <https://constitution.congress.gov/constitution/amendment-1/> (accessed 12 May 2021).

closely the study of race and racism on the one hand and antisemitism and Islamophobia on the other.²

The study of Christian origins is much more central to this subject than might initially appear: as Meer notes, the argument can be made that the modern “category of race was co-constituted with religion” and specifically the Christian religion, which, James Thomas argues, “provided the vocabularies of difference for the Western world.”³ In a major study of ‘race’ from a theological perspective, Kameron Carter argues that the modern construction of race (and the collocation of whiteness and Christianness) is an essentially theological achievement, stemming from the severing of Christianity from its Jewish roots.⁴ These arguments, whether they are found convincing or not, begin to indicate the possible connections between the scholarly construals of early Christian identity vis-à-vis Jewish identity and the epistemological foundations of Western European Christian self-identity.

These issues were the focus for a research project undertaken at the University of Exeter’s Centre for Biblical Studies, funded by the UK’s Arts and Humanities Research Council (Grant reference: AH/M009149/1).⁵ In its focus on ethnicity, race, and religion in the construction of early Christian and Jewish identities, the project’s key questions were intended to encompass both the historical and contemporary facets of these issues, focused in particular on the field of New Testament studies. The overall aim was to explore and illuminate how ideas and ideologies of ethnicity, race, and religion contribute to the construction and interpretation of Jewish and Christian identities in biblical and early Christian and Jewish texts and in the traditions of scholarship dealing with those texts. Two key questions may be highlighted, though they are intrinsically interrelated, and immediately open up many more subsidiary questions, which cannot be detailed here.

1. How do ideas and practices that we would associate with ethnic or religious identities feature in the construction of early Christian and Jewish identities? For example, we might ask about how and where the language of ‘peoplehood’ (using γένος, ἔθνος, and λαός) is used, or about practices concerning marriage and the raising of children.
2. In what ways do modern scholarly construals of these group identities reflect the historical, religious and ethnic/racial contexts in which that scholarship has been produced? More specifically, how far do depictions of Christian and Jewish identity in the field of New Testament studies reflect the shaping of the discipline in the white, Christian countries of Western Europe (and latterly the USA)? For example, we might ask

² See the introductory essay by NASAR MEER, “Racialization and Religion: Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia,” *Ethnic and Racial Studies* 36 (2013): 385–98.

³ MEER, “Racialization and Religion,” 389; JAMES M. THOMAS, “The Racial Formation of Medieval Jews: A Challenge to the Field,” *Ethnic and Racial Studies* 33 (2010): 1737–55, 1739.

⁴ J. KAMERON CARTER, *Race: A Theological Account* (Oxford and New York: OUP, 2008).

⁵ A brief overview is available at http://humanities.exeter.ac.uk/theology/research/projects/ethnicity_race_religion/. The two main publications from the project are: DAVID G. HORRELL, *Ethnicity and Inclusion: Religion, Race, and Whiteness in Constructions of Jewish and Christian Identities* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020); KATHERINE M. HOCKEY and DAVID G. HORRELL, eds., *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship* (London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018). This edited volume is available open access at <https://www.bloomsburycollections.com/book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/>.

about how contrasts are drawn between ‘Christian’ and ‘Jewish’ identities, and how far these imply the superiority of the former, specifically in terms that reflect the values of Western political liberalism.

Probably every reader of these questions will find that they raise further questions, many of which have been subject to extensive scholarly discussion: How was ‘ethnicity’ understood in antiquity?⁶ How should we translate the term Ἰουδαῖος – is it essentially an ethnic or a religious identity?⁷ How far can modern social-scientific understanding of ethnicity, race, and religion illuminate our enquiries? How much have shifting paradigms within the discipline of New Testament studies changed our perspectives on these issues? But rather than multiply the questions further, a brief summary of key findings and proposals may offer more constructive and substantive material. What cannot be included in a brief report is the discussion, evidence, and justification for these summary points.

1. Ethnic and racial identities – in both the ancient and the modern world – are socially constructed, somewhat fluid and flexible, even though they are often perceived and presented as if they were ‘objectively’ determined by birth. Ethnicity and race are themselves contested and overlapping terms, whose resonances differ in different contexts (*Rasse* in Germany has a very different history and contemporary significance compared to ‘race’ in the USA, for example).⁸
2. Religion is often bound up with ethnic identity. The criteria offered for identifying ethnic groups include such things as religion, customs, culture, and language. What we define – not unproblematically – as ‘religion’ often forms part of a ‘way of life’ that is taken to be constitutive of ethnic identity, or belonging to a people.⁹
3. The overlapping categories of religion and ethnicity, and the constructed character of religious and ethnic identities, indicate the importance of language, or discourse, and social practice. As Rogers Brubaker has argued, the existence of ‘groups’ – whether ethnic, religious or whatever – should not be taken as self-evident, but rather as precisely a focus for analysis: How are discourse and social practice used to *invoke* or create a particular sense of groupness?¹⁰ Rather than ask whether a certain group is or is not an ‘ethnic’ group, it may be better to ask if and how ethnic language is used and

⁶ See TERESA MORGAN, “Society, Identity, and Ethnicity in the Hellenic World,” in HOCKEY and HORRELL, *Ethnicity, Race, Religion* (n. 5 above), 23–45.

⁷ See JOHN BARCLAY, “Ἰουδαῖος: Ethnicity and Translation,” in HOCKEY and HORRELL, *Ethnicity, Race, Religion* (n. 5 above), 46–58.

⁸ On the issue of terminology, see KATHY EHRENSPERGER, “What’s in a Name?: Ideologies of *Volk*, *Rasse*, and *Reich* in German New Testament Interpretation Past and Present,” in HOCKEY and HORRELL, *Ethnicity, Race, Religion* (n. 5 above), 92–112.

⁹ See further DAVID G. HORRELL, “Religion, Ethnicity, and Way of Life: Exploring Categories of Identity,” *CBQ* 83 (2021): 38–55.

¹⁰ See ROGERS BRUBAKER, “Ethnicity without Groups,” *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie* 43 (2002): 163–89; idem, *Ethnicity without Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004). See also his more recent discussion of ethnicity and ethnic identity in ROGERS BRUBAKER, *Grounds for Difference* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).

for what purposes, as in Denise Kimber Buell's generative analysis of 'ethnic reasoning' in early Christian texts.¹¹ The deployment of language that indicates self-consciousness as a 'people', or belonging together as siblings who share common ancestors, is a powerful means by which such group-identity is constructed, legitimated and maintained. Social practices such as marriage, raising children, sharing meals, and marking time, are governed by rules and given particular significance in displaying and sustaining that identity.

4. New Testament and early Christian texts construct the identity of their addressees in ways that invoke many of these features of ethnic identity: shared ancestry, identity as siblings, marriage within the group, and commitment to a common way of life, in which children are raised. The language of peoplehood also emerges in some later NT writings and gradually becomes more established in the early centuries. For example, 1 Pet 2:9-10 is the first text to use γένος of the Christian groups, and brings together all three 'people' words, γένος, ἔθνος, and λαός, to emphasise their identity as a people. Since early Christian texts, most famously Gal 3:28, also express the conviction that people of all ethnicities can join the group in Christ, it may seem incongruent to describe the group-identity as effectively ethnic in character. But this is to fall into the error of reifying or ontologising our own categories: it is clear that the early Christians saw themselves – and came to be seen – as a 'people', identified and marked by various forms of discourse and social practice, even if they also invited all to join, in what Buell calls an "aggregative" mode of ethnic reasoning.¹²
5. New Testament studies has long been characterised by comparisons between Judaism and Christianity that depict the former as exclusive, ethnocentric, or simply ethnic, while the latter is inclusive, non-ethnic or trans-ethnic. Despite changing paradigms and new perspectives, and an increasing concern to understand the earliest Christian movement 'within Judaism', the basic contours of the contrast continue to be reinscribed. Yet without in any way downplaying the differences between the two traditions, as they emerge and develop in the early centuries, this kind of contrast may be questioned. The evidence seems rather to suggest that both identities were depicted and maintained in ways that draw on the language and practices commonly associated with (what we call) ethnic groups, though both groups were also open to outsiders, in various ways. Ancient references to the popularity of Jewish customs, and evidence for sympathisers and full proselytes associated with Jewish communities, indicate that it was not only Christian communities that could be inclusive and welcoming.
6. Since the emergence of the modern discipline of critical biblical study is bound up with the religious history and racial ideologies of Western Europe, we need to assess critically how far depictions of the early Christian movement and the Judaism from which it emerged reflect their origins in this specific context.¹³ This is often easier to do with

¹¹ DENISE KIMBER BUELL, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005).

¹² BUELL, *Why This New Race*, 138–65.

¹³ See, for example, the probing critical analysis of SHAWN KELLEY, *Racializing Jesus: Race, Ideology and the Formation of Modern Biblical Scholarship* (London and New York: Routledge, 2002).

scholarship of the past; it is harder to appreciate how far our own work may continue to be shaped by such history and ideologies, if only implicitly and unintentionally. For example, Paul's famous vision in Gal 3:28 is subject to changing kinds of positive appreciation, often set explicitly in contrast to a more negative depiction of Jewish 'ethnocentrism' or similar kinds of exclusivity. But if we find that the *terms* in which scholars depict the positive achievement that Paul announces happen to coincide with the values of modern Western liberalism – that Paul is championing inclusivity, acceptance, tolerance, and so on – should we not suspect that the reading is shaped by its modern context and values, both in religious and racial terms?¹⁴ For all its claims to historical detachment and careful exegesis, the dominant perspectives in New Testament studies are products – to some extent at least – of a white, Christian tradition, accustomed to offering apparently benevolent inclusion on its own (often exclusive) terms. As Willie James Jennings comments, “Western Christian intellectuals still imagine the world from the commanding heights.”¹⁵

7. Acknowledging and naming the particularity of the perspectives and approaches that continue to be dominant may be one important part of facing the challenge of ‘decolonising’ and globalising our discipline.¹⁶ Studies of ‘whiteness’ have highlighted how often this racialised identity is “unmarked” or “unnamed,” taken simply as a norm.¹⁷ As Richard Dyer remarks:

It has become common for those marginalised by culture to acknowledge the situation from which they speak, but those who occupy positions of cultural hegemony blithely carry on as if what they say is neutral and unsituated – human but not raced... there is something especially white in this non-located and disembodied position of knowledge, and thus it seems especially important to try to break the hold of whiteness by locating and embodying it in a particular experience of being white.¹⁸

In the field of biblical studies, this kind of critical analysis helps us to make sense of the practice whereby certain kinds of perspectives and approaches are specifically named – Feminist, Asian, African-American, Minority, and so on – while other kinds of perspective do not have their particularity named, simply going under the label ‘biblical studies’ or ‘New Testament Studies’ (and not, for example, English perspectives, German approaches, or whatever).¹⁹ This implicit allocation to unnamed ‘core’ and

¹⁴ See further DAVID G. HORRELL, “Paul, Inclusion, and Whiteness: Particularising Interpretation,” *JSNT* 40 (2017): 123–47.

¹⁵ WILLIE JAMES JENNINGS, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), 8.

¹⁶ In UK universities, for example, there is currently energetic – though not uncontroversial – discussion about “decolonising the curriculum”. See, e.g., <https://www.advance-he.ac.uk/news-and-views/decolonisation-curriculum-conversation> (accessed 21 May 2021); <https://www.theguardian.com/education/2019/mar/20/academics-its-time-to-get-behind-decolonising-the-curriculum> (accessed 21 May 2021).

¹⁷ E.g., RUTH FRANKENBERG, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 6: “Naming ‘whiteness’ displaces it from the unmarked, unnamed status that is itself an effect of its dominance.”

¹⁸ RICHARD DYER, *White* (London and New York: Routledge, 1997), 4.

¹⁹ See further DENISE KIMBER BUELL, “Anachronistic Whiteness and the Ethics of Interpretation,” in HOCKEY and HORRELL, *Ethnicity, Race, Religion* (n. 5 above), 149–67; MA. MARILOU S. IBITA, “Exploring the (In)Visibility of the Christ-believers’ ‘Trans-ethnicity’: A Lowland Filipina Catholic’s Perspective,” in HOCKEY and HORRELL,

alternative (and optional) named ‘approaches’ serves to sustain a structure of core and periphery, which highlighting the contextual and located shape of all perspectives can help to deconstruct. This is important for many reasons in a globalised and (notionally) postcolonial age, when the majority of Christians live in the Global South. But one particular reason why it is important has to do with epistemology: if what we apprehend and come to know is shaped – in part at least, and in ways that generally escape our own awareness – by our identity and location, then bringing together a wide range of perspectives may enable us all to see and to know more, and to understand more richly. The future of the discipline requires that we address such challenges.

Bibliography

- BARCLAY, JOHN. “Ἰουδαῖος: Ethnicity and Translation.” Pages 46–58 in *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. Edited by KATHERINE M. HOCKEY and DAVID G. HORRELL. London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018. <https://www.bloomsburycollections.com/book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/>.
- BRUBAKER, ROGERS. “Ethnicity without Groups.” *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie* 43 (2002): 163–89.
- BRUBAKER, ROGERS. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- BRUBAKER, ROGERS. *Grounds for Difference*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- BUELL, DENISE KIMBER. *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.
- BUELL, DENISE KIMBER. “Anachronistic Whiteness and the Ethics of Interpretation.” Pages 149–67 in *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. Edited by KATHERINE M. HOCKEY and DAVID G. HORRELL. London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018. <https://www.bloomsburycollections.com/book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/>.
- CARTER, J. KAMERON. *Race: A Theological Account*. Oxford and New York: OUP, 2008.
- DYER, RICHARD. *White*. London and New York: Routledge, 1997.
- EHRENSPERGER, KATHY. “What’s in a Name?: Ideologies of *Volk*, *Rasse*, and *Reich* in German New Testament Interpretation Past and Present.” Pages 92–112 in *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. Edited by KATHERINE M. HOCKEY and DAVID G. HORRELL. London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018. <https://www.bloomsburycollections.com/>

Ethnicity, Race, Religion, 183–201; WEI HSIEN WAN, “Re-examining the Master’s Tools: Considerations on Biblical Studies’ Race Problem,” in HOCKEY and HORRELL, *Ethnicity, Race, Religion*, 219–30.

book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/.

FRANKENBERG, RUTH. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

HOCKEY, KATHERINE M., AND DAVID G. HORRELL, eds. *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018. <https://www.bloomsburycollections.com/book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/>.

HORRELL, DAVID G. "Paul, Inclusion, and Whiteness: Particularising Interpretation." *JSNT* 40 (2017): 123–47.

HORRELL, DAVID G. *Ethnicity and Inclusion: Religion, Race, and Whiteness in Constructions of Jewish and Christian Identities*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020.

HORRELL, DAVID G. "Religion, Ethnicity, and Way of Life: Exploring Categories of Identity." *CBQ* 83 (2021): 38–55.

IBITA, MA. MARILOU S. "Exploring the (In)Visibility of the Christ-believers' 'Trans-ethnicity': A Lowland Filipina Catholic's Perspective." Pages 183–201 in *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. Edited by KATHERINE M. HOCKEY and DAVID G. HORRELL. London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018. <https://www.bloomsburycollections.com/book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/>.

JENNINGS, WILLIE JAMES. *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*. New Haven, CT: Yale University Press, 2010.

KELLEY, SHAWN. *Racializing Jesus: Race, Ideology and the Formation of Modern Biblical Scholarship*. London and New York: Routledge, 2002.

MEER, NASAR. "Racialization and Religion: Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia." *Ethnic and Racial Studies* 36 (2013): 385–98.

MORGAN, TERESA. "Society, Identity, and Ethnicity in the Hellenic World." Pages 23–45 in *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. Edited by KATHERINE M. HOCKEY and DAVID G. HORRELL. London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018. <https://www.bloomsburycollections.com/book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/>.

THOMAS, JAMES M. "The Racial Formation of Medieval Jews: A Challenge to the Field." *Ethnic and Racial Studies* 33 (2010): 1737–55.

WAN, WEI HSIEN. "Re-examining the Master's Tools: Considerations on Biblical Studies' Race Problem." Pages 219–30 in *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. Edited by KATHERINE M. HOCKEY and DAVID G. HORRELL. London and New York: Bloomsbury T&T Clark,

2018. <https://www.bloomsburycollections.com/book/ethnicity-race-religion-identities-and-ideologies-in-early-jewish-and-christian-texts-and-in-modern-biblical-interpretation/>.

Strangers Make Better Neighbors

Paradoxical Ethics in the Letter to Diognetus

Douglas Estes

Associate Professor of Biblical Studies and Practical Theology
Tabor College
Hillsboro, KS
USA
DouglasEstes@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.751>



Søren Kierkegaard once claimed in a thought experiment that one could love their neighbor *without* an actual neighbor to love. Writing in *Works of Love*, Kierkegaard argued that for a person to demonstrate love to neighbor, “the neighbor does not even need to exist. If someone living on a desert island mentally conformed to this commandment, by renouncing self-love he could be said to love the neighbor.”¹ For Kierkegaard, “the point is not to speak about the neighbor as such but (given Kierkegaard’s acknowledgment of a ‘proper self-love’) to show the importance of renouncing a restrictive self-love.”² The thought experiment intends to show that a person’s internal commitments come before their external acts. Although later readers often maligned Kierkegaard’s argument, we will attempt to rehabilitate it partially with an appeal to the ethics of neighborliness as found in the underrepresented second century early Christian text, the Letter to Diognetus.³

What makes for a good neighbor? In the ancient world, the answer often depended upon one’s internal commitments. In many Mediterranean cultures, hospitality to neighbors and strangers evolved from a need to protect one’s own chance at hospitality when found in a foreign land.⁴ Although it is common to hear that most ancient cultures had some sort of

¹ SØREN KIERKEGAARD, *Works of Love*, ed. and trans. by HOWARD V. HONG and EDNA H. HONG, Kierkegaard’s Writings 16 (Princeton: Princeton University Press, 1998), 21.

² M. JAMIE FERREIRA, *Love’s Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 35.

³ On the dating of the text, see for example PAUL FOSTER, “The *Epistle to Diognetus*,” *Expository Times* 118 (2007): 162–68, 164.

⁴ Greeks granted hospitality to strangers and beggars so as to honor ZEUS; see HOMER, *Od.* 1.120–24, 3.490, 6.207–10, 7.159–65, 14.55–59, 284; cf. 2 Macc 6:2, where Zeus is Διὸς Ξενίου, the “god of strangers.”

golden rule,⁵ more often than not actual instances seem to be built on “reciprocal exchange.”⁶ For example, Aristotle wrote that it is “nobler to do good to friends than to *strangers*” (κάλλιον δ’ εὔ ποιεῖν φίλους ὀθνείων).⁷ Unlike strangers, who may or may not offer value, friends offer value to the one who makes them their friend. Aristotle rooted the ethical imperative for friendship within a person’s own feelings about themselves.⁸ Thus, for Aristotle, self-love surpasses all other love, and a “self-directed attitude has a certain kind of priority over the corresponding other-directed attitude.”⁹ While many ancient cultures extolled the value of hospitality and friendship, the specific call of biblical literature to love neighbors ahead of loving self tends to run counter to the morals accepted in many of these cultures.¹⁰

For Christian ethics, the concept of neighborliness begins in the law of Moses. The ultimate assertion of the ethical way to relate to others is to love one’s neighbor as oneself (Lev 19:18; cf. Matt 19:19, 22:39, Did. 1.2).¹¹ Here the law often uses “neighbor” as an ethical device to explain the relationship between any two people. For example, if someone takes the cloak of a neighbor, they must return the cloak before the end of the day (Exod 22:26). In this scenario, a neighbor is someone presumably known to the cloak-taker, as well as someone whom the person has reason to care for and support (Ps 101:5, Prov 3:29). Still, “neighbor” is an ambiguous concept that could cover many different types of people depending on context—except the one type of person “neighbor” does not seem to include is a “stranger.” As concepts, “stranger” and “neighbor” do not share similar semantic space: One suggests “distance” or “foreignness” while the other suggests “proximity” or “closeness.” In fact, they seem mutually exclusive: A stranger cannot be a neighbor, and a neighbor is not a stranger. If a brigand from a foreign tribe came and took the cloak, the cloak-taker in this context is a stranger not a neighbor. A person would rightfully be more concerned if a stranger took their cloak than a neighbor (cf. Isa 1:7, Ezek 11:9, 28:7, Obad 11, Sir 11:34).¹² Even as biblical literature focuses on loving one’s neighbor, it also exhorts the people of God to love strangers. Strangers seem to occupy an important subset of neighborliness, mostly because the people of God themselves were once strangers in a strange land (Deut 10:19; cf. Jer 22:3, Zech 7:10). The

⁵ WILLIAM J. PRIOR, *Virtue and Knowledge: An Introduction to Ancient Greek Ethics* (Oxford: Routledge, 1991), 213.

⁶ For example, friendship, see GEORGES MASSINELLI, *For Your Sake He Became Poor: Ideology and Practice of Gift Exchange between Early Christian Groups*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 251 (Berlin: De Gruyter, 2021), 123, where he references Xenophon, *Mem.* 2.3.13.

⁷ ARISTOTLE, *Eth. nic.* 1169b12 (Apostle). See also *Eth. nic.* 1165b35; and MICHAEL PAKALUK, *Aristotle’s Nicomachean Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 14.

⁸ ARISTOTLE, *Eth. nic.* 1166a1–35.

⁹ RICHARD KRAUT, *Aristotle on the Human Good* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 131–32. Of course, Augustine famously upheld the value of self-love, though in a different key than Aristotle; for complete discussion, see OLIVER O’DONOVAN, *The Problem of Self-Love in St. Augustine* (New Haven: Yale University Press, 1980).

¹⁰ And common sense, as per KIERKEGAARD, *Works of Love*, 24.

¹¹ This assertion lacks the utilitarian flavor of Aristotelian ethics, see Arius Didymus, *Epit. Eth. per.* 143.5; as cited in ARISTOTLE, *The Great Ethics of Aristotle*, trans. and comments by PETER L. P. SIMPSON (London: Routledge, 2014), 99.

¹² This is why ethical attitudes often suggest there are common scenarios where it is acceptable to “harm” a stranger but not a neighbor; for example, Tony Manela, “Obligations of Gratitude and Correlative Rights,” in *Oxford Studies in Normative Ethics*, vol. 5 (ed. by MARK TIMMONS; Oxford: Oxford University Press, 2015), 151–70, 155; and cf. Sir 8:18, 29:27, Jdt 9:2.

torah calls for an additional ethical relationship in that one is also to love strangers as oneself (Lev 19:34). The wording is “striking,” in that “*loving the stranger is presented as a significant aspect of loving one’s neighbor as oneself.*”¹³ In summary, the people of God are to love their neighbors, which includes strangers when they share neighborly proximity.¹⁴

Not only are the people of God to love strangers as a neighbor, strangers may also act as neighbors, even if that idea seems counter to reason. Jesus articulates this perfectly with the example of the Samaritan who cares for a man he finds wounded from a bandit attack (Luke 10:30–37). In the parable, Jesus gives no description of the man other than he was journeying in Judea and was beaten badly by brigands. In contrast, Jesus identifies the man’s savior as a Samaritan. Explicit is the point that the Samaritan, not the other characters, is the neighbor; implicit is the assumption that Samaritans are strangers to the people of Judea (cf. Matt 10:5; Luke 17:18; John 4:9). For the original hearers of Jesus’ parable, a Samaritan was a maligned foreigner from whom neighborliness was not expected.¹⁵ What is more, even as the law of Moses calls on neighbors (the people of God) to love the stranger, Jesus flips this by showing a stranger who loves a neighbor (to the people of God).¹⁶ Even though a stranger is not naturally a neighbor, the stranger in Jesus’ parable made for a *better* neighbor than the man’s actual neighbors. These examples demonstrate that there is a paradoxical (contrary to reason) ethic between neighbor and stranger.¹⁷

Although it is contrary to reason that a stranger could make a better neighbor than an actual neighbor, there is an implicit argument for this on a significantly grander scale that arises from the mid- to late-2nd century apologetic tract, the Letter to Diognetus. This tract may be from one of the earliest extant apologists, and it provides insight into one aspect of early Christianity: How Christians are to live with others.¹⁸ Christians were neither Greek (Ἕλλην) nor Judean (Ἰουδαῖος) in their lifestyles (Diogn. 1). Yet many people clung to old assumptions and erroneous ideas about Christians (Diogn. 2.1). The letter clarifies that Christians neither live with special reference to idols (Diogn. 2.1–10) nor engage in superstitious behavior that

¹³ DAVID I. SMITH and BARBARA CARVILL, *The Gift of the Stranger: Faith, Hospitality, and Foreign Language Learning* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 12.

¹⁴ In this context, “stranger” does not seem to include brigand or “hostile stranger,” only strangers who acknowledge some need (cf. Lev 19:10, Deut 10:18, 1 Tim 5:10; Justin, *1 Apol.* 67; plus, the use of προσήλυτος to translate/interpret γρ in certain places in the LXX; and of course, no mention of the attackers in Luke 10:30–37), or perhaps better defined as “resident alien.”

¹⁵ RUBEN ZIMMERMANN, *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 2015), 99, 115.

¹⁶ J. PHILIP WOGAMAN, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, 2nd ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2011), 11.

¹⁷ Here I do not mean “paradox” in sense of the rhetorical figure used in the ancient world, but in the more general sense of “mind-boggling”; see DOUGLAS ESTES, “The Receiver’s Paradox: Agency and Essence in John 13:20,” *Catholic Biblical Quarterly*, forthcoming. Kierkegaard also recognized the paradoxical nature of Christian love; noted in SANDRA SULLIVAN-DUNBAR, *Human Dependency and Christian Ethics*, *New Studies in Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 80.

¹⁸ On the correlation of biblical literature to the letter to Diognetus: “Angesichts der Tatsache, dass ein großer Teil der erhaltenen Literatur der Kirchenväter Exegese ist, kann von einer prägenden Bedeutung der biblischen Narrative und der anthropologischen Grundannahmen der biblischen Texte auf die Entwicklung der christlichen Ethik in der Antike ausgegangen werden”; see ULRICH VOLP, “Thesen zur patristischen Ethik und ihrem Verhältnis zu den biblischen Texten,” *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 1 (2019): 92–93, 92, online: <<https://doi.org/10.25784/jeac.v1i0.117>>, Stand: 20.11.2021.

obscures who God is (Diogn. 3.1–4.5). In fact, Christians are ordinary people and therefore indistinguishable from anyone else (Diogn. 5.1–2). Even though Christians may look and act like everyone else, their lifestyle is “worthy of admiration and admittedly extraordinary” (Diogn. 5.4, Kleist; θαυμαστήν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον). Then the letter implies why Christians are both ordinary and extraordinary:

They reside in their respective countries, but only as *aliens*. They take part in everything as citizens and put up with everything as *foreigners*. Every *foreign* land is their home, and every home a *foreign* land (Diogn. 5.5, Kleist).

πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ’ ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ’ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη· πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη·.

There are consequences to the Christian’s relationship to the world. Because they are strangers, they have different ethics (e.g., Diogn. 5.6–7). They love everyone, even those who persecute them (Diogn. 5.11). In this, the writer of the letter paraphrases Jesus’ call to not only love one’s neighbor, but also to love one’s enemies (Matt 5:43–44). Thus, even though Christians love all people as they would a neighbor, they love people even as they are strangers among those people. Just as the Samaritan was a stranger, but also a neighbor, so too is a Christian a stranger in the world, but also a neighbor to all who live in the world.

Neighbors and strangers are not synonymous concepts; often these ideas are at odds with each other. What complicates this ethical charge is that the people of God are not merely to love strangers as they love themselves, they are to love strangers while they themselves are strangers. This concept originates with God as he forewarns Abram that his descendants will be “*strangers*” (Gen 15:13, רגל, LXX, πάροικος) in a land not their own. This is the reason the Torah forbids treating a stranger poorly (Exod 22:21, רגל, LXX, προσήλυτος; cf. Exod 23:9) and expects the people of God to love the stranger as oneself (Lev 19:33–34). This idea became an “abiding thread in Israel’s self-consciousness.”¹⁹ Even as the descendants of Abraham, the Israelites, were strangers in Egypt, so too does Paul argue that the Gentiles were “*strangers* and *aliens*” to Israel (Eph 2:19, ξένοι καὶ πάροικοι). Two NT texts take this a step further, telling early Christians that they are themselves “*strangers* and *aliens*” (Heb 11:13, ξένοι καὶ παρεπίδημοί; 1 Pet 2:11, παροίκους καὶ παρεπίδημους; cf. 1 Pet 1:17). Early Christians borrowed this figurative language for their own purposes (2 Clem. 5.1, 5). Being strangers and aliens affects the calculus of Christian ethics (1 Pet 2:11–12). Thus, Christian ethics are not simply a case of *neighbor loving neighbor*—as it is often portrayed—but also *stranger loving stranger*.

The apologist behind the letter to Diognetus does not merely note that Christians are strangers in a strange land; the letter creates a mind-body analogy to explain the relationship between the people of God and the rest of the world. Christians are not only strangers; they are like the soul in a body (Diogn. 6.1). Just as the soul inhabits every part of the body, Christians inhabit every part of the world (Diogn. 6.2). Even though the soul inhabits the body, it is not the same as the body; even though Christians inhabit the world, they are not the world (Diogn. 6.3) because they are strangers in the world. Christians try to do what is

¹⁹ CHRISTOPHER J. H. WRIGHT, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove: IVP Academic, 2004), 85.

right, but the rest of the world attacks them because of their ethical stances (Diogn 6.5).²⁰ Yet the soul still loves the body, and Christians still love the people in the world (Diogn. 6.6). The soul is what holds the body together — it is the immortal feature of a mortal existence (Diogn. 6.7–8).²¹ Christians are strangers in the world because they are the immortal features “*living as a stranger*” in a mortal existence (Diogn. 6.8; *παροικοῦσιν*).²²

It is at this point that we round the circle back to Kierkegaard. In his view, the way to perfect love of neighbor comes through a radical rejection of self-love. The more a person ceases to love themselves, the more they can love their neighbors. Certainly, there is truth here. But the writer of the letter to Diognetus is closer. What drives a Christian ethic primarily is not rejection of self but love of God (Deut 6:5; cf. John 5:42, 13:34, 14:15, 15:12). It is the love of God revealed in Christ that changes a Christian’s spiritual and ethical orientation: “It was really the Lord of all, the Creator of all, the invisible God Himself, who, of His own free will, from heaven, lodged among men the truth and the holy incomprehensible Word, and firmly established it in their hearts” (Diogn. 7.2, Kleist). Once this truth establishes itself in the heart of a Christian, they are adopted into the family of God (Eph 1:5) and become a stranger in a strange land. Like the Samaritan in Jesus’ parable, the faithful Christian travels the world with the opportunity to love their neighbor, even though the people they meet are not their actual neighbor—they are strangers (cf. Diogn 5.12). Christians may “find themselves in the flesh, but do not live according to the flesh” (Diogn. 5.8, Kleist). This ethic is inherently paradoxical, as it is contrary to reason that the stranger will be neighborly to other strangers, so that all might become neighbors. As a result, the more that a person loves God, the more they will love their neighbor as themselves. The more that a person loves God, the stranger they become to the world. And the stranger the person becomes to the world, the more they love God, the more they love others, and the better the neighbor they make.

Bibliography

The Apostolic Fathers. Vol 2. Translated by Kirsopp Lake. Loeb Classical Library 25. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

ARISTOTLE. *The Great Ethics of Aristotle*. Translated and Comments by PETER L. P. SIMPSON. London: Routledge, 2014.

———. *Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

———. *The Nicomachean Ethics*. Translated by Hippocrates G. Apostle. Synthese Historical Library 13. DORDRECHT: D. REIDEL, 1975.

²⁰ This is both similar and dissimilar from Plato’s view. On the one hand, the body hinders the soul and its passions lead to war (PLATO, *Phaed.* 66c), but on the other hand, it is the soul that hates the body (Plato, *Phaed.* 65d).

²¹ The immortality of the soul was a common, cultural view; for example, PLATO, *Phaed.* 73a.

²² It is not clear whether the apologist bases the body and soul analogy on an early Christian understanding or whether the apologist bases it on a generic cultural understanding for the benefit of Diognetus. I favor the latter view.

- The Didache. The Epistle of Barnabas. The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp. The Fragments of Papias. The Epistle to Diognetus.* Translated and annotated by JAMES A. KLEIST. Ancient Christian Writers 6. New York: Newman, 1948.
- ESTES, DOUGLAS. "The Receiver's Paradox: Agency and Essence in John 13:20." *Catholic Biblical Quarterly*, forthcoming.
- FERREIRA, M. JAMIE. *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love.* Oxford: Oxford University Press, 2001.
- FOSTER, PAUL. "The Epistle to Diognetus." *Expository Times* 118 (2007): 162–68.
- HOMER. *The Odyssey.* 2 vols. Translated by A. T. Murray. Loeb Classical Library 104–5. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- HOUSTON, FLEUR S. *You Shall Love the Stranger as Yourself: The Bible, Refugees and Asylum.* Biblical Challenges in the Contemporary World. London: Routledge, 2015.
- JEFFORD, CLAYTON N., ed. *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus): Introduction, Text, and Commentary.* Oxford Apostolic Fathers. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KIERKEGAARD, SØREN. *Works of Love.* Edited and translated by HOWARD V. HONG and EDNA H. HONG. Kierkegaard's Writings 16. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- KRAUT, RICHARD. *Aristotle on the Human Good.* Princeton: Princeton University Press, 1989.
- MANELA, TONY. "Obligations of Gratitude and Correlative Rights." Pages 151–70 in *Oxford Studies in Normative Ethics.* Vol 5. Edited by MARK TIMMONS. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- MASSINELLI, GEORGES. *For Your Sake He Became Poor: Ideology and Practice of Gift Exchange between Early Christian Groups.* Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 251. Berlin: De Gruyter, 2021.
- O'DONOVAN, OLIVER. *The Problem of Self-Love in St. Augustine.* New Haven: Yale University Press, 1980.
- PAKALUK, MICHAEL. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PRIOR, WILLIAM J. *Virtue and Knowledge: An Introduction to Ancient Greek Ethics.* Oxford: Routledge, 1991.
- SMITH, DAVID I., and BARBARA CARVILL. *The Gift of the Stranger: Faith, Hospitality, and Foreign Language Learning.* Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- SULLIVAN-DUNBAR, SANDRA. *Human Dependency and Christian Ethics.* New Studies in Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- VOLP, ULRICH. "Thesen zur patristischen Ethik und ihrem Verhältnis zu den biblischen Texten." *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 1 (2019): 92–93, online: <<https://doi.org/10.25784/jeac.v1i0.117>>, Stand: 20.11.2021.
- WOGAMAN, J. PHILIP. *Christian Ethics: A Historical Introduction.* 2nd ed. Louisville: Westminster John Knox, 2011.

WRIGHT, CHRISTOPHER J. H. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove: IVP Academic, 2004.

XENOPHON. *Memorabilia*. Translated by AMY L. BONNETTE. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

ZIMMERMANN, RUBEN. *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*. Minneapolis: Fortress, 2015.

Rezensionen

Review of: Marcus Mescher, *The Ethics of Encounter. Christian Neighbor Love as a Practice of Solidarity*

Nélida Naveros Córdova CDP

nnaveroscordova@shc.edu

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.846>



MARCUS MESCHER, *The Ethics of Encounter. Christian Neighbor Love as a Practice of Solidarity*, Maryknoll, New York (Orbis Books) 2020, xviii + 197 S., ISBN: 978-1-62698-376-2.

Marcus Mescher explores the social and cultural differences and develops a compelling argument to build a culture of encounter in the light of the Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25–37).

In the “Introduction” (xi–xxiii), Mescher provides the etymological root of the word encounter: “to meet as adversary” (xii). He identifies social separation in America as “sin” and recognizes the need to rebuild a culture of encounter inspired by God’s Word and in faith. Mescher’s service in Dominican Republic serves him as a powerful experience to foster oneness between the “poor” and the “haves.” His aim is to provide “a blueprint for living Catholic social teaching in everyday life” (xx) that focuses on the “how” to create a culture of encounter around solidarity.

Chapter 1, “The Divided State of America” (1–34), exemplifies discrimination and inequalities between the “us” (the privileged ones) and “them” (the poor). This polarization demonizes those who are segregated by race, ethnicity, economy, and political ideology. Using data, Mescher shows the social and economic separation, and the racial, gender, and sexual orientation discrimination (6–9), emphasizing the lack of awareness, which has exacerbated not only social separation but also human interaction and tolerance. For Mescher, “tolerance” is not “passive” or “excessive,” but a virtue understood within the command to “live your neighbor as yourself” (15). He speaks about the problem of lack of bonding (with others) and knowledge (among young people), and whiteness, which are the causes of the growth of spatial segregation. By “whiteness” Mescher refers to a “condition” rather than color. The decline of religiosity increases the sense of “connected self”; indeed, he believes that religion is key for conversion and transformation. Mescher also poses the dangers of digital technology, Internet, and social media (27–34); showing data he notes their negative sequels: pornography, narcissism, technostress, and social loneliness.

In chapter 2, “A Theology of Neighbor” (35–64), Mescher describes his understanding of the theology of the neighbor in light of the Parable of the Good Samaritan. He focuses on justice as an important virtue related to love and solidarity and points out that Jesus does more than the rabbis by transforming the question “Who is my neighbor?” into “To whom am I a neighbor?” or “How neighborly am I?” (49), a question that breaks the barriers of social differences. He enlightens five observations of the parable (50–57) that strongly support the theology of neighbor, particularly engaging Gustavo Gutiérrez’s interpretation. In Mescher’s view, the theology of the neighbor is a “sacrament” and a Christian duty that recognizes solidarity with the poor and mutual respect. To “go and do likewise” means mutual encounter, friendship with the poor, and he ties these with the practice of five virtues: courage, mercy, generosity, humility, and fidelity.

Chapter 3, “Discerning the Ethics of Encounter” (65–102), illuminates how to understand “doing likewise” around the five virtues. The moral demands of encountering others must raise the question, “Who is ‘near’ me?” and offer a new moral vision of solidarity as depicted in Luke 10:25–37. Mescher offers a brief overview of the theological understanding of solidarity and its various applications and visions. He claims that “church teaching on solidarity still requires a more grounded development of its possibilities and limits” (75) and discusses divided attitudes toward immigration in America. He boldly urges to free oneself from the “buffered self” to see and participate with God in the world. He further asserts that a moral vision of solidarity seeks a virtuous midpoint, where the ethics of encounter not only “fits each person’s social context” (84) but also embraces the preferential option for the poor in solidarity, rather than excessive individualism or coercive collectivism.

In chapter 4, “Practicing the Ethics of Encounter” (103–45), Mescher explicates the cultivation of a culture of inclusive belonging through the practice of virtues. Courage and compassion make connection possible to encounter another person and God in our midst; this reinforces human interrelationship and interdependence as co-equal members of God’s family (108). In light of Pope Francis’s exhortation in *The Name of God is Mercy*, Mescher calls us to become people of “boundless mercy,” practiced in mindfulness, contemplation, prayer, sacraments, and imagination (110–16). Mescher believes that human *telos* overcomes biases and helps to become sensitive to the existing tensions between people; it motivates to be attentive to people’s beliefs, attitudes, and intentions. Engaging thinkers in his argument, Mescher encourages communication through different ways of practicing a culture of encounter, especially the formation of *habitus*, for it builds relationships across diversity. Fr. Greg Boyle’s ministry depicts powerfully what a culture of belonging looks like today; he is an example of love, hope, and a solidarity that imitates the Samaritan.

Chapter 5, “Toward a Culture of Belonging” (147–84), explores how a community of belonging is like. Family life represents a focal unit to practice virtues of charity, magnanimity, and justice in order to reconcile racial, ethnic, political, and religious differences. Mescher argues that “seeing Christ in the other and being in Christ for the other” (157) mean to welcome strangers; he challenges the political claim, “America First,” because it worsens the gap between “us” and “them.” There is a great need for ecumenical dialogue and interfaith solidarity to foster common good and strengthen “civic friendship” (158–61). For a positive impact on the ethics of encounter, digital technology, Internet, and social media should be built

by virtues, so that they can be used as powerful tools to bridge connectedness and build relationships. Using an impressive data and in light of Pope Francis' *Laudato Si*, Mescher exhorts an ecological conversion that integrates sustainability and solidarity with the Earth. An encounter with others requires an encounter with the natural world framed by the five virtues, for nature is a "sacrament of God's presence and continuing activity in the world" (182). In this way humanity encounters and embraces "nature love" and "neighbor love."

In the "Conclusion" (185–87) Mescher perceives the ethics of encounter as a hopeful practice of "neighbor love" that seeks solidarity, draws people near others, and calls to share life together to embrace a commitment to inclusive belonging that empowers humanity.

Mescher makes a compelling argument that fosters higher ethics of encounter. His presentation of the various social issues (esp. racism, migration, and environment) in American are well-presented and impressively supported with data. His use of theologians from different religious and cultural backgrounds clearly strengthens his interpretation of the Parable of the Good Samaritan and its outstanding application to practice a greater Christian love with the most vulnerable people in society. His view of nature as "a sacrament of God's presence" is an interesting relationship, which would require a further exploration in connection with his statement, "God gives Godself to us" (187). Despite this small observation, Mescher's book creates conscience to practice virtuous actions to build a culture of encounter that truly reflects who God is in the world. This is a book that should be read by anyone who teaches or studies ethics and/or Catholic Social Teaching.

Rezension zu: Agosto, Efraín / Hidalgo, Jacqueline M. (Hg.), *Latinxs, the Bible, and Migration*

Volker Küster

Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie
JGU-Mainz
kuester@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.847>



AGOSTO, EFRAÍN und HIDALGO, JACQUELINE M. (Hg.), *Latinxs, the Bible, and Migration*, The Bible and Cultural Studies, London 2018. 209 + xii Seiten, ISBN: 978-3-319-96695-3.

Der Titel des vorliegenden Bandes listet drei vieldiskutierte Begriffe, die einer Klärung ihrer jeweiligen Verwendung bedürfen. *Latinx* ist die derzeit in akademischen Kreisen verbreitetste Selbstbezeichnung von Theolog:innen mit ethnisch lateinamerikanischen Wurzeln in den USA. Der Neologismus soll gegenüber der verbreiteteren binären Unterscheidung *Latino/a* Genderneutralität und Inklusivität zum Ausdruck bringen. Zum Wortfeld gehören auch *Hispanic*, ein Begriff, der auf die spanische Sprache als gemeinsamen Nenner abhebt und von der amerikanischen Regierung etwa in ihrem *Race and Ethnicity Census* verwendet wird. Aktivist:innen lehnen diesen Begriff ab, weil er die kolonialen Strukturen perpetuiert und Spanien, die Philippinen und andere frühere spanische Kolonialgebiete einschließt. Ferner *Chicano*, für Amerikaner mexikanischer Abstammung. Auch bei diesen beiden Begriffen wurde verschiedentlich mit gender-Suffixen experimentiert. Die kubanisch-amerikanische Theologin Ada Maria Isasi-Diaz hat den Begriff *mujerista* für die Theologie von Latinas eingeführt in Abgrenzung zur weißen feministischen Theologie aber durchaus in Analogie zur afro-amerikanischen *womanist*-Theologie, konnte sich damit über den Kreis ihrer Schüler:innen hinaus jedoch nicht durchsetzen.

Die Pluralform *Latinxs* im Titel gibt schon an, dass die Autor:innen des Bandes sich der Diversität ihrer Bevölkerungsgruppe durchaus bewusst sind (3f.). Sie repräsentieren selbst mexikanisch-stämmige Amerikaner von diesseits und jenseits der heutigen Grenze, die Trump mit einer Mauer zementieren wollte, von deren Vorfahren sich viele durch die amerikanische Annexion von Teilen Mexikos plötzlich als Fremde auf ihrem eigenen Land kategorisiert sahen, Puerto Ricaner, die eingeschränktes amerikanisches Bürgerrecht als Einwohner eines sogenannten amerikanischen Außengebietes haben, und Kubaner, die aufgrund der Kolonialgeschichte und des amerikanischen Interventionismus gegen das kommunistische

Regime mit einer gewissen Bevorzugung im Blick auf Immigrationsbestimmungen rechnen können. Schließlich Migranten aus Mittel- und Südamerika und ihre Nachkommen. Trotz alledem plädiert Margaret Aymer, selbst mit Wurzeln in der Karibik, in ihrer Response am Ende des Bandes für eine noch inklusivere Fassung des Begriffs (192).

Diese Diversität, die sich hinter dem Begriff *Latinxs* verbirgt, spiegelt sich auch in den Bibellektüren aus der Perspektive der Migration, die durch die beiden anderen Titelwörter angekündigt werden. Wobei auch diese wiederum Diversität implizieren, sowohl der biblischen Bücher und ihrer Auslegung als auch im Blick auf die unterschiedlichen Motivationen für Migration und die individuellen Identitätsrekonstruktionen der Migrant:innen. Dies zeigt Jacqueline M. Hidalgo exemplarisch an der Auslegung von Psalm 137 durch zwei kubanischstämmige Amerikaner auf: Während sich Justo González selbst zunächst als zeitweilig in den USA lebender Kubaner versteht, der dann Teil der kubanischen Diaspora geworden ist, sieht Ada Maria Isasi-Díaz sich als Geflüchtete vor der kommunistischen Regierung, die als ungewollte Exilantin in den USA lebt (26f.).

Die Herausgeber:innen Efraín Agosto und Jacqueline M. Hidalgo reflektieren diese Fragen in ihrer Einführung (1–19). Sie nehmen ihren Ausgangspunkt einerseits beim Text, „we consider the Christian Bible as space of migrant urgency“ (2) und andererseits beim Kontext ihrer Autor:innen und der Subjekte über und für die sie schreiben, den vielschichtigen durch Migration geprägten Erfahrungen der *Latinxs*. Die Beiträge des Bandes folgen der Ordnung des biblischen Kanons, ihre Autor:innen sind selbst *Latinx*-Bibelwissenschaftler:innen, die innerhalb der Society of Biblical Literature (SBL) immer noch eine Minderheit darstellen, wobei die Frauen wiederum eine „Minderheit innerhalb der Minderheit“ sind. Kwok Pui-Lan musste 1998 in ihrem Aufsatz „Jesus! The Native“ noch konstatieren, dass anders als in den systematischen Disziplinen, in den Bibelwissenschaften Identitätsfragen noch stets unter den Vorzeichen des Objektivitätspostulats der *white supremacy* verpönt sind. Hier zeichnet sich in den letzten Jahren mit einschlägigen Publikationen gerade auch von SBL eine gewisse Trendwende ab. Wer aber die jährlichen SBL-Konferenzen besucht, wird schnell feststellen, dass die Welten noch getrennt sind. So gibt es eigene Sessions etwa zu Asian and Asian-American Hermeneutics, nur einzelne asiatisch-stämmige Bibelwissenschaftler:innen schaffen es aber in die klassischen thematischen Sektionen zu Pentateuch, Paulus etc. Die deutschsprachige akademische Exegese hat sich, von dem kurzen Intermezzo der sozialgeschichtlichen Schule einmal abgesehen, völlig gegen jegliche Form kontextueller Bibellektüre immunisiert.

Welche Impulse ergeben sich nun aus den diversen hier zusammengestellten *Latinx*-Bibellektüren für eine Ethik der Migration? Jacqueline M. Hidalgo zeigt auf, wie die Bibel in einer pfingstlerischen kubanischen Migrationsgemeinde in Kalifornien zu einer imaginären Heimat im „Zwischen“ den Welten werden kann. Eine Existenz, die der kubanisch-amerikanische Nestor der *Latinx*-Exegese, Fernando Segovia, mit den Worten „the experience of otherness and the sense of belonging gradually turn into one and the same reality [...]. The exile ends up living in two worlds and no world the same time, with a twofold voice from nowhere“ (zitiert S. 10) beschreibt. Gregory Lee Cuéllar spinnt den von Hidalgo aufgenommenen Faden fort, indem er aufzeigt, wie sich internierte Flüchtlingskinder in den Lagern an der mexika-

nisch-amerikanischen Grenze in einem Kunstprojekt in ihren Zeichnungen in die Migrationsgeschichten des Alten Testaments bergen. Ahida Calderón Pilarski nimmt sich dem sexuellen Missbrauch und der Vulnerabilität der Latina-Farmarbeiterinnen vor dem Hintergrund der Fremdengesetzgebung (*ger*) im Pentateuch an und zeigt en passant Parallelen zum Buch Ruth auf. Nancy Elisabeth Bedford, selbst aus Argentinien in die USA emigriert, holt die Migrantin Maria, auf der Flucht nach Ägypten, auf Basis der neutestamentlichen Texte und des Pseudo-Matthäus-Evangeliums in einer protestantischen Mariologie der Migration heim. Eric D. Barreto liest schon die Geschichte von der Babylonischen Sprachverwirrung gegen den Trend als Gottes kreative Initiative die Homogenität der Menschheit in Pluralität aufzulösen und nicht so sehr als Strafe für menschliche Hybris (137f.). Der Geist ermöglicht dann an Pfingsten „the formation of a radical community of inclusivity that invites and nurtures ethnic diversity“ (144). Aus der Perspektive der *Islander Theology* porträtiert Efraín Agosto Paulus als Wanderarbeiter (*migrant worker*, 150), dessen Gemeinden er metaphorisch als Inseln „of counter-cultural resistance“ (156) beschreibt, und bringt dies ins Gespräch mit der puertoricanischen Migrationsgeschichte. Roberto Mata appliziert die Hermeneutik des Andersseins und Engagements (Fernando Segovia) in seiner Lektüre der Johannesapokalypse. Johannes assoziiert Rom mit Babylon, dem er das Neue Jerusalem als Ziel der Migration gegenüberstellt. In der Imagination vieler Migrant:innen jedoch erscheinen die USA als neues Jerusalem. Aber gleicht es als postmodernes Empire nicht doch eher dem alten Babylon und Rom, statt dem himmlischen Jerusalem, und zerschellen an seiner Mauer nicht jäh die Träume der „Menschen in Bewegung“ (2)? So bleiben am Ende, dem Thema angemessen, Ambivalenz und Diversität.

Freie Beiträge

Heiliger Text und autonome Moral: Ist normative Schriftrezeption ohne heteronomen Gottesbezug möglich?

Axel Siegemund

RWTH Aachen University
Institut für Katholische Theologie
Grenzfragen von Theologie, Naturwissenschaft und Technik (Hemmerle-Stiftungsprofessur),
Theaterplatz 14
52062 Aachen
siegemund@kt.rwth-aachen.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.848>



Abstract

Antique scriptures are supposed to contradict modern autonomy, but they are also used as a source for ethics. Is this a contradiction? I suggest to understand any scripture as an indirect source that becomes meaningful in the light of other resources of morality, only. The article proposes to understand the bible as one of the empirical proxies of such a resource – the belief in the absent God. First, I conceptualize ethics as an investigation of world-view that leads us to act. In relation to biblical texts we have to ask how moral options come alive. Ethics cannot use scriptures to give reasons for our action, but it will investigate how convictions about the truth determine the direction of moral thought. Provided that moral issues follow our world-view, the key point for theological ethics is the reconstruction of an image of God. While God the Almighty will endanger our autonomy, the man on the cross will not do so. Hence, biblical ethics need to share the antique testimony of the presence of God with the modern idea of his absence as a source for morality.

1. Einleitung

Können biblische Texte als Quelle neuzeitlicher Ethik Anerkennung finden? Dass dieser Anspruch besteht, hat Joe Biden in seiner ersten Rede als *President elect* deutlich gemacht, als er den Kohelet-Spruch „Alles hat seine Zeit“ mit der nun anbrechenden Zeit der Heilung in Verbindung brachte.¹ Solche Verbindungen sind nicht aus der Zeit gefallen, denn für die Erben der postmodernen Dekonstruktion erlangen Traditionen genau dann Geltung, wenn mit

¹ President-Elect JOE BIDEN: “And He will raise you up on eagle's wings”, You Tube. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=Lz5gv_ZtNEc>, Stand: 01.12.2020.

ihnen Erfahrungen verbunden sind, die sie zu einer „lebendigen Option“² (William James) für die Lebensgestaltung werden lassen.³ Die Aufgabe der Ethik wäre somit als Rekonstruktion dieses Zusammenhangs zu bestimmen. Die aus der Antike überlieferten Glaubenszeugnisse werden relevant, wenn sich mit ihnen die Neu- oder Umbildung einer Ethosgemeinschaft verbindet.⁴ Deshalb ist die Aufgabe der Ethik mit der Beschreibung der Lebenswirklichkeit nicht erfüllt. Zu klären ist vielmehr, wie und unter welchen Umständen sich unsere in der Kultur verankerten „Stellungnahmen“⁵ auf überlieferte Normen beziehen. Im Fall Joe Bidens geht es um die gezielte, öffentliche Darstellung eines persönlichen Glaubens. Der Textbezug soll moralische Verantwortung und Verankerung im Transzendenten gleichermaßen verdeutlichen. Beide werden aus politischen Gründen inszeniert, lassen sich aber aus diesen heraus nicht erklären, denn die Konstruktion setzt das Vertrauen in die biblische Botschaft – auch bei den Hörern der Rede – bereits voraus. Es geht in diesem Aufsatz also um die Frage, unter welchen Bedingungen das Vertrauen zum Text in seiner normativen Dimension mit den Ansprüchen einer autonomen Moral vereinbar ist.

Im *ersten Teil* entwickle ich die Grundthese, dass die Verankerung der Moral jenseits des Verfügbaren eine rationale Struktur unseres Weltbezugs und einen notwendigen Aspekt der autonomen Vernunft darstellt. Im *zweiten Schritt* beschreibe ich, wie subjektive Erfahrungen zu relevanten Argumenten werden. *Drittens* weise ich darauf hin, dass die Bedeutung der Bibel für die Ethik von jenem Gottesverständnis bestimmt wird, das sich aus diesen beiden ersten Punkten ergibt: der konstruierten Unverfügbarkeit und der eigenen Erfahrung. Ich plädiere gegen Versuche, der Dekonstruktion einer biblisch orientierten Ethik die Dekonstruktion der Vernunft entgegenzusetzen und schlage stattdessen vor, die im Gottesbild angelegte Entscheidung für Heteronomie bzw. Autonomie als Schlüssel eines theologischen Ethik-Verständnisses zum Thema zu machen. *Viertens* zeige ich, dass biblische Ethik innerhalb des Autonomieprojektes möglich ist, wenn die Bibel als innerweltliche Konstruktion in Stellvertretung für den seit der Moderne abwesenden Gott angesehen wird. Dies führt abschließend zu der Überlegung, den abwesenden Gott zu einem Leitkriterium biblischer Ethik zu machen, so dass diese ihre Anfälligkeit für den Missbrauch Gottes verliert.

2. Der Vernunftglaube

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist durch die frühneuzeitliche Kritik an der Autorität der Bibel, d.h. an der Unterordnung der Vernunft unter die Schrift, bestimmt worden. Aber

² JAMES, WILLIAM: Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays, hg. von HAUFF, ERICH, Stuttgart 1899 [1896].

³ Vgl. zur pragmatistischen Begründung von Wahrheit: PUTNAM, HILARY: Realism and Reason, Cambridge 1983 (Philosophical Papers III).

⁴ STANLEY HAUERWAS hat WILLIAM JAMES zusammen mit REINHOLD NIEBUHR in den Gifford-Lectures 2001 vor allem deshalb kritisiert, weil sie die Bestimmung des Menschen – also den Zusammenhang von Ethosgemeinschaft und Glaube – nicht aus der Lehre heraus entwickeln. Ich möchte hier darauf hinweisen, dass HAUERWAS' Denk-Voraussetzung die geglaubte Anwesenheit Gottes ist. Ich frage stattdessen, ob das moderne Selbstverständnis, von Gottes Abwesenheit auszugehen, ebenfalls eine theologisch wertvolle Grundierung der biblischen Lehre bieten kann. Vgl. HAUERWAS, STANLEY: With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology, Grand Rapids MI 2013.

⁵ RENDTORFF, TRUTZ: Strukturen und Aufgaben technischer Kultur, in: RENDTORFF, TRUTZ: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart u. a. 1991, S. 145–158.

die Forderung der Aufklärung, nur diejenigen Glaubensinhalte als anerkennungswürdig einzustufen, die dem Einsatz der Vernunft nicht widersprechen, stellt vor allem deshalb eine Zäsur dar, weil sie den Weg in die utilitaristische Verkürzung der Vernunft ebnete.⁶ Heute ist offen, wie die daraus entstandene technische Rationalität Kontrollinstanz des Glaubens sein kann, wenn sie zugleich selbst einer Kritik bedarf.⁷ Paul Feyerabend hat die naturwissenschaftliche Methodologie bereits mit der Hexenverfolgung verglichen.⁸ Doch wurde diese einseitige Entwicklung erst durch die Universalisierung der Vernunft zu einem Prinzip möglich. Für Immanuel Kant ist die Vernunft der Gerichtshof über die Natur. Kant legt damit aber auch die Grundlagen für eine Umkehrung des Verhältnisses: „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien [...] und mit dem Experiment [...] an die Natur herangehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen benötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“⁹ Das Zusammenwirken von Hypothese und Experiment wurde bei Kant von der Universalität der Vernunft im Zaum gehalten. Heute ist die Vernunft selbst dem Experiment unterstellt, so dass wir von einer Vielzahl, sich aufeinander beziehenden Wissenskulturen ausgehen, die von der Zweckrationalität dominiert werden. Wer der Aufklärungsvernunft gerecht werden will, der muss ihr Interesse am Empirischen als Wahrnehmung des Partikularen verstehen.¹⁰ Dennoch behaupten wir im Blick auf die Menschenwürde die Universalität einer Kollektivmoral und trennen diese – mit Kant – von den Inhalten der Religion, so dass Stephan Goertz feststellen kann: „Die Anerkennung der Würde setzt kein religiöses Bekenntnis voraus, sondern kann im Blick auf den Menschen selbst erfasst werden.“¹¹ Dem ist entgegenzuhalten, dass die Menschenwürde als kontingentes Ergebnis eines historischen Prozesses den aktuellen *common sense* abbildet, der sich auf keine Sache berufen kann; die einschlägigen Debatten zum Lebensanfang und -ende zeigen ja gerade, dass ihre Anerkennung nicht universell ist, sondern beständig empirisch geprüft und vielfältig begründet wird.

Nach der Postmoderne wissen wir, dass die maßgebliche Erkenntnisrevolution der Neuzeit nicht die Autoritätskritik der universalen Vernunft war, sondern die Einführung des Teleskops durch Galilei. Die Anerkennung empirischer Beobachtungen als Wahrheitskriterium führte zu einer Umkehrung im Wissenschaftssystem und zur Etablierung unterschiedlicher Disziplinen mit ihren je eigenen Wissenskulturen.¹² Haben zuvor Philosophie und Theologie die

⁶ Vgl. COMTE, AUGUSTE: Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956 [1844], S. 16.

⁷ Vgl. exemplarisch dazu die Debatte zwischen MICHAEL PAUEN und GERHARD ROTH, die Zeichen eines ungelösten Problems empirisch nachvollzogener Freiheit ist: PAUEN, MICHAEL; ROTH, GERHARD: Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt a. M. 2008.

⁸ Vgl. BÖHME, HARTMUT; BÖHME, GERNOT: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1985², S. 291f.

⁹ KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956², B XIII.

¹⁰ Vgl. IRRGANG, BERNHARD: Skepsis in der Aufklärung. Zur Rekonstruktion der Bedeutung skeptischer Argumentation und ihrer Widerlegung in Versuchen der Rechtfertigung ihres Anspruchs als ‚Siècle Philosophique‘, Frankfurt a. M. 1982, S. 367–390.

¹¹ GOERTZ, STEPHAN: Biblische Ethik nach dem Primat der Autonomie, in: JEAC 1, 2019, S. 71–73, S. 72. Online: <https://jeac.de/ojs/index.php/jeac/article/view/105/114>, Stand: 03.11.2021.

¹² Vgl. SCHWARKE, CHRISTIAN: Watson, Galilei und die „zwei Kulturen“, in: BUSCH, ROGER J.; KNOEPFFLER, NIKOLAUS (Hg.): Grenzen überschreiten. FS zum 70. Geburtstag von Trutz Rendtorff, München 2001, S. 151–163, S. 157.

maßgeblichen Informationen über die Welt und den Menschen bereitgestellt, so werden wir heute durch die Natur- und Technikwissenschaften (Plural!) über das Sein der Welt informiert. Der Theologie kommt die Aufgabe der Deutung zu. Diese Aufgabe wird umso wichtiger, je disparater unsere Ansichten über die Welt durch die sich immer weiter steigernde Aufspaltung der Wissenschaften sind. Universelle Größen sind kein Gegenstand, den wir erkennen oder erfassen könnten, sie sind Deutungen. Soll die Würde-Zuschreibung mehr als eine punktuell relevante Verständigung sein, dann muss sie als kollektive Deutung verstanden werden und auf einer höheren Ebene verankert sein. Wir können uns weder auf den empirischen Befund noch auf eine Gegebenheit verlassen.¹³ Worauf dann? Fündig werden wir bei Emile Durkheim¹⁴ und dem Neopragmatisten Hans Joas¹⁵, die zeigen, dass die Anerkennung der Menschenwürde ein (säkulares) Bekenntnis darstellt, denn es handelt sich um konstruierte Unverfügbarkeit.¹⁶ Würde ist ein Refugium des Transzendenten, an das wir säkular glauben. Sie ist Teil unserer *civil religion*.¹⁷ Wir stellen das „Selbst“ ins Unverfügbare, um es unserem Zugriff zu entziehen und seine Würde zu wahren. Die Vorstellung einer unverfügbaren Würde ist dabei nicht mit ihrer Anerkennung identisch, sie stellt vielmehr ihre Voraussetzung dar. An die Menschenwürde glaubt nur derjenige, der sie für echt hält. Es handelt sich um eine Glaubensvorstellung der Vernunft, der wir uns kollektiv anschließen.

Wenn wir das Erbe der Postmoderne, die Dekonstruktion des Universellen, ernst nehmen, dann sind Würde und Religion als Konstruktionen enttarnt. Aus diesem Grund ist sich der postmoderne Mensch inklusive seiner Würde selbst fraglich geworden, während Gott in die Abwesenheit verbannt wurde. Die Ablehnung der Universalität der Würde stellt jedoch keine Unvernunft dar, es ist vielmehr ein Urteil über die Vernunft, nämlich ein Hinweis auf deren kulturelle Prägung.¹⁸ Im Rekurs auf die Würde zeigt sich, dass unsere Rede vom selbstzwecklichen Menschen nicht ohne einen in der abendländischen Kultur verankerten, säkularen Glauben verbindlich werden kann. Dies schließt nicht aus, in anderen Kulturen andere Anker zu finden, die dem Würdegedanken dienlich sind. Hans Joas formuliert gerade die Suche nach solchen Ankern als eine wesentliche Aufgabe.¹⁹ Es scheint aber ausgeschlossen, dass Würde ohne den bewussten Entzug von Verfügbarkeit, also ohne die Konstruktion von Transzendenz, zur Geltung kommen kann. Dies ist symptomatisch für kollektive Normierungsprozesse. Entscheidend ist, dass transzendente Größen das vernünftige Wollen leiten.

¹³ Vgl. RISSE-KAPPEN, THOMAS: Menschenrechte. Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, Baden-Baden 2007.

¹⁴ Vgl. DURKHEIM, EMILE: Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von THEODOR W. ADORNO (frz.: ‚Sociologie et Philosophie‘, Paris 1924), Frankfurt a. M. 1976.

¹⁵ Vgl. JOAS, HANS: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. u. a. 2004.

¹⁶ Vgl. SCHÄFER, HEINRICH WILHELM (Hg.): HANS JOAS in der Diskussion: Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt, Frankfurt a. M.; New York 2012, S. 147–166.

¹⁷ Vgl. BELLAH, ROBERT: Civil Religion in America, in: BELLAH, ROBERT: Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970, S. 168–189. Vgl. auch SHILS, EDWARD; YOUNG, MICHAEL: The Meaning of Coronation, in: SHILS, EDWARD (Hg.): Center and Periphery, Chicago; London 1975 [1956], S. 135–152.

¹⁸ Vgl. RUHSTORFER, KARLHEINZ: Die Zukunft des Glaubens in Europa, in: RUHSTORFER, KARLHEINZ: Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur, Paderborn 2016, S. 219–225, S. 219.

¹⁹ Vgl. JOAS, HANS (Hg.): Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne, Frankfurt a. M. 2012.

Der rational nachvollziehbare Entzug von Verfügbarkeit ist keineswegs eine nur neuzeitliche Angelegenheit. Wenn Platon im Dialog Euthyphron die Frage aufwirft, ob das, was die Götter gebieten, fromm ist, weil sie es gebieten, oder ob sie es gebieten, weil es fromm ist, dann geht es bereits hier um keine moralische Definition des Guten, sondern um eine kognitive Konstruktion von Frömmigkeit (gr. *hosion*). Der Mensch besitzt die Fähigkeit, über sich selbst zu reflektieren und diese Eigenschaft ist die Voraussetzung für ein frommes Selbstbewusstsein.²⁰ Antike Frömmigkeit ist die Befähigung zur Anerkennung von Sachverhalten, die dem eigenen Zugriff entzogen sind. Entscheidend ist nicht die Anerkennung des Guten als etwas Gutem, sondern als etwas Vernünftigem. Dieser Zusammenhang taucht in der Neuzeit in säkularen Glaubensformen wieder auf. Das Ergebnis des Zusammenspiels von Vernunftglauben und Moralvorstellung sind rationale Leitbilder. Sie bilden den Referenzrahmen unseres Handelns. Euthyphrons Frömmigkeit ist eher einer säkularen Leitbildorientierung vergleichbar als moderner Religion. Wir nutzen sie, um unserer Wahrnehmung Geltung zuzusprechen, obwohl wir wissen, dass wir uns der Wirklichkeit nur subjektiv nähern. Der Vernunftglaube stellt eine konstruktive Brücke zwischen Wahrnehmung und behaupteter Geltung dar. Dass die Konstruktion im Kern verdeckt bleiben muss, äußert sich nicht zuletzt in der Behauptung, man könne die Würde am Menschen selbst erfassen.

3. Erfahrung als Quelle und Argument der Ethik

3.1. Lebendige Optionen

Mit dem skizzierten Zusammenhang ist zwar die prinzipielle Anerkennungswürdigkeit konstruierter Glaubensinhalte durch die Vernunft beschrieben. Es bleibt aber offen, unter welchen Umständen spezifische Inhalte Geltung erlangen. Wir können ja nicht darüber hinwegsehen, dass der Menschenwürdeglaube eine Option darstellt, die erst in der Neuzeit und global erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts zum Tragen kam. Dieselbe Frage stellt sich in Bezug auf die Inhalte eines religiösen Glaubens und damit auch auf den Bibelbezug. Wann werden Konstruktionen moralisch relevant? Wann bedeuten sie mehr als reine Subjektivität?

Ich greife an dieser Stelle auf den Pragmatismus nach William James zurück.²¹ Für James ist es nicht ausreichend, religiöse Überzeugungen zu kennen, um einen Glauben auszubilden. Damit aus Kenntnissen relevante Überzeugungen entstehen, müssen Glaubenssysteme zu lebendigen Optionen werden.²² Dies ist der Fall, wenn sich der Einzelne grundsätzlich vorstellen kann, Teil der jeweils behaupteten Wirklichkeit zu sein. Gleichzeitig beschreibt James eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Wirklichkeitsdeutung und Erfahrung. Bestimmte Deutungen machen spezifische Erfahrungen erst möglich, während sie andere verhindern. Nur diejenigen, die von der Lebendigkeit des biblischen Wortes ausgehen, werden die Erfahrung machen, dass sein Inhalt zu einer lebendigen Option wird.

²⁰ Vgl. PLATON: EUTHYPHRON. Werke in acht Bänden 1, hg. v. EIGLER, GUNTHER, Darmstadt 2005⁴, S. 351–397. Den Hinweis verdanke ich dem Religionsphilosophen Paolo Livieri.

²¹ Vgl. THIES, CHRISTIAN (Hg.): Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen, Wiesbaden 2009.

²² Vgl. THÖRNER, KATJA: Religion und religiöse Erfahrung unter den Bedingungen der Moderne im Denken von William James, in: THIES, CHRISTIAN (Hg.): Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen, Wiesbaden 2009, S. 45–54, S. 53.

In James' Phänomenologie ist Glauben eine nicht-willentliche, optionale Einstellung zur Wirklichkeit. Das Problem des modernen Menschen ist also nicht die Rationalität, sondern die Existenz. Die Brücke zwischen Lebenswirklichkeit und Glaube ist nicht in der Vernunft zu suchen, sondern in der Erfahrung. In dem Vortrag *The Will to Believe* (1896) weist James die Annahme zurück, man könne – im Sinne der Pascalschen Wette – allein aus rationalen Gründen glauben. Glaube ist keine Kalkulation, sondern ein inneres Bedürfnis, das durch die Vernunft weder zunichte gemacht noch zustande gebracht werden kann: "The maximum of liviness in an hypothesis means willingness to act irrevocably. Practically that means belief."²³ Ich unterstelle, dass das, was für ein Glaubenssystem gilt, auch im Blick auf einzelne biblische Aussagen richtig ist. Dann aber sind Texte nicht nur Quellen einer potentiellen Lebensdeutung, sondern – als handlungsleitende Bestände unverfügbar gemachter Antikentradition – zugleich Optionen gelebter Moral. Anders gesagt: Antikenrezeption ist Gegenwartskonstruktion – wie unter anderem Joe Biden zeigt. Die Abhängigkeit biblischer Ethik von der Rezeptionskultur ist sofort evident, wenn wir uns fragen, welches Wort denn lebendig wird: „Der HERR ist mein Hirt, nichts wird mir fehlen“ (EÜ) oder „Der HERR ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“ (Luther 2017)? Nimmt man in diesem Sinne die Lebendigkeit biblischer Texte ernst, dann muss die Ansicht, es würde sich bei Glaubensdingen um einen Entdeckungszusammenhang handeln, konkretisiert werden.²⁴ Biblische Traditionen sind Räume, die entdeckt werden müssen. Aber vieles von dem, was sich entdecken lässt, setzt bereits ein Grundvertrauen voraus. So sind die Erfahrungen der eucharistischen Gemeinschaft oder der Realpräsenz Christi nur dem zugänglich, der glaubt, dass diese Gemeinschaft nach 1Kor 11 bis heute real Bestand hat.

James' Analyse zeigt, dass unsere Einstellung der Welt gegenüber die Welt für uns verändert und erst so Erfahrungen möglich macht, die anderen verschlossen bleiben. Ist der Glaube vom Objekt zum Medium eigener Entdeckungen geworden, dann wird er schließlich auch zum rationalen Vollzug des Handelns herangezogen. Dabei geht es nicht um Handlungsgründe, sondern um eine Richtungsbestimmung, die zwar rational nachvollziehbar, aber nicht als Vernunftargument verrechenbar ist. So ist die Liebe im Sinne der neutestamentlichen *Agape* – im Gegensatz zum *Eros* – nicht Grund einer bestimmten Handlung, sondern Ausrichtung des Willens, aus dem dann Handlungen resultieren. Dennoch werden wir *Agape* nicht der Unvernunft zuordnen.

Moralkonstitutiv ist also nicht, dass biblische Inhalte vernunftgemäßen Argumenten entsprechen, sondern dass sie die Richtung des Handelns in Übereinstimmung mit der Erfahrung bestimmen können. Die Unterscheidung zwischen Begründung und Entdeckung sollte nicht in eine Trennung münden, die dem Glauben keine epistemische Qualität mehr zukommen lässt. Die Inhalte kommen vielmehr zur Geltung, indem sie Vertrauen stiften und dann als der Vernunft zugängliche Tatsachen Anerkennung finden. In diesem Sinne hat Wolfhart Pannenberg den persönlichen Akt des Vertrauens und die Gewissheitsansprüche der Vernunft aufeinander bezogen: „Die Wirklichkeit des Gottes, auf den der christliche Glaube vertraut, ist

²³ JAMES, Wille, S. 3.

²⁴ VGL. ROTH, MICHAEL: Sechzehn Thesen zur Autorität der Bibel für die Theologische Ethik aus lutherischer Perspektive, in: JEAC 1, 2019, S. 94–95. Online: <<https://jeac.de/ojs/index.php/jeac/article/view/118/115>>, Stand: 03.11.2021.

nicht zu haben ohne die sogenannten ‚Tatsachen‘, auf die das apostolische Bekenntnis verweist und durch die er als dieser Gott identifiziert ist.“²⁵ Damit müssen biblisch bezeugte ‚Tatsachen‘, wenn sie durch die Erfahrung zu lebendigen Optionen geworden sind, ebenso wie Erfahrungen selbst als Quelle *und* als Argument für das Handeln Beachtung finden.

Beispielhaft sei auf das Verständnis der Ehe verwiesen, die in unserer Gesellschaft keine selbstverständliche Lebensform ist. Kommen Menschen durch eine am biblischen Zeugnis orientierte Ethosgemeinschaft dazu, sie als ihre Lebensform zu entdecken, dann werden alt- und neutestamentliche Texte selbstverständlich zur Begründung der Ehepraxis herangezogen. Der Rückgriff auf antike Eheworte, der in vielen Trauungen Standard ist, findet dann also auch als eigenständiges Argument für die Lebensform Anerkennung. Nach außen hin mag dies wie reine Regelkonformität und damit heteronom wirken, tatsächlich geht es um eine erfolgreiche Einübung einer neuen Praxis, um eine an der ‚biblischen Gemeinschaft‘ orientierte Lebensausrichtung. Die Begründungsinstanz ist nicht das Schriftwort selbst, sondern das im Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit aufgerufene Deutungspotential dieses Wortes.

Die Autorität des Textes besteht also darin, dass er die Autorschaft des eigenen Lebens vor dem Hintergrund der Tradition ermöglicht. Damit ist Schriftautorität kein Gegensatz zu individuellen Selbstentwürfen. Der Text wird ja angeeignet, er eignet sich nicht den Hörer an. Wesentlich und später weiter auszuführen ist die Beobachtung, dass es für diese Rekonstruktion des normativen Charakters eines Textes aus dem Altertum nicht der Anwesenheit Gottes, sondern nur seiner angenommenen Stellvertretung in diesem Text bedarf. Der autonome Selbstentwurf wird durch den Gottesbezug nicht konterkariert, weil Gott hier nicht als Machtmittel verrechnet werden kann. Er tritt vielmehr als erfahrungsbezogene Option in Erscheinung. Die Gläubigen unterstellen im obigen Beispiel die Eheworte – und mit ihnen die Ehe als Stiftung Gottes – zwar der Dekonstruktion. Aber diese Dekonstruktion ist nun nicht mehr die einzige Perspektive auf die Wirklichkeit. „[Nach der Postmoderne] aber wäre es unsere Aufgabe, die Dekonstruktion sein zu lassen, ebenso wie wir die Destruktion und die Affirmation sein lassen müssen.“²⁶ Wenden wir uns also der erfahrungsgebundenen Rekonstruktion zu. Sie ist die Voraussetzung für das Lebendigwerden von Optionen.

3.2. Konstruktion und Offenbarung

Wie wählen wir aus einem mannigfaltigen Textkorpus aus, was zu einer lebendigen Option für uns wird? Diese Frage ist im Blick auf die Unterschiedlichkeit biblischer Normen immens wichtig. Wodurch wird die Mitte der Schrift zur Mitte der Schrift? Offensichtlich lässt sich die Geltung ihrer Inhalte weder aus der Genese noch aus der Kanonisierung heraus begründen. Gefragt sind vielmehr Argumente, die eine Norm als mehr ausweisen als nur die gerade bestehende. Werden *Agape* oder Würde nur als kontingente Konstruktionen angesehen, blei-

²⁵ PANNENBERG, WOLFHART: Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Gütersloh 1995⁶, S. 18.

²⁶ Vgl. RUHSTORFER, KARLHEINZ: Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen Konstellationen, in: RUHSTORFER, KARLHEINZ: Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen, Freiburg i. Br. 2016, S. 113–133, S. 133.

ben sie von äußeren Akten der Zuschreibung abhängig, die ganz verschiedenen transzendenten Anker folgen. Sie können dann ihre normbildende Rolle, etwa ihren Beitrag zur Formulierung von Menschenrechten, nicht erfüllen. Erfahrungen werden aber dann zu Argumenten, wenn sie als Mythen, Narrative und Imaginationen im kollektiven Gedächtnis gespeichert und von dort abgerufen werden können. Dem Modus der Transzendenzkonstruktion folgt somit der Modus der Offenbarung, in dem wir aus dem einmal transzendent Gestellten schöpfen.

Offenbarung verstehe ich als das passive Empfangen von etwas Unverfügbarem, wozu auch das unverfügbar Gemachte zählt. Offenbarung schließt Konstruktion nicht aus, sondern sie geschieht, wenn die Konstruktion, bestehend aus Genese und Rezeption, in den Hintergrund tritt. In diesem Sinne kann jeder Verweis auf „die Sache selbst“ als eine Form ihres Empfangens und damit als ein Aspekt von Offenbarung verstanden werden. Emile Durkheim konnte die Menschenwürde als Quasireligion ausweisen, weil sie Erfahrungen zu einer kollektiven Überzeugung bündelt, die dann als geheiligte Quelle der Moral wirkt.²⁷ Das Christentum bündelt Erfahrungen der Christusbegegnung in der biblischen Tradition und diese ist dann als überzeitlicher Speicher kollektiver Erfahrungen anzusehen. Im Diskurs beziehen sich die Gläubigen später nicht mehr auf den Prozess der Unverfügbarmachung (Kanonisierung), sondern auf das Heilige selbst.

Um zu ergründen, wann gedeutete Erfahrung für mehr erachtet wird als nur eine kontextuelle Option, müssen wir zwischen der wirksamen Außenperspektive (Konstruktion) und der bedeutsamen Binnenperspektive (Offenbarung) unterscheiden. Erst durch die Binnenperspektive erklärt sich, warum Ideen Wirkungen generieren. Kollektive Erfahrungen sind nicht deshalb überzeugend, weil alle beteiligten Subjekte dasselbe erlebt haben, sondern weil ihr unverfügbarer Kern für wahr gehalten wird. Würde die Ethik darauf verzichten, den normativen Charakter biblischer Texte zur Geltung kommen zu lassen, begäbe sie sich ihrer exklusiven Möglichkeit, das Lebendigwerden von Optionen, die Metamorphose der Konstruktion zur Offenbarung, zu beobachten. Von außen betrachtet ist der Wunsch, von antiken Texten mehr als historisches Wissen zu erwarten, reine Konstruktion. Aber biblisch begründete Moralvorstellungen bilden sich genau dann, wenn etwa die Kanonisierung in den Hintergrund tritt. Wenn sich herausstellt, dass Erfahrungen Realität verbürgen, dann ist es egal, dass sie das Produkt eines subjektiven und kontingenten Prozesses sind. Der kollektive Prozess beruht dann nur noch auf der Überzeugung, dass sich das Richtige ereignet.

Von außen betrachtet stehen hinter unseren Entscheidungen Welt- und Menschenbilder, die sehr tief in der historischen und religiösen Grundierung der Gesellschaft verankert und damit grundsätzlich dekonstruierbar sind. Wenn wir aber danach fragen, wie Erfahrungen wirksam werden, müssen wir von bestehenden Überzeugungen ausgehen und die in diesen Überzeugungen vorfindlichen Transendenzen als gegeben akzeptieren.²⁸ Auch antike Texte verweisen dann auf eine handlungsbestimmende Wirklichkeit. Sie geben zwar keine Handlungsgründe an die Hand, aber sie geben den Geist an, in dem gehandelt wird. Wort und Erfahrung werden in ihrer gegenseitigen Bezogenheit konstitutiv für die Moral und diese gegenseitige

²⁷ Vgl. DURKHEIM, EMILE: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981 [1912].

²⁸ Vgl. zur Systematisierung von Transendenzen: SCHÜTZ, ALFRED; LUCKMANN, THOMAS: Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1979.

Beziehung ist als realistischer Hintergrund der Lebenspraxis in ihrer normativen Funktion zu reflektieren.

Die Unterscheidung zwischen Konstruktion und Offenbarung kann sachlich mit Luthers Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Klarheit der Schrift (*claritas externa/claritas interna*) identifiziert werden, die vor gesinnungsethischen Reflexen bewahrt und überhaupt erst überindividuelle Bibel-Erfahrungen ermöglicht.²⁹ Aus der Beobachtung, dass Überzeugungen niemals direkt, sondern immer nur vermittelt durch die empiriegeleitete Erfahrung handlungsbestimmend werden, lässt sich der Umkehrschluss ziehen, dass normative Prämissen auf Erfahrungen und unverfügbar gemachte Glaubensinhalte angewiesen sind. Die vernunftgemäße Begründung unseres Handelns stellt deshalb präzise ein Nach-denken dar, das Konstruktion und Offenbarung einschließen muss.

4. Welchen Gott verabschiedet die autonome Vernunft?

Um weiter auf der Spur der Ausgangsfrage nach der Möglichkeit autonomer, normativer Textrezeption zu bleiben, ist die Beziehung zwischen Konstruktion und Offenbarung nun auf den Gottesbegriff anzuwenden. Die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer biblischen Ethik, die den Ansprüchen einer autonomen Moral entspricht, ergibt sich aus diesem Gottesbegriff und nicht aus dem Begriff der Ethik. Dies zeigt sich u. a., wenn Theonomie und Autonomie einander gegenübergestellt sind. Wird Theonomie als Infragestellung von Autonomie verstanden, ist bereits vorausgesetzt, dass es nur ein Überbietungsschema geben kann. Das Urteil, Gott könne nur entweder über oder unter der Vernunfterkennnis angesiedelt sein, ist ein Vor-Urteil, denn hier geht ein bestimmtes Verständnis Gottes der Ethik voraus. Biblische Aussagen werden dann zu einer Infragestellung der Vernunft und Vernunftkritik zum selbstverständlichen Abwehrspiel. Die gegenseitige Dekonstruktion ist das Ergebnis von Überbietungsversuchen, an deren Ende sowohl der Glaube als auch die Vernunft als Verlierer vom Platz gehen. Doch auch die Einheit von beidem ist problematisch. Wird etwa das als gut Erkannte mit Gottes Willen identifiziert, ist zwar die Autonomie nicht bedroht, aber dann wird der Glaube innerhalb eines auf Erkenntniszusammenhängen beruhenden Lebens zur Tautologie. Formal korrespondiert eine solche Annahme mit dem säkularen Anspruch, dass die Achtung der Würde dem Willen der Gesellschaft entspricht. Wer hat dann noch die Möglichkeit, sich gegenüber diesem Willen autonom zu verhalten? Der Glaube an einen göttlichen Willen, der das vernunftgemäß Erkannte einfach bestätigt, weist also beachtliche Parallelen zum Vernunftglauben der säkularen Moderne aus. Befindet sich aber die Theologie in derselben Situation wie die Soziologie, dass sie „zwischen Gott und der Gesellschaft“³⁰ wählen muss? Ich schlage stattdessen vor, sich auf die Wahl zwischen dem brauchbaren und dem unbrauchbaren Gott einzustellen. Erst der unbrauchbare, sich unserer Vergegenständlichung entziehende Gott ermöglicht es, Konstruktion und Offenbarung zusammenzudenken. Die Voraussetzung einer normativen Textrezeption ohne heteronomen Gottesbezug muss ja immer-

²⁹ LUTHER, MARTIN: *Assertio omnium articulorum* (WA 7; 97,23), vgl. ders.: *Predigten des Jahres 1522* (WA 10,3; 238,10).

³⁰ DURKHEIM, *Soziologie und Philosophie*, S. 105.

hin sein, dass Gott nicht zum Gegenentwurf unserer Selbstgesetzgebung wird. Um dieser Voraussetzung willen ist zunächst die Nichtnotwendigkeit Gottes auch im Blick auf unsere Transzendenzfähigkeit festzuhalten.

Gehen wir davon aus, dass Religion ein neuzeitlicher Ordnungsbegriff ist³¹, dann müssen wir zwischen einem religiösen und einem nichtreligiösen Umgang mit unserer Transzendenzfähigkeit unterscheiden.³² „Religion“ ist nur sinnvoll zu konstruieren, wenn wir andere Optionen unserer Selbstüberschreitung nicht unbeachtet lassen und die biblischen Texte mit säkularen und religiösen Operationalisierungen dieser Selbsttranszendenz ins Gespräch bringen.³³ Die pragmatistische Religionstheorie verknüpft Religion und säkulare Ordnung, so dass sich beispielsweise James Dewey von der Religion eine Sakralisierung der Demokratie erhoffen kann.³⁴ Religion ist eine funktionalisierbare Option.³⁵ Belassen wir sie in den Refugien der autonomen Vernunft, so ist dies einerseits konsequent, denn es entspricht dem Selbstverständnis der Moderne.³⁶ Jeder Versuch, zu zeigen, dass die Vernunft zu ihrer eigenen Aufklärung der Erinnerung an Gottes Gebote bedarf, stellt eine Missachtung des Autonomieprojektes dar.³⁷ Manche „postsäkulare“³⁸ Gottesrede, die mit der sogenannten Renaissance der Religion einhergeht, ist in diese Kritik eingeschlossen. Der Versuch, Bibeltexte als Kontrollinstanz der Vernunft, also als Dekonstruktion der Dekonstruktion, etablieren zu wollen, muss als Aufstand gegen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte gewertet werden. Problematisch ist aber auch jene Funktionalisierung, die sich ergibt, wenn man Glauben zu einer nützlichen Angelegenheit nach der Abschaffung der Gotteshypothese macht.

Die Forderung, normativ orientierte Bibelrezeptionen an der Eingangstür zur modernen Welt abzugeben, nimmt die Abwesenheit Gottes in der Moderne ernst: „Alle bisher bekannten Formen der christlichen Religion setzen ein unmittelbares Verhältnis zu Gott voraus und sind daher in dem Augenblick bedroht, wo Gott als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese unnötig geworden ist.“³⁹ Ein „exegetisch kontrollierter Rückgriff auf die biblischen Texte“⁴⁰ dient folglich der Entmachtung ihres göttlichen Charakters. Ich möchte aber fragen, ob mit diesem Anspruch nicht auch eine ethische Rekonstruktion verbunden sein könnte. Wenn Michael Moxter die Ersetzung der Bibelhermeneutik durch das

³¹ BERGUNDER, MICHAEL: What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies, in: MTSR 26, 2014, S. 246–286.

³² SCHALK, PETER u. a.: Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs, Uppsala 2013.

³³ HOFHEINZ, MARCO; MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, RAPHAELA J. (Hg.): Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014.

³⁴ Vgl. DEWEY, JOHN: A Common Faith, New Haven 1934.

³⁵ Vgl. TAYLOR, CHARLES: A Secular Age, Cambridge/MA 2007.

³⁶ LANGE, DIETZ: Glaubenslehre I, Tübingen 2001, S. 12f.

³⁷ Vgl. BLUMENBERG, HANS: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1988².

³⁸ Die Wortschöpfung geht auf Jürgen Habermas zurück. Vgl. WALTER, PETER; ECKHOLT, MARGIT (Hg.): Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg i. Br. 2007.

³⁹ SÖLLE, DOROTHEE: Stellvertretung, Stuttgart 1965, S. 135, rezipiert hier ein Wort von Dietrich Bonhoeffer, vgl. Anm. 43.

⁴⁰ ANSELM, REINER: Die Kunst des Unterscheidens. Theologische Ethik und kirchliche Stellungnahme, in: Anselm, REINER; KÖRTNER, Ulrich H. J. (Hg.): Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, S. 47–69, S. 56.

Gewissen als „Asyl der Unbestimmtheit“ bezeichnet „nach dem Motto: Glaube an den rechtfertigenden Gott, und dann tue, was du verantworten kannst“⁴¹, dann weist er sachlich auf die Unverträglichkeit von Glauben und Macht hin, die das Christentum seit dem Tod Gottes bestimmt.⁴² Gott ist aus moralischen Gründen nicht notwendig, er ist es aber auch aus weltbildlichen Gründen nicht, denn wir können unser Transzendenzbedürfnis auch ohne Gottesbezug stillen. Die moderne Abwehr einer biblischen Ethik geht also auf eine Unzulänglichkeit im Gottesbegriff zurück. Als Verlängerung unseres Vernunftglaubens kann Gott die Vernunft nur kontrollieren (Theonomie) oder unterbieten (Autonomie). Soll es eine dritte Möglichkeit geben, dann kann es nicht um den Gott des frommen Euthyphron gehen, denn *dieser* Gott ist der Verabschiedete. Auch eine biblisch orientierte Ethik wird sich also daran erinnern müssen, dass nicht Gott als aus Vernunftgründen nötige Instanz, sondern als nichtnotwendige Größe ins Spiel kommt.

Dorothee Sölle hat den modernen Tod Gottes in die Antike zurückprojiziert. Am Kreuz stürbe ein falsches, an der Allmacht ausgerichtetes Gottesbild und es zeige sich nun ein nahbarer Gott, der heute jedoch abwesend sei und vertreten werden müsse. Wenn es stimmt, dass Glauben die Lebendigkeit einer Hypothese voraussetzt, dann geht mit Gottes Nichtnotwendigkeit die Suche nach einer Vertretung einher. Ein bloßes Festhalten wäre unredlich.⁴³ Zwar folgte der Abschaffung der Hypothese die Negation Gottes, aber die „Dekonstruktion des Christentums“⁴⁴ ist auch Gottes-Geschichte. Die alt- und neutestamentlich gespeicherte narrative Basis der Kultur ist deshalb nicht als Fluchtpunkt an der Grenze des modernen Selbstverständnisses, aber auch nicht als opponierende Macht gegen die säkulare Welt zu denken. Wenn sich die Möglichkeit einer biblischen Ethik in den Alternativen Autonomie oder Theonomie verfängt, dann liegt dies an einem Gottesbild, das einen problematischen Widerspruch zwischen biblischer und säkularer Wirklichkeit impliziert. Kann dieser Widerspruch konstruktiv entschärft werden?

5. Wider den Missbrauch Gottes: Die Bibel als Stellvertretung des Abwesenden

Die Projektion, nach der Gott die Verlängerung der menschlichen Vernunft ins Jenseitige darstellt, haben wir seit Feuerbach und Laplace nicht mehr nötig. Wie oben gezeigt, verabschiedet die Moderne vorneuzeitliche Religiosität, weil sie sich ihre eigenen Transendenzen als Bezugspunkte der Vernunft schaffen kann. Solange Gott als Garant für Sicherheit und Sinnerfüllung angerufen wird, der er viele Jahrhunderte lang gewesen ist, können wir ihn bleibend nur als Transzendenzkonstruktion verstehen. Der Kontingenzbewältiger ist in psychologischer, politischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht abgeschafft – und kommt nicht

⁴¹ MOXTER, MICHAEL: Rezension zu: Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999, in: ThLZ 127, 2002, S. 336–339, S. 337.

⁴² Vgl. SEUBERT, HARALD: Macht, Gewalt und Religion, in: Der Mensch – sein eigenes Experiment? Kolloquium 2003 des Nietzsche-Forums München und Vorträge aus den Jahren 2003–2005, hg. v. VOGEL, BEATRIX, mit einem Geleitwort von Friedrich, Maria, München 2008, S. 167–182.

⁴³ Deshalb fordert Bonhoeffer sogar, die Arbeitshypothese „so weit wie irgend möglich auszuschalten“: BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1983¹², Brief an E. Bethge vom 16.7.1944, S. 176.

⁴⁴ Vgl. NANCY, JEAN-LUC: Dekonstruktion des Christentums, Zürich; Berlin 2008, und NANCY, JEAN-LUC: Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Zürich 2012.

mehr zurück. Die Umsetzung des Autonomieprojektes bedeutet somit höchstens eine Hinwendung zu dem Gott, der uns nicht als Ergebnis unseres Erkenntnisvermögens, sondern in der „Torheit der Predigt“ (1Kor 1,21) anspricht. Wer an die Macht Gottes appelliert, um Ohnmacht zu kompensieren, nimmt allerdings nicht nur der Radikalität des Autonomieprojektes seine Schärfe, er unterschätzt auch die Diesseitigkeit des Kreuzes.

Nachdem Gott und Mensch am Ende der Postmoderne als Zentren der Welt dekonstruiert sind, ist zu fragen, wie Gott nach dem Tod des Menschen⁴⁵ rekonstruiert wird, ohne dabei explizit auf das Heilshandeln zu verweisen. Die biblischen Texte bezeugen Gottes Anwesenheit, heutige Theologie muss seiner Verabschiedung gerecht werden, ohne sich selbst von ihm zu verabschieden. Dies ist möglich, wenn die biblische Erinnerung an seine Anwesenheit als empirisch nachvollziehbare Stellvertretung des Abwesenden angesehen wird. Die erfahrungsgebundene Rekonstruktion des Gottes-Wortes, die gläubige Menschen vornehmen, zielt in dieser Perspektive nicht auf die Ersetzung Gottes durch die Konstruktion, sondern auf die Erinnerung an die Anwesenheit des Abwesenden.

Die vornezeitliche Gottesrede ist also mit Gottes selbstverständlich gewordener Abwesenheit zu kreuzen. Eine solche Interdependenz zwischen antiker Theokratie und moderner Autonomie wäre nicht beliebig, sondern eine unhintergehbare, zeit- und raumübergreifende Bezogenheit, in der menschliche und göttliche Freiheit im biblischen Hör- und Leseraum zusammenfänden.⁴⁶ Die Gläubigen läsen die Bibel als Berichte von einem Gott, der keinen Herrschaftsanspruch über die Vernunft hat. Erst die Verkündigung eines solchen Gottes widersteht der Versuchung, aus erwachsen gewordenen Menschen wieder Kleinkinder zu machen. Das Kind liebt die Eltern, weil es sie braucht. Der Erwachsene liebt sie bedingungslos.

Die Folgen einer solchen Rekonstruktion für die Ethik liegen auf der Hand. Um der Moral willen müssen wir ja keinesfalls so leben, als ob es Gott gäbe.⁴⁷ Wer Risiken abwägen kann, wird sich, ohne die Bibel bemühen zu müssen, für das kleinere Übel entscheiden. Unsicherheit zu beseitigen ist keine theologische, noch nicht einmal eine genuin ethische Aufgabe, weil es hier um das für jedermann zugängliche Gute geht, das qua Vernunft erkennbar ist. Wenn Ethik aber dezidiert gefragt ist, dann als „Krisenreflexion“⁴⁸. Sie hat dann aber nicht das Jenseits des Möglichen im Blick, sondern die faktischen Möglichkeiten *dieser* Welt. Ein Gott, der uns nicht als der Allmächtige an der Grenze unserer Möglichkeiten, sondern unverrechenbar begegnet, ist als Unbrauchbarer sehr viel brauchbarer, weil er nicht missbraucht werden kann. Dass das aktuelle Bild der Kirche in der Öffentlichkeit vom Thema Missbrauch bestimmt wird, ist auch Folge eines Missbrauchs der Macht Gottes. Ein unbrauchbarer Gott aber entspricht nicht nur dem Zeugnis des Kreuzes, er entspricht auch dem Lebensgefühl einer

⁴⁵ FOUCAULT, MICHEL: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 1974.

⁴⁶ DALFERTH, INGOLF U.: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, S. 58f.

⁴⁷ So zu leben, als ob es Gott nicht gäbe – *etsi deus non daretur* – ist ein Leitgedanke Bonhoeffers. Bonhoeffer zitiert aus Diltheys „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“, G. J. HOENDERDAAL hat den Werdegang des Zitats nachgezeichnet: HOENDERDAAL, GERRIT JAN: HUGO GROTIUS, in: Gestalten der Kirchengeschichte 8. Die Aufklärung, Stuttgart; Berlin; Köln 1994², S. 54f.

⁴⁸ TANNER, KLAUS: Der lange Schatten des Naturrechts, Stuttgart u. a. 1993, S. 53.

Zeit, die einen missbrauchten Gott nicht braucht.⁴⁹ Ich blicke abschließend auf die Möglichkeit, den abwesenden Gott als Leitkategorie einer biblischen Ethik verstehen zu können. Die Bedingungen eines solchen Vorhabens wären die Unverrechenbarkeit göttlicher Macht, die Nichtnotwendigkeit von Religion für die Moral, das Primat der Erfahrung vor der Katechese und die Fähigkeit, Konstruktionen begründet zu hintergehen. Verdeckte Konstruktionen sind zwar eine Kulturleistung der Religion, jedoch keineswegs auf diese beschränkt, wie nicht nur die Unterhaltungsindustrie deutlich macht.

Frank Mathwig weist auf die ethische Unverrechenbarkeit der Bibel hin: „Der Versuch, aus biblischen Geschichten, Geboten, Gleichnissen, Reflexionen etc. ethische Prinzipien zu destillieren muss aus zwei Gründen scheitern: Einerseits würde damit eine menschliche Kategorie den Platz beanspruchen, den die Bibel allein Gott vorbehält. [...] Andererseits [...] sind einer biblisch orientierten, theologischen Ethik Begründungsdiskurse fremd. [...]“⁵⁰ Konsequenz bezeichnet Mathwig die Bibel als „Wahrnehmungs- und Seherschule“.⁵¹ Sie stellt eine handlungsrelevante Ressource dar, weil sie das Handeln leitet, ohne es zu begründen. Sie formuliert keinen Standpunkt, gibt der realen Existenz aber eine Richtung. Diese wahrnehmungsorientierende Aufgabe kann sie in memoriam dei übernehmen.

Lassen sich biblisch vermitteltes Ethos und lebensnahes Pathos als Stellvertretung für den abwesenden Gott verstehen, der in den Geschichten von Abraham und Noah, Ruth und Sarah, Maria und Josef, Petrus und Lydia als Anwesender vorausgesetzt ist? Im Zusammenwirken von Konstruktion und Offenbarung scheint eine realistisch-kritische Funktion der Texte auf, die nötig ist, wenn unsere Kreativität nicht in der Erschaffung eines „erbaulichen“⁵² Gottes, sondern im existentiellen Vertrauen enden soll. Die kritische Funktion ist christologischer Natur, denn „ohne Christus müssten wir dem Gott, der sich nicht zeigt und der uns verlassen hat, ‚kündigen‘, wir hätten keinen Grund, weiter auf ihn zu warten oder ihn nicht für tot zu erklären.“⁵³ Christus aber kennen die Gläubigen – sola scriptura – durch die biblisch vergegenständlichte Stellvertretung des Abwesenden. Sehen wir die Bibel als menschliches Artefakt an, das religiöses Wissen früherer Generationen speichert, eröffnet sie in Stellvertretung dessen, den sie bezeugt, die Möglichkeit, heutige Erfahrungen als Teil einer Gottesgeschichte zu interpretieren, ohne Gott für diese Geschichte verantwortlich zu machen. Gott selbst bleibt außen vor, er entzieht sich der Vergegenständlichung, die sein Wort durchläuft.

6. Fazit

Unter der Prämisse, dass das Wirklichkeitsverständnis Aufgabe der Ethik ist, ist ihr Bezug zur Bibel in zweifacher Hinsicht bedeutsam. Er ermöglicht erstens den Blick auf das Ganze der Wirklichkeit aus einer christlichen Perspektive. Biblisch orientiert Handeln heißt zweitens

⁴⁹ Vgl. RUHSTORFER, Gott, S. 113f.

⁵⁰ MATHWIG, FRANK: Berufung auf die Bibel in ethischen Konflikten, Vortragsmanuskript vom 24.4.2017, Bern 2017, S. 9.

⁵¹ Ebd.; vgl. auch FISCHER, JOHANNES: Christliche Ethik als Ethik des Lebens aus dem Geist, in: FISCHER, JOHANNES: Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994, S. 150–161.

⁵² RUHSTORFER, Gott, S. 133.

⁵³ SÖLLE, Stellvertretung, S. 137.

nicht Inanspruchnahme göttlichen Heilshandelns, bei dem immer alles schon geklärt ist, sondern situative Verantwortungsübernahme im Blick auf die biblisch-bezeugte Gottesgeschichte. Die Bibel kann als innerweltliche Stellvertretung Gottes verstanden werden, wenn ihre Wahrheit den Gläubigen als Konstruktion und Offenbarung entgegentritt. Eine Berufung auf die Bibel geschieht dann nicht aus heroischer Gewissheit heraus, sondern aus der Rekonstruktion der Gottesrede im Zusammenhang mit aktuellen Erfahrungen. Auf diese Weise kommen biblische Texte nicht erst ins Spiel, wenn die Vernunft(ethik) ausgespielt hat. Sie übergehen aber auch nicht die religiöse Bedeutung neuzeitlicher Autonomie. Zusammenfassend lässt sich festhalten:

(1) Dem Selbstverständnis der Moderne entspricht ein Vernunftglaube als Brücke zwischen subjektiver Wahrnehmung und intersubjektiver Geltung. Entscheidend für das ethische Urteil ist die Übereinstimmung zwischen Handlungsmotiven und Erfahrung. Überzeugungen müssen zu lebendigen Optionen werden, damit sie moralkonstitutiv wirken können.

(2) Kommt der Gottesglaube erst an den Grenzen der Autonomie zur Geltung, dann kritisiert oder überbietet er die Vernunft. Gott wird zu einer heteronomen Autorität. Aber auch das Narrativ, nach dem Gott der Welt als Jenseitiger gegenübersteht, überführt Glaube und Vernunft in ein Überbietungsschema. In beiden Fällen besteht eine Reserviertheit gegenüber dem neuzeitlichen Autonomieexperiment.

(3) Der argumentative Gehalt schriftbezogener Überzeugungen kann weder vom Begriff der Ethik noch von einer postulierten Schriftautorität abgeleitet werden. Biblische Normen gründen in der Rolle, die sie im Wirklichkeitsverständnis spielen. Der Gottesbezug ergibt sich hierbei nicht aus der Herleitung des Wortes aus dem Sein Gottes, sondern aus dem stellvertretenden Verweis auf den seit der Moderne abwesenden Gott. Biblische Texte wären dann nicht Wort Gottes, sondern Worte über Gott. Erst der nicht notwendige und nicht missbrauchbare Gott am Kreuz überformt die Autonomie der Moral nicht theonom.

Auf dieser Basis kann im Weiteren eine biblisch orientierte Ethik entwickelt werden, die sich am Leitbild des abwesenden Gottes orientiert. Die Bibel vergegenständlicht dann als innerweltliche Konstruktion die Stellvertretung des Abwesenden empirisch. Deshalb ist vor allem ihrer Diesseitigkeit theologische Relevanz beizumessen. Die Diesseitigkeit des Textes wird konstitutiv für einen Glauben, der das autonome Handeln in die Richtung des Abwesenden hin orientiert. Die Formel *sola scriptura* als Hinweis auf die Stellvertretung Gottes hin zu interpretieren und das Bild dieses Abwesenden neu zu zeichnen – auch dazu lädt eine solche biblisch orientierte Ethik ein.

Bibliographie

- ANSELM, REINER: Die Kunst des Unterscheidens. Theologische Ethik und kirchliche Stellungnahme, in: ANSELM, REINER; KÖRTNER, ULRICH H. J. (Hg.): Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, S. 47–69.
- BELLAH, ROBERT: Civil Religion in America, in: BELLAH, ROBERT: Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970, S. 168–189.
- BERGUNDER, MICHAEL: What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies, in: MTSR 26, 2014, S. 246–286.
- BIDEN, JOE: President-Elect JOE BIDEN „And He will raise you up on eagle's wings“, YouTube. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=Lz5gv_ZtNEc>, Stand: 01.12.2020.
- BLUMENBERG, HANS: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1988².
- BÖHME, HARTMUT; BÖHME, GERNOT: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1985².
- BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1983¹², Brief an E. Bethge vom 16.7.1944.
- COMTE, AUGUSTE: Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956 [1844].
- DALFERTH, INGOLF U.: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.
- DEWEY, JOHN: A Common Faith, New Haven 1934.
- DURKHEIM, EMILE: Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno (frz.: ‚Sociologie et Philosophie‘, Paris 1924), Frankfurt a. M. 1976.
- DURKHEIM, EMILE: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981 [1912].
- FISCHER, JOHANNES: Christliche Ethik als Ethik des Lebens aus dem Geist, in: FISCHER, JOHANNES: Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994, S. 150–161.
- FOUCAULT, MICHEL: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 1974.
- GÄDE, GERHARD: Von der Unbrauchbarkeit Gottes. Gedanken zum Selbstverständnis des Priesters in gottloser Zeit, in: Pastoralblätter für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 47, 1994, S. 1–19.
- GOERTZ, STEPHAN: Biblische Ethik nach dem Primat der Autonomie, in: JEAC 1, 2019, S. 71–73. Online: <https://jeac.de/ojs/index.php/jeac/article/view/105/114>, Stand: 03.11.2021.
- HAUERWAS, STANLEY: With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology, Grand Rapids/MI 2013.
- HOENDERDAAL, GERRIT JAN: HUGO GROTIUS, in: Gestalten der Kirchengeschichte 8. Die Aufklärung, Stuttgart; Berlin; Köln 1994².

- HOFHEINZ, MARCO: Das Selbst-Verständliche, oder: „Whose Autonomy? Which Rationality?“ Eine kurze Replik auf Stephan Goertz, in: JEAC 1, 2019, S. 74–77. Online: <https://jeac.de/ojs/index.php/jeac/article/view/105/114>, Stand: 03.11.2021.
- HOFHEINZ, MARCO; MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, RAPHAELA J. (Hg.): Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014.
- IRRGANG, BERNHARD: Skepsis in der Aufklärung. Zur Rekonstruktion der Bedeutung skeptischer Argumentation und ihrer Widerlegung in Versuchen der Rechtfertigung ihres Anspruchs als ‚Siècle Philosophique‘, Frankfurt a. M. 1982.
- JAMES, WILLIAM: Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays, hg. von HAUFF, ERICH, Stuttgart 1899 (Original: *The Will to Believe* 1898).
- JOAS, HANS: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. u. a. 2004.
- JOAS, HANS (Hg.): Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne, Frankfurt a. M. 2012.
- KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg ²1956.
- KLEIN, REBEKKA A.; RASS, FRIEDERIKE (Hg.): Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017.
- LANGE, DIETZ: Glaubenslehre I, Tübingen 2001.
- LUTHER, MARTIN: *Assertio omnium articulorum* (WA 7; 97,23), in: D. Martin Luthers Werke, unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1947, Weimar 2003.
- LUTHER, MARTIN: *Predigten des Jahres 1522* (WA 10,3; 238,10), D. Martin Luthers Werke, unveränd. Nachdr. d. Ausg. von 1947, Weimar 2002.
- MATHWIG, FRANK: *Berufung auf die Bibel in ethischen Konflikten*, Vortragsmanuskript vom 24.4.2017, Bern 2017.
- MOXTER, MICHAEL: Rezension zu: KÖRTNER, ULRICH H. J.: *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999, in: ThLZ 127, 2002, S. 336–339.
- NANCY, JEAN-LUC: *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich; Berlin 2008.
- NANCY, JEAN-LUC: *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*, Zürich 2012.
- PANNENBERG, WOLFHART: *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Gütersloh 1995⁶.
- PAUEN, MICHAEL; ROTH, GERHARD: *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, Frankfurt a. M. 2008.
- PLATON: *Euthyphron*. Werke in acht Bänden 1, hg. v. EIGLER, GUNTHER, Darmstadt 2005⁴, S. 351–397.
- PUTNAM, HILARY: *Realism and Reason. Philosophical Papers III*, Cambridge 1983.
- RENDTORFF, TRUTZ: *Strukturen und Aufgaben technischer Kultur*, in: RENDTORFF, TRUTZ: *Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur*, Stuttgart u. a. 1991, S. 145–158.
- RENDTORFF, TRUTZ: *Ethik*. 2 Bde., Stuttgart 1990², 1993.

- RISSE-KAPPEN, THOMAS: Menschenrechte. Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, Baden-Baden 2007.
- ROTH, MICHAEL: Sechzehn Thesen zur Autorität der Bibel für die Theologische Ethik aus lutherischer Perspektive, in: JEAC 1, 2019, S. 94-95. Online: <<https://jeac.de/ojs/index.php/jeac/article/view/118/115>>, Stand: 03.11.2021.
- RUHSTORFER, KARLHEINZ: Die Zukunft des Glaubens in Europa, in: RUHSTORFER, KARLHEINZ: Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur, Paderborn 2016, S. 219–225.
- RUHSTORFER, KARLHEINZ: Der Gott, den wir brauchen. Christsein in neuen Konstellationen, in: RUHSTORFER, KARLHEINZ: Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen, Freiburg i. Br. 2016, S. 113–133.
- SCHALK, PETER u. a.: Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs, Uppsala 2013.
- SCHÄFER, Heinrich Wilhelm (Hg.): Hans Joas in der Diskussion: Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt, Frankfurt a. M.; New York 2012.
- SCHÜTZ, ALFRED; LUCKMANN, THOMAS: Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1979.
- SCHWARKE, CHRISTIAN: Watson, Galilei und die „zwei Kulturen“, in: Busch, Roger J.; KNOEPFFLER, NIKOLAUS (Hg.): Grenzen überschreiten. FS zum 70. Geburtstag von Trutz Rendtorff, München 2001, S. 151–163.
- SEUBERT, HARALD: Macht, Gewalt und Religion, in: Der Mensch – sein eigenes Experiment? Kolloquium 2003 des Nietzsche-Forums München und Vorträge aus den Jahren 2003–2005, hg. v. VOGEL, BEATRIX, mit einem Geleitwort von Friedrich, Maria, München 2008, S. 167–182.
- SHILS, EDWARD; Young, Michael: The Meaning of Coronation, in: SHILS, EDWARD (Hg.): Center and Periphery, Chicago; London 1975 [1956], S. 135–152.
- SÖLLE, DOROTHEE: Stellvertretung, Stuttgart 1965.
- TANNER, KLAUS: Der lange Schatten des Naturrechts, Stuttgart u. a. 1993.
- TAYLOR, CHARLES: A Secular Age, Cambridge/MA 2007.
- THIES, CHRISTIAN (Hg.): Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen, Wiesbaden 2009.
- THÖRNER, KATJA: Religion und religiöse Erfahrung unter den Bedingungen der Moderne im Denken von William James, in: THIES, CHRISTIAN (Hg.): Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen, Wiesbaden 2009, S. 45–54.
- WALTER, PETER; ECKHOLT, MARGIT (Hg.): Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg i. Br. 2007.

Impressum JEAC 3 (2021)

ISSN: 2627-6062

Herausgeberinnen und Herausgeber

Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
PD Dr. Dorothea Erbele-Küster
Prof. Dr. Ester Kobel
Prof. Dr. Michael Roth
Prof. Dr. Ulrich Volp
Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (e/ac)
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gebäude Taubertsberg III
Wallstraße 7/7a
D-55122 Mainz

Kontakt: rmeyerzu@uni-mainz.de

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn / Professor für Neues Testament / Mainz
Prof. PhD David Horrell, Professor of New Testament Studies / Exeter
Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft / Wien
Prof. Dr. Karla Pollmann, Professor of Classics / Bristol
Prof. Dr. William Schweiker, Professor of Theological Ethics / Chicago

Korrektur und Satz

Susanne Patock, Sarah Tietgens und Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer

Design Webseite und Template

Philipp Lehr und Susanne Patock



The content is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

Alle Inhalte sind lizenziert mit einer [Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)