

"Damit ein Ausgleich geschehe"

Eine kontextuelle Meditation auf den 2. Christtagtag 2001 zu 2 Kor 8,9 ¹

I.

Aus den aktuellen Materialien der Armuts- und Reichtumsforschung: Im Jahr 1998 lebten 9,1 Prozent der Bevölkerung der BRD in relativer Einkommensarmut (Böckler 29) ². 34,5 Prozent mussten ihr Leben mit einem Niedrigeinkommen von weniger als 75 Prozent des Durchschnitts bewältigen (ebd. 30). Das betrifft vor allem Mehrpersonenhaushalte. Ende 1998 waren 2,88 Millionen Menschen in Deutschland auf Sozialhilfe angewiesen, darunter als größte Gruppe 1,1 Millionen Kinder und Jugendliche, berichtet die Süddeutsche Zeitung v. 21.4.01 in Vorveröffentlichung von Daten aus dem für 2001 erwarteten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. Kinderreichtum bildet gegenwärtig nach übereinstimmender Ansicht der Armutsforschung zusammen mit Behinderung und Migrantensstatus das höchste Armutsrisiko in unserer Gesellschaft.

Der Massierung der Armutsgefährdung auf rund ein Drittel der bundesdeutschen Bevölkerung korrespondiert auf der anderen Seite eine explosionsartige Konzentration des Reichtums. Die Zahl der Vermögensmillionäre hat sich seit 1978 von damals 217 000 auf jetzt 1 500 000 nahezu versiebenfacht (SZ ebd.), wobei nach einem Diktum von Karl Otto Pöhl Vermögen bis zwei Millionen Mark eher als kleinere Vermögen einzuschätzen seien (Belitz 15). Stellt man die Summe der staatlichen Sozialausgaben der Konzentration von privatem Reichtum gegenüber, so ergibt sich für 1998 ein Verhältnis von 45 Mrd. DM öffentlicher Soziallasten zu 5683 Mrd. DM Geldvermögen der privaten Haushalte. Setzt man beides, Vermögenskonzentration und Soziallast, in Relation, so wären die 45 Mrd DM Sozialhilfe mit geradezu lächerlichen 0,8% des vorhandenen Geldvermögens zu bestreiten gewesen; oder anders gerechnet: "Knapp 19% der Zinsen auf das Geldvermögen der privaten Haushalte würden rein rechnerisch ausreichen, um die gesamten Kosten der Sozialhilfe zu finanzieren" (Belitz 20).

II.

¹ Erstveröffentlichung: GPM 56, 2001, 49-58.

² Von relativer Einkommensarmut wird in der einschlägigen Forschung gesprochen, wenn das laufende Einkommen weniger als 50 % des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens beträgt. Dieses betrug im gesamtdeutschen Schnitt statistisch im Jahr 1998 DM 2077,-, so dass sich für diesen Zeitraum eine Armutsschwelle von DM 1039,- pro Haushalt und Kopf ergibt.

Das erdrückende Zahlenmaterial zwingt dazu, die Frage der Verteilungsgerechtigkeit in unserer Gesellschaft neu und grundlegend zu erörtern. Der Leipziger Kirchentag hat 1997 unter dem Generalthema Gerechtigkeit der diesbezüglichen öffentlichen Diskussion eine Schneise geschlagen. Das Sozialwort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1997 notiert: "Nicht nur Armut, auch Reichtum muß eine Thema der politischen Debatte sein ... Aus sozialemethischer Sicht gibt es auch solidarische Pflichten von Vermögenden und die Sozialpflichtigkeit des Eigentums" (n. 220, 87; vgl. n. 24, 13). Was freilich evident erscheint, findet keineswegs ungeteilte Zustimmung. Der derzeit in der Gesellschafts- wie in der Wirtschaftskybernetik vorherrschende Neoliberalismus stellt dem Konzept einer effizienten Verteilungsgerechtigkeit den Entwurf einer stringenten Aneignungs- und Produktionsgerechtigkeit entgegen. Leistung, Produktion und Aneignung, wofern zu Recht geschehend, setzen einen lediglich am Bedarf der Bedürftigen ansetzenden Begriff der Verteilungsgerechtigkeit ins Unrecht. Güter, so argumentiert ein führender Vertreter des amerikanischen Neoliberalismus, fallen nicht wie Manna vom Himmel. Sie entstehen in konkreten und historischen Leistungszusammenhängen, aus denen heraus der Anspruch der Leistungsfähigen und Produzierenden auf Aneignung jedem Gerechtigkeitsbegriff konstitutiv sein müsse ³. Die Folgerung liegt auf der Hand: Die gesellschaftliche Beanspruchung des Reichtums zur Mangelbehebung des ärmeren Teils der Gesellschaft ist dieser Auffassung nach jedenfalls unzulässig.

III.

Das wird freilich kaum die Sicht des Apostels Paulus sein. Der jedenfalls scheut sich nicht, die Erkenntnis der Entäußerungsbewegung, mit welcher sich der Herr Jesus Christus seines himmlischen Reichtums begab, dem Erfordernis konkreter Mangelbehebung dienstbar zu machen: "Ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: Er, obwohl reich, wurde arm um euretwillen, damit ihr durch seine Armut reich würdet", schreibt er in 2 Kor 8,9, um wenig später (Vs 14 f.) unter Verweis auf Ex 16,18 anzufügen: "Heute helfe euer Überfluß dem Mangel der anderen ab, damit hernach auch ihr Überfluß eurem Mangel abhelfe und so ein Ausgleich geschehe, wie geschrieben steht: Wer viel sammelte, hatte keinen Überfluß, und wer wenig sammelte, hatte keinen Mangel".

³ Vgl. die Darstellung des Entwurfs Gerechtigkeit als Fairness von John Rawls und seine neoliberalistische Kritik durch Robert

2. Korinther 8,9

Nach weitgehendem Konsens der Forschung bildet der zweite Korintherbrief eine Sammlung mehrerer Brieffragmente aus den Jahren 54 und 55, die sich von der Mechanik des korinthischen Konflikts her in logischer und zeitlicher Folge wie folgt anordnen lassen: das Fragment 2,14-7,4 dürfte - bis auf den unpaulinischen Einschub 6,14-7,1 - mit seiner moderaten Verteidigung des paulinischen Apostolats zeitlich und logisch vornan zu setzen sein. Ihm folgt der sog. Tränenbrief 10-13, verfaßt auf dem Höhepunkt des Zerwürfnisses zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth. Die Briefteile 1,1-2,13 sowie 7,5-16 (Fragment des Versöhnungsbriefs) sprechen in die Situation des kurz zurückliegenden, inzwischen aber bewältigten Konflikts hinein, während die Kapitel 8 und 9 eine Lage voraussetzen, in welcher der Apostel die korinthische Gemeinde in ungebrochener und vollständig wiederhergestellter Autorität ansprechen kann. Die Gründung der Gemeinde erfolgte gelegentlich des ersten Aufenthalts des Paulus in den Jahren 50 bis 52. Danach, d.h. in den Jahren 52-55, hat Paulus sich in Ephesus aufgehalten. Hier entstand in Herbst 53 oder Frühjahr 54 der 1. Brief an die Korinther. Die Ereignisse, welche die Beziehung des Paulus zu der korinthischen Gemeinde nachhaltig eingetrübt haben, dürften sich im Frühjahr 54 zugetragen haben. Das Tränenbrieffragment 2 Kor 10-13 datiert vermutlich auf Herbst 54. Seinerzeit hat es Titus übernommen, den Korinthern dieses eindruckliche Zeugnis der paulinischen Kampfbereitschaft zu überbringen. Paulus trifft Titus mit der Nachricht vom glücklichen Ausgang des Kampfes um Korinth nach seiner Abreise aus Ephesus in Mazedonien. Hier ist wahrscheinlich im Frühjahr 55 der Versöhnungsbrief entstanden, dem in einem nicht mehr bestimmbar, aber nicht allzu weiten Abstand 2 Kor 8 und 9, sei es als einheitliches, sei es als zwei gesonderte Schreiben, folgen. Zeit: Sommer oder Herbst 55. Im Winter 55/56 hält sich Paulus in Korinth auf. Hier verfaßt er den Römerbrief zur Vorbereitung seiner Reise nach Rom, ein Vorhaben, dem er lediglich noch die Überbringung der Kollekte nach Jerusalem vorzuschalten beabsichtigt (Röm 16,22 ff). Er sieht der Reise nach Jerusalem mit Sorge entgegen. Akzeptanz oder Non-Akzeptanz der Kollekte - daran wird sich die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden entscheiden (Röm 16,31). In Jerusalem wird er Pfingsten 56 verhaftet und nach zweijähriger Gefangenschaft dortselbst im Jahr 58 nach Rom überstellt. Das Todesurteil in Rom fällt vermutlich im Jahre 60.

2 Kor 8,9 steht im Zentrum des ersten der beiden Kollektenkapitel von 2 Kor. Paulus will zur Sammlung für die Urgemeinde in Jerusalem motivieren. Zu den verschiedenen Begriffen, mit

denen er das Kollektenunternehmen bezeichnet, gehören nebst anderen Umschreibungen λογεια (1 Kor 16,1 - λογεια meint auch sonst im antiken Sprachbrauch sakrale Geldsammlungen), διακονια (*Dienstleistung* 2 Kor 8,4 u.ö.) und χαρις (2 Kor 8,1.4.6.7.19, in der Regel mit *Gnade* übersetzt, dem semantischen Gehalt nach aber auch mit *Dankesgabe*, *Gunstbezeugung*, Erbringung einer bis an den Rand rechtlicher Verbindlichkeit reichenden *Dankesschuld* wiederzugeben). Die Erinnerung an die χαρις des Herrn Jesus Christus steht sicher nicht zufällig im Begründungszusammenhang für die erbetene χαρις zugunsten der jerusalemer Gemeinde: der Fülle der empfangenen geistlichen Güter soll die Bereitschaft zur Hilfe in Gestalt leiblicher Güter (Röm 16,27) entsprechen.- Was in 2 Kor 8,9 auf οτι folgt, weist auf Kol 2,9. Es handelt sich offensichtlich um ein Zitat ("ihr wißt ja"), frühes Element urchristlicher Präexistenzchristologie, tradiertes Bekenntnis, durch δι' υμας freilich auf charakteristisch paulinische Weise gewendet, wie der Vergleich mit Phil 2,6ff und Röm 10,9f. zeigt. Der griechische Wortstamm πλουτ̃ ist (nach ThWB) etymologisch verwandt mit πλεω, πληθος, πιμπλημι (voll machen, anfüllen), indoeuropäisch *pel-* fließen, deutsch *füllen*, *voll* und meint sehr wohl, aber durchaus nicht bloß die Fülle materieller Güter. Vom Ursprung her erfasst πλουτ̃ alles, was zur Lebensdienlichkeit und Lebensförderlichkeit beiträgt, weshalb Paulus den Wortstamm in einer Vielzahl von Nuancen auf Gott, Christus und die Gemeinde anwenden kann. πλουτ̃ ist dann also das, was ein Leben voll und ganz und lebendig macht, sinnhaft und in seiner Fülle entfaltet, dasjenige, was ein Leben trägt und bestimmt. Und darin wiederum ist die Wurzel *ple-* im Bedeutungsgehalt von unserem deutschen Wort *reich* nicht so sehr weit entfernt. Dahinter verbirgt sich (nach Grimm, Wörterbuch) das gotische *reiks*, welches einen Herrscher und Obersten meint, adjektivisch mit der Bedeutung *mächtig*, *rix* in keltischer Sprache, wie vom Gallier Vercingetorix bekannt, was auf den lateinischen Wortstamm *reg-* führt, als *regere* führen, *leiten*, als *rex* aber *König* und *Herrscher*. Und wie im Griechischen πλουτ̃ keineswegs bloß die materiellen Güter meint, so ist auch die Reduktion von *reich* auf finanzielles Besitztum und Vermögen eine neuzeitliche Engführung. *Reich* bezeichnet alles, was Gott oder Christus oder einen Fürsten oder sonst einen Großen groß und beeindruckend macht, was ein Leben ausfüllt und von innen her leitet und bestimmt, und so konnte Martin Rinckart, wie schon Walther von der Vogelweide zuvor, den "ewigreichen Gott" besingen (EG 321,2), und noch Ludwig Uhland reimt im Gedicht auf "reicher Christ"(us). Es ist also keineswegs bloß als metaphorisch zu nehmen, wenn einer als ideenreich, phantasiereich, gedankenreich, erfolgreich oder kinderreich befunden wird. Da wird vielmehr benannt, wovon einer sein Leben erfüllt und geleitet sieht, und solche Sprachbesinnung ist

2. Korinther 8,9

als Remedium gegen die Magie des Geldes gelegentlich durchaus angebracht. Für Luther liegt Reichtum vor allem im Wort Gottes, aber auch Schönheit, Gesundheit, Verstand, Kunst und Weisheit sind reiche Gaben. Was ist dagegen der schnöde Reichtum in Geld und Gut? "Man trachtet Tag und Nacht danach, daß man nur viel und groß Gut zu Wegen bringe, und hat kein Auge; ist doch materialis, formalis, efficiens und finalis causa, noch ichtes nicht gut daran. Darum gibt unser Herr Gott gemeiniglich Reichtum den groben Eseln, denen er sonst nichts gönnt" (WA TR Nr. 5559, 241,5 ff.). Was freilich nicht das letzte Wort in dieser Sache sein kann, wie wir gleich noch sehen werden.

IV.

2 Kor 8,9 ist nicht in den luftleeren Raum geschrieben. Was es mit dem Reichtum der Korinther, soweit die materiellen Dinge betroffen waren, auf sich hatte, wissen wir so wenig, wie wir die Vermögenslage unserer Predigtgemeinde einschätzen können. "Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene" findet Paulus unter den korinthischen Christen nach 1 Kor 1,26, was aber bedeutet, dass es sehr wohl einige davon in der Gemeinde gegeben haben wird. Korinth, im Jahr 146 v. Chr. vollständig zerstört, war 44 von Caesar neu gegründet und mit Freigelassenen besiedelt worden, eine pulsende, sich rasch entwickelnde Handels- und Hafenstadt. Das läßt eine noch wenig geprägte und verfestigte Sozialstruktur vermuten. Gesellschaftliche Aufstiege und Abstiege waren möglich. Das Gros der korinthischen Gemeinde kam eher aus den niederen Schichten (Theißen 260ff.); aber auch wirtschaftlich und gesellschaftlich Erfolgreiche waren präsent, wie sich aus dem Konflikt um das Abendmahl (1 Kor 10.11) deutlich ersehen läßt. Dass denen innerhalb der Gemeinde in nicht unerheblicher Weise die Meinungsführerschaft zukam, kann man zulässigerweise unterstellen. Nun sitzen auch unter unseren Kanzeln "nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene", und deshalb ist es sicher nicht angebracht, der Gemeinde, Weihnachten oder wann auch immer gepredigt, ein schlechtes Gewissen zu machen. Gleichwohl aber wird im ganzen Land sehr wohl gehört und wahrgenommen, was in der Kirche und von der Kirche gesprochen wird; und deshalb möchte ich jetzt gerne darauf aufmerksam machen, dass es Paulus in seinem Zitat in 2 Kor 8,9 keineswegs mit dem Reichtum der Leser in Korinth, sei es ihrem materiellen, sei es ihrem geistlichen, sein Bewenden haben läßt, so wenig sich der Text in der Feststellung unseres Reichtums, sei es des materiellen, sei es des spirituellen, erschöpft. Dazu ist allerdings

eine Perikopenausweitung erforderlich. Ich schlage vor, zur Verdeutlichung des inneren Gefalles von 2 Kor 8,9 mindestens die Vss. 7 - 16 mit hinzuzuziehen sowie den Sachverhalt im gesamten Kontext der paulinischen Mission einzubedenken.

V.

Welch hohen Stellenwert das Kollektenprojekt zugunsten der Armen in Jerusalem für Paulus hatte, ergibt sich aus der Vielzahl der Bezüge im vorliegenden corpus paulinum (Gal 2,10; 1 Kor 16,1 ff.; 2 Kor 8,9; Röm 15,25 ff). Dabei wird im Blick auf die Bezeichnung der Jerusalemer als *πτωχοι* (Gal 2,10) dreierlei zutreffend sein: 1. *πτωχος* bezeichnet im Blick auf die Urgemeinde zusammen mit dem sozialen zugleich auch einen spirituellen Sachverhalt. "Arm" und "heilig" (Röm 15,25; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1 u.ö.) können geradezu synonym verwendet werden, eine Sprachentwicklung, die sich in den *pauperes* der mittelalterlichen Armutsbewegung des ausgehenden 12. Jahrhundert augenfällig wiederholt. 2. Spiritueller und sozialer Aspekt lassen sich nicht trennen. Das heiligmäßige Leben in (freiwilliger oder durch fehlende Erwerbsmöglichkeiten erzwungener?) Armutsaskese setzt soziale Fakten: Die Armen in Jerusalem waren auf Unterstützung von dritter Seite angewiesen. Insofern kann Paulus ihre soziale Situation als *υστερημα* / Mangel kennzeichnen (2 Kor 9,12). 3. Alles spricht dafür, dass *πτωχοι* die Selbstbezeichnung der jerusalemer Urgemeinde gewesen ist. Jerusalem war der Ort der erwarteten Parusie des Herrn. Die Gemeinde dort "verstand sich als eschatologischer Vorposten" (Georgi 27) und war auf diese Weise in ihrer Armutsexistenz gewissermaßen das zentrale Symbol der die Kirche aus Juden und Heiden verbindenden eschatologischen Hoffnung. Von daher läßt sich das Gewicht des Projekts für Paulus in dreierlei Hinsicht beschreiben: 1. materialisierte sich in ihm die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden; 2. fand in ihm die *κοινωνια πνευματος* (Phil 2,1), also der Geist der die Christen verbindenden Gemeinschaftlichkeit und Solidarität ihren handfesten Ausdruck; 3. war das Kollektenprojekt eine gewissermaßen transzendenzhaltige Symbolhandlung: Es geht in der Solidarität mit Jerusalem, wie Georgi (ebd.) notiert, um die eschatologische Hoffnung der Christen überhaupt. Von daher wird Paulus nicht müde, den Gewinn der Kollektenbereitschaft für die Gebenden selber zu betonen (8, 1-5.10; 9,11ff.).

VI.

Die sozialen Implikationen machen den Text nur begrenzt für das Erhebende der weihnachtlichen Gefühlswelt tauglich. Wie ja 2 Kor 8,9 erst mit der Perikopenreform von 1978 auf den 2. Christtag geraten ist. Die Vorgeschichte dieser seinerzeitigen kirchenleitenden Entscheidung ist schwer aufzuklären. Gewiß hat der Vers schon längst um Umfeld des weihnachtlichen Festkreises eine Rolle gespielt. "Er ist auf Erden kommen arm, dass er unser sich erbarm, und mach uns in dem Himmel reich und seinen lieben Engeln gleich", hat Martin Luther unter Anspielung auf 2 Kor 8,9 gedichtet (EG 23,6). Womit er aber eher die allgemeine Armseligkeit menschlichen Daseins im Sinn gehabt haben dürfte, wie sich aus dem vorangehenden Liedvers belegt. Bei Zwingli liest sich das schon ein wenig präziser: "Wie Adam durch seine Sünde sich entblöbte und dem Elend aussetzte, so sollte Christus ... Armut, Kälte und alle über den Menschen wegen der Sünde verhängten Übel erleiden ... Er ist um unserwillen arm geworden, damit wir seine Reichtümer genießen könnten" (Kommentar über die wahre und falsche Religion [1525]. Schriften III; hg. Thomas Brunnschweiler et al.; Zürich 1995, 124). So ist bei Zwingli die im Ziel der göttlichen Kenose stehende Armutsexistenz des Herrn auch in ihrer sozialen Dimension zumindest angedeutet, ein Sachverhalt, der insbesondere im ausgehenden 12. Jahrhundert des Mittelalters eine außerordentliche Rolle gespielt hat. 2 Kor 8,9 bildet hier geradezu (zusammen mit Phil 2) den Grundtext der auf *imitatio Christi* zielenden Armutsbewegung, der sich die verketzerten Waldenser nicht anders als die (innerhalb der römisch-katholischen Orthodoxie heterodoxen) Franziskaner verdanken. Bonaventura zitiert die Stelle zur Rechtfertigung des Mendikantenwesens in seinen ordenspolitisch ausgerichteten Schriften (*Opera omnia* V-IX) nicht weniger als 30 Mal. Zwar kann 2 Kor 8,9 von Paulus her (im Unterschied zur galiläisch-judäischen Jesusbewegung, wie Theißen einleuchtend gemacht hat) gewiß nicht im Sinne einer auf radikale Armutskese zielenden *imitatio* verstanden werden; gleichwohl bleibt aber zu bemerken, dass die Armut, von der hier die Rede ist, sehr konkrete Konnotationen ausweist. Der Kontext erweist sie als ὑστερημα auf lateinisch *egentia*, Bedürftigkeit, und so führt von Paulus her aus der sehr konkreten Armut, in die der Herr sich hineinbegeben hat (Mt 8,20), eine unaufgebbare innere Bewegung auf den durchaus pointiert auch sozial zu verstehenden Ausgleich von περισσευμα und ὑστερημα. Das belegt der Kontext nicht minder als die scharfe Kritik des Paulus an den sozialen Spannungen innerhalb der korinthischen Gemeinde 1 Kor 10,11.

Womit gesagt sein soll: Die Erinnerung an das urchristliche Bekenntnis, die der Apostel seinen Lesern nahe bringt, transformiert in ihrem Kontext die Bewegung der vertikalen göttlichen Kenosis in eine solche der verpflichtenden gegenseitigen Solidarität. Die Erinnerung an die göttliche Selbstentäußerung steht im Zentrum eines Textzusammenhangs, der "sachlich gesehen den Charakter von Geschäftsbriefen" trägt (Georgi 59), inhaltlich indessen von äußerster sowohl theologischer als auch sprachlicher Spannung ist. Das Höchste, nämlich die Erscheinung der Gottheit, findet sich mit dem Alleralltäglichsten (und dennoch immer so schwer zu Realisierenden), nämlich dem Einsatz gegen soziale Not, zusammengespannt. Paulus erinnert seine Leser in Korinth an die Vollgestalt des Glaubens. Die führt in einer gewissermaßen inneren, der Sachhaltigkeit des Glaubens immanenten Bewegung in die Horizontale der sozialetischen wie der ekklesiologisch - ökumenischen Verpflichtung. Vs 7 reflektiert diesen Sachverhalt in einer geradezu atemberaubenden syntaktischen Dynamik. Es gibt, wie Paulus bemerkt, in dieser Sache nichts anzuordnen (Vs 8), weil, was aus der Zueignung des Reichtums Christi folgt, keiner weiteren Anordnungen bedarf.

VII.

Worauf kommt es in der Entfaltung des Textes also an? Es kommt darauf an, sichtbar zu machen, wie der deszendenten Bewegung der göttlichen Selbstentäußerung nicht einfach bloß eine Erhebung der Gemeinde korrespondiert. Das verdient nicht zuletzt deshalb festgehalten zu werden, weil Weihnachten im diffus religiösen Breitenbewußtsein zuallerst - und durchaus nicht zu Unrecht - als erbauliches Fest gefeiert wird. Die volkskirchliche Gemeinde des Heiligen Abend hat die Verkündigung der Herniederkunft des lieben Sohnes mit erhebenden Gefühlen beantwortet. Descensio und sublevatio bilden sozusagen die vertikale Achse des Fests. Das ist, gesehen aufs religiöse Bedürfnis, zunächst auch legitim und sachlich berechtigt.

Weihnachten ist ein vertikales Fest. "Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen ... und ist Mensch geworden", bekennt das Nicänum. Das ist allerurchristlichste Bekenntnisgut, wie sich leicht an Phil 2,6ff ersehen läßt. Nur dass dieser Urgesang der Christenheit - anders als die Formel 2 Kor 8,9, woselbst sich das $\delta\iota' \upsilon\mu\alpha\sigma$ unmittelbar in die kondeszendente Dynamik des Erlösers eingezeichnet findet und insoweit als paulinische Zuspitzung gelten kann - den soteriologischen Gehalt der göttlichen Kenose gar nicht formuliert. Der realisiert sich vielmehr erst mit der Proskynese (Phil 2,10f.) unter der Form einer

christologischen Doxologie (vgl. Röm 10,9f, aber auch Apk 5,12), deren Vollzug wiederum dem Apostel Paulus als das gewisseste Zeichen empfangenen Geistes (1 Kor 12,3) gilt. Der aber ist ein Geist, der mitten in die soziale Horizontalität hineinführt, ein Geist der *κοινωνία*, also einer, der *κοινωνία* überhaupt erst stiftet und ermöglicht (Phil 2,1), so dass all die schönen existenziellen und sozialen Gaben, die Paulus in Gal 5,22 so eindringlich beschreibt, als seine Früchte firmieren. Der anthropologische Ort, an dem sich die Früchte des Geistes zum Vollzug reziproker Sozialität aktualisieren, ist die *καρδιά* (Röm 10,9), in welcher das *φρονεῖν* (Phil 2,2) stattfindet, so dass man getrost diesen existenziellen Herzpunkt des Glaubens als den Punkt beschreiben kann, an welchem sich (vertikale) Anbetung und (horizontale) Sozialität verknoten.

Es bleibt bemerkenswert und gewissermaßen in den nachweihnachtlichen Alltag hineinzuschreiben, mit welcher Konsequenz der Apostel Paulus das deszendente Geschehen der göttlichen Selbstentäußerung in seinem sozialen Gehalt horizontalisiert: Die Vertikalität der Beziehung Gott-Mensch wird konkret in kongruenter Ausformung der Beziehung Mensch-Mensch. Glaube und ökumenische Pflicht, Bekenntnis und sozialetische Verbindlichkeit fallen ineinander. Das ist der Tendenz nach mehr als ein von Theißen (268) so bezeichneter paulinischer "Liebespatriarchalismus", der ohne weiteres im Sinne einer unkritischen bürgerlichen Mildherzigkeit (miss-) verstanden werden kann. Das zielt vielmehr auf eine Glaubensgestalt, welcher die soziale Verpflichtung zum Ausgleich von Überfluß und Mangel zum unhintergehbaren signum empfangener Rechtfertigung geworden ist.

VIII.

Der Zusammenklang von sozialetischer Verantwortung und ökumenischer Pflicht macht freilich eine Nachüberlegung erforderlich: Der sozialetische Impetus des paulinischen Textes bleibt unzweifelhaft innerkirchlich bezogen. Es sind die jerusalemer *πρωχοί* denen sich seine Solidarität zuwidmet. Gleichwohl steht in der Bereitschaft zu innerkirchlicher Solidarität die gesellschaftliche Solidaritätsfähigkeit der Kirche insgesamt auf dem Spiel. Von daher läßt sich die Bereitschaft der reichen Kirchen, ihrer Gemeinden und ihrer Gemeindeglieder zur Solidarität mit den Menschen und Gemeinden in den Armutsländern des Ostens und der Dritten Welt sehr wohl zum Prüfstein ihrer sozialetischen Verantwortungsfähigkeit insgesamt erheben. Oder sollte es ein Zufall sein, dass sich in demselben Ausmaß, in welchem sich im Verlauf der letzten zwanzig

Jahre das ökumenische Bewußtsein in unseren Gemeinden zunehmend auf die Frage der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche verengt hat, während die Problematiken der im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen höchstens noch für Insider von Interesse sind - sollte es ein Zufall sein, dass in diesem selben Ausmaß die Bereitschaft, sich den sozialetischen Problemen unserer Gesellschaft (Kürzungen im Sozialwesen, Arbeitslosigkeit, Benachteiligung der Familien, die desolante Situation der Migranten, Abschiebehäft) offensiv auszusetzen, auf ein resigniertes Minimum gesunken ist? Die Mobilisierung eines Arbeitskreises für Flüchtlinge ist jedenfalls gegenwärtig ähnlich schwierig geworden ist wie die Gewinnung von Mitarbeitern für eine Partnerschaftprojekt im Armutsgürtel Europas, eine Interferenz, die insofern nicht verwunderlich ist, als beides, nämlich Wahrnehmung von ökumenischer Verantwortung und Bereitschaft zu sozialer Solidarität, im selben individuellen und gesellschaftlichen Gemüt verortet ist. Das Bekenntnis zur *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* umschließt jedenfalls immer auch die sozialetische Verpflichtung auf die Eine Welt. Wobei vielleicht und hilfswiese auch erinnert werden sollte: Wenn ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland bei steigendem gesamtgesellschaftlichen Reichtum unter erhöhtem Armutsrisiko leben muss, so gehört der nämliche (wenn nicht gar ein eher höherer) Anteil unter ihnen einer der bestehenden christlichen Kirchen an wie der Gesamtschnitt der Bevölkerung, nämlich nahezu 80 Prozent. Diese Erinnerung will keinesfalls eine *Einschränkung* des sozialen Verantwortungsbewußtseins auf des Glaubens Genossinnen und Genossen bedeuten. Sie zielt vielmehr auf *Entschränkung* von Solidaritätsbereitschaft. Mensch ist Mit-Mensch, weil und indem er mit mir von Gott her, vor Gott und auf Gott hin Mensch ist. Weshalb ein ordentlicher Kirchenbegriff und eine verantwortliche Sozialethik allemal zusammenfallen. Das kann man auf diese Weihnachten von Paulus lernen.

Literatur:

Amt für Jugendarbeit der Evang. Kirche von Westfalen. Wolfgang Belitz u.a. (Hg.): Spurensuche Reichtum. Witten 2000,

Becker, Jürgen: Paulus. Der Apostel der Völker. ³Tübingen 1998.

Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Öffentliche Theologie 4. Gütersloh 1993.

Bornkamm, Günther: Paulus. ³Stuttgart u.a. 1976.

Georgi, Dieter: Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem. Hamburg 1965

2. Korinther 8,9

Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Darmstadt 1970.

Hans-Böckler-Stiftung u.a. (Hg.): Armut und Ungleichheit in Deutschland. Hamburg 2000.

Kirchenamt der EKD u.a. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. 1997.

Lüdemann, Gerd: Paulus, der Heidenapostel. Bd. 1. Studien zur Chronologie. Göttingen 1980.

Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. WUNT 19. ²Tübingen 1983.