

Streit um die Ethik Jesu

Wie human ist die christliche Moral?

*Der zur Kennzeichnung heutiger Kirchenverdrossenheit gern gebrauchte Satz „Jesus ja, Kirche nein“ trifft nicht uneingeschränkt zu, denn ungeachtet verbreiteter Religionsfreundlichkeit ist auch Jesus inzwischen ins Feuer der Christenheitskritik geraten. Der in Wuppertal und Münster lehrende Neutestamentler Thomas Söding setzt sich im folgenden Beitrag mit heutiger Kritik an der Ethik Jesu auseinander. Eine erweiterte Fassung des Beitrags erscheint in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein* (Paderborn 1995).*

Daß die kirchliche Christusverkündigung massive Kritik auf sich zieht, ist nicht neu. Jesus selbst wurde freilich meist ausgenommen, insbesondere seine Ethik. Das scheint sich zu ändern. Es mehren sich Stimmen, die ihre Integrität und Relevanz bezweifeln. Bislang war dergleichen Kritik weitgehend einigen wenigen englischen Philosophen wie *Richard Robinson* oder *John Leslie Mackie* vorbehalten, die mit professoraler Intellektualität und distinguiertem Noblesse die Unvereinbarkeit der jesuanischen Ethik mit dem liberalen Positivismus eines David Hume konstatierten. Jüngst finden diese Kritiker auch im deutschsprachigen Raum Sekundanten: undifferenzierter, aggressiver, massiver, aber keineswegs ohne Wirkung. Der Freiburger Psychologe *Franz Buggle* will in einer auflagenstarken Streitschrift die Inhumanität des biblischen Ethos nachweisen (Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbek 1992); der Grazer Philosoph *Gerhard Streminger* stellt in einem renommierten theologischen Verlag seine These vor, daß die ungelöste Theodizee-Problematik auch die Verkündigung Jesu diskreditiere (Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992); der Göttinger Philosophie-Doktorand *Edgar Dahl* hat keine Mühen gescheut, die Stimmen verschiedener prominenter Kirchen- und Religionskritiker für eine „Fundamentalkritik am Christentum“ zu sammeln, die bei Jesus selbst ansetzt (Die Lehre des Unheils, Hamburg 1993). Diese Kritik darf in ihrer Wirkung und ihrer Substanz gewiß nicht überschätzt werden. Über sie hinwegzusehen, wäre aber zu einfach. Die Chance, die sie bietet, muß von der Theologie genutzt werden; wenn es um Jesu Ethik geht, steht zumal die Exegese in der Pflicht.

Kritik hat die Ethik Jesu verdient; denn Kritik hat sie von Anfang an provoziert (Lk 12, 49 ff); und Kritik kann sie tragen. Nichts wäre ihrer Wirkung schädlicher als freundliches Desinteresse oder tödliche Umarmungen. Allzu lange schienen wesentliche Positionen der Ethik Jesu schlechthin unangreifbar, geradezu sakrosankt. Die Forderung der Feindesliebe, das Plädoyer für Gewaltlosigkeit, das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe, die Warnung vor dem falschen Sich-Sorgen, die Kritik an der Mentalität des Habens, die Solidarität mit den Armen, der Aufruf zur Caritas, die Souveränität im Umgang mit dem Gesetz, die Freiheit vom Legalismus, die Zuwendung zu den Verachteten, die Treue zu seiner Sendung – sprechen diese Haltungen und

Weisungen nicht für sich selbst? Sind sie nicht einfach evident? Sind sie nicht kraft ihrer Humanität allen alternativen Ethik-Systemen haushoch überlegen?

Tatsächlich reicht die Zustimmung, die Jesu Ethik dem Wort und der Sache nach erfährt, weit über den Kreis der Jesus-Gläubigen hinaus. Mahatma Ghandi und der Dalai Lama sind nur zwei Beispiele von vielen. *Karl Jaspers* rechnet Jesus in seinem Werk über die „großen Philosophen“ (München 1957) zu „den maßgebenden Menschen“: auch deshalb, weil der Mann aus Nazaret wie kein zweiter die wahren Dimensionen des Menschseins vorgelebt und zu entdecken angeregt habe.

Wohlfeile Zustimmung – harte Kritik

Freilich ist die Zustimmung zur Ethik Jesu nicht schon per se ein *argumentum pro fide*. Die allgemeine Wertschätzung der sittlichen Botschaft Jesu jedoch, die heute en vogue ist, bleibt ambivalent. Jesus muß sich seiner Ethik wegen eine ganze Reihe von Lobpreisungen gefallen lassen, die zwar gut gemeint, aber nicht deshalb auch schon gut sind. Ob *Hanna Wolff* Jesus zum Patron des Feminismus erhebt, ob *Franz Alt* ihn zum Propheten der Ganzheitlichkeit macht oder *Eugen Drewermann* ihn als empfindsamen und erfolgreichen Psychotherapeuten portraitiert – immer ist der Versuch, Jesus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, aller Ehren wert; immer ist ein Körnchen Wahrheit zu finden (und vielleicht mehr als nur eines); aber überall kommt die Grenze zum Kitsch bedrohlich nahe, immer bleibt ein süßlicher Nachgeschmack, immer wird Jesus von der dunklen Folie eines angeblich gesetzestarren Judentums abgehoben, immer regt sich der Ideologieverdacht: das Interesse, mit Hilfe Jesu moderne (oder auch nur modische) Wertvorstellungen zu legitimieren, ist allzu durchsichtig.

Gleichwohl (oder gerade deshalb) scheinen diese wohlmeinenden Zustimmungen zur Ethik Jesu symptomatisch zu sein. Sie bekunden ein sentimentales Interesse am Menschenfreund Jesus, eine romantische Stilisierung des Wunderheilers und selbstlosen Helfers, eine idealistische Verklärung des unverbildeten Naturkindes aus Israel, kurz: eine eigentümlich verspätete Übertragung des Nazarener-Stils

in die populärwissenschaftliche Jesus-Literatur. Am Ende steht, nolens volens, ein Jesus, der allen Wohl und niemand Wehe ist, der gute Mensch von Nazaret, ein vielleicht etwas versponnener, aber aufrichtiger, ein edelmütiger, weichherziger, im Grunde harmloser Idealist, der an das Gute im Menschen geglaubt hat, aber leider mit der harten Realität grausam konfrontiert worden ist.

Angesichts einer Welle an Zustimmung, die Jesu Ethik in Banalitäten zu ersticken droht, wäre Kritik, wäre Widerspruch, wäre sogar radikale Ablehnung geradezu wohlthuend. Je klarer der Einspruch, desto größer die Chance, im kontroversen Gespräch das Profil der Ethik Jesu in aller Schärfe, mit allen Ecken und Kanten herauszuarbeiten. Doch wie steht es um die Kritik jener Zeitgenossen, die meinen, den Christusglauben als Ideologie, die Kirche als Fälscherbande und die Auferstehungshoffnung als Ammenmärchen entlarvt zu haben?

Bedenkenswerte Einwände gegen die Ethik Jesu gibt es durchaus. Sie setzen allesamt beim Zentrum der Ethik Jesu an, dem Gebot der Feindesliebe. Viele jüdische Gelehrten (nicht *Martin Buber* und nicht *Franz Rosenzweig*) urteilen, Jesus überfordere mit seinen hohen moralischen Ansprüchen die Menschen, wie sie nun einmal sind. Dostojewskij hat in den „Brüdern Karamasow“ den unglücklichen Iwan mit tödlichem Ernst die Frage stellen lassen, ob die Aufforderung, dem Missetäter nicht sieben-, sondern siebenundsiebzigmal zu vergeben (Mt 18,21 f; Lk 17,4), und ob die Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung im Reich Gottes wirklich human oder am Ende nicht doch zynisch sind – weil sie den Opfern nicht gerecht werden. Das sind gewichtige Einwände; sie zu verdrängen, wäre fatal; sie zu widerlegen, ist schwer; nur wer sie ernst nimmt, kann das Proprium der Ethik Jesu erkennen.

Doch von diesen schwerwiegenden Einwänden findet sich nur ein schwacher Abklatsch bei den Propheten eines säkularisierten Humanismus, die sich jüngst mit der Autorität von Psychologen, Soziologen, positivistischen Philosophen und professionellen Kirchenkritikern zu Wort gemeldet haben. Statt dessen wird beklagt, daß Jesus vom Gericht Gottes gesprochen und den Menschen damit Angst eingejagt habe. Es wird peinlich notiert, daß er seinen Anhängern himmlische Belohnungen für Treue und Gehorsam versprochen, seinen Gegnern aber grausame Höllenstrafen angedroht habe. Man attestiert ihm dubiose Geheimniskrämerei (wegen seiner Gleichnisrede!) und mitleidlose Verdammung Andersgläubiger. Seinen eigenen Geboten der Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit sei er noch und noch untreu geworden. Seine Naherwartung sei ein gravierender Irrtum, der seine ganze Verkündigung in Mißkredit bringe. Seine Ethik sei nicht nur wirkungslos geblieben; sie sei auch konfus: seine Argumentationen seien unlogisch, seine Ansichten chaotisch, seine Weisungen widersprüchlich. Das Gebot der Nächsten- und der Feindesliebe decouviere sich als Legitimation eines frömmelnd-sublimen Egoismus. Das Gebot der Gottesliebe sei obsolet, weil der Gott, den Jesu predige (ab-

gesehen davon, daß es ihn nicht gebe), ein rachsüchtiger, unbarmherziger, blutrünstiger Gott sei, der das blutige Opfer seines eigenen Sohnes fordere, um seinen Zorn besänftigen zu lassen. Das Gebot, ihn selbst als den Sohn Gottes zu lieben (wie bei Johannes zu lesen steht), entlarve sein Lob der Demut als Heuchelei.

Ein Fundamentalismus mit umgekehrten Vorzeichen

Es wäre verhänglich, die Schwäche der Kritik schon als Beweis für die Stärke der Ethik Jesu zu werten. Die Versuchung mag groß sein, es sich bei einer Antwort allzu leicht zu machen. Die Schwachpunkte der Bibellektüre etwa Buggles oder Stremingers, aber auch schon Robinsons und Mackies sind unübersehbar: Unterschiede zwischen Johannes und den Synoptikern werden verwischt. Differenzierungen zwischen der ureigenen Botschaft Jesu und der nachösterlichen Perspektive der Evangelisten werden immer nur dort berücksichtigt, wo sie ethische Positionen der Jesus-Tradition zu diskreditieren imstande scheinen. Wenn es paßt, wird von Jesus zu Paulus, zur Johannes-Apokalypse und wieder zurück geblendet; wenn es nicht paßt, wird es passend gemacht. Mit wonnigem Ingrimms wird das moralische Versagen von Christen gegen die Ideale Jesu aufgerechnet. Selbstverständlich wird die wissenschaftliche Forschung souverän übergangen, obwohl ausgezeichnete Darstellungen der Ethik Jesu (Schrage, Schnackenburg, Lohse, Merklein) leicht erreichbar sind; infolgedessen wird der historische Rahmen der Jesus-Überlieferung ignoriert und der religionsgeschichtliche Hintergrund abgeblendet – bis auf wenige Ausschnitte, die dann in ein verzerrtes Licht gestellt werden.

Schon die Quote handwerklicher Fehler ist beachtlich. Signifikanter noch ist die Hermeneutik, die sie zutage fördern. So vorurteilsfrei und rational sie sich auch geben, bleibt das Schriftverständnis, das die Ideologen des Atheismus ihrer Kritik zugrunde legen (müssen), fundamentalistisch – allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz. Zwar ist es ein Fundamentalismus mit umgekehrtem Vorzeichen, doch bleibt es ein Fundamentalismus. Auch die neo-aufklärerischen Anti-Jesuaner weigern sich, historisch und kritisch zu verstehen; auch sie reißen biblische Zitate aus dem Zusammenhang ihrer Zeit und ihrer Kontexte; auch sie übergehen die Gattungsfragen; auch sie arbeiten auf der Basis einer starren Verbal-Inspiration; auch sie polemisieren gegen die Exegeten, die sie als Sinnverdrehler und Textverderber hinstellen. Auf denselben anti-intellektuellen Prämissen (und denselben Bibelstellen), auf denen die Schrift-„Theologie“ der kirchlichen Fundamentalisten gründet, beruht die Schrift-„Kritik“ der heutigen Feuerbach-Jünger.

Doch ist es mit diesen Beobachtungen nicht getan. Denn gerade wenn man die methodischen und hermeneutischen Fehler der Jesus-Kritiker vermeidet, kommt die Ethik Jesu nicht nur in ihrer Größe, sondern auch in ihrer Anstößigkeit zum

Vorschein. Und bei aller Problematik des Urteils ist auch die neumodische Kritik der Ethik Jesu ein Stachel im Fleisch der allzu selbstsicheren Glaubensfestigkeit, der sich nicht so leicht ziehen läßt. Dieser Stachel ist die Theorie Sigmund Freuds, Jesus versuche im Gebot der gewaltlosen Feindesliebe den Aggressionstrieb dadurch zu begrenzen, daß er ihn in Schuldgefühle umwandle – mit dem Effekt freilich, andernorts nur desto stärkere Rachephantasien und intolerante Absolutheitsansprüche freizusetzen (Das Unbehagen in der Kultur, 1930). Scheint die Geschichte des Christentums diese These nicht leider Gottes zu bestätigen? Was also hat es mit den Gerichtsworten Jesu auf sich? Wie steht es mit der ständigen Rückbindung der ethischen Weisungen an die Gottesverkündigung? Wie läßt sich das Gebot der Feindesliebe verstehen – und wie läßt es sich in Jesu Augen leben? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes und der Ethik Jesu?

Die Ethik Jesu läßt sich überhaupt nicht verstehen, wenn man sie nicht als Konsequenz seiner Gottes-Verkündigung sieht, als integralen Bestandteil seiner Predigt, daß die Zeit erfüllt und Gottes Herrschaft nahegekommen ist (vgl. *Helmut Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart 3/1989). Das wird nirgends so deutlich wie im Gebot der Feindesliebe, dem Spitzensatz der Bergpredigt. Die Liebe zu den Feinden, die Jesus einklagt, ist nicht ein spontanes Gefühl der Sympathie, der Zustimmung, des freundlichen Wohlwollens oder der herzlichen Anteilnahme. Das Gebot Jesu ist dem alttestamentlichen Liebesgebot Lev 19,18 verpflichtet, das zwar weitgehend auf Israel begrenzt blieb (trotz der Ausweitungen auf die „Fremden“ in Lev 19,34 und Dtn 10,19), aber in aller wünschenswerten Klarheit schon festhielt, Nächstenliebe erweise sich in der Vergebung von Schuld, in der Überwindung von Groll und Rache, im Verzicht auf Vergeltung (19,17f). Jesus steht in der Tradition dieses Ethos – und führt sie zugleich über sie selbst hinaus. Die konkreten Fallbeispiele, mit denen Jesus seine Forderung illustriert, sagen seinen Jüngern, daß der Anspruch der Liebe selbst dann nicht aufhört, wenn sie es mit aggressiver persönlicher Feindschaft, mit wirtschaftlicher Ausbeutung, mit politischer Unterdrückung, mit religiöser Verfolgung zu tun bekommen. Im Gegenteil: gerade dort, wo ihnen Gewalt entgegenschlägt, wo ihre Rechte verletzt werden, wo sie persönliche Schmach zu erleiden haben, wo andere an ihnen schuldig geworden sind – gerade dort sind sie zur Feindesliebe gerufen.

Was aber heißt es, den Feind zu lieben? Eine Antwort ergibt sich aus dem Kontext, namentlich wiederum aus den Beispielen, die Jesus gibt. Wer seinen Feind liebt, ist alles andere als passiv. Er vergilt Böses durch Gutes (Lk 6,27); er überwindet seine Rachegefühle (Mt 5,39ff par Lk 6,29f; Mt 5,44 par Lk 6,27f); er bricht aus dem Zirkel von Gewalt und Gegengewalt aus (Mt 5,39 par Lk 6,29); er läßt sich von erlittenem Unrecht nicht davon abhalten, dem in Not geratenen Gegner zu helfen (Lk 6,27a); er betet sogar noch für seine Folterer (Mt 5,44 par Lk 6,28). Feindesliebe erweist ihre

Echtheit darin, dem Nächsten auch dann noch Gutes zu tun, wenn er Schlechtes getan hat und voraussichtlich weiter tun wird.

Feindesliebe ist keine Überforderung

Doch geht die Feindesliebe darin bei weitem nicht auf. Jean Paul merkt im „Siebenkäs“ an: „Es ist leichter, sich für die Menschen aufzuopfern als sie zu lieben; es ist leichter, dem Feinde Gutes zu tun, als ihm zu vergeben“ (Werke in drei Bänden, hg. v. *N. Miller*, München 1969, I 752f). Die Feindesliebe erweist sich nicht nur im Tun des Guten, nicht nur im selbstlosen Dienen und tatkräftigen Helfen; sie ist ihrem innersten Wesen nach Bejahung: nicht des Unrechts, das ein Mensch begeht, wohl aber des Menschen, der es begeht; Agape ist Suche nach einer Gemeinschaft mit ihm, die das geschehene Unrecht weder verdrängt noch verniedlicht, sondern überwinden will – und selbst dann noch nicht aufgekündigt wird, wenn der andere die angebotene Versöhnung verweigert.

Die Konsequenzen sind hart. Zur Feindesliebe gehört, lieber Unrecht zu erleiden, als Unrecht zu tun. So hat es bereits Plato gefordert (Gorgias 496c). Man mag hoffen, durch den Verzicht auf Gegen-Gewalt den Gegner zur Besinnung zu bringen – eine Gewähr gibt es nicht, und ein Motiv, den Feind zu lieben, ist es auch nicht. Feindesliebe setzt Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit um der Gerechtigkeit willen voraus. Wer seine Feinde liebt, gibt dem Bösen nicht nach, sondern nimmt es auf sich und hält es aus; er gibt ihm weder durch seine Taten noch durch seine Worte noch auch durch seine Gedanken neue Nahrung; um des Feindes und um der anderen Menschen willen nimmt er es vielmehr in das eigene Leiden hinein. Schon dadurch läßt er feindselige Aggressionen ins Leere laufen.

Doch geht die Feindesliebe auch darin nicht auf: Wäre Platos Maxime das letzte Wort, bliebe das Unrecht ja bestehen. Die Ethik der Bergpredigt setzt aber im Zeichen der nahegekommenen Gottesherrschaft auf die Möglichkeit, das Unrecht nicht nur zu entlarven und zu kritisieren, sondern – von Gott her – radikal zu überwinden. Die Feindesliebe will dem Bösen nicht nur trotzen, sondern das Böse durch das Gute besiegen (Lk 6,27; vgl. Röm 12,21). Dies geschieht durch eine Liebe, die das Böse nicht anrechnet, sondern die Schuld vergibt und die Gemeinschaft mit dem Übeltäter nicht aufkündigt, sondern neu zu begründen versucht. Die Feindesliebe, die Jesus fordert, ist auch dort, wo sie ohnmächtig scheint und ins Leiden führt, nicht nur Protest gegen das Unrecht, nicht nur Erweis moralischer Integrität, sondern eine schöpferische Macht, die stärker ist als der Tod (vgl. *Hans Weder*, Die Rede der Reden, Zürich 1985, 127–152).

Die Feindesliebe, wie Jesus sie fordert, ist nicht mit einer allgemeinen Menschheitsliebe zu verwechseln, die ebenso hochgemut wie unverbindlich und unwirksam ist. Zwar kennt das Gebot Jesu keine Grenzen; insofern ist es die

conditio sine qua non einer universalen, anti-rassistischen, anti-sexistischen, anti-ideologischen, nicht-diskriminierenden Ethik. Aber die Liebe, für die Jesus seine Nachfolger gewinnen will, bewährt sich in Situationen konkret erlittener Feindschaft: nicht gegenüber einem abstrakten Widersacher, sondern im Angesicht des Nächsten, der als unlauterer Konkurrent, als Unterdrücker, als Despot, als Ausbeuter, als Folterer, als Verfolger begegnet. Dort ist die Liebe besonders schwer – und besonders wichtig: nicht nur als Idee, sondern als konkrete, entbehrungsreiche, häufig enttäuschende und dennoch notwendige Praxis.

So anspruchsvoll sie ist, hat diese Feindesliebe mit naivem Enthusiasmus, mit einem idealisierten Menschenbild, mit einer optimistischen Weltsicht rein gar nichts zu tun. Im Gegenteil: Die Beispiele Jesu bezeugen einen nüchternen Realitätssinn. Jesus weiß, daß es Gewalt, Krieg und Verbrechen, Haß und Vergeltung, offene Rache und heimlichen Groll geben wird, solange diese Welt existiert. Aber er ist nicht der Meinung, daß die Ethik sich der Macht des faktischen Unrechts beugen müsse. Die Menschen, wie Jesus sie sieht, stehen natürlich immer in der Versuchung, auf Gewalt mit Gegengewalt, auf Schuld mit Vergeltung, auf Unrecht mit Rache zu reagieren – aber sie haben die Möglichkeit, dieser Versuchung zu widerstehen, wenn sie sich von Gott auf ihre Würde, ihre Verantwortung und ihre Hoffnung ansprechen lassen.

Gottesliebe und Nächstenliebe

Die Feindesliebe Jesu ist eine Haltung und Praxis, die vom Willen bestimmt ist, dem Nächsten auch dann Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn er der Ungerechtigkeit Nahrung gibt. Daß es äußerst schwierig ist, die Forderung der Feindesliebe zu erfüllen, läßt sich nicht leugnen; ein lebenslanger Lernprozeß ist vorausgesetzt, mit zahlreichen Rückschlägen und wohl nur fragmentarischem Gelingen. Aber daß die Forderung der Feindesliebe die Menschen, wie sie nun einmal sind, prinzipiell überfordert, kann schwerlich behauptet werden – so zahlreich die Beispiele verweigerter oder verzerrter Feindesliebe sind. Wenn die Menschen Geschöpfe Gottes sind, begabt mit einem elementaren Gerechtigkeits- und Verantwortungsgefühl, ausgestattet mit einem Gewissen, angewiesen auf Zuneigung und Gemeinschaft, berufen zur Freiheit – dann sind sie auch zur Feindesliebe fähig.

Als Begründung für sein Gebot verweist Jesus nur auf das Wesen und Handeln Gottes, letztlich auf Gottes Barmherzigkeit (Lk 6,36), die sich im Geschehen der nahenden Gottesherrschaft manifestiert. Diese theozentrische Begründung bestimmt zutiefst die gesamte Haltung und Praxis der Agape. Am klarsten kommt dies im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe heraus (Mk 12,28–34 parr). Gott zu lieben, heißt schon im Alten Testament und im Frühjudentum, seinen Willen zu tun, seine Gebote zu befolgen, ihn allein zu

verehren, in Not und Freude zu ihm zu beten, ihn zu loben, ihn zu bitten, ihm zu danken, ihm das Leid zu klagen, ihn zu verherrlichen, ihm die Ehre zu geben, sich in seiner Treue festzumachen, sich kein Bild von ihm zu machen, sondern ihn den lebendigen Gott, den „Ganz Anderen“ und den „Ich bin mit euch“ sein zu lassen. Diese ur-biblischen Züge gewinnen im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft Jesu neue Farben.

Keine Frage: Die Echtheit dieser Gottesliebe erweist sich in der Liebe zum Nächsten, selbst zum Feind. Gott, wie Jesus ihn zur Sprache bringt, kann nicht geliebt werden, wenn nicht auch seine Liebe zu den anderen Menschen bejaht wird. Da Gottes Liebe aber, wie Jesus andernorts feststellt, selbst den Sündern, also seinen Feinden gilt, gehört auch die Feindesliebe zur Echtheit der Gottesliebe, wiewohl dies in Mk 12,28–34 nicht ausdrücklich gesagt ist. Nirgends wird Jesu Kritik schärfer als dort, wo er den Verdacht hat, Gottes- und Nächstenliebe ständen nicht im Einklang oder, schlimmer noch: die Berufung auf die Liebe zu Gott führe zu einer Beeinträchtigung der Nächstenliebe.

Doch ist der Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe nicht nur von dieser Seite aus zu betrachten. Zwar setzt einerseits die Gottesliebe konsequente Nächstenliebe voraus, andererseits aber die Nächstenliebe auch die Gottesliebe. Keine Frage, daß es auch außerhalb des biblischen Traditionsraumes echte Zuneigung, tiefes Mitgefühl, wahre Liebe gibt. Doch geht die Nächsten- und die Feindesliebe, die Jesus fordert, über diese Formen der Liebe hinaus, besser: tiefer in sie hinein. Denn folgt man Jesus, wird der Nächste nur dann wirklich als er selbst geliebt, wenn er als Gottes Geschöpf bejaht wird, dem Gottes Liebe das Leben ermöglicht und eine Zukunft noch über den Tod hinaus eröffnet. Diese Bejahung geschieht in der natürlichen Liebe auch – aber unthematisch, unbewußt, gewissermaßen anonym. Um aber des Nächsten, seiner Würde, seiner Berufung, seinem Leid und seiner Hoffnung in vollen Dimensionen ansichtig zu werden, muß der Blick auf Gott und von ihm her auf den Nächsten gerichtet werden – wie er andererseits auf den Nächsten und durch ihn auf Gott zu richten ist.

Himmlischer Lohn und Gottes Gericht

Das vereint die jüdische und christliche mit jeder religiös motivierten Liebe. Doch bleiben Unterschiede. In den mythischen Religionen erscheint Gott als das geliebte Leben selbst; dem biblischen Glauben ist er hingegen der Schöpfer und Vollender, der den Menschen und ihrer Welt in einem unendlichen Abstand gegenübersteht und nur deshalb „alles neu“ zu machen versteht, also Schuld wirklich vergeben und den Tod endgültig ins Leben verwandeln kann. Das spezifisch Christliche der biblischen Liebe folgt aus dem Glauben, Gott habe diese Verheißung durch Jesus wahr gemacht: Christliche Nächsten- und Feindesliebe ist deshalb Partizipation an der radikalen Nächsten- und Feindesliebe Jesu, christliche Gottesliebe Teilhabe an der Gottesliebe Jesu.

Da die Ethik Jesu im ganzen auf die Herrschaft Gottes zurückbezogen ist, stehen die Weisungen Jesu immer wieder im Zusammenhang von Gerichts- und Verheißungsworten. Beides wird freilich zum Gegenstand scharfer Kritik von Seiten aufklärerischer Ethiker, leider auch zum Anlaß manch peinlicher Entschuldigungen oder kleinstütiger Relativierungen von seiten wohlmeinender Theologen. Karl Marx hat in seinem Buch über die „Klassenkämpfe in Frankreich“ die Verheißungen himmlischen Lohnes als billige Vertröstung kritisiert, die im wesentlichen die Funktion hätten, das gegenwärtige Elend zu stabilisieren: „Die Hypothek, welche der Bauer auf die himmlischen Güter besitzt, garantiert die Hypothek, welche der Bourgeois auf die Bauerngüter besitzt“ (MEW 7, 56). Andererseits wird seit Kant der Lohngedanke immer wieder als Korruption der Ethik angesehen: Wer um eigenen Vorteils willen moralisch gut handle, handle eben nicht ethisch, sondern egoistisch.

Beide Kritikpunkte weisen gewiß auf die Gefahren einer eschatologischen Ethik hin. Dennoch verfehlen sie das Ziel. Denn zum einen sucht Jesus zwar wahrhaftig den Trauernden Trost zu spenden (Lk 6,20f); doch gewiß nicht, um sie zu vertrösten. Vielmehr sagt er ihnen, daß Gott auf ihrer Seite steht und mit dem Kommen seines Reiches eine radikale Wende aller ungerechten Lebensverhältnisse herbeiführen wird; das Recht Gottes aber, das den Schwachen beisteht, soll im Vorgriff auf die Zukunft schon hier und jetzt Wirklichkeit werden: das ist das Pathos der Bergpredigt. Und zum anderen wäre es gewiß ein sublimer Egoismus, wollte man deshalb besonders barmherzig, mildtätig und freigebig sein, weil man auf besondere Auszeichnungen, besondere Bevorzugungen, besondere Belohnungen durch Gott hoffte.

Doch wird dieses Kalkül von Jesus ja bei jeder sich bietenden Gelegenheit scharf zurückgewiesen (vgl. Mk 10,35–45). Umgekehrt aber ist es ein Ausdruck echten Vertrauens auf Gottes Treue, wenn die Jünger Jesu nach seinem Wort darauf bauen, daß ihr Einsatz für den Nächsten und ihr Dienst am Reich Gottes von Gott nicht vergessen, sondern anerkannt werden wird. Wie aber Gott entlohnt, sagt Jesus im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16): so, daß jeder bekommt, was er zum Leben braucht (dafür steht der eine Denar), unabhängig davon, wie spät er zur Arbeit angeworben worden ist.

Die Kehrseite der Lohn-Verheißung ist die Gerichts-Ankündigung. Welchen Sinn hat sie? Soll sie wirklich Angst einjagen, soll sie Furcht und Schrecken verbreiten, um die Menschen, an die Jesus sich wendet, gefügig zu machen? Daß die Gerichtsworte Jesu theologisch, katechetisch und disziplinarisch immer wieder so eingesetzt worden sind, ist leider eine traurige Wahrheit. Doch trifft der Vorwurf auch Jesus? (Trifft er die Evangelisten, trifft er Paulus, trifft er den Seher Johannes?) Das dürfte sich im Ernst nicht aufrechterhalten lassen.

Das Gericht ist die zentrale, aus dem Frühjudentum überkommene Metapher dafür, daß die Vollendung des Gottes-

reiches weder evolutionär als positive Entwicklung der bestehenden Lebensverhältnisse noch utopistisch als unendliche Steigerung irdischen Glücks gedacht werden kann, sondern nur als Akt jenes dramatischen Endspiels, in dem Gott die Macht des Bösen, die sich seiner Herrschaft zu Lasten der Menschen widersetzt, endgültig besiegt, zuletzt den Tod. Gott als den Richter über Lebende und Tote zur Sprache zu bringen, heißt, ihn als den wahrzunehmen, der das Böse nicht gutheißt, sondern verurteilt und die Schuld nicht einfach hingehen läßt, sondern beim Namen nennt, andererseits aber das Gute, das Menschen einander getan haben, nicht als selbstverständlich ansieht, sondern auszeichnet und die Liebe, die sie geschenkt und angenommen haben, nicht übersieht, sondern zu voller Größe kommen läßt.

Gott, als Richter vorgestellt, ist im Sinne Jesu kein Buchhalter, der pedantisch Soll und Haben bilanziert, schon gar nicht ist er ein furchtbarer Jurist, der, wenn es ihm nützlich scheint, das Recht beugt; vielmehr ist er der Herr-Gott und der Schöpfer-Gott, der seine Macht einsetzt, um der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen: Er vertritt die Sache der Opfer gegenüber den Tätern; er sorgt dafür, daß über das Unrecht kein Gras wächst; er gewährleistet, daß am Ende nicht die Gewalt, nicht die Sünde, nicht der Tod, sondern das Leben und die Liebe triumphieren; er garantiert aber auch, daß kein guter Gedanke, kein frommer Wunsch, kein tröstendes Wort, keine aufmunternde Geste vergessen wird, und seien sie noch so klein und unscheinbar und folgenlos geblieben. In diesem Sinn ist die Gerichtspredigt ein notwendiger, ein unverzichtbarer Teil des Evangeliums.

Die Übermacht der Liebe

Wenn das Geheimnis der Erlösung, wie *Elie Wiesel* gesagt hat, Erinnerung heißt, Erinnerung aber nicht nur die Zerkennnisnahme historischer Ereignisse meint, sondern ehrliche, leidenschaftliche, verantwortungsvolle, kritische Auseinandersetzung mit einer Vergangenheit, die doch nie vergeht – dann ist die Rede von Gottes Jüngstem Gericht einschließlich seiner Verurteilung des Bösen alles andere als ein antihumanes Sakrileg, wie die neuen Jesus-Kritiker behaupten, sondern die Voraussetzung einer Humanität, die nicht nur auf Freundlichkeit, Wohlwollen und Toleranz, sondern, viel tiefer, auf Wahrheit, Liebe und Freiheit gründet. Im Gericht bringt Gott endgültig zum Vorschein, welche Konsequenz die Sünde in jeder ihrer Gestalten hat: die Einschränkung, die Verkehrung, die Vergiftung des Lebens, letztlich den Tod. Darin erinnern die archetypischen Bilder des Feuers und der Flut, die Jesus in seiner Gerichtsbotschaft zitiert: nicht um einem bestimmten Menschen oder gar einer ganzen Gruppe, gar dem „ungläubigen“ Israel, die ewige Verdammnis vorauszusagen, sondern um in aller Offenheit die bitteren Konsequenzen eines verkehrten Lebens zu nennen, das sich vor dem eschatologisch-neuen Handeln Gottes verschließt.

Die Ankündigung des Gerichts und die Verheißung der Vollendung gehören untrennbar zusammen, wenn Jesus seine Ethik begründet. Wer das Gericht Gottes leugnen wollte, würde die Macht des Bösen unterschätzen; er würde der Gerechtigkeit widersprechen; er würde der Botschaft Jesu, auch seiner Ethik, den Ernst nehmen; er würde die Gnade billig machen. Gott wäre am Ende wohl nur noch mit jenem alten Mann vergleichbar, den Wolfgang Borchert in seinem Drama „Draußen vor der Tür“ ob der entsetzlichen Greuel, die er hilflos mit ansehen mußte, nur verzweifelt die Hände ringen und zu dem Kriegs-Heimkehrer Beckmann weinerlich sagen läßt: „Mein Junge, mein armer Junge! Ich kann es nicht ändern! Ich kann es doch nicht ändern!“

Das Gericht ist ein notwendiger Akt im eschatologischen Drama. Doch nicht der letzte! Am Ende steht die Versöhnung Gottes mit seinen Feinden, das Festmahl der begnadigten Sünder, die Freude der Verlorenen, die von Gott wiedergefunden worden sind, das ewige Leben derer, die Gott von den Toten auferweckt hat. Unheil und Heil, Verurteilung und Begnadigung, Tod und Leben können im Horizont des Reiches Gottes nicht gleichgewichtig sein. Die Liebe ist stärker als der Tod. Die Spannung zwischen Gericht und Heil läßt sich um Gottes und der Menschen willen nicht auflösen. Aber die Feindesliebe, die Jesus fordert, setzt voraus, daß Gottes Feindesliebe immer größer ist als sein gerechter Zorn

– und unendlich wirkmächtiger als alles Unheil, das Menschen einander antun können.

Gäbe es die Hoffnung auf diese Zukunft des Reiches Gottes nicht, wäre das Gebot der Feindesliebe wohl nicht zu begründen. Hätte Gott nicht den Willen und die Macht, jedes noch so große Unheil in Heil zu verwandeln, könnte es schwerlich als moralisch legitim erscheinen, im Verhältnis zum Übeltäter nicht von dem Unheil auszugehen, das er angerichtet hat, sondern von der Möglichkeit der Versöhnung. Gibt es aber diese Hoffnung auf die Macht der Liebe Gottes, dann ist die Feindesliebe möglich, also auch notwendig. Sie nimmt diese Hoffnung ernst; sie greift der eschatologischen Versöhnung voraus; indem sie sich von der Dynamik des Gnadenhandelns Gottes ergreifen läßt, macht sie zeichenhaft schon hier und jetzt sichtbar, was es mit dem Reich Gottes auf sich hat.

Um zum Schluß noch einmal Karl Jaspers (Die großen Philosophen I 201.205) zu zitieren: „Es geht nicht an, aus Jesus eine dulddende, weiche, liebende Gestalt zu machen, noch weniger einen nervösen, widerstandslosen Menschen. ... Weil Jesus im Äußersten der Welt steht, die Ausnahme ist, wird die Chance alles dessen offenbar, was an den Maßstäben der Welt als verachtet, niedrig, krank, häßlich, als von den Ordnungen auszustoßen und auszuschließen gilt, die Chance des Menschseins selbst unter allen Bedingungen. Er zeigt dorthin, wo dem Menschen in jeder Weise des Scheiterns das Zuhause offen ist.“

Thomas Söding

An der Schnittstelle

Pastoralreferenten zwischen Konsolidierung und Identitätssuche

In einigen deutschen Bistümern konnte die Berufsgruppe der Pastoralreferenten mittlerweile ihr zwanzigstes oder fünfundzwanzigstes Dienstjubiläum begehen. Als Laien mit einer besonderen kirchlichen Sendung und Beauftragung versehen, befinden sie sich in ihrer konkreten Berufsgestaltung oftmals in einer eigentümlichen Spannung. Die Auseinandersetzung um ihren spezifischen kirchlichen Ort hat noch keinen befriedigenden Abschluß gefunden.

Die Volljährigkeit hat sie schon etwas länger erreicht, die Ausbildungsphase jedoch scheint noch lange nicht abgeschlossen, auch treten weiterhin zahlreiche Kinderkrankheiten auf. Gemessen an anderen, Jahrhunderte alten kirchlichen Dienst- und Amtsstrukturen wäre anderes für die gerade eben 25jährige Berufsgruppe der Pastoralassistenten/-assistentinnen und Pastoralreferenten/-referentinnen (PA/PR) wohl auch zu viel verlangt. Besonders, da die Heranreifende von Geburt an mit einem – wie zu befürchten ist – bleibenden Handicap zu kämpfen hat: Das Ringen um die eigene Identität muß zwei sehr verschiedene Abstammungen miteinander vermitteln. Einerseits bleibt der Beruf doch immer ein aus der Not, konkret aus dem Priestermangel ge-

borener. Zugleich entstammt gerade dieser neue kirchliche Dienst der Dynamik des Aufbruchs im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils: der Betonung der gemeinsamen Berufung und Sendung aller Christen und der (Wieder-)entdeckung des doppelten Auftrags der Laien, mitzuwirken am Aufbau der Kirche ebenso wie an deren Sendung in der Welt.

Profilsuche, Chancen und Schwierigkeiten der PA/PR stehen aber nicht nur in dem größeren Kontext der nach dem Zweiten Vatikanum neu ent- und verstandenen *Dienste und Ämter*. Die Identität dieser Berufsgruppe ist ebenso untrennbar mit der theologischen und kirchenrechtlichen Diskussion um Ort und Stellenwert der *Laien* insgesamt verbun-