

## Kontext

Der folgende Beitrag ist unabhängig vom vorhergehenden entstanden. Dennoch ergänzt er ihn inhaltlich durch den neutestamentlichen Befund. In der Gewißheit, daß christlicher Glaube letztlich nicht kompliziert oder nur etwas für religiöse »Profis« sei, stimmen der Exeget und der Systematiker überein: Die unbedingte Güte Gottes, für die Jesus mit seiner Praxis einsteht, erschließt sich heute wie damals dort, wo »der Gott Jesu vom Menschen konkret erfahren werden will«.

Glaubensvermittlung nötigt zur Einfachheit. Das darf nicht gleich als Versimpelung aus Ignoranz verdächtigt werden. *Paul Hoffmann* zeigt als Neutestamentler, daß Jesu Verkündigung nicht aus Theoretisieren über den Glauben bestand. Für Jesus war die »Einheit von Denken, Sprechen und Tun« kennzeichnend. Hier liegt dann auch der Maßstab für Einfachheit in Theologie und Verkündigung.

## Der einfache Glaube des Jesus von Nazareth

*Paul Hoffmann*

### 1. Der »einfache Glaube« – was ist das?

Die Überschrift meiner Überlegungen greift ein Schlagwort auf, das gerne verwendet wird, wenn es darum geht, eine vermeintlich oder auch wirklich richtige gegen eine vermeintlich oder auch wirklich falsche Lehre abzugrenzen, das Schlagwort vom sogenannten »einfachen Glauben«.

Ich will diesen Begriff und erst recht nicht die Sache, die er meinen könnte, verunglimpfen; im Gegenteil, ich greife ihn bei meiner Rückfrage positiv auf. Ich meine sogar, daß ihm eine besondere Relevanz für unsere heutige Situation in der Verkündigung zukommt. Doch bedarf es einer Klärung dar-

über, was mit diesem Begriff gemeint ist. Der Begriff wirkt auf den ersten Blick wie eine Leerformel, die durchaus auch benutzt werden könnte, um eine herrschende Lehrmeinung gegen eine unangenehme abweichlerische zu verteidigen, ohne genauer zu fragen, was denn dieser so beschworene einfache Glaube des »alten Mütterchens« meint. In welcher Hinsicht kann er überhaupt als Kriterium in einem Lehr-Streit eingesetzt werden? Wenn ich richtig sehe, ist das Positive dieses »einfachen Glaubens« doch, daß er etwas umschreibt, was Leben und Handeln eines Menschen bestimmt, ihm seine Glaubwürdigkeit gibt, sein Dasein trotz mancher Fehler als wohltuend erfahren läßt. Es sind aber doch kaum die Katechismus-

Sätze, die vielleicht jenes »alte Mütterchen« mehr schlecht als recht aufsagen könnte. Hier sehe ich die große Gefahr, daß der einfache Glaube (bewußt oder unbewußt) verwechselt wird mit den etwas heruntergesetzten Lehr-Sätzen einer höchst komplizierten, auf hohem Reflexionsniveau sich bewegenden Theologie. Was versteht ein »normaler« Noch- oder Nicht-mehr-Kirchgänger unter der »unblutigen Erneuerung des Kreuzesopfer«, was unter der Transsubstantiation, was unter der hypostatischen Union, dem Verhältnis von den drei göttlichen Personen zueinander oder der – in der Regel ja auf die jungfräuliche Empfängnis Jesu bezogenen – »Unbefleckten Empfängnis Mariens«. Stellen diese Reste aus einem schon lange zurückliegenden Schulunterricht das dar, was man den einfachen Glauben nennen darf? Sind sie nicht eher Beispiele für eine im schlechten Sinn vulgarisierte und versimpelte Theologie? Macht man es sich nicht mit dem einfachen Glauben zu einfach?

Ich sage das als Theologe: Die Misere und Krise der gegenwärtigen Glaubenssituation liegt gerade darin, daß Glaube zu oft verwechselt wird mit diesen oder jenen theologischen Einsichten, die durchaus einen hohen Verbindlichkeitsgrad haben können, die aber gegenüber dem konkreten Glaubensvollzug doch sekundär sind. Alle Theologie entstammt der zwar notwendigen, aber eben doch nachträglichen Reflexion über das vom einzelnen in der Gemeinschaft mit anderen erfahrene, durch Jesus Christus vermittelte Heil. Theologische Sätze sind aber nicht mit dem Glauben identisch. Sie verhalten sich zum Glauben wie der Kopf zum ganzen Menschen. Es ist eine merkwürdige Entwicklung gerade des abendländischen Christentums, daß es in ihm zu dieser Dominanz der ratio, zur »Verkopfung« des Glaubens, ja der ganzen menschlichen Existenz gekommen ist – während der Bereich des Herzens in die Volksfrömmigkeit oder in die Mystik einzelner abgedrängt wurde. Statt Urgrund

und Wurzelboden der Theologie und ihrer permanenten Erneuerung zu sein, hat er innerhalb der pastoralen Regie nur noch dazu zu dienen, die jeweils herrschende Theologie vom Gemüt her zu stabilisieren. Was menschliches Leben trägt, sind aber nicht abstrakte Wahrheiten, sondern es ist eben jenes Ich des Menschen, das in der Begegnung mit Gott seiner selbst gewiß wurde. Es ist die »Wahrheit, die wir in unserem Herzen machen«, wie es *Augustinus* formuliert hat, die Leben und Überleben ermöglicht. Was moderne Psychologie uns über den menschlichen Reifungsprozeß sagt, gilt auch für das Wesen christlichen Glaubens, richtiger: für die christliche Glaubenspraxis.

Da es sich so verhält, ist es m. E. notwendig, sowohl in der Verkündigung als auch in der theologischen Reflexion über das, was wir verkündigen sollen, bei der Gestalt, konkret dem historischen Phänomen des Menschen Jesus von Nazareth einzusetzen, von dem wir in der Sprache altkirchlicher Theologie bekennen, daß er wahrer Gott und wahrer Mensch sei, mit dem Vater wesensgleich. Denn in ihm, in seinem Auftreten, seinem Reden und Handeln, seinem Denken, Beten (soweit wir das erfassen können) wird deutlich, was »einfacher Glaube« meint, wie er praktiziert oder »einfacher« gelebt werden könnte.

Was hier die theologische Wissenschaft mittels der Exegese leisten kann, ist nicht, solchen Glauben zu schaffen. Indem wir aber mit Hilfe historisch-kritischer Arbeit am Neuen Testament eine Art Spurensicherung treiben, werden in den Texten einzelne Aspekte der jesuanischen Glaubenserfahrung deutlich. Sie bieten vielleicht eine Hilfe für die Verkündigung und eine Herausforderung an einen manchmal schon etwas abgelebten Glauben.



»Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben.« Hier wie bei den folgenden Miniaturen wird Jesus direkt mit dem Hilfesuchenden identifiziert (vgl. den »Heiligenschein«).

## 2. Der »einfache« Jesus

Was Jesus offenbar seinen pharisäischen Gegnern, die sich durchaus um eine Erneuerung der Frömmigkeit Israels bemüht haben, vorwirft, ist, daß Denken, Reden und Tun auseinanderklaffen. Sie sind in seiner Sicht zwie-spältig, Schau-Steller, Heuchler; sie sind nicht einfach, nicht mit sich selbst identisch.

Diese Einheit von Denken, Sprechen und Tun ist für Jesus kennzeichnend. Sie vermag zu einem guten Teil die Wirkung erklären, die er auf seine Zeitgenossen ausübte: de-kuvrierend für jene, die etwas zu verbergen hatten oder die sich nicht in die Karten schauen lassen wollten; befreiend/heilend

für jene, die selbst an den Widersprüchen ihrer Existenz litten.

Bei der Kritik Jesu an den Pharisäern geht es nicht um intellektuelle Heuchelei oder bewußte Lüge, sondern um die existentielle Verfaßtheit. Entsprechend ist auch das Verhältnis von Jesu Glauben und seiner Gottesgewißheit zu deren Äußerungen im Tun oder in der »Lehre« zu sehen: Jesus redet nicht über Gott, sondern läßt diesen seinen Gott in seinem Leben erfahrbar werden.

Es ist bezeichnend, daß gerade jene Gleichnisse, die jesuanischem Gottesverständnis spezifischen Ausdruck geben, nicht Lehrvorträgen entstammen, sondern Antworten auf Angriffe von Gegnern darstellen, die an Jesu Verhalten Anstoß nahmen (vgl. Lk 15,1 die

Einleitung zum Gleichnis vom verlorenen Schaf: Man nahm Ärgernis daran, daß er sich der Zöllner und Sünder annahm, ja sogar mit ihnen aß!). Dabei sollten wir die Redeweise im Gleichnis besonders bedenken. Hier wird ja nicht doziert, sondern, wie das mancher Pfarrer auch der alten Schule getan hat, eine Geschichte erzählt; sie wird aber so erzählt, daß sie den Zuhörer ganz gefangen nimmt und ihn so zur Identifizierung mit einzelnen Gestalten der Erzählung drängt (etwa mit den protestierenden Arbeitern der ersten Stunde im Gleichnis vom Weinberg oder mit dem braven, zu Hause gebliebenen Sohn im Gleichnis vom verlorenen Sohn), daß am Ende der Geschichte der Hörer selbst betroffen ist und *vor einer existentiellen Entscheidung* steht, nicht nur vor der Frage, ob er die *Lehre* Jesu wahr oder falsch finden soll.

Das Wort dient Jesus dazu, sein Tun verständlich zu machen, die Situation in der sich seine Zuhörer befinden, zu erschließen oder dort, wo er ausdrücklich Weisungen gibt, sie zu einer seiner Gotteserfahrung und seiner Praxis gemäßen Handeln zu inspirieren.

Mit *Gisela Uellenberg* (Süddeutsche Zeitung, 5./6. 1. 1980) kann man formulieren: Der Übermittler ist die Botschaft. D. h. Jesus gibt nicht nur eine Nachricht weiter, sondern die Weitergabe erfolgt so, daß in ihm, in seiner ganzen ungeteilten Existenz diese Botschaft präsent wird. Der Versuch, Jesu Gotteserfahrung und sein Reden von Gott darzustellen, muß diesem Befund Rechnung tragen. Die Praxis Jesu ist der Schlüssel, der uns den Zugang zu seinem Gott erschließt. *Diese seine konkrete Rede von Gott* stellt eine bloß lehrhafte, »vertheologisierte« Vermittlung seiner Botschaft oder eine »verritualisierte« christliche Praxis von vornherein in Frage. Wenn Jesu Praxis als der Ort seiner Rede von Gott angesehen werden muß, dann gewinnt auch die christliche Praxis einen neuen Stellenwert. Sie kann nicht nur den Gesetzen der Praktikabilität oder Aktualität, der Organisation und des reibungslosen Funktionierens

überlassen bleiben; vielmehr muß sie – gegebenenfalls sogar gegen das politische oder kirchenpolitische Kalkül – als der Bereich ernst genommen werden, in dem der Gott Jesu vom Menschen *konkret* erfahren werden will.

## 3. Die geschichtliche Dimension des Glaubens Jesu

Was ist das für ein Gott, den Jesus in solcher Weise erfahren hat und anderen erfahrbar machen will? Wir kommen an der Kernaussage der jesuanischen Gottesverkündigung nicht vorbei; sie ist konstitutiv für seine Existenz: Die Herrschaft Gottes ist *da*. »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist die Herrschaft Gottes zu euch gekommen« (Mt 12,28), »Die Herrschaft Gottes ist mitten unter euch« (Lk 17,21). Das wird gesagt in einer geistesgeschichtlichen und politischen Situation, die angeheizt ist von der Erwartung, daß der Anbruch der endzeitlichen Gottesherrschaft unmittelbar bevorsteht. Dieses Reich wird als das Total-Jenseitige und Total-Andere gesehen; es steht im radikalen Gegensatz zu dieser Welt. Man unterschied diesen gegenwärtigen bösen Äon und den kommenden Äon. Das Heil zu erlangen, bedeutet, – dank der Standhaftigkeit und Gesetzeserfüllung hier – in ein Jenseits von Welt und Geschichte gerettet zu werden. Doch diese Welt muß untergehen, soll das Neue erscheinen. Für Jesus dagegen ist dieser ferne zukünftige Gott mit seiner Herrschaft *in dieser Welt* schon gegenwärtig. Man findet ihn nicht im Jenseits, man begegnet ihm nicht erst am Jüngsten Tag, nicht im Exodus in die Wüste oder im Rückzug in die Mönchsgemeinde der Essener in Qumran am Toten Meer. Es sind nicht die außerordentlichen Situationen, denen seine Gegenwart verheißen ist; vielmehr in den konkreten, ja banalen Situationen menschlichen Lebens und menschlicher

Geschichte ist er da und wirksam. Wie der Tagelöhner in der alltäglichen Fronarbeit auf dem Feld den Schatz findet, so kann man die Herrschaft Gottes finden.

Der Lebensweg Jesu ist dafür typisch. Er ließ sich von der gewaltigen Gerichtspredigt Johannes des Täufers, den er selbst als den größten Menschen bezeichnete, den es je gab, herausreißen aus Familie und Beruf und ging in die jüdische Wüste, um sich in der Bußtaufe des Johannes auf das kommende Gericht vorzubereiten. Er bleibt aber nicht beim Täufer in der Wüste, er geht vielmehr zurück nach Galiläa, in das fruchtbare, dicht besiedelte Land der kleinen Leute, eben weil er Gott nicht jenseits der Welt der Menschen sucht, sondern erkannt hat, daß er mitten unter ihnen ist. Er geht nicht zurück als Asket, sondern als ein dem Leben zugewandter Mensch, der sich auf die vielen Situationen seiner Zeitgenossen einläßt: auf Not und Elend, auf Krankheit und Sünde, der aber auch mit diesen Menschen ißt und trinkt, mit ihnen Gemeinschaft hat und ihre Feste mitfeiert. »Die Söhne des Brautgemachs können nicht fasten, wenn der Bräutigam da ist« (Mk 2,19).

Vielleicht steht hinter dieser Wende ein besonderes visionäres Erlebnis, wie es Jesus mit dem merkwürdigen Wort »...ich sah den Satan vom Himmel fallen« (Lk 10,18; vgl. Apk 12) erwähnt. Dies meint in apokalyptischer Sprache: Die entscheidende Wende hat sich ereignet. Die Endzeit hat begonnen. Diese Gotteserfahrung kann uns bereits verdeutlichen, warum wir bei Jesus die Einheit von Lehre und Leben finden, warum er so konkret wirkt: eben weil der ferne und jenseitige Gott erlebt ist als der präsente. Jesu Wachheit, seine Spontaneität für den Augenblick und den Menschen, der ihm in diesem Augenblick gegenübertritt, wurzelt in der Überzeugung, daß eben jeder Augenblick die Chance birgt, das, was die Rede von der Herrschaft Gottes verheißt, punktuell/situativ Realität werden zu lassen. Sicherlich

geschieht dies nur unter vielen Schmerzen und Ängsten, nur bruchstückhaft in kleinen Schritten, aber es geschieht. Die Herrschaft Gottes ist schon da.

#### 4. Die anthropologische Dimension des Glaubens Jesu

Was besagt diese Rede von der Gegenwart der Herrschaft Gottes? Was sie meint, kommt profiliert zum Ausdruck in Jesu Umgang mit den Sündern, mit Dirnen und Zöllnern, mit den sozial und religiös diskriminierten. Hier gewinnt seine Gotteserfahrung gerade gegenüber traditionellem jüdischen Glauben ihr Profil. Auch für das Judentum gilt als »Grunddogma«, daß Jahwe ein gütiger Gott ist. Jesus interpretiert, richtiger: lebt diese Grundüberzeugung jüdischen Glaubens aber so aus, daß er gerade hier in Konflikt mit denen gerät, die meinen, Gottes Gebot in besonderer Weise ernst zu nehmen. Wir hörten es schon Lk 15,1f.: »Dieser nimmt sich der Sünder an und ißt mit ihnen« artikuliert den Vorwurf der Pharisäer.

Jesus antwortet auf diese und ähnliche Proteste mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg oder auch mit dem Gleichnis vom verlorenen Schaf, dessen Pointe gerade darin besteht, daß der Hirte das Verlorene sucht und sich freut, es zu finden. Wenn Lukas in der Anwendung den Gedanken der Freude Gottes vorangehenden Umkehr des Sünders einträgt, verkehrt er gerade die Intention des Gleichnisses. Dieses redet ja nicht von einer Aktivität des Verlorenen, sondern von der jeder Aktivität des Verlorenen zuvorkommenden Suche des Hirten.

Auch der jüdische Zeitgenosse Jesu wußte um die Gabe und die Chance der Umkehr, die Gottes Barmherzigkeit den Sündern gewährt. Aber diese Umkehr war ihm eben zunächst ein Werk, das der Mensch – getra-



»Denn ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen.«

gen von der Zusage der Barmherzigkeit Gottes – von sich aus ins Werk setzte. Für Jesus steht am Anfang die Zuwendung Gottes zum Menschen, zu jedem Menschen, gerade auch zu dem, der verkommen ist. Jesus bagatellisiert das Böse nicht; auch ihm geht es darum, daß der Mensch in seinem Leben zum Guten findet. Aber das, was er von seinem Gott her mitzuteilen hat, ist zunächst dessen *unbedingte*, voraussetzungslose, zuvorkommende Güte.

Es ist wichtig (auch für ein christliches Verständnis von Buße und Umkehr) sich klarzumachen, was das für einen Menschen bedeutet, der unter den Forderungen des Gesetzes steht, dem aufgrund seiner Schuld nur die Aussicht auf das Gericht mit dem ihn

verurteilenden Richterspruch Gottes bleibt, den dieses Urteil jetzt schon in der sozialen Diskriminierung durch seine frommen Zeitgenossen trifft. Ein solcher Mensch, der sich aufgrund der von ihm internalisierten und in seiner Umwelt reproduzierten Normen nicht anders als disqualifiziert erfahren mußte, erfährt sich als bejaht. Er wird von Gott angenommen, so wie er ist, ohne Wenn und Aber. Er erfährt dies nicht mittels einer abstrakten Belehrung, sondern konkret dadurch, daß der Mensch Jesus sich ihm vorbehaltlos zuwendet und ihn Güte erfahren läßt. Nun muß er nicht auf der Flucht sein, seine dunklen Seiten verdrängen. Er kann zu sich und zu seinem Leben stehen, sich ansehen und annehmen, so wie er ist. Kraft der

Zuwendung Gottes gewinnt er wieder Zukunft; er kann nach vorne schauen ohne Angst und sein Leben, eventuell ein neues Leben, wagen.

Ein solcher Gott muß umgekehrt von einem Menschen, der sein Leben auf Leistung baut, als Bedrohung empfunden werden. Dies vermag den Widerspruch zu erklären, den Jesus in der religiösen Leistungsgesellschaft seiner Zeit fand.

Wir müssen jedoch noch einen Schritt weitergehen. Es geht hier nicht nur um die Annahme *des* Sünders im landläufigen Sinn. Wer ist eigentlich böse oder auch gut – angesichts der Güte des Gottes Jesu?

Jesus sieht den Menschen nicht einseitig, so als wenn es jeweils nur *die* Guten oder *die* Bösen gäbe. Um seinen Zuhörern klarzumachen, daß man von Gott eigentlich nur Gutes erwarten kann, wenn man ihn darum bittet (eben weil er der Gute schlechthin ist), verweist er sie auf den Zwiespalt ihrer eigenen Existenz. In ihrem Leben ist in rätselhafter Verstrickung beides anzutreffen: »Ihr die ihr *böse* seid, wißt doch euren Kindern *gute* Gaben zu geben...« (Mt 7,11/Lk 11,13). Die gute Seite, die wir gelegentlich zeigen, besteht für ihn nicht ohne den dunklen Hintergrund, der den Menschen vor Gott immer als Sünder ausweist. *Er* ist der allein Gute. So lehnt Jesus die Anrede »guter Meister« für sich ab: »Was nennst du mich gut? Keiner ist gut außer einem – Gott« (Mk 10,18). Gegenüber dem Anspruch dieser Güte Gottes erscheint der Mensch immer als »Versager«. Es gibt keinen, dem nicht das Gericht drohte (Lk 13,1–5).

Diese realistische Diagnose führt nicht zu Pessimismus und Resignation. Der Mensch hat für Jesus immer auch die Chance des Guten: »Ihr wißt doch euren Kindern gute Gaben zu geben«. Er findet sie, wenn er die Einsicht in die Ambivalenz seines Wesens nicht verdrängt, sondern seine Wahrheit anerkennt. So entgeht er der Gefahr der

Heuchelei. Sein Leben gewinnt jene Einfachheit und Lauterkeit, die die Seligpreisung der »Reinen im Herzen« meint (Mt 5,8).

Das Gesagte wird durch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner bestätigt (Lk 18,10–14a). Der Erzähler dieser Geschichte will weder gegen den Pharisäismus polemisieren noch ihn karikieren. Es geht vielmehr um die jeden betreffende Frage, womit der Mensch sein Leben rechtfertigt. In den zwei Gestalten werden – in gezielter Einseitigkeit – typische Versuche menschlicher Rechtfertigung dargestellt. Der Pharisäer, der in der Geschichte als ehrenwerter Mann, der Gott die Ehre gibt, geschildert ist, wird merkwürdigerweise nicht gerechtfertigt, d. h. er kann im Gericht Gottes nicht bestehen. Der Zöllner dagegen, dessen Sündigkeit offenkundig ist, verläßt gerechtfertigt den Tempel. Zu diesem unterschiedlichen Ausgang der Geschichte kommt es, obwohl beide in ihren Gebeten auf den Psalter zurückgreifen, also fromm beten. Warum? Der eine gesteht ein, daß er nichts vorzuweisen hat, womit er sein Leben rechtfertigen könnte, und liefert sich so ganz Gottes Urteil aus. Der andere verdrängt, während er auf seine Leistungen verweist, die dunkle Seite seines Wesens, obwohl er ja wissen mußte, daß auch der Gerechte siebenmal am Tage fällt und auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen ist. So findet er nicht zur ganzen Wahrheit über sich und verwirkt damit auch den Freispruch. Obwohl er in seinem Gebet keine Unwahrheit sagt, erweist er sich doch als Heuchler.

## 5. Die religiöse Mitte des Glaubens Jesu

»Abba«

Die Tiefendimension der Gott-Mensch-Beziehung kommt in Jesu Rede von Gott als »Abba« zur Sprache. Dieses Abba – direkte,

unvermittelte Anrede des Vaters in der Alltagssprache – darf nicht der traditionell-jüdischen oder heidnischen Anrede Gottes als Vater gleichgesetzt werden. Abba bringt nicht die patriarchalische Autorität ins Spiel, die dem König bzw. dem König über Himmel und Erde zukommt. Abba meint etwas anderes als die griechische Rede von »Zeus, dem Vater der Götter und Menschen« oder die Anrede des römischen Hausvaters als *pater familias* oder des römischen Kaisers als *pater patriae*. Die Gefahr, daß Jesu Abba-Erfahrung mit solchen Kategorien nachträglich interpretiert und dann sein Gott zum übermächtigen Vatergott wird, der seine Kinder unter Umständen in lebenslanger Infantilität hält, sie auffrißt, wie der Urvater Chronos der griechischen Mythologie, ist deutlich (s. T. Moser, Gottesvergiftung).

Wenn Jesus Abba sagt, erinnert das an eine Urerfahrung, die das Kleinkind, wenn es Glück hat, mit seinem Vater macht, eine Erfahrung bergender Zuwendung in einer Situation, die von mütterlicher Zärtlichkeit und väterlicher Kraft getragen ist. Der Abba Jesu mobilisiert dieses Urvertrauen, von dem das Gelingen menschlichen Lebens entscheidend abhängt.

Der Gott Jesu sucht von Grund auf das Verhältnis des Menschen zu sich und zum andern zu regenerieren, indem er jene Bejahung erfahren läßt, die ein Mensch braucht, um sich und andere bejahen zu können. Diese Bejahung trifft den Menschen in der Tiefe seines Wesens, wo dessen Einheit und Zwiespalt ihren Grund haben. Daher fragt dieser Gott nicht nach Gelingen und Mißlingen, er legt nicht den Maßstab der Leistung an, sondern ist in seiner Güte einfach da. Allerdings geschieht dies dem Erwachsenen gegenüber nun nicht mehr auf der Ebene unbewußter kindlicher Naivität, sondern als bewußtes Angebot gegenseitiger Bejahung und Partnerschaft, angesichts einer Lebensgeschichte mit der Erfahrung des Versagens, der Schuld und Ohnmacht. Die Auseinan-

dersetzung mit einem vom Gesetz und von Leistung bestimmten Gottesbild und einer entsprechenden Lebenseinstellung ist damit vorprogrammiert.

Dieser Gegensatz wird von Jesus in der Parabel vom Verlorenen Sohn zur Sprache gebracht. Der jüngere Sohn begreift seine Umkehr als Akt der Unterwerfung unter seinen Vater, mit dessen Liebe er nicht mehr rechnen kann: »... stelle mich einem deiner Tagelöhner gleich!« Zu dieser Aussage läßt es der wirkliche Vater der Geschichte jedoch nicht kommen. »Er sieht den Sohn schon, als er noch in weiter Ferne ist, und erbarmt sich seiner, läuft ihm entgegen, fällt ihm um den Hals und küßt ihn« – ehe dieser sein Geständnis abgelegt hat, und akzeptiert ihn voll als seinen Sohn.

Noch deutlicher stoßen in der Schluß- und Hauptszene der Erzählung der *wirkliche* Vater der Geschichte und der *vermeintliche* Vater der Projektion des zuhausegebliebenen Sohnes aufeinander: Der Gott einer souveränen Güte und der Gott des Gesetzes. Der Ältere akzeptiert die Annahme des Jüngeren nicht, er verweigert sich dem Fest und bleibt draußen. In seinem Protest kommt sein Vaterbild zum Vorschein: »Siehe, so viele Jahre diene ich dir als *Knecht* und niemals übertrat ich dein Gebot, doch niemals gabst du mir auch nur einen Ziegenbock, damit ich zusammen mit meinen Freunden mich freuen konnte. Als aber dieser dein Sohn kam, der dein Vermögen mit Huren verpraßte, da ließest du für ihn das Mastkalb schlachten« (Lk 15,29f.). Indem er gegen den gütigen Vater protestiert, kommt sein Konflikt mit einem übermächtigen Vater zum Vorschein; einem Vater, der von ihm nur Dienst und Gehorsam verlangt und ihm kein Vergnügen gönnt; einem Vater, der ihn nicht leben läßt. Die Einstellung zum Bruder entspricht seinem Vaterbild. Er kann es nicht ertragen, daß dieser – ohne Leistung – angenommen wird. – Der *wirkliche* Vater der Geschichte ist ein anderer als der »Vater«



des älteren Sohnes. Er geht zu ihm hinaus. Seine Antwort auf die Anklage bietet auch dem Älteren die Chance, ein neues freies Verhältnis zu seinem Vater und zum Bruder zu finden: »Kind, du bist alle Zeit bei mir, und alles was mein ist, ist dein; jetzt aber mußte man sich freuen und fröhlich sein« (V. 31).

## Das Wort vom Beten

Klarsten Ausdruck findet die religiöse Dimension des einfachen Glaubens Jesu in seinem Wort vom Beten (Mt 6,7f.): »Wenn ihr betet, redet nicht daher wie die Heiden, die meinen: wer viele Worte spricht, wird erhört. Macht es nicht so wie sie; euer Vater weiß, was ihr braucht, noch bevor ihr ihn bittet.«

Jesus geht es hier nicht um die Forderung einer einfacheren Gebetspraxis im Sinne der Reduktion des Wortreichtums jüdischer oder heidnischer Gebetsformeln. Der Gegensatz zielt auf etwas anderes. Er stellt zwei unterschiedliche Einstellungen des Beters zu Gott gegeneinander. Jesu Aussage kennzeichnet der Sprung aus der Ambivalenz des heidnischen Beters, der seine Götter für sich gewinnen muß, in die Gewißheit absoluten göttlichen Wohlwollens, das den Menschen schlechthin umfängt und dem sich der Mensch fraglos überlassen darf. Dieser Optimismus Jesu mag uns naiv erscheinen; wir sollten ihn jedoch nicht mit einer Idylle verwechseln. Das Schicksal Jesu verbietet das. Jesus sucht den Menschen zu einem solchen Vertrauen zu motivieren, indem er – in den gewählten Beispielen durchaus Kind seiner Zeit – auf alltägliche Erfahrungen im Leben und in seiner Umwelt verweist, auf Gottes Fürsorge für die Spatzen und für die Raben, wie auch für die Blumen auf dem Felde. Jesus verweist seine Zuhörer auf die Haare ihres Hauptes, die gezählt sind, und auf die Länge ihrer Lebenszeit, die sie nicht

beeinflussen können. Er nötigt sie aus ihrem eigenen Verhalten zu lernen: Auch sie geben ihrem Kind keinen Stein, wenn es um Brot bittet, keine Schlange, wenn es sie um einen Fisch bittet. Diese Verweise verharmlosen nicht die Realität: Das Gras verdorrt, die Spatzen fallen vom Himmel, die Tage sind gezählt, der Mensch ist böse. Innerhalb dieser Grenzen, die Vergänglichkeit und das böse Herz des Menschen setzen, sucht er jene »Spuren der Engel« (wie es *Peter Berger* formuliert hat) aufzuzeigen, die trotz allem ein solches Vertrauen – einen solchen einfachen Glauben – möglich machen können.

## 6. Die soziale Dimension des Glaubens Jesu

Es wäre eine verhängnisvolle Verkürzung der jesuanischen Gotteserfahrung, wollten wir sie auf die Frage »wie finde ich einen gnädigen Gott« einschränken. Im Gegenteil, der Gott Jesu und Jesus selbst in seinem Verhalten brechen diese menschliche Einstellung religiöser Selbstgenügsamkeit konsequent auf.

Der Gott Jesu ist ein Gott, der *jeden* Menschen annimmt – darum können und sollen auch die Menschen sich gegenseitig annehmen.

### Die Gegenseitigkeit der Vergebung

Das zeigt schon die Art, wie Jesus von der Vergebung spricht. Bereits im Gleichnis vom Verlorenen Sohn sahen wir, wie das Verhalten des Vaters zur Herausforderung an den zu Hause gebliebenen Sohn wird; das Verhalten des Vaters soll ihn zu einem neuen Verhalten zum Bruder bewegen.

Der Grundsatz jesuanischen Glaubens heißt eben nicht nur: »Ich glaube, daß Gott *mich* angenommen hat«, sondern: »Ich glaube, daß Gott *dich* angenommen hat«.



»Denn ich war nackt, und ihr habt mich gekleidet.«

Umgekehrt muß aber auch im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18) der schlechte Knecht, dem der König großzügig seine immense Schuld erlassen hat, auch seinerseits seinem Mitknecht die Schuld erlassen. Im Vater-Unser betet der Jünger Jesu: »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern.« Alle drei Stellen zeigen in je verschiedener Hinsicht, wie die Zuwendung Gottes zum Menschen einen Prozeß gegenseitiger Vergebung auslösen will und nur so wirksam wird. Das gilt bis hin zur Spitzenaussage des jesuanischen Ethos: der Feindesliebe. Hier wird mit dem Hinweis auf das Verhalten Gottes, der Sonne und Regen allen schenkt, der Hörer motiviert, in seiner Welt der Gegensätze und Konflikte die Einstellung

des Freund-Feind-Denkens zu überwinden und vom Wohlwollen Gottes zu lernen, um so ein »Sohn Gottes« zu werden.

### Relativierung von Tora und Kult

Vor diesem Primat der Güte Gottes werden auch die Heilsinstitutionen Israels relativiert, die Tora, das heilige Gesetz des Mose, welches für jeden Juden der Inbegriff der Offenbarung war, oder der Kult, hervorragender Ort der Versöhnung mit Gott. Denn Gott und Mensch stehen einander in einer sehr einfachen – unmittelbaren – Beziehung ohne Zwischeninstanzen gegenüber. In dieser Situation werden gesetzliche Fest-

legungen, kultische Vorschriften und Rituale zum Hindernis für die Ganzheit und Einfachheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch, gerade weil sie Gott festlegen und dem Menschen die Möglichkeit geben, sich vor Gott, vor sich selbst und vor seinem Nächsten zu verstecken.

In den Antithesen der Bergpredigt wird anhand der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs eine am Buchstaben des Gesetzes orientierte und darum auch immer kasuistisch festlegbare und verrechenbare Erfüllung des Willens Gottes aufgebrochen zugunsten zwischenmenschlicher Offenheit und Direktheit. Dies meint nicht Unverbindlichkeit oder Beliebtheit im Sinne einer schlechten Gesinnungs- oder Situationsethik, vielmehr wird der Einzelne radikal – das meint bis in sein Herz, in die Wurzel seines Menschseins hinein – an den anderen gebunden. Wieder wird deutlich, was mit der Einfachheit des Glaubens Jesu gemeint sein könnte. Auf der Basis der erfahrenen Zuwendung Gottes zu mir und zu allen werden neue Tugenden des menschlichen Miteinanders entwickelt: die Beherrschung der eigenen Aggressivität bis in ihre ersten Regungen hinein, die Sensibilität für die Erwartungen des andern, Respektierung seiner Würde, eine umfassende Wahrhaftigkeit – soweit, daß auch in dem exemplarischen Nicht-Nächsten, dem Feind, der Nächste erkannt und als Mitmensch anerkannt wird.

Das heilige Sabbatgebot wird unterlaufen: Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen. Das Opfer im Tempel muß ausgesetzt werden, wenn ich mich beim Gang zum Altar daran erinnere, daß mein Bruder etwas gegen mich hat. Die Unterscheidung von rein und unrein, von heilig und profan ist im antik-jüdischen Denken Garant der Heilsordnung. Der Bereich des Lebens und der des Todes stehen gegeneinander. Jesus entzieht dieser Unterscheidung die kultisch-rituelle Basis und hebt sie damit auf. Nicht auf die Erfül-

lung der Reinheitsvorschriften kommt es an, sondern auf das Herz des Menschen und das, was aus ihm herauskommt. Nicht mehr entscheiden magische Rituale über Heil und Unheil, sondern der Mensch in seinem guten oder bösen Verhalten zum andern.

### Koinzidenz von Gottes- und Nächstenliebe

Wenn in der christlichen Überlieferung die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe auf das engste miteinander verbunden werden, so entspricht dies der Intention Jesu. Ihre Zusammenordnung ist nicht nur als ein Nebeneinander zu verstehen, so daß wieder zwei Bereiche (hier Gottes-, dort Nächstenliebe) unterschieden werden könnten. Vielmehr ist für Jesus die Koinzidenz beider kennzeichnend. Wie in einem Koordinatensystem sich Horizontale und Vertikale in einem Punkt schneiden, so sollen sich beide in der konkreten Existenz treffen. Sie haben ihr Recht und ihren Wert nur in der Bezogenheit aufeinander.

### 7. Die politisch-gesellschaftlichen Dimensionen des Glaubens Jesu

Jesu Rede und Praxis sind vom Glauben an den Gott eines jeden Menschen inspiriert und stehen im Kontext der Ankündigung der Nähe und Gegenwart der Herrschaft Gottes in dieser Welt, so wie sie ist. Daher kann diese Botschaft nicht nur privat ausgelegt werden oder auf den persönlichen Bereich meines Umgangs mit Familienangehörigen, Nachbarn, Kollegen usw. beschränkt werden. Jesus setzt zwar beim Einzelnen und dessen Einstellungen zum Mitmenschen ein, seine Botschaft zielt aber auf eine Änderung der menschlichen Verhältnisse überhaupt. Schon die Rede von der Gottesherrschaft enthält die Option auf eine diesem Herr-

schaftsanspruch Gottes entsprechende Weltordnung, zweifellos nicht im Sinn der Errichtung eines totalitären Gottesstaates, wohl aber so, daß die Christen und auch die Kirchen dieser politischen Option des Gottes Jesu in ihrem gesellschaftlich-politisch relevanten Handeln Rechnung tragen sollen, um überall in der Welt die Chance der Gottesherrschaft wahrzunehmen. Diese Dimension zeigte sich schon im Ethos Jesu, wenn z. B. in der Forderung der Feindesliebe das die menschlichen Verhältnisse bestimmende Freund-Feind-Denken überwunden wird. Besonders deutlich wird diese Dimension des Glaubens Jesu jedoch in seiner Solidarität mit den Entrechteten, Deklassierten und Diffamierten. Die Seligpreisung der Armen, Hungernden und Trauernden entspricht diesem seinem Verhalten. Jesus nimmt hier auf Jes 61 Bezug und versteht offenbar sein Verhalten als Erfüllung der dort gegebenen Verheißung: »Gott hat mich gesandt, den Armen die frohe Botschaft auszurichten, zu heilen die gebrochenen Herzen sind, Befreiung zu künden den Gefangenen, den Gefesselten Lösung der Stricke, auszurufen ein huldvolles Jahr des Herrn und einen Rache-tag unseres Gottes, zu trösten alle Trauernden« (Jes 61,1 f.). Jesus proklamiert hier – in der Tradition alttestamentlichen-altorientalischen Königsrechts – gegen die noch bestehenden Verhältnisse – die Rechtsordnung Gottes. Sein Gott stellt sich auf die Seite derer, die zu kurz gekommen sind, die an der Realisierung ihres Glücks gehindert und um ihr Recht gebracht sind, deren Würde und Freiheit mißachtet werden – nicht im Sinn der das abendländische Denken bestimmenden *justitia distributiva*, sondern im Sinn einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Wenn Jesus diejenigen, die groß und erste sind oder werden wollen, auffordert, Diener und Sklave aller zu werden, werden die die Gesellschaft damals wie heute bestimmenden Unterordnungs- und Herrschaftsstrukturen in Frage gestellt.

Es kann nicht »zweierlei Menschen« geben, wenn Gott der Gott eines jeden Menschen ist und einen jedem in gleicher Weise wohl will. Die Konsequenz des Glaubens an den Gott Jesu verlangt eine neue Weise menschlichen Zueinanders: nicht den Kampf aller gegen alle und gegenseitige Unterdrückung, sondern gegenseitigen Respekt und brüderlichen Dienst füreinander. Wieder steht hier die Einfachheit bzw. Ganzheit des Glaubens Jesu auf dem Spiel: Ohne eine solche Konkretion muß die Rede von seinem Gott illusionistisch wirken und als bloße Ideologie oder Heuchelei angesehen werden – in der Kirche wie in der Gesellschaft.

### 8. Der einfache Glaube Jesu – eine Entscheidung über Leben oder Tod

Bisher war in diesem Aufriß des Glaubens Jesu nicht vom Gericht Gottes und von Gott als dem Richter die Rede. Das entspricht den Proportionen der Verkündigung Jesu; in ihrer Mitte steht nicht die Gerichtsdrohung, sondern die Zusage der unbedingten Güte Gottes. Doch darf in der Tat der Gerichtsgedanke nicht ausgeklammert werden; er ist in der Verkündigung Jesu da, allerdings nicht isoliert, als Selbstzweck. Die Gerichtsbotschaft wird nicht als eine Art göttlicher Dreschflegel benutzt, der für alles und nichts (und vor allem für bestimmte Interessen der jeweils Herrschenden) in Anspruch genommen wird und nur dazu dient, dem Menschen Angst zu machen. Die Gerichtsansage ist vielmehr auf das Zentrum der Botschaft Jesu, auf die Zusage der Güte Gottes, bezogen. Für Jesus verfällt *der* dem Gericht, der die jetzt mögliche Chance der Herrschaft Gottes als Herrschaft der Güte nicht wahrnimmt. In diesem Sinn können und dürfen wir auch in unserer Verkündigung das Gericht nicht verschweigen. Die Botschaft Jesu verlangt vom Menschen eine Entscheidung; wie umgekehrt auch ein Mensch, der ent-



»Denn ich war krank, und ihr habt mich besucht.«

scheidungsunfähig oder zu einer Entscheidung nicht bereit ist, sein Menschsein verfehlt. Das Angebot der Güte Gottes führt den Hörer in eine Krise, in der es um Heil oder Unheil, um Sinn oder Sinnlosigkeit, um Leben oder Tod geht. An dieser Entscheidung hängt seine Zukunft und damit sein Leben. Der Evidenz dieser Alternative, vor die der Glaube Jesu den Menschen stellt, können wir uns auch heute kaum entziehen – nicht zuletzt angesichts der gegenwärtigen kirchlichen oder der weltpolitischen und gesellschaftlichen Situation.

#### Literaturhinweis:

Literatur findet sich in meinem, eine verwandte Thematik behandelnden Aufsatz: »Er weiß, was ihr braucht...« (Mt 6,7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: »Ich will euer Gott werden«. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, S. 150–176. Speziell zur politisch-gesellschaftlichen Dimension des Glaubens Jesu vgl. meinen Beitrag in: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101), Stuttgart 1981, S. 115–152.