

Die Botschaft des Neuen Testaments — Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung?

Wilhelm Thüsing, Münster i. W.

Vom Standpunkt des Historikers aus spräche manches dafür, die im Thema genannte Frage überhaupt nicht oder anders zu stellen – diese Frage, ob die Botschaft des Neuen Testaments Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung sei; denn dabei denken *wir* ja nicht nur an die Vergangenheit, sondern vor allem an unsere Gegenwart. Die Quellen aus dem 1. Jahrhundert, die wir vor uns haben, die Schriften des Neuen Testaments, stehen in einem kulturellen bzw. sozialen Raum, der von dem heutigen außerordentlich verschieden ist. Die Möglichkeit und gegebenenfalls die Pflicht, gesellschaftliche Strukturen zu verändern, ist im großen und ganzen erst seit der Aufklärung mehr und mehr erkannt worden. Der Mensch der Antike, auch der des Neuen Testaments, hatte noch nicht diese Kraft zur Emanzipation. Er war ganz anders als unsere Zeit mit Selbstverständlichkeit geneigt, die Verhältnisse hinzunehmen, bzw. sie magisch oder theologisch zu sublimieren. Unsere Quellen können also unter diesem Aspekt nicht das hergeben, was wir suchen – in mancher Hinsicht übrigens noch weniger als die des Alten Testaments.

Trotzdem muß die Frage gestellt werden, und zwar aus zwei Gründen: *einmal*, weil vieles in der Botschaft des Neuen Testaments als „Hemmnis der gesellschaftlichen Entwicklung“ empfunden wurde, heute noch so empfunden wird und faktisch auch so gewirkt hat, und *zweitens*, weil wir die Frage nach der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft überhaupt zu beantworten haben, die auf die Kontinuität mit ihren Ursprüngen (also dem im Neuen Testament niedergelegten urapostolischen Zeugnis) angewiesen ist.

Zum ersten: Als Beispiele für die Hemmnis-Wirkung der (ungeschichtlich oder gesetzlich aufgefaßten) neutestamentlichen Botschaft seien nur drei Phänomene erwähnt: die Sklavenfrage, die Stellung der Frau, die Stellung des Christen zum Staat. Nach 1 Kor 7, 21 rät der Apostel Paulus den Sklaven, die die Chance haben, freigelassen zu werden, lieber Sklaven zu bleiben und sich ihren Stand im Dienste Christi (als „Freigelassene Christi“) nutzbar zu machen. Die geschichtlich bedingte Unterordnung der Frau unter den Mann, die für Paulus als Angehörigen des semitisch-jüdischen Kulturkreises eine Selbstverständlichkeit war, sucht er in 1 Kor 11, 1 ff. mit theologischen Argumenten zu unterbauen, denen wir heute nur

einen sehr begrenzten Wert und jedenfalls nicht die Beweiskraft, die Paulus ihnen zumutet, zuerkennen können. Wieviel die sogenannte Staatslehre von Röm 13 („jede Gewalt ist von Gott“) zur Konservierung aller möglichen – auf welche fragwürdige Weise auch immer zustande gekommenen – Regime beigetragen hat, ist bekannt. Selbst die dem römischen Imperium so außerordentlich kritisch gegenüberstehende Johannesapokalypse ruft keineswegs zur Revolution auf, sondern richtet den Blick über die Katastrophen der jetzigen Welt hinweg auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Sicherlich kann und muß man schon rein historisch konstatieren, daß hier geschichtlich Bedingtes im Lauf der Jahrhunderte absolut gesetzt worden ist, daß die Texte im Gegensatz zu diesem unkritischen Verfahren aus ihrem geschichtlichen Rahmen heraus zu interpretieren sind; aber zunächst bleibt doch der Eindruck, daß diese Texte außerordentlich geeignet sind, bestehende gesellschaftliche Verhältnisse unter Berufung auf den Willen Gottes, das Beispiel Christi und unter Vertröstung auf die für die nahe Zukunft erwartete Gottesherrschaft zu zementieren.

Eine der schärfsten Versionen dieses Vorwurfs findet sich bei Joachim Kahl, der aus einem evangelischen Theologen zum militanten Gegner des Christentums geworden ist¹: „Mit der christlichen Theologie“ (bzw. in unserem Falle: mit dem Neuen Testament) „läßt sich bequem jeder Schmerz, jede Entbehrung, jedes Unrecht begründen, verherrlichen oder verharmlosen. Der Sinn für Humanität wird abgestumpft: Menschenverachtung als Menschenwürde präsentiert.“

Muß eine Theologie des gesellschaftlichen Engagements also am Neuen Testament vorübergehen? Ist es vielleicht besser, diese scheinbar antiquierte Sicht, die so viele Fehlformen christlichen Verhaltens begünstigt hat, links liegenzulassen?

Andererseits darf und muß aber auch gefragt werden, ob mit diesen Vorwürfen wirklich das Neue Testament selbst getroffen wird, ob es aus seiner Mitte heraus verstanden ist. Aber was ist diese Mitte? Gibt es – so muß zur Präzisierung des Themas weiter gefragt werden – überhaupt „die Botschaft des Neuen Testaments“? Wieso kann man die theologisch so divergenten Konzeptionen der neutestamentlichen Schriftsteller als Einheit fassen?

Ein im Jahre 1930 in der Sowjetunion entstandenes Plakat, das mir kürzlich zu Gesicht kam und das in seiner Tendenz dem von J. Kahl formulierten Text entspricht, weist von dieser Gegenposition her ziemlich genau auf die Antwort: Da ist auf der oberen Hälfte ein russischer Bauer

¹ J. Kahl, *Das Elend des Christentums*, Reinbek bei Hamburg 1968, 27.

zu sehen, der unter der Last eines großen Kreuzes, das ihm ein Pope und ein Kapitalist auflegen, zu Boden gedrückt wird und nicht mehr vorwärtskommt. Auf der unteren Hälfte ist der durch die Revolution befreite Bauer dargestellt: vom Kreuz und vom Niedergebeugtsein keine Spur mehr, vielmehr steuert er souverän und selbstbewußt seinen Traktor.

Tatsächlich kann man auch in positiver Würdigung des Neuen Testaments, und nicht nur in solcher polemischer Verzerrung, die Botschaft vom Kreuz als seine Mitte bezeichnen – bzw. richtiger: das Evangelium (die „gute Nachricht“) von dem durch Gott bestätigten Gekreuzigten und dem Heil, das der Gekreuzigte bringt. Diese bei Paulus (aber nicht nur bei ihm) typisch ausgeprägte Kreuzesbotschaft beherrscht das Neue Testament. Ich muß das thesenhaft sagen und kann nur andeuten, daß ich diese reichlich globale These *ihrer Struktur nach* für alle, auch für die frühen Schichten des Neuen Testaments belegen zu können meine. So muß jetzt gefragt werden: Kann die neutestamentliche Botschaft trotz (oder vielleicht sogar wegen) dieser Botschaft vom Kreuz der gesellschaftlichen Entwicklung dienen – bzw. sagen wir es zunächst vorsichtiger: kann sie dem Engagement des Christen innerhalb der Gesellschaft dienen?

Es ist hier nicht der Ort, kirchengeschichtlich zu fragen, ob diese Botschaft nicht auch in den vergangenen Jahrhunderten neben den Fehlerscheinungen ihre befreienden Auswirkungen gehabt hat. Sicherlich ließe sich hier sehr viel Positives vorbringen – aber um den Preis, daß das wirkliche Problem dann doch vielleicht nicht scharf genug gesehen wird. Es geht vielmehr darum, ob die adäquat verstandene Verkündigung des Neuen Testaments *auch heute* „Triebkraft“ zu einer humaneren Gestaltung der Welt sein kann.

1. Der Befund

Nachdem jetzt die Frage umrissen ist, sei der neutestamentliche Befund gerafft an zwei Hauptkomplexen dargestellt, an der Botschaft und Wirksamkeit Jesu und an Paulus. Die Lösung unserer Frage kann in dieser Übersicht noch nicht gegeben werden, obwohl sie schon hier und da durchscheinen wird.

1. Zuerst zu *Jesus* selbst:

Gehen wir einmal von der Frage aus, ob und inwieweit Jesus in der Linie der prophetischen Kritik an den Institutionen des alttestamentlichen Israel steht².

² Auch diese Kritik war stärker, als man oft meint, von den Interessen des Jahweglaubens (und nicht eigentlich von politisch-gesellschaftlichen Interessen im heutigen Sinn) bestimmt;

Die Antwort darauf fällt eigenartig ambivalent aus. Einerseits (a) finden wir bei ihm eine Kritik an Reichtum, Unbarmherzigkeit, Perversion des Gesetzes und in etwa eine Kultkritik, die durchaus auf der Linie der alttestamentlichen Propheten liegt. Darüber hinaus erkennen wir im Handeln und in der Botschaft Jesu, in seiner Öffnung für die Ausgestoßenen, seiner Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern ein Aufbrechen der Strukturen des damaligen Judentums, das in der Konsequenz das ganze System ändern mußte. Wir hören nicht nur die Forderung der Feindesliebe, sondern sehen auch die gelebte Mitteilung des Erbarmens Gottes; wir erkennen nicht nur die Ankündigung der *kommenden* Gottesherrschaft, sondern auch schon ihre anfanghafte Realisierung.

Andererseits (b) haben wir bei Jesus ein selbstverständliches Hinnehmen und Voraussetzen der bestehenden Zustände zu konstatieren, ja sogar Verzicht auf praktisch-soziales Eingreifen. Typisch dafür ist Lk 12, 14. Jesus antwortet dem Mann, der ihn um die Schlichtung des Erbschaftsstreites bittet, in den er mit seinem Bruder geraten ist: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch gesetzt?“ Diese harte rhetorische Frage antwortet auf eine Bitte, die nach damaligem Empfinden berechtigterweise an einen Rabbi gestellt werden konnte! Kann jemand, der sich für die Verbesserung gesellschaftlicher und damit auch rechtlicher Strukturen interessiert, dieses Feld so grundsätzlich aus seinem Aufgabenbereich ausschließen?

Die gesellschaftlichen Strukturen der damaligen Zeit werden in Jesu Sprüchen und Gleichnissen ganz selbstverständlich vorausgesetzt, etwa in Lk 17, 7–10 die Schilderung der despotischen Art, mit der ein Herr mit seinem Sklaven umging (im 1k Text vor dem bedeutsamen Wort von den „unnützen Knechten“)³.

Den realistischen Blick Jesu für die Fragwürdigkeit der damaligen autoritären Strukturen zeigen freilich manche Stellen, z. B. Mk 10, 42 par: „Ihr wißt, daß diejenigen, die über die Völker zu regieren beanspruchen, diese bedrücken und ihre Großen sie vergewaltigen“⁴. Und in diesem Zusammenhang wird auch der unter a) dargelegte Aspekt des ambivalenten Sachverhalts wieder wirksam; es heißt weiter: „Unter euch soll es nicht so sein . . .“ – Die Kritik an faktischen gesellschaftlichen Verhältnissen hat also nicht nur Auswirkungen auf die Jüngergemeinschaft, sondern zeigt eben darin auch schon ein Wesensmerkmal der bereits jetzt in die Welt vorstoßenden Gottesherrschaft.

aber es ist doch unverkennbar, daß das prophetische Zurückrufen zu dem Sinn, den Israels Institutionen nach dem Willen Jahwes hatten, faktisch oft eine Veränderung der Verhältnisse, auch im politischen Raum, intendieren mußte. Vgl. z. B. unten S. 140 zu 2 Kg 9–10.

³ Als Aufruf zur Institutionalisierung solcher despotischen Beziehungen wäre das Wort freilich völlig mißverstanden; aber auf einer anderen Ebene gilt das, was in den damaligen Strukturen sichtbar wurde, Gott gegenüber tatsächlich: daß der von Jesus angerufene Mensch sich Gott gegenüber als Sklave weiß und den „letzten Platz“ (vgl. Lk 14, 10) wählt. (Vgl. noch M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* Stuttgart, 1970 [Die Schriftleitung]).

⁴ Vgl. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 2. Aufl., München 1962, 87.

Wozu Jesus sich wirklich gesendet weiß, darauf deutet seine bekannte Antwort in dem Streitgespräch über die Steuermünze hin (Mk 12, 17): „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Vor der Forderung, Gott das zu geben, was ihm gehört – nämlich *alles* – verblaßt alles andere, verblaßt das politische Problem, das für das jüdische Volk zur Zeit Jesu vordergründig das zentrale war. Jesus weiß sich dazu gesendet, die Theozentrik, die Heiligung des Namens Gottes, radikal durchzusetzen. Weder die direkte Theozentrik, die sich etwa im Gebet äußert, noch die Ankündigung der *erst kommenden*, von Gott selbst zu schaffenden Basileia läßt sich aus seiner Botschaft ausklammern.

Nach einer Formulierung von J. A. T. Robinson, der hier u. a. auf Bonhoeffer und Tillich zurückgeht⁵, ist Jesus „der Mensch für andere“. Diese Formulierung ist ergänzungsbedürftig: Die eigenartige Ambivalenz seines Verhaltens erklärt sich nur dann, wenn er zuerst *der Mensch für Gott* ist.

Und schließlich ist der zweifellos bewußte Gang in die „Katastrophe“ das Siegel darauf, daß Jesus sich offenbar ganz anders verhält als einer, der bloß innerweltliche Ziele verfolgt, anders auch als einer, für den „Gott“ bloß eine Chiffre für Mitmenschlichkeit ist.

Für Jesu Verhalten den damaligen politischen Problemen seines Volkes gegenüber ist seine Stellung zu den Zeloten charakteristisch. Er weist zwar auch Zeloten nicht zurück, wenn sie ihm nachfolgen wollen; aber ganz offensichtlich unterstützt er diese Bewegung nicht. Die christlichen Gemeinden und Gruppen zur Zeit vor dem jüdischen Krieg und während dieses Krieges haben ihn zweifellos richtig verstanden, wenn sie für den Frieden und nicht für den Krieg eintraten⁶.

Ein Handeln wie das des Propheten Elisa, der durch einen seiner Schüler den Obersten Jehu zum König des Nordreichs salben ließ und so eine Revolution gegen die herrschende Dynastie verursachte (freilich völlig im Sinne des Jawe-Kultes⁷), wäre bei Jesus nicht denkbar – trotz seiner kritischen Einstellung gegen die damaligen autoritären Strukturen (vgl. oben S. 139) und trotz seines kritischen Wortes gegen seinen Landesherrn Herodes Antipas Lk 13, 31–33 („sagt diesem Fuchs . . .“). Es ist beachtenswert, daß entweder Jesus selbst oder mindestens die Gemeinde mit dem kritischen Jesuswort über den Tetrarchen ein Jesuswort verbunden hat, das auf das Leiden hinweist (vgl. V. 33: Es ist Schicksal eines Propheten, nicht außerhalb von Jerusalem zugrunde zu gehen).

2. Paulus

Hier stehen wir einem durchaus vergleichbaren Befund gegenüber. *Einerseits* stellen wir ebenfalls ein Infragestellen und Öffnen der Strukturen jüdischer Theologie fest – man denke an die paulinische Rechtfertigungslehre, die mit ihrer Proklamation der Freiheit vom Gesetz die Grundlage

⁵ Vgl. J. A. T. Robinson, *Gott ist anders (Honest to God)*, München 1964, 77–88.

⁶ Vgl. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden – Köln 1961, z. B. 306 f.; P. Hoffmann, *Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle*, in: J. Schreiner – G. Dautzenberg (Hrsg.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969, 134–152, bes. 149–152 (Lit.).

⁷ Vgl. 2 Kg 9–10.

der rabbinischen Konzeption aufsprengte und – weit darüber hinaus – mehr als eine nur partielle Befreiung des Menschen bringen mußte! Daß hier Liebe und *Freiheit* miteinander verbunden sind, zeigt etwa Gal 3, 27 f. („... da ist nicht mehr Jude noch Hellene, da ist nicht mehr Sklave noch Freier, da ist nicht mehr Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“). Eine solche Stelle ist Ausdruck derselben „Triebkraft“, die schon in der Gemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern deutlich wurde⁸. *Auf der anderen Seite* finden wir bei Paulus – unter anderem – die oben schon erwähnten Zeugnisse eines Denkens, das aus dieser fundamentalen Einsicht gar keine Konsequenzen zu ziehen scheint. Der Rat an die Sklaven, auch dann, wenn sie die Freilassung erreichen können, Sklaven zu bleiben, zeigt, daß es dem Paulus auf etwas anderes ankommt – offenbar auf die Kreuzesnachfolge im Zusammenhang der eschatologischen Botschaft.

Besonders aufschlußreich scheint mir in diesem Zusammenhang die Einstellung des Apostels bei den Differenzen zwischen den „Starken“ und „Schwachen“ in den Gemeinden von Korinth und Rom zu sein. In 1 Kor 8, 7–13 (und wohl auch in Röm 14 und 15) handelt es sich um den Gegensatz zwischen denen, die sich an traditionelle gesetzliche Speisevorschriften gebunden meinten, und denen, die schon frei davon geworden waren.

Warum entscheidet sich Paulus nicht einfach dafür, die „Schwachen“ (zu denen er sich selbst ja in keiner Weise rechnet, vgl. 1 Kor 8, 1 ff.; Röm 15, 1 ff.) aus der Gemeinde zu eliminieren? Wäre das nicht der logische Weg zu einer Weiterentwicklung seiner Freiheitsbotschaft gewesen? Weshalb sagt Paulus im Blick auf die Gefahr, dem „schwachen“ Bruder Anstoß zu geben: „In Ewigkeit will ich kein Fleisch mehr essen“ (1 Kor 8, 13)?

Die Antwort gibt er selbst: Er handelt so um einer Agape willen, der das konkrete Heil des einzelnen Bruders über Prinzipienfragen geht und in der er überzeugt ist, seinem Kyrios konform zu sein (vgl. Röm 15, 3. 7) – also um der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten willen. Ist nicht vielleicht gerade in diesem Paradox, daß Jesus und analog Paulus sich ganz anders verhalten, als man es tun müßte, wenn man gesellschaftspolitisch Erfolg haben wollte, die Lösung des Rätsels, das die Ambivalenz aufgibt, enthalten?

⁸ Im Vorgriff auf die in Teil II folgenden Überlegungen sei an dieser Stelle schon vermerkt: Die primäre Intention ist beidemale – bei Jesus und bei Paulus – nicht, die gesellschaftlichen Strukturen zu verändern; die Intention ist vielmehr darauf gerichtet, das Trennende in der Menschheit aufzubrechen, und zwar von innen heraus. Dieses „von innen her“ ist dem Neuen Testament dermaßen wichtig, daß die Konkretion der Geschichte überlassen werden kann. Es kommt dem NT also auf etwas an, was faktisch Voraussetzung gesellschaftlicher Veränderung ist, auch wenn es im NT selbst nicht als solches erkannt und gesehen wird.

Zu Paulus gehört es, daß er den Mut und die Freiheit hat, dem Kephas ins Angesicht zu widerstehen (Gal 2, 11 ff.); aber es gehört ebenfalls zu ihm, daß er bereit ist, auf alles mögliche an äußeren Zeichen der Freiheit zu verzichten, um den Schwachen kein Ärgernis zu geben – das heißt um der Agape in der Gemeinde willen oder, wie wir ausweitend sagen könnten: um der Einheit der Kirche willen. Das eine läßt sich vom anderen nicht trennen.

II. Durcharbeitung bzw. Deutung des Befundes

Wir würden uns vielleicht wünschen, aus der Botschaft Jesu und des Neuen Testaments einen eindeutigeren Auftrag zur Umgestaltung sozialer Strukturen herauslesen zu können. Darf man bei diesem scheinbar so zwiespältigen Befund, wie er sich uns aufgedrängt hat, wirklich davon reden, daß die Hemmnis-Wirkung, von der wir sprachen, nicht dem Neuen Testament selbst anzulasten ist, sondern daß es im Gegenteil die Funktion einer „Triebkraft“ besitzt? Ist die Ambivalenz, die wir feststellten, nicht enttäuschend?

Ich bin überzeugt, daß sie das in keiner Weise ist, sondern daß es ohne sie die Hoffnung nicht geben könnte, die christlicher Glaube für die Welt bedeutet. Freilich ist diese Überzeugung nur durch ein „Vorverständnis“ möglich: dadurch, daß man den Glauben des Neuen Testaments selbst bejaht.

So möchte ich meine These jetzt in folgender Weise formulieren: Die Botschaft des Neuen Testaments ist gerade durch die Ambivalenz, die im Befund zum Ausdruck kommt, zwar *nicht Programm* gesellschaftlicher Entwicklung – das kann und will sie nicht sein –, aber einerseits *Korrektiv* und andererseits, wenn sie im Glauben wirklich ergriffen wird, „*Triebkraft*“ des Engagements, das zu dieser Entwicklung führt. Sie ist keineswegs Hemmnis und Triebkraft in einem, sondern *Triebkraft und Korrektiv in einem!* Dabei ist mitzudenken, daß ein echtes Korrektiv nicht hemmt, sondern verifiziert – und damit letztlich *das* ausschließt, was der Effizienz der „Triebkraft“ schadet.

Zur Durcharbeitung bzw. Deutung des Befundes soll diese These jetzt in sieben Punkten verdeutlicht und entfaltet werden.

1. Zur Zukunftserwartung des Neuen Testaments

Hier handelt es sich um einen Punkt, der noch nicht genügend ins Blickfeld trat, der jedoch auf keinen Fall in unseren Überlegungen fehlen darf.

Die neutestamentliche Erwartung einer die jetzige Welt transzendierenden Vollendung läßt sich nicht weginterpretieren. Sie gehört zu der

„Ambivalenz“ des neutestamentlichen Befundes hinzu. Kein noch so großes gesellschaftspolitisches Engagement kann die „Gottesherrschaft“, die Jesus meint und um die er in der zweiten Vaterunserbitte beten lehrt, *schaffen*. Das kann nur Gott selbst. Wohl aber kann unser Engagement beitragen zur *Bereitung* der Menschheit für diese Basileia Gottes.

Aber diese Bereitung ist nichts Geringes. Sie ist von ihrem Wesen her eine so intensive Realität, daß sie die Welt verändern muß – wenn sie nur dem Willen Gottes entsprechend vollzogen wird, wenn die Christen sie nicht blockieren, sondern sich der Kraft, die sie herbeiführt (dem schöpfungsmächtigen Geist Gottes) glaubend öffnen.

Das, was als „Hemmnis“ erscheint, ist zwar zum Teil faktisch im Zuge der sog. Naherwartung entstanden. Aber die sog. „apokalyptischen“ Aussagen des Neuen Testaments sind ihrem Schwerpunkt nach theozentrische Aussagen der Macht Gottes, die dem Menschen und der Menschheit Zukunft, absolute Zukunft, eröffnet und diese Zukunft jetzt in Jesus schon wirksam werden läßt. Die scheinbar die Entwicklung hemmende Zukunftssicht des Neuen Testaments wird faktisch zur dynamisch vorwärtstreibenden Kraft, weil sie die jetzige Zeit zur Entscheidungszeit macht und Hoffnung ermöglicht.

2. „Veränderung unserer Welt“ kann die Bereitung der Basileia Gottes nur als die Agape, die dienende und hingebende Liebe sein, die Norm und Kraft von der im Tode Jesu sich manifestierenden Liebe Gottes selbst⁹ und von der Zukunft, die diese Liebe eröffnet, empfängt und dadurch in einer aus innerweltlichen Kräften nicht möglichen Weise radikalisiert und intensiviert wird. Auch und gerade die eschatologische Botschaft des Neuen Testaments lenkt (wie H. Schürmann überzeugend nachgewiesen hat¹⁰) alles Interesse auf den Bruderdienst, auf Versöhnung und Liebe.

3. Was jetzt zu sagen ist, muß in einem eigenen Punkt betont werden: *In der heutigen Situation der Menschheit* läßt sich die Agape nicht ohne soziales Engagement, das heißt *nicht ohne den Willen zur Veränderung inhumaner gesellschaftlicher Strukturen* konkretisieren. Diese Erkenntnis ist eine Konsequenz aus der Radikalität der neutestamentlichen Agape-Forderung.

4. Wenn *das* mit der gebührenden Betonung gesagt ist, muß jetzt aber die eigentliche Konsequenz aus dem, wie wir fanden, „ambivalenten“ Befund des Neuen Testaments gezogen werden. Sie kann m. E. nur darin beste-

⁹ Vgl. unten Nr. 4.

¹⁰ Vgl. H. Schürmann, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu*, zuerst in: *Kaufet die Zeit aus* (Fs. f. Th. Kampmann), Paderborn 1959, 39–71; mit Veränderungen abgedruckt in: *Theol. Jahrbuch* (Hrsg. A. Dänhardt), Leipzig 1962, 320–340; zuletzt in: *Vom Messias zum Christus* (Hrsg. K. Schubert), Wien–Freiburg–Basel 1964, 203–232.

hen, daß der Christ sich zu einem scheinbaren Paradox bekennt: daß er die Botschaft und die Wirklichkeit des Kreuzes, die „Hemmnis“ zu sein scheint, als die letztlich bewegende Kraft anerkennt.

a) Voraussetzung dafür ist die Einsicht in den Zusammenhang von „Kreuz“ (bzw. Kreuzesnachfolge) und „Agape“.

Dieser Zusammenhang kann hier zwar nicht ausführlich dargestellt werden; er scheint mir aber für unser Thema so entscheidend zu sein, daß wenigstens ein Hinweis nicht fehlen darf. Vor allem ist hierzu die johanneische Botschaft zu vergleichen, die aber m. E. nur eine abschließende Verdeutlichung dessen darstellt, was man als – explizite oder implizite – Botschaft des gesamten Neuen Testaments ansprechen darf. Das Liebesgebot in der johanneischen Fassung¹¹ stellt als Norm der Bruderliebe die Lebenshingabe Jesu hin. Am instruktivsten ist die Version des Liebesgebotes in 1 Jo 3, 16f.: „Daran haben wir die Liebe erkannt, daß er [Jesus] für uns das Leben hingegeben hat und auch wir verpflichtet sind, für die Brüder das Leben hinzugeben. Wer das Vermögen der Welt besitzt und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Herz vor ihm verschließt – wie soll die Liebe Gottes in ihm bleiben?“

Das Liebesgebot wird hier christologisch begründet. Der erste Johannesbrief spricht von der Liebestat Jesu, in der die Liebe Gottes – bzw. Gott selbst als Liebe (vgl. 1 Jo 4, 8.16) – manifest wird. Aber davon kann er nicht reden, ohne ihre Konsequenz für uns – eben das Gebot der Liebe – aufzuzeigen. Hier in 1 Jo 3, 16 ist nicht nur wie in Jo 15, 12 gesagt, daß die Bruderliebe sich an Jesu Lebenshingabe ausrichten müsse, sondern es ist unmittelbar gefordert, daß der Christ für seinen Bruder das Leben hingibt¹². „Das Leben hingeben“ ist ein Ausdruck für die christliche Bruderliebe schlechthin geworden. Und keineswegs ist nur von Bereitschaft zur Lebenshingabe die Rede, sondern von dieser Hingabe selbst.

Wie das gemeint ist, zeigt der Zusammenhang im unmittelbar anschließenden Vers 1 Jo 3, 17: Wer dem notleidenden Bruder die praktische Hilfe versagt, indem er *sein Herz vor ihm verschließt*, der hat sich der Forderung versagt, sein Leben hinzugeben und damit die ihm selbst geschenkte Liebe Gottes weiterströmen zu lassen. Umgekehrt können wir dann sagen: „Das Leben für die Brüder hingeben“ meint „das Herz für sie öffnen“. Aber was für ein Öffnen des Herzens muß das sein!¹³

Die Bruderliebe des Christen ist also „Lebenshingabe“, insofern der vollkommene Verzicht Jesu auf sich selbst (vgl. Jo 5, 30) und seine Liebe zum Vater (Jo 14, 31) und zu den Seinen (Jo 13, 1) in ihr lebt. Alles, was Jesus tat, war Ausdruck seines Gehorsams gegen das Gebot des Vaters, sein Leben hinzugeben; und Jesus gibt seinen Jüngern als das eine große Gebot gerade das Gebot der Bruderliebe, damit sie in seinen Gehorsam gegenüber dem Vater eingehen. Bruderliebe, wie Jesus sie will, ist ein Öffnen des Herzens, das ein Sterben des Eigenwillens bedeutet. Sie ist nicht aus dem Eigenen des Menschen heraus möglich, sondern setzt schon die Tatsache und die Kraft des Kreuzes voraus.

¹¹ Jo 13, 34 f.; 15, 12 f.; vgl. die Worte der Fußwaschungserikope Jo 13, 14 f., die eine Sachparallele bilden; 1 Jo 3, 16 f.

¹² Der häufig erhobene Vorwurf, die Bruderliebe im johanneischen Verständnis bilde einen (esoterischen) Gegensatz zur (für alle, nicht nur die Gemeindemitglieder) offenen jesuanischen Feindesliebe, trifft m. E. nicht zu. Die Gemeinden des joh. Kreises wissen sich zwar von der Welt gehaßt, aber sie hassen die Welt nicht; die Konsequenz ihrer Auffassung der Agape ist vielmehr, daß die Menschen, die noch in der „Finsternis“ sind, zu Brüdern geliebt werden (vgl. Jo 17, 20 ff.).

¹³ Vgl. W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des hohepriesterlichen Gebetes Jesu Jo 17* (Die Welt der Bibel 14), Düsseldorf 1962, 95 f.

b) Daß die Kraft freigesetzt wird, die offen macht für den Mitmenschen – diese Kraft, die Jesus in die Welt bringt und in der er das Erbarmen Gottes verkündet und mitteilt –, das gibt es nur dann, wenn die Botschaft vom Kreuz und die Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten nicht als Hemmnis betrachtet und eliminiert wird, sondern wenn es als die eigentliche Dynamik, in der Öffnung sich ereignet, akzeptiert wird – als Chance, das egoistische Sichverkrampfen in der Weise, wie die Welt es letztlich braucht, aufzubrechen zur Agape. Auch hier gilt Jo 12, 24: Fruchtbringen gibt es nur durch das Sterben des Weizenkorns hindurch.

Auch Freiheit gibt es nur so – die Freiheit, ohne die ein heutiger Christ, gerade ein junger Christ in der heutigen Kirche, nicht atmen kann. Daß Agape, Freiheit und Kreuz zusammengehören, läßt sich gut in 1 Kor 3, 21–23 erkennen („... denn alles gehört euch, Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges, alles gehört euch, ihr aber gehört Christus, Christus aber gehört Gott“). Die Christen sind souverän frei, *wenn* (und nur dann, wenn) sie Christus gehören wollen, der selbst Gott gehört – bis in seinen Todesgehorsam hinein. Das heißt: sie sind frei, wenn sie (entsprechend dem Kontext in 1 Kor 1–3, einem der klassischen Texte für die Kreuzesbotschaft des Apostels) dem Gekreuzigten gehören wollen, wenn sie bereit sind, ihm konform zu werden, und zwar gerade in der Agape, die die Lasten des anderen trägt (vgl. Gal 6, 2). Und diese Kreuzesbotschaft ist nicht nur Nachricht von etwas Vergangenen, sondern von einer gegenwärtigen Kraft: von der Kraft des Pneumas und damit des bei Gott lebenden Jesus selbst (vgl. 2 Kor 3, 17).

c) Nach einem Jesuswort (Mk 9, 49 f. par) sollen die Jünger „Salz“ in sich haben – offenbar die Kraft zur Entscheidung für Jesus, die Entscheidung für sein Kreuz ist. (Und mindestens nach Mk ist diese Mahnung mit der zum „Frieden“ in der gegenseitigen Liebe, im gegenseitigen Dienen, verbunden¹⁴.) Eine verfremdende, verstärkende und dabei gute Verstehenshilfe scheint mir das Wort zu sein, das ich vor einigen Jahren einmal von einem Mann hörte, der lange Jahrzehnte am Neuen Testament gearbeitet und es sehr tief erfaßt hat: „Das Neue Testament ist Dynamit – die Menschen in der Kirche wissen es nur nicht.“

Diese Metaphern können uns helfen, unsere These klarer auszusagen: *Ohne die paradoxe Spannungseinheit von Weltauftrag und Kreuz verliert das „Salz“ seine Kraft, das „Dynamit“ seine Sprengkraft, verhärtete Strukturen aufzubrechen.* Um eine Katastrophe der Menschheit zu verhindern, braucht es heute eine „Mitmenschlichkeit“, die radikaler und kraftvoller

¹⁴ Der volle Wortlaut in Mk 9, 50 b heißt: „Habt Salz in euch und schafft Frieden untereinander.“

ist als ein nur vom Menschen her gedachter Humanismus; es braucht die Feindesliebe der Bergpredigt¹⁵ – und die gibt es nicht ohne das Kreuz.

5. Die Agape des Neuen Testaments ist – als zwischenmenschliches Phänomen – im wesentlichen auf das bezogen, was die Soziologie „Primärstrukturen“ nennt: Ihre Forderung richtet sich auf die verzeihende, ertragende, schenkende, hingebende und dienende Liebe *von Mensch zu Mensch*, und sie ist meiner Überzeugung nach nicht möglich ohne die Kraft, *die aus der „personalen“ Gemeinschaft des Christen mit Gott und Jesus kommt*.

Wenn das vom Neuen Testament her festgehalten wird und festgehalten werden muß, *so soll hier doch auf keinen Fall einer Privatisierung des Glaubensverständnisses das Wort geredet werden*. Aber man überwindet diese Gefahr der Privatisierung nicht durch das bloße Gegenteil – durch zu einseitige Bindung an die Gesellschaft, sondern dadurch, daß die *beiden* Komponenten (die individuelle und die soziale im Sinne der „Sekundärstrukturen“) in *die* Spannungseinheit hineinkommen (und in *der* Spannungseinheit gehalten werden), in die sie gehören, wenn das Christliche überhaupt noch seine Kraft für die Welt behalten soll.

Die Agape ist unteilbar: man kann nicht die Liebe als Umwandlung gesellschaftlicher Strukturen gegen die Liebe als Du-Sagen zum einzelnen mir begegnenden Menschen ausspielen – genauso wenig wie man das Engagement des Christen „außerhalb der Mauern“ (vgl. Hebr 13, 13), das sicherlich entscheidend ist, gegen die innerkirchliche Agape als „Brüderlichkeit der Christen nach innen“¹⁶ ausspielen kann; diese innerkirchliche Bindung muß es geben, und zwar lebendig geben, wenn die Agape als Kraft des Geistes nach außen effizient werden soll.

Und braucht man das Neue Testament nicht mit seiner Betonung der Primärstrukturen, um die kommenden Technokraten davor zu bewahren, daß sie am Menschen vorbeiplanen und manipulieren, aber keine Gesichter mehr sehen?

6. Die Spannungseinheit von Weltauftrag und Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten, die sich aus der Ambivalenz des neutestamentlichen Befundes ergibt, zwingt m. E. zu einem Verhalten, das sich als *Gratwanderung*¹⁷ *zwischen Abgründen, zwischen zwei den Christen gefährdenden Integralismen*, bezeichnen läßt.

¹⁵ Vgl. Mt 5, 44–48; Lk 6, 27–36.

¹⁶ Vgl. W. Thüsing, *Aufgabe der Kirche und Dienst in der Kirche*: Bibel und Leben 10 (1969) 65–80, hier 72 f.

¹⁷ Vgl. H. Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, bes. S. 11. – Wenn ich mich hier an Gedanken H. Urs von Balthasars anlehne, so mache ich mir seine Auffassungen jedoch nicht in *allen* Punkten zu eigen.

Denn auch das Leben Jesu ist eine solche „Gratwanderung“ gewesen. Vielleicht kann man die – sicherlich im letzten in seinem Sohn-Sein begründete – Einsamkeit Jesu auch und gerade unter diesem Aspekt sehen. Daß er einerseits den konservativen Integralismus der Pharisäer ablehnte, sich den Mitmenschen radikal öffnete und doch andererseits aus dieser Öffnung nicht einen neuen Integralismus machte¹⁸, sondern seinem Vater zugewandt und gehorsam blieb – darin liegt die freimachende Tat seiner Liebe beschlossen, das ist sein Weg an das Kreuz.

Wie diese norm- und kraftgebende „Gratwanderung“ Jesu sich im Leben seiner Jünger auswirkt, kann man sehr deutlich – innerhalb des Neuen Testaments vielleicht am deutlichsten – an der Stellung des Paulus innerhalb der kirchlichen Richtungen seiner Zeit sehen. Man erkennt heute immer mehr, daß Paulus einen „Zweifrontenkampf“ geführt hat¹⁹: einerseits gegen den „konservativen“ judenchristlichen Nomismus, der die von Jesus geschenkte Freiheit verleugnete, und andererseits gegen jeden „progressistischen“ gnostisierenden Enthusiasmus, der durch sein selbstherrliches Freiheitsstreben (vgl. 1 Kor 4, 8) nicht nur das Ärgernis des Kreuzes auflöste und den gekreuzigten und jetzt bei Gott lebenden Kyrios zu einer bloßen Chiffre für sein Selbstverständnis machte, sondern damit in der Konsequenz auch die Agape verriet. (Letztlich ist diese „Gratwanderung“ sowohl bei Jesus wie bei Paulus der Grund für die scheinbar so rätselhafte Ambivalenz, die wir feststellten!)

Es ist wohl nicht zuviel gesagt, daß der Kirche als der Jüngergemeinschaft Jesu gerade heute – in einer Krisensituation, die zu der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts überraschende Parallelen aufweist – nichts so sehr nottut wie diese Bereitschaft – bzw. stärker: der *Mut* zur „Gratwanderung“. Daß ein konservativer Integralismus, der nur überkommene Strukturen zu bewahren sucht, der Kirche und der Welt nicht zu helfen vermag, ist der jüngeren Generation heute selbstverständlich und wird auch der älteren (trotz allem) zunehmend klarer. Die positive Sprengkraft, die im Neuen Testament liegt, wird für die Menschheit sicher nicht nutzbar gemacht, wenn man das, was in der Kirche an echter Aktualisierung des Anliegens Jesu in Bewegung gekommen ist, nur „bremsen“ will – bzw. wenn man es nicht wagt, zu „zünden“ oder nur eine zu gering bemessene Dosis zünden will – oder wenn man das Rad gar zurückdrehen möchte. Dazu – nach einem „Bremsen“ einen allzu vorsichtigen Neubeginn zu versuchen –, ist heute wohl keine Zeit mehr; die Probleme sind zu drängend. (Kirchengeschichtliche Analogien werden kaum entscheidend weiterhelfen,

¹⁸ Vgl. die Versuchungsgeschichte Mt 4, 1–11 par Lk 4, 1–13.

¹⁹ Vgl. E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 2 Göttingen 1965, 125 ff.

weil die Situation heute – etwa durch die technische Revolution, durch die Möglichkeit der Manipulierbarkeit des Menschen, durch die Verschärfung der Gegensätze innerhalb der Menschheit – grundlegend anders geworden ist.)

Ob dann der andere Integralismus, der der rein weltimmanent gesehene Humanität, nicht doch die Lösung bringt? Dieser „Integralismus“ kann menschlich gut sein, kann sehr gut sein – und kann doch die Lösung der eigentlichen Probleme verfehlen. Und er kann, wenn Christen ihm verfallen, das Dynamit von der entgegengesetzten Seite her entschärfen und das Salz salzlos machen.

Hier ist meiner Überzeugung nach genauso wie angesichts der Jesusworte des Neuen Testaments *eine Entscheidung notwendig*: für oder gegen den quasi-mystischen Glauben, daß die Hilfe für die Welt aus rein innerweltlichen Kräften kommen könne – bzw. umgekehrt: eine Entscheidung für oder gegen den Glauben, daß die Hilfe nur durch das Kreuz Christi und seine Kraft kommen kann.

Ich meine, man müsse sich als Christ mit aller Entschiedenheit und Intensität gegen die Meinung wehren, als ob der Weg der Agape als „Gratwanderung zwischen den Integralismen“ weniger effizient sei oder sein müsse als der eine oder andere dieser Integralismen. Im Gegenteil – ich möchte die Überzeugung äußern, daß alle wirkliche Wendung und Wandlung in der Geschichte der Kirche *für die Welt* gerade von denen gekommen ist, die das Risiko und die scheinbar (und vordergründig oft wirklich) geringeren Erfolgchancen einer solchen Gratwanderung auf sich genommen haben.

7. Zusammenfassend sei noch einmal zur Formulierung des Themas zurückgeleitet: „Hemmnis“ gesellschaftlichen Engagements und gesellschaftlicher Entwicklung ist die Botschaft des Neuen Testaments nur gewesen und kann sie nur sein, wenn sie „gesetzlich“ mißverstanden wird (wie Paulus sagen würde: dem „Buchstaben“ gemäß²⁰).

Triebkraft und dieser vorwärtstreibenden Kraft dienendes *Korrektiv* des Engagements in der Welt ist sie dagegen, wenn sie „dem Pneuma gemäß“, das heißt aus ihrem Ureigensten heraus verstanden wird, als Botschaft von dem durch Gott bestätigten Gekreuzigten und der durch das Kreuz entbundenen schöpferischen, die Grenzen jeder Feindschaft und Abkapselung sprengenden Kraft des Geistes Gottes und der Freiheit und Hoffnung, die er schenkt.

²⁰ Vgl. z. B. 2 Kor 3, 6; auch das Gegensatzpaar *κατὰ σάρκα* – *κατὰ πνεῦμα* Röm 8, 4 ff. im Zusammenhang mit dem Gegensatz „Gesetz des Geistes des Lebens“ – „Gesetz der Sünde und des Todes“ Röm 8, 2.