

9. Dienen in Liebe

Liebe und Schmerz

Die Frage nach dem Schmerz gehört also zu den Themen, an denen sich der Mensch stets neu zu bewähren hat. Vermeidet er die Probleme, so nimmt er von seinem Wesen, und seine Fähigkeit verkümmert, nach seinen vollen Möglichkeiten zu leben. Diese bestehen nicht im „Ausleben“, vielmehr in der Liebe, die ihrem innersten Wesen nach Dienst ist. Dienen heißt nicht Knechtsein, wie uns eine sich auf Hegels Dialektik von Herr und Knecht berufende Ideologie heute weismachen will — Dienen ist selbstlose Hingabe aus Freude.

Nächstenliebe

Martin Luther hat in seinem Kommentar zum Galaterbrief des Apostels Paulus die verschiedenen Momente, die sich hier zusammenschließen — natürlicher Egoismus, Prüfung im Leiden und Beharrlichkeit der Liebe — hinsichtlich ihrer Grundeinheit als Aufgabe für den Christen beschrieben. Luther sagt im Anschluß an Gal 5,14 — „Denn das ganze Gesetz wird in *einem* Wort erfüllt, in dem: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ —:

„Darum ist das Kreuz die Bewährung und der sogenannte ‚Prüfstein‘ der Liebe... Die natürliche Liebe möchte es süß und geruhig haben, ja bei ihr wird die Freundschaft — wie der Dichter sagt —, dadurch erprobt, daß sie Nutzen bringt; sie sucht das Ihre und ist darauf aus, das Gute nur immer in Empfang zu nehmen. Die christliche Liebe dagegen ist eine tapfere Liebe: sie harret aus mitten in aller Bedrängnis, bei ihr wird die Freundschaft dadurch erprobt, daß sie selbst Dienste leistet; sie sucht das, was des andern ist und ist nicht zu nehmen, sondern zu geben bereit“¹⁵.

Georg Baudler

Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes

Narrative Eschatologie
in Verkündigung und
Religionspädagogik

Im folgenden wird der Versuch gemacht, in der (für viele vielleicht ungewohnten) Weise der narrativen Theologie so vom Reich Gottes zu sprechen, daß die heutigen Menschen wieder hinhören und verstehen lernen. Sicher ist auch die narrative Theologie nur eine begrenzte Weise, einige zentrale Aussagen der christlichen Botschaft verständlich zu machen. Aber wer bedenkt, wie wenig die Menschen oft mit Begriffen wie Auferstehung, Erlösung, ewiges Leben, Himmel u. dgl. anfangen können, wird es begrüßen, für seine Verkündigung wie für den Religionsunterricht diese neue, vielleicht verständlichere Form der Darstellung versuchen zu können. red

Eine müde
Botschaft?

Die Utopie eines Lebens in Freiheit, in Frieden und sozialer Gerechtigkeit, wie sie die jüdisch-christliche Tra-

¹⁵ Martin Luther, Kommentar zum Galaterbrief, München—Hamburg 1968 (Calwer Luther-Ausgabe, Bd. 10), 231.

dition als messianisches Reich und als Gottesreich der Endzeit vor Augen stellt, sagt den meisten Menschen unseres säkularisierten Zeitalters nichts mehr; dieser Traum ist für sie zum „Schaum“ zerflossen, der nichts mit ihrer „realen“ Tageswelt zu tun hat, er hat die Leuchtkraft verloren, die das stets lauernde Chaos ein Stück weit zurückdrängt und ihm ein Stückchen Kosmos abzuringen vermag.

Verdinglichte
statt einer
„träumerischen“
Eschatologie

Hier stellt sich an die Verkündigung und den Religionsunterricht wie an die Theologie die Frage, ob nicht ihre Art des Umgangs mit der eschatologischen Überlieferung zu dieser Entwicklung beigetragen hat. Wurden diese „letzten Dinge“ nicht häufig zu sehr eben als „Dinge“ betrachtet, als gegenständlich faßbare Zustände, die sich am Ende des einzelnen Lebens und am Ende der Geschichte einstellen werden? Wurden diese Verheißungen in solcher Betrachtungsweise nicht ihres utopiehaften, traumhaften Charakters entkleidet? Bedürfen sie nicht notwendig dieses „Traumcharakters“, um plausibel zu sein und zu „leuchten“¹? Nur so können sie Menschen begeistern, zum Mit-Träumen und Weiter-Träumen anregen, um dadurch die Voraussetzung zu schaffen, daß wenigstens einzelne Elemente dieses Traums in unsere Tagwelt einfließen und Wirklichkeit werden können.

Neue Plausibilität
und Leuchtkraft

Mit Hilfe der narrativen Theologie scheint es nun möglich zu sein, der eschatologischen Überlieferung diese ihre Plausibilität und „Leuchtkraft“ zurückzugewinnen. Wir wollen daher in Form einer Erzählskizze zeigen, wie eschatologische Überlieferung in der Form einer narrativen Theologie aussehen könnte². Dabei kann es sich hier nur um einen allgemeinen Erzählrahmen handeln, der „vor Ort“, in Religionsstunden, Katechesen und Predigten in je verschiedener, situations- und adressatenbezogener Weise aufgefüllt werden müßte.

Ehe jedoch sinnvoll erzählt werden kann, muß die menschliche Situation umschrieben werden, auf die hin erzählt wird. Der Erzähler, der „auf Papier“ erzählt und seine Zuhörer nicht konkret und lebendig vor sich hat, muß an gemeinsame Erfahrungen appellieren, die den Verstehenshorizont der zu erzählenden Geschichte bilden

¹ Wenn hier und im folgenden vom Begriff „Traum“ die Rede ist, so ist damit der *Tag-Traum* im Sinne Ernst Blochs zu verstehen (ohne ihn so scharf wie Bloch vom *Nachtraum* zu unterscheiden), der zur Verwirklichung in der Tageswelt drängt und in dem Sinne auf Realität hin ausgerichtet ist. Dieser Begriff von Traum kann deshalb, wie dies hier geschieht, gleichbedeutend mit „Utopie“ verwendet werden (vgl. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, bes. Kap. 14, 86–128).

² Was ich unter „narrativer Theologie“ verstehe, habe ich in meinen ausführlicheren „Entwürfen zu einer narrativen Christologie“ dargestellt (vgl. G. Baudler, *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, München 1977, bes. 11–45).

können und bilden sollen. Nach dieser „Einstimmung“ soll in einem ersten Kapitel eine Erzählskizze der alttestamentlichen Eschatologie und in einem zweiten eine Erzählskizze der neutestamentlichen Eschatologie versucht werden.

„Einstimmung“:
der Traum vom
ewigen Glück und
Frieden der Völker

Alle Menschen aller Zeiten und aller Völker sehnen sich nach einer „Heiligen Zeit“, einem „goldenen Zeitalter“, einer Zeit ewigen Glücks und ewigen Friedens³, wenigstens nach einer Unterbrechung des kontinuierlichen Zeitablaufs. Gewöhnlich leben wir in einem kontinuierlichen Zeitablauf, eben in dem, was wir Alltag nennen. Diesen kontinuierlichen Zeitablauf, wo die Termine festliegen, wo immer auch schon, wenn auch unbewußt, der letzte Termin, der Abschlußtermin mitgesetzt ist, hat Heidegger mit dem Stichwort „Sein zum Tode“ umschrieben. Nicht nur für die Erwachsenen wird der „Alltagstrott“ häufig zum Streß, in den sie die Leistungsgesellschaft hineintreibt; sondern bereits das Kind, das zur Schule geht, das seine Schularbeiten erledigen muß, ist aus dem Paradies der Kindheit herausgefallen, aus dem träumerischen Zustand des freien Spiels, und in die harte, nüchterne Realität hineingestellt, und es sehnt sich danach, Schule und Schularbeiten, eben diesen kontinuierlichen Zeitablauf, wieder zu vergessen, indem es zurückkehrt in die Welt des Spiels⁴. Das Kind sucht eine Daseinsstruktur, wo die Alltags-Zeit nicht mehr gilt, wo es nicht mehr 12.00 Uhr mittags ist und man zum Essen heimgehen muß, sondern wo die dritte Spielrunde begonnen hat, auf die mit heiliger Notwendigkeit noch eine vierte Spielrunde folgen muß. Oft wissen die Kinder dann gar nicht mehr, was „Mittag“ ist und „12.00 Uhr“ und was da zu tun ist; sie vergessen das. Dieses Vergessen ist Indiz der Erfüllung, in der sie stehen: Spiel ist für das Kind Bei-sich-selbst-Sein, „Heilige Zeit“.

Auch wir Erwachsenen haben, wenn auch verschüttet und depraviert, diese Sehnsucht: daß der Alltagstrott einmal, wenn auch „nur für kurze Zeit“, durchbrochen wird, daß wir uns mit Freunden zusammenfinden und lustig trinken und spielen, daß wir Urlaub machen, auf die Jagd gehen oder zum Segeln, oder Musik hören oder uns vom Fußballspiel begeistern lassen. Das ist noch ein Rest der archaischen Ursehnsucht des Menschen, wieder zurückzukehren in die „erfüllte Zeit“, in die Zeit einer absoluten Geborgenheit, die als Kind jeder (wenigstens im Mutterschoß) erfahren hat.

³ Vgl. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954.

⁴ Vgl. P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1971, 86–90.

Arbeit als
heiliger Nach-
vollzug

Wenn der archaische Mensch jedes Jahr neu seinen Pflug in die Erde senkte, dann war das für ihn keine „Arbeit“, die ihn seiner selbst entfremdet und von ihm als mühsame Plage empfunden wurde; sondern er verstand seine Tat als heiligen Nachvollzug der Tat des Kulturheros, der am Anfang erstmals die Erde gepflügt und für die Aussaat bereitet hat⁵. Wenn er ein Feuer entzündete oder das Feuer am Herd hütete, dann war das nicht einfach ein notwendiges Tun, das er vollbrachte, weil er kochen mußte oder weil ihn fror, sondern das war immer *auch* der Versuch, solches Tun zu verstehen und zu vollziehen als Nachvollzug jener Prometheus-Tat, die das Feuer auf die Erde gebracht hat. In den Fruchtbarkeitsfesten vollzogen die archaischen Menschen das Geschlechtsleben als Nachvollzug des Naturkreislaufes; Zeugen, Gebären, Reifen, Altern, Sterben und das neue Emporkommen des Lebens im Frühjahr zeugten von einer mythischen Kraft, die in ihrer Geschlechtlichkeit wirkte und in die sie sich einfügten. Wenn eine Nomadensippe kein Gras mehr vorfand für ihre Tiere und dann aufbrach, um ein neues Weideland zu suchen, dann war das nicht einfach die nackte Notwendigkeit, weil die Tiere sonst verhungerten, sondern dieser Aufbruch, das Abbrechen der Zelte und das Wandern in ein neues Land, war immer ein Aufbruch in ein „Heiliges Land“, in ein „gelobtes Land“, in das Land, wo Milch und Honig fließt, in ein Land, das eine ewige Heimat gewährt.

Ursehnsucht
nach „Heiliger Zeit“

Diese Ursehnsucht des Menschen, den profanen, kontinuierlichen Zeitablauf durch erfüllte Zeit, durch „Heilige Zeit“, durch eine „Hierophanie“, eine Erscheinung des Heiligen, des Ganzen, dessen, was den Menschen erfüllt, ihn ganz beansprucht, immer wieder zu durchbrechen und in diese erfüllte Zeit einzutauchen, setzt voraus, daß in ihm ein Urwissen davon angelegt ist, daß es solche „Heilige Zeit“ gibt, daß sie da ist, daß sie das Leben des Menschen umgreift, daß er aus ihr heraus geboren ist und daß sie immer wieder in dieses Leben einbrechen und es befreien kann. Aus diesem Urwissen und dieser Ursehnsucht erwächst immer wieder neu — auch noch beim total entfremdeten und versklavten Arbeiter des 19. Jahrhunderts, worauf uns Feuerbach aufmerksam gemacht hat — der Traum vom anderen Leben. Aber es ist anders, als Feuerbach es darstellt. Nicht: *weil* der Mensch so träumt, weiß er um Gott, sondern weil der Mensch um Gott weiß, weil er irgendwo und irgendwann

⁵ Vgl. M. Eliade, a.a.O.; K. Goldammer, die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960, 38 ff.

— vielleicht ohne es zu wissen: vielleicht in ganz früher Kindheit (ja vielleicht „nur“ in der Geborgenheit des Mutterleibes) — einen bergenden Gott erfahren hat, träumt er von ihm; und keine Macht der Welt kann ihn daran hindern.

Erstes Erzählkapitel

Eine im ägyptischen Staatssystem im 2. Jahrtausend v. Chr. versklavte Nomadensippe träumte von Freiheit, von Selbstbestimmung, träumte, obwohl sie versklavt und eigentlich gar keine Nomadensippe mehr war, von Aufbruch, vom Wandern in ein „Gelobtes Land“. Voraussetzung war, daß diese Sippe solchen Aufbruch schon als Heiliges Ereignis erfahren hatte. Vor Generationen war sie auf Wanderungen gewesen, hatte erfahren, wie lebenswichtig es war, daß, wenn etwa das Weidegebiet für die wachsende Sippe und ihre Herden nicht mehr ausreichte, einer aus ihrer Sippe die Kraft besaß, zu sagen, es sei Zeit aufzubrechen, neues Land zu suchen, jenseits der Berge; das Volk stimmte erleichtert und befreit ein in diesen Entschluß, und erfuhr die Hoffnung und die Erfüllung des Aufbruchs als Anruf des Seins, als Anruf Gottes: des Gottes Abrahams, Jakobs und Isaaks — jener starken Nomadenführer, von denen sich die Sippen erzählten.

Weil diese Sippe also schon Gott in solchen Aufbrüchen erfahren hatte, konnte sie den Traum von Freiheit und Wanderung nicht vergessen. Zu einer bestimmten Zeit und vermittelt durch einen bestimmten Mann, namens Mose, war die Kraft dieser Utopie so stark, daß sie nach Verwirklichung drängte, obwohl die Umstände dies unmöglich zu machen schienen.

Der „unmögliche“ Aufbruch

Und der ungeheure, der „unmögliche“ Aufbruch gelang. Die „profane“ Zeit ägyptischer Knechtschaft wurde aufgebrochen in einer Aufbruchshierophanie unerhörten Ausmaßes und unerhörter Gewalt. Die Befreiung gelang, die Sippe lebte in und durch diese Befreiung wieder in heiliger, in erfüllter Zeit.

Das Besondere dieser Aufbruchshierophanie bestand nun darin: Diese Sippe identifizierte den Gott des Mose, der *diesen* (so unerhörten) Aufbruch bewirkte, als einen Gott mit Namen. Eine Frau namens Mirjam sah in dieser Mächtigkeit des Mose, welche die Kraft zum Entschluß und zur Durchführung dieses Aufbruchs vermittelte, nicht bloß einen anonymen Gott, sondern sie identifizierte den „Gott des Mose“ als einen Gott, der einen bestimmten, von Mose unabhängigen Charakter verlangte: „Jahwe hat uns gerettet, Roß und Reiter warf er ins

Meer“ (Ex 15, 21). Der Gott des Mose zeigte in dieser Aufbruchshierophanie seinen Namen, seinen Charakter, sein Gesicht, er wurde zum Du, zum Gegenüber, dem man vertrauen, mit dem man einen Bund schließen konnte.

Erfahrung der Mächtigkeit des Bundesgottes

Auf ihren Wanderungen erfuhr dann die Sippe immer neu die Mächtigkeit dieses Bundesgottes. Sie erlebte diese Mächtigkeit vor allem dadurch, daß die anderen Sippen, die ihnen auf den Wanderungen begegneten, so ergriffen waren von den Erzählungen dieses Gottes, daß sie den Gott ihrer Sippe mit diesem Gott des Mose zu identifizieren begannen und daß dadurch aus der einen kleinen Sippe, die aus Ägypten aufbrach, allmählich ein Volk Israel wurde, das schließlich in das Land Kanaan einbrach und sich dort Land eroberte. Dieses Geschehen erlebten die Sippe und das anwachsende Volk als die Tat und die Mächtigkeit des von Ägypten her erfahrenen Gottes. All das war ein Leben in „Heiliger Zeit“, in erfüllter Zeit, weil in ihm die Profanität des in Ägypten erlittenen „Seins zum Tode“ durchbrochen war.

Nach der Landnahme wurden die Stämme seßhaft. Die Gegenwart des Bundesgottes Jahwe wurde institutionalisiert: Es gab fest angestellte Priester und Kult-Propheten, einen Tempel, einen vorgeschriebenen Kult, einen König und Hofbeamte. Jahwe aber ließ sich nur schlecht von Tempelpriestern und Hofbeamten verwalten; er verlor nach der Seßhaftwerdung im Volke an Mächtigkeit.

Der Ruf der Propheten: Gerechtigkeit und Friede

In dieser Zeit traten die vorexilischen Propheten auf. Sie erinnerten das Volk an den großen Traum der Freiheit und der Gerechtigkeit, den Jahwe, der Gott des Mose, in Ägypten geweckt hatte und der in der Befreiungstat und während der Wüstenwanderung ansatzhaft schon Wirklichkeit geworden war, nun aber vergessen schien. Das immer wiederkehrende Thema des Propheten Amos lautete: „Hört dies, die ihr Arme zertretet und die Elenden im Lande zugrunde richtet. Ihr denkt dabei: wann ist endlich der Neumond vorüber, daß wir Getreide verkaufen können, oder der Sabbat, daß wir Korn feilbieten können, wir wollen das Maß kleiner und den Preis größer machen, mit falscher Ware täuschen. Wir wollen Bedürftige um Geld kaufen und Arme um ein paar Schuhe. Noch den Abfall vom Korn wollen wir anbringen. Geschworen hat der Herr beim Stolze Jakobs, keiner ihrer Taten werde ich jemals vergessen“ (Amos 8,4—7). Die „Heilige Zeit“ war verloren, das Volk war zurückgeglitten in neue Entfremdung, in ein neues Ägypten, da der Starke den Schwachen übermächtigte

und der Reiche den Armen ausbeutete. Wenn es nicht zurückkehrte in den ursprünglichen Zustand, wo die Menschen noch gleich und brüderlich miteinander verbunden waren und noch wirklich Jahwe unmittelbar ihr Gott war, drohten Ende, Untergang und Zerstreuung: dann würde dieser Gott nicht mehr ihr Gott sein, dann wären sie, wie Hosea (2,2) sagt, ein „Nicht-mehr-Volk“, dann verlören sie sich in Zerstreuung und Untergang.

Diesem drohenden Ende gegenüber versuchten die Propheten den Traum des Befreier-Gottes, den Traum des Friedens und der Gerechtigkeit, wieder in das Bewußtsein zu rufen, um dadurch den Untergang aufzuhalten. Jesaja zeichnete das Bild dieser Utopie eines Reiches lebendigen Friedens: „Beim Lamm wird verweilen der Wolf, der Leopard weidet beim Böcklein, Kalb und Löwe mästen sich gemeinsam, ein kleiner Knabe kann sie hüten . . . Nirgends handelt man böse und verderbt auf meinem ganzen Heiligen Berg. Denn angefüllt ist das Land von der Erkenntnis des Herrn, wie von Wasser, die das Meer bedecken“ (Jes 11,6—9). Das war der „Traum von Ägypten her“, den die vorexilischen Propheten neu in das Bewußtsein riefen: die Utopie eines Zusammenlebens der Menschen, in dem der Starke und Mächtige nicht mehr den Schwachen und Armen auffrißt, sondern beide miteinander spielen, brüderlich, in Gleichheit und in Frieden.

Die Mächtigkeit Gottes auch in der Verbannung Israels

Aber es gelang nicht, die Bekehrung herbeizuführen. Das vorhergesagte Ende trat ein: Zerfall, Eroberung des Reiches Israel, Zerstreuung, Deportation in die babylonische Gefangenschaft. Dabei aber ereignete sich eine Art „religionsgeschichtliches Wunder“ besonderer Art, das geschichtlich deutlich greifbar ist: Das vernichtete, zerschlagene Volk Israel hielt, obwohl es vernichtet und geschlagen war, an seinem Gott fest. Die geschichtliche Erfahrung war sonst umgekehrt: Wenn ein Volk ein anderes eroberte, dann bedeutete das, daß der Gott des Eroberervolkes mächtiger war als der Gott des eroberten Volkes; deshalb hat ein erobertes Volk seinen Gott abgelegt, preisgegeben, und sich dem Gott des Eroberervolkes zugewandt. Bei Israel war es nicht so. Es war in Fremde, in Verbannung und Unfreiheit und hielt doch an dem Gott fest, der ihm einst, so paradox das in der gegenwärtigen Situation war, den Traum der Freiheit und geschichtlichen Selbständigkeit eingegeben hatte. Es gestand sich ein, daß sein Zustand an ihm selbst lag und nicht an seinem Gott, und glaubte, daß Gott weiter mächtig sei und daß er es einst retten und befreien würde.

Die Israeliten hofften auf einen zweiten Auszug aus der Versklavung. Sie träumten von einer neuen Mächtigkeit des Volkes Israel. Das war der Traum der Exilspropheten und der nachexilischen Propheten. Je länger die Fremdherrschaft und die nationale Ohnmacht anhielten — auch nach der Heimkehr aus der babylonischen Gefangenschaft wechselten sich ja die Fremdherrscher in Israel ab —, je länger das Volk in Knechtschaft lag, desto kühner und desto ungeheurer wurde ihr messianischer Traum.

Der Traum von
einem Weltreich
des Friedens

Jetzt ging es nicht mehr nur um die Wiederherstellung der nationalen Einheit in einem Leben in Frieden und Gerechtigkeit, sondern gerade jetzt, da Israel so ohnmächtig war, träumte es von einem Weltreich, das unter seinem Befreier-König Frieden und Gerechtigkeit in alle Welt hin ausbreiten und in einem ungeheuren Gericht alle Widersacher dieser Utopie vernichten würde. In der Predigt des dritten, des nachexilischen Jesaja, war Jahwe der Keltertreter, dessen Gewand rot bespritzt ist vom Blute der Völker, die er zertritt. Und seine Vision vom messianischen Reich war bei aller Friedfertigkeit doch die Vision eines mächtigen Volkes Israel, das eine Weltherrschaft aufrichtet und zu dem alle Völker kommen, um ihm Tribut zu zahlen. „Völker wallen zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Lichtglanz. Erhebe deine Augen ringsum und schau, denn alle haben sich versammelt und kommen zu dir...“ (Jes 60, 1 ff).

Kosmische
Interpretation

Eine zweite Steigerung dieses Traumes lag darin, daß Israel dieses ersehnte Weltreich als ein kosmisches Ereignis interpretierte. In der apokalyptischen Vision des Daniel ist das ersehnte messianische Reich, die „Malkut Jahwe“, das neue Mächtigwerden Jahwes, gar kein geschichtliches, politisches Ereignis mehr, das sich einmal in Raum und Zeit abspielen wird. Es ist keine Unterbrechung des profanen Zeitablaufs mehr durch eine „Heilige Zeit“; sondern dieser apokalyptische Traum bedeutet das absolute Ende von Raum und Zeit überhaupt, es bedeutet den Anbruch einer neuen, einer unverlierbaren, einer „ewigen Heiligen Zeit“. Es ist ein kosmisches Ereignis, das ausgemalt wird in den Polen der Zerstörung des Alten — und der Schaffung des Neuen.

In dieser Radikalisierung des messianischen Traums ist mit Hilfe der menschlichen Traumkraft die Todesgrenze durchbrochen, „durchträumt“ worden. Darum heißt es dann in der Apokalypse: Der Tod wird nicht mehr sein (Apk 21, 4). Es ist ja eine neue Schöpfung. Die Toten

werden auferstehen zu einem neuen Leben und unvergänglichen Leben. Vor und mit diesem Anbruch der neuen Welt erfolgt die radikale Zerstörung des Alten, die Vernichtung der profanen Zeit, das „Weltgericht“, der Untergang des „Seins zum Tode“.

In dieser Übersteigerung der messianischen Utopie lag die Gefahr, daß sich die Bilder verzerrten, ihren Bezug zur Lebenswirklichkeit verloren und daß sich die messianische Utopie in dieser Übersteigerung selber zerstörte. Die Menschen würden dann eines Tages aufwachen in der hoffnungslosen, traumlosen Profanität einer durchrationalisierten, total verwalteten Welt, wie sie etwa Aldous Huxley und George Orwell in ihren Romanen gezeichnet haben ⁶.

Zweites Erzählkapitel:

Es gab einen Juden, der den Traum vom messianischen Reich mit der Intensität des jüdisch-orientalischen Menschen mitträumte; einen Menschen, der sich mit jeder Faser seines Leibes und seiner Seele diesem Traum verschrieb; einen Menschen, der die Gefahr der verschiedenen Zerrbilder erkannte: Er sah, wie etwa bei den Essenern (Apokalyptikern) die messianische Utopie zur Groteske zerrann und wie im Gegensatz dazu die Zeloten den Traum verfälschten zu einem politischen Programm. In dieser „Schere“ drohte der Freiheitstraum eines unterdrückten Volkes zerfasert und verschlissen zu werden. Während die Essener sich in die Wüste zurückzogen und betäubt von Schmerz und unerfüllter Hoffnung ⁷ die Augen vor der Unterdrückung und Ausbeutung ihrer Landsleute durch die Römer schlossen und nur auf das apokalyptische Ende von Welt und Zeit starrten, hatten Schmerz und unerfüllte Hoffnung die Zeloten in anderer Weise blind gemacht ⁸; sie glaubten, Jahwe herbeizwingen zu können, wenn sie den Aufstand vom Zaun brä-

Zwei Gefahren für den messianischen Traum

⁶ Vgl. A. Huxley, *Schöne neue Welt*, Frankfurt — Hamburg 1965 und G. Orwell, *Farm der Tiere*, Zürich 1946 (ebenso sein Roman „1984“).

⁷ Es ist klar, daß solche Hinweise auf (historisch zu vermutende) psychologische Gegebenheiten, die im heutigen Verstehenshorizont für die Plausibilität einer Erzählung konstitutiv sind, keine eindimensionale kausale Ableitung der Apokalyptik aus den politisch-sozialen Zuständen der Zeit behaupten wollen. Der Charakter der Darstellung als einer „Erzählung“, einer „Geschichte“ widerspricht ja deutlich einer wissenschaftlich-historischen Ableitung; diese sollte mit jener nicht verwechselt werden. Die narrative Sprachform soll deutlich machen, daß das Verständnis der Apokalyptik als einer psychologischen Reaktion auf die geschichtliche Lage im Sinne von W. Schmithals „In jedem Fall nur *eine*, d. h. keine notwendige Reaktion unter verschiedenen wirklichen Reaktionen auf jene vermuteten besonderen Zeitumstände darstellte, wie der zu allen Zeiten harte Schicksalsdruck auch gesteigerten Lebenswillen hervorgerufen hat“ (W. Schmithals, *Die Apokalyptik*, Göttingen 1973, 112). Unsere Erzählung greift eben diese *eine* Reaktion heraus, um damit die eschatologische Überlieferung und ihre (Über-)Steigerung in der Apokalyptik in einen *möglichen* plausiblen Erzählzusammenhang zu bringen.

⁸ Vgl. O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit*, Tübingen 1970.

chen (der dann im Jahre 70 Jerusalem dem Erdboden gleich machte).

Jesus stand zwischen den beiden Fronten. Er erkannte die Gefahr, daß in diesen Fronten der Messias-Traum, die Utopie des „Reiches Gottes“, der „Malkut Jahwe“, zerstört werden würde. Deshalb versuchte er, die beiden Elemente zu verbinden, das Überschießend-Zerstörerische an ihnen abzuwehren und die Jahwe-Utopie eines Lebens in Freiheit, Frieden und sozialer Gerechtigkeit zu bewahren und lebendig zu erhalten. So berief er einerseits Apokalyptiker, Schüler des Johannes, und andererseits zelotische Freiheitskämpfer zu seinen engsten Mitarbeitern. Denn mehr als Apokalyptiker und Zeloten litt er selbst an der Unterdrückung und Selbstentfremdung seines Volkes, die er als Jahwe-Ferne erfuhr. Er litt in einer Offenheit und Tiefe, in der das Leid nicht mehr blind, sondern sehend macht.

Eine Utopie für
die Wirklichkeit

Geduldig und in kleinen Schritten versuchte er, der messianischen Utopie eine, wenn auch noch so schmale Bahn zu brechen in die konkrete Wirklichkeit hinein: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das neue Mächtigwerden Jahwes schon zu Euch gekommen“, dann braucht ihr nicht mehr gebannt auf ein kosmisches Ereignis hinzustarren, das einmal kommen wird (vgl. Lk 11,30 par. Mt 12,28); und den Johannes-Schülern sagte er: „Geht und berichtet ihm, der im Gefängnis leidet, was ihr hört und seht: Gelähmte gehen wieder und blind Gewordene sehen, Ausgestoßene sind angenommen und Armen werden die Verheißungen zugesagt; und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert.“ In diesen Worten ist ausgedrückt, daß es darauf ankommt, hier und jetzt, überall, wo sich Not zeigt, diese Not zu lindern und zu heilen; und wo dies geschieht, dort geschieht „Malkut Jahwe“, Anbruch der Gottesherrschaft.

So versuchte Jesus, die messianische Utopie zu retten. Aber der Versuch mißlang. Vor allem die Zeloten unter seinen Mitarbeitern verstanden ihn nicht. Für sie war Jesus der lang ersehnte Führer und Befreier des Volkes Israel, der wie kein anderer die Massen zu begeistern verstand und der, da er selbst ständig zögerte, in politischen „Zugzwang“ gebracht werden mußte. Vielleicht bestand der in seiner Motivation so dunkle „Verrat“ des Judas darin, daß er Jesus in eine Situation hineinmanipulierte, wo dieser nach jüdischer Auffassung eigentlich nicht mehr anders hätte handeln können, als das Volk auf seine Seite zu rufen und sich durch diesen „Volksentscheid“ vor der korrupten jüdischen Obrigkeit, die

Jesu Treue bis in den Tod

mit den Römern paktierte, zu rechtfertigen⁹ — und dadurch das riesige Pulverfaß zu entzünden, das die vielen Tausende zum Paschafest nach Jerusalem gepilgerten Juden bildeten.

Aber Jesus, auf diese Weise durch Manipulation seiner eigenen Freunde zwischen die Räder gekommen, reagierte nicht so, wie zu erwarten war. Er blieb sich selbst und *seinem* Traum der „Malkut Jahwe“ treu; er verstummte¹⁰. Auch angesichts des Todes ließ er sich weder in die Rolle des Zeloten noch in die des weltfremden apokalyptischen Schwärmers zwingen. Das Johanneische „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) kam aber zu spät. Pilatus entschied im Zweifel lieber *gegen* den Angeklagten. Das war sicherer. So ganz weltfremd schien Jesu Rede vom „neuen Reich“ ja nicht zu sein, hatten doch so hochpolitische Dinge wie die Steuerfrage (vgl. Mk 12,13—17 par.) und der Tempel (vgl. Mt 21, 12—17 und Lk 13,1—3) darin eine Rolle gespielt.

Vor allem aber: er hatte verdächtige Freunde. Da war der Galgen die sicherste Lösung. Und Jesus verstummte. Lieber nahm er den römischen Kreuzesgalgen auf sich, als *seine* Utopie der „Malkut Jahwe“ und *seine* Sehnsucht nach dem messianischen Reich zu verleugnen. Er starb für die *Wahrheit* seines Traums des messianischen Reiches (vgl. Joh 18,37 b).

Dies war das scheinbar Absurde, das die Anhänger und Freunde Jesu nicht verstehen konnten. Denn Jahwe war ja gewissermaßen ein „Nationalgott“, der Gott des Volkes Israel. Wenn einer von diesem Volke ausgeliefert und verstoßen wurde, dann bedeutete diese Trennung von Jahwe den Tod in Gottverlassenheit. Konnte nicht einer, der ihn kannte, ganz sicher sein, daß „dieser“ Jesus seine Zugehörigkeit zum Volke Israel verteidigen und sich gegen die Auslieferung wehren würde? Ein Jesus, der dies *nicht* tat, war seinen Anhängern fremd. „Diesen“ Menschen kannte ein Petrus nicht mehr. Er hatte ihn nie gesehen (vgl. Mk 14,71 par.). Das war nicht mehr der Jesus, mit dem er durch das Land gezogen war, um die Verheißung der Gottesherrschaft lebendig zu machen in seinem Volk. Das war ein anderer Jesus. Das war der, der sich von seinem Volk trennen, ausliefern ließ, ohne nur einen Schwertstreich zu tun. Deshalb ließen sie ihn im Stich und zerstreuten sich — das Ende des messia-

⁹ Vgl. zu dieser Deutung O. Cullmann, Die Christologie des NT, 51975, 125.

¹⁰ Vor allem E. Schillebeeckx (Jesus, Freiburg—Basel—Wien 1975, 277—288) ist der Meinung, daß in erster Linie das Schweigen Jesu vor dem Hohen Rat historisch ist und erst die nachösterliche Kirche dieses Schweigen als ein „vernichtendes Sprechen Jesu“ ausgelegt und ihm in den Mund gelegt habe.

nisch-jüdischen Traums des neuen Mächtigseins Jahwes schien gekommen, der Traum schien ausgeträumt.

Das Ende als
Verwandlung

Aber das Ende war nur Verwandlung: Jesu Freunde kamen nicht von ihm los. Obwohl tot, begegnete er ihnen in einer neuen, einer ungeahnten, nicht wegzuninterpretierenden Lebendigkeit. Die Bilder der Ostergeschichten, in denen davon erzählt wird, überschlagen sich. Einmal ist Jesus körperlich da, er läßt sich anfassen, er kann essen, er spricht mit den Jüngern, dann wieder geht er durch Wände und verschlossene Türen, als wäre er vollkommen unkörperlich; er wird nicht erkannt, er verschwindet ganz plötzlich. In diesen Bildern drückt sich noch das unbewältigte Erleben der Anhänger Jesu aus, die den messianischen Traum verloren glaubten und nun in dieser ihrer Resignation Jesus in einer neuen Lebendigkeit erfuhren. Aber sie wußten damit noch nichts Rechtes anzufangen, sie konnten es nicht einordnen in ihre Welt, ihr Begreifen und in ihr Leben.

Fünzig Tage nach dem Tode Jesu war in Jerusalem ein jüdisches Fest, das Erntedank- und Bundeserneuerungsfest, das „Pfingsten“ (Pentekoste) heißt. Als gläubige Juden gingen Jesu ehemalige Freunde nach Jerusalem, trafen sich dort wieder in den alten Häusern, wo sie mit Jesus gewohnt hatten, und tauschten ihre Hoffnungen, Ängste und insbesondere ihre Erlebnisse und Erfahrungen aus, die sie mit dem Satz umschrieben: „Jesus ist uns erschienen“. Und indem sie die Erlebnisse seit der Gefangennahme Jesu aus den Überlieferungen ihres Volkes zu deuten begannen, erkannten sie, daß Jahwe Jesus von den Toten auferweckt hat. Diese zweite Erscheinung des Jahwe-Gottes war für sie ganz ähnlich derjenigen, welche die Mosessippe in Ägypten erfahren hatte. Jetzt erfolgte der seit dem Exil ersehnte zweite Exodus, der zweite Aufbruch: Der jüdisch-nationale Traum messianischer Gottesherrschaft verwandelte sich in den Menschheitstraum vom Reiche Gottes und in die Hoffnung jedes einzelnen Menschen auf ein ewiges Leben bei Gott. Jetzt begann der neue Bund, die neue Sicht der Verheißungen Jahwes, die neue Sichtweise des Lebens und der Welt.

Jahwe — Gott
aller Menschen

Der Vorhang des Tempels zerriß mit dem Tode Jesu (Mk 15,38 par.). Dieses Bild für den zweiten Exodus besagt, daß Jahwe bei dem gekreuzigten Jesus geblieben ist, obwohl dieser von seinem Volk verworfen und an Heiden ausgeliefert worden war. Damit wurde Jahwe als Gott *aller* Menschen erkannt, als Gott eines jeden einzelnen, als Gott gerade des Geringen, des Mißachteten, eben des Gekreuzigten, des Ausgelieferten. Wie Mirjam

Jahwe als den Befreiergott der versklavten Mosessippe identifizierte, so identifizierten als erste die Frauen um Jesus Jahwe als jene Macht, die den Gekreuzigten als Auferstandenen erscheinen ließ und ihn zur bleibenden, totalen und unüberbietbaren Gotteserscheinung machte; Jesus erwies sich so in einzigartiger Weise als Gottes Sohn¹¹. Dieses Bekenntnis legt deshalb die Passionsgeschichte dem heidnischen Hauptmann in den Mund. Denn die Utopie eines Lebens in Frieden, Freiheit und sozialer Gerechtigkeit kann in grundsätzlich gleicher Weise die Hoffnung aller Menschen sein. „Da ist nicht mehr Jude oder Heide, Herr oder Sklave, Mann oder Frau; alle sind ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Jahwe ist jetzt der Bundesgott der Menschen, des einzelnen wie der gesamten Menschheit. Alle Menschen, jeder einzelne, der sich der messianischen Utopie Jesu öffnet, wird, wie Jesus, von der Mächtigkeit, die Jahwe heißt, erfaßt, getragen, geliebt. Er wird dem „profanen“ Zeitablauf entrissen, wird in „Heilige Zeit“ versetzt, in das „Reich seines geliebten Sohnes“, des Jesus aus Nazareth. — Das ist der neue Bund, der alle Menschen umfaßt. Die Kirche ist der Ort, wo die Menschen sich erinnern, wo der Gekreuzigte immer wieder in seiner todesjenseitigen Lebendigkeit aufgeht — und damit jene konkrete geschichtliche Utopie menschlichen Seins und Lebens, die der erhöhte Gekreuzigte ist und darstellt. Alle Menschen, jeder einzelne, ob arm oder reich, ob jung oder alt, ob gebildet oder ungebildet, ob kirchlich gesinnt oder der Kirche entfremdet, sollen von Jesus und seiner Utopie erfaßt und begeistert werden.

Jesus, der von den Toten auf-
 auferweckte
 Kyrios

Jahwe hat sich im Gekreuzigten als „Gott der Lebendigen“ erwiesen (Mk 12,27 par.). Darum ist Jesus nicht tot; weil sie ihn, den Toten und Gekreuzigten, als lebendig-leibhaftig zu ihnen sprechend und Gemeinschaft stiftend erfahren hatten, konnten sie den Gott des Lebens in ihm identifizieren. Er, Jahwe, lebt in diesem getöteten Jesus, und damit lebt Jesus in einer neuen Seinsweise. „Diesen Jesus“, das ist eines der ältesten Glaubensbekenntnisse des Neuen Testaments, „den ihr getötet und ans Kreuz gehängt habt, den hat Jahwe von den Toten auferweckt und zum Kyrios gemacht“ (Apg 5,30 f), er hat ihn in sein

¹¹ Die Erzählskizze bewegt sich hier im Rahmen einer sogenannten „Aufstiegs-Christologie“ oder „Heilsgeschichtlichen Christologie“, welche die Grundlage und „Bleibende Basis“ jeder „Abstiegs-Christologie“ oder „Metaphysischen Christologie“ ist. Theologie, Verkündigung und Religionspädagogik müssen „unten“ ansetzen und von dort her neue Plausibilitätsstrukturen für die Botschaft der christlichen Überlieferung entwickeln. Vgl. K. Rahner, Die zwei Grundtypen der Christologie, in: Schriften zur Theologie Bd. 10, Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, 227—238, sowie G. Baudier, a. a. O.

Die Utopie Jesu
und die anderen
Traumbilder

eigenes Leben hineingenommen und ihn auf einzigartige Weise zu seinem Sohn gemacht. *Dieser* Jesus ist deshalb das letzte Ziel menschlicher Sehnsucht nach Leben und Freiheit. Er ist der Orientierungs- und Zielpunkt menschlichen Lebens. *Seine* Art zu leben ist Leben in unverlierbarer „Heiliger Zeit“. Einem jeden Menschen, ob „Parther, Meder oder Elamiter . . . ob Römer, Jude und Proselyt, Kreter oder Araber“ (vgl. Apg 2,9 ff) — das erkannten die Anhänger Jesu auf dem Pentekoste-Fest zu Jerusalem — ist der Himmel Jesu offen. Denn als Gott des Verworfenen und Gekreuzigten kann Jahwe von keiner Menschengruppe mehr okkupiert und in Beschlag genommen werden.

Freilich können Menschen sich der Utopie Jesu verschließen. Sie können sich gegen ihn versperren, sie können verkrampt an anderen Traumbildern festhalten: am Traum nationaler Größe und Macht, der auch nach der furchtbaren Tragödie des Zweiten Weltkrieges noch keineswegs überall ausgeträumt ist; oder am Traum persönlicher, in Besitz und Ansehen sich dokumentierender Mächtigkeit, der Utopie des Durchschnittsmenschen unserer Tage; oder am Traum des „citius, altius, fortius“ eines unbegrenzten technischen Fortschritts, der gegenwärtig zu einem schrecklichen Alptraum anzuwachsen droht; oder auch am Traum einer kleinbürgerlichen Idylle und lustgetränkten Zufriedenheit, die sich um nichts „da draußen“ kümmert.

Aber die Utopie Jesu, die in dessen Leben und Tod für uns zur „Utopie Jesus“ wurde, der Traum, den Jahwe in Ägypten eingab und immer neu eingibt, ist doch mächtiger als alle anderen „Träume“. Er setzt sich am Ende in der Gesamtheit der Menschen durch — allerdings in einem schmerzlichen Prozeß: „Sie werden zwar alle gerettet werden, aber so wie durch Feuer“ (vgl. 1 Kor 3,12—15). Wenn jedoch die Utopie Jesu sich im Menschen Bahn gebrochen hat, dann trägt dieser messianische Traum kraft der Mächtigkeit Gottes ihn über den Tod hinaus in ein Leben unverlierbarer „Heiliger Zeit“, so wie er Jesus noch über den schrecklichen Tod am Kreuzesgallen hinausgetragen hat in das neue Leben¹².

Jeder Mensch kann sich auf seine Weise der Utopie Jesu

¹² Zur Frage, ob dieser Läuterungsprozeß im wesentlichen während des Lebens geschieht oder ob er in jener empirisch nicht beobachtbaren „Dunkelzone“ des Übergangs vom Leben zum Tod seine wichtigste Phase hat und an sein Ziel kommt, wobei er (je nach dem Aspekt der Betrachtung) zum Teil diesseits und zum Teil jenseits der Todesgrenze verläuft (sogenannte „Endentscheidungshypothese“, bes. nach L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten/Freiburg 1962, bes. S. 138—150), vgl. G. Greshake — G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg—Basel—Wien 1973, bes. 121—130.

öffnen, ihm seine eigene, seine ganz persönliche Färbung geben; oder er kann sich auf seine ihm je eigene Weise verschließen. Jeder kann sein eigenes Selbst, seine Eigenart, seine Persönlichkeit in diesen Traum einbringen, und so sein Selbst durch die Krise des Todes hinüberretten in die unverlierbare „Heilige Zeit“ der eschatologischen Herrschaft Jahwes. Denn Jahwe ist der Gott, der den Menschen damals wie heute, den einzelnen wie den Völkern¹³, die Sehnsucht nach einem unvergänglichen Leben in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden unauslöschlich in die Seele geschrieben hat und der auch schon begonnen hat — für alle bezeugt in der Befreiung der Mosessippe aus Ägypten und in der Auferweckung des Gekreuzigten vom Tode —, diese seine Verheißung einzulösen.

Öffnung für die Utopie Jesu

Das Ziel des Erzählens war, einen gewissen „Geschmack“ zu wecken an narrativer Theologie (hier: Eschatologie), die in besonderer Weise Bezugswissenschaft eines erfahrungsorientierten Religionsunterrichts wie einer lebensnahen Verkündigung sein kann. Unser Verkündigungs- und religionspädagogischer Auftrag (in bezug auf die eschatologische Überlieferung) besteht nicht darin, den Menschen ein „Wissen“ darüber zu vermitteln, was einmal nach dem Untergang der Welt und dem Tode des einzelnen Menschen sein wird. Vielmehr ist es unsere Aufgabe, die Menschen aufzuschließen für die biblisch bezeugte Utopie Israels und die Utopie Jesu: sie zu befähigen, diesen Traum, den Jahwe eingab und eingibt, in sich selbst zu entdecken und ihn mit jener Intensität und Leidenschaft zu träumen, die ihn in den Tag hinein vordringen und ihn ein (wenn auch noch so winziges) Stück weit zur Wirklichkeit unseres Lebens und unserer Welt werden läßt.

¹³ In dieser genauen Parallelität von Rettung und Befreiung der Völker und Rettung und Befreiung des einzelnen Menschen zeigt sich — was aus Raumgründen hier nicht mehr erzählerisch ausgeführt werden kann — die grundsätzliche Fähigkeit der narrativen Eschatologie, die heute weithin sichtbare (und oft gar nicht mehr als Problem empfundene) Aufspaltung von allgemeiner Eschatologie, wie sie in der „Politischen Theologie“ (J. Metz, Sölle), der „Theologie der Hoffnung“ (J. Moltmann) und der „... Befreiung“ (G. Gutiérrez) zum Ausdruck kommt, und individueller Eschatologie, die gegenwärtig vor allem um die von L. Boros in die Diskussion gebrachte „Endentscheidungshypothese“ kreist, zu überwinden (vgl. Greshake, a. a. O., 121 ff). In dieser Aufspaltung von allgemeiner und individueller Eschatologie wird nicht mehr deutlich, daß und wie diese beiden Aspekte ein und derselben Überlieferung aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig fordern: Denn ohne das „Gottesreich“ aller wäre der „Himmel“ des Einzelnen ein privatischer Genuß („Rette Deine Seele“) und ohne den „Himmel“ des Einzelnen wäre das „Gottesreich“ ein Kollektiv.