

Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute*

Ein kritischer Diskurs in ethischer Absicht

VON HANS-RICHARD REUTER

Ich bin eingeladen worden, als Eröffnung einer Vortragsreihe mit dem Titel: »Werte im Wandel – auf der Suche nach gültigen Maßstäben« etwas über die *Bergpredigt* zu sagen. Diese Aufgabenkombination versetzt mich in Schwierigkeiten, und ich will die Probleme, die ich hierbei habe, gleich auf den Tisch legen.

ZWEI SCHWIERIGKEITEN

0.1 Die erste Schwierigkeit bezieht sich auf das Rahmenthema dieser Reihe. »*Werte im Wandel*« – das läßt gewiß aufhorchen; in welchem Sinne auch immer: Für die einen beschreibt es ein Phänomen, das als Bedrohung empfunden wird, als Ausdruck allgemeiner Bestandsunsicherheit, die sich in moralischem Verfall und Niedergang der Sitten auf allen Gebieten manifestiert. Für die anderen mag die Erfahrung der Geltungsschwäche tradierter Maßstäbe, die Einsicht in die Wandelbarkeit der Werte, eher befreiend wirken, weil da Überholtes abstirbt und antiquierte Moralvorstellungen durch zeitgemäßere ersetzt werden.

So gewiß das Thema des Wandels der Werte aufhorchen läßt, so sehr habe ich damit doch eine Schwierigkeit: meine Skepsis bezieht sich auf den Begriff des »*Wertes*« selber. Je rapider der gesellschaftliche Wandel, desto höher die Konjunktur der Wertvermittler, die ihr Angebot unterbreiten. Werte werden produziert und gehandelt, programmatisch gesetzt und propagandistisch vertreten, sogenannte Grundwerte werden parteipolitisch instrumentalisiert und begriffsstrategisch vom Gegner zurückerobert, Werte werden gedreht und gewendet, mit einem Wort: Werte werden manipuliert, aber bei alledem verkauft. Werte unterliegen schnell einer Inflation.

Werte sind nicht selten Worte, die gedroschen werden, bis sie zu leeren Hülsen geworden sind, entwertete Werte, Leerwerte. Ich glaube, es ist kein Zufall, daß uns die *Metapher des Wertes* zuerst in die Sprache des Marktes, der *Ökonomie*, und dann auch in die davon nicht ganz unabhängige Sprache des politischen Kampfes führt. Wer Wert sagt, der denkt den Wandel in Form von Wertverlust und Entwertung schon mit. »Wert«, so hat jüngst *Georg Picht* in schöner Zuspitzung formuliert, »ist der Symbolbegriff des Kapitalismus.«¹

* In Kurzfassung vorgetragen bei der Evangelischen Akademie Baden/Arbeitskreis Lahr am 22. September 1978. Der Vortragsstil und die Bemühung um Allgemeinverständlichkeit wurden weitgehend beibehalten.
1. G. Picht: Zum philosophischen Begriff der Ethik, in: *Chr. Frey / W. Huber* (Hg.): *Schöpferische Nachfolge*, Festschrift für Heinz Eduard Tödt, Heidelberg 1978, S. 61–94, Zitat S. 93 (= ZEE 22, 1978, S. 243–262, S. 261). Vgl. zu dieser Thematik auch C. Schmitt: *Die Tyrannei der Werte*, in: *Säkularisation und Utopie*. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geb., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967, S. 37–62.

Wer Wert sagt, der negiert damit – bewußt oder unbewußt – Minderwertigkeit und Unwert. Und schließlich: Wer Wert sagt, der droht gar nicht von der Wirklichkeit zu reden, sondern von einer abgehobenen Größe über der Wirklichkeit, die dieser bloß aufgesetzt, durch die sie eben »bewertet« wird. Und die Kirchen sind dann durchaus gefragte Händler auf dem gesellschaftlichen Markt der Werte. Wenn irgendwo, dann wird ihnen hier ein Standplatz eingeräumt, an dem sie ihre Sache verkaufen können. Wo und wann immer Kirchen und christlichen Gruppen dieser Mechanismus verborgen bleibt, da verkehren sie ihre Sache – die Verkündigung des Evangeliums – in die Verwertung eines partikularen Gruppeninteresses.

Man kann anderen, womöglich gemütvolleren Konnotationen des Wertbegriffs nachtrauern und seine Ökonomisierung beklagen, aber rückgängig machen wollen kann man sie nur um den Preis der Verschleierung der Wirklichkeit, die in der Logik der Metapher ihren adäquaten Ausdruck findet. Der Schein an Relevanz, mit dem sich die Theologie umgibt, wenn sie die Prämissen einer *Wertethik* akzeptiert, geht allemal auf Kosten der Wirklichkeit, die darüber in ideologischem Nebel versinkt. Aufgabe des Theologen kann aber um Gottes willen nicht die Verschleierung der Wirklichkeit der Welt sein.

0.2 Die zweite Schwierigkeit hängt mit meinem eigenen Thema zusammen, dem Thema der *Bergpredigt*. Denn die Bergpredigt wird ja im alltäglichen Sprachgebrauch zuweilen als Inbegriff all jener Werte und moralischen Forderungen zitiert, die über die allgemeine Evidenz des Dekalogs, der Zehn Gebote, hinaus den Charakter des spezifisch Christlichen tragen.

Die »Bergpredigt« – mit diesem Stichwort wird dann leicht eine ganze Wertordnung herbeibeschworen, die die Christen zu befolgen haben. Die Bergpredigt – jenes 5., 6. und 7. Kapitel des Matthäus-Evangeliums – sie müßte dann vor uns erstehen wie ein erraticer Felsblock, den man fasziniert, aber kopfschüttelnd betrachtet, den man einsam bezwingt, von dem man sich deprimiert abwendet (weil nur wenige da hinaufkönnen), oder den man entschlossen wegzusprenge versucht. So haben sich an der Bergpredigt, verstanden als einer gigantischen moralischen Forderung, Generationen auf unterschiedliche Weise abgearbeitet².

Die *katholische Tradition* erklärte die Forderungen der Bergpredigt zunächst zu *Ratschlägen des Evangeliums*, durch die sich die Gläubigen zusätzliche Verdienste erwerben konnten, um sie schließlich zum Grundgesetz einer Mönchsethik zu machen, die auf die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams zugeschnitten war. *Luther destruierte* zwar diese statische *Zwei-Klassen-Ethik*. Gleichwohl konnte im protestantischen Raum ein anderer verhängnisvoller Dualismus, eine Art doppelter Moral Platz greifen, die die konsequente christliche Praxis auf die Privatsphäre einschränkt, die gesamte Sphäre der Öffentlichkeit jedoch eigenen Gesetzen überläßt. Wo man sich auf diese schieflich-friedliche Trennung nicht einließ, da drohte die Bergpredigt entweder progressiv mit der Magna Charta eines von Menschen gemachten *sozialrevolutionären Programms* identifiziert zu werden, oder sie schrumpfte regressiv zum weltflüchtigen *Ethos eines Eremiten* zusammen, wie *Leo Tolstoi* in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens einer gewesen ist. Schließlich konnte man die Bergpredigt mit dem Gestus des Wissenschaftlers eliminieren, wenn man mit *Albert*

2. Vgl. G. Bornkamm: Jesus von Nazareth, 6. Aufl., Stuttgart 1963, S. 202–206; E. Schweizer: Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1973, S. 124 ff.

Schweitzer die Meinung vertrat, es handle sich hier lediglich um Gebote einer Interimsethik, mit deren Befolgung Jesus nur rechnen konnte, weil für ihn das Ende der Welt kurz bevorstand.

Aber so verstanden konnte es die Bergpredigt nicht weiterbringen als bis zu einer Sonderethik – gleichviel, ob sie als Vollkommenheitsideal monastischer Weltabgeschiedenheit oder als Ethos revolutionären Durchsetzungswillens qualifiziert oder auch als anachronistisches Ideal einiger apokalyptischer Spinner abqualifiziert wurde, die nicht einsehen wollen, daß sich mit einer Ethik der Endzeiterwartung nicht lange leben läßt.

0.3 Ich habe zwei Widerständigkeitigkeiten zu nennen versucht, die aus der Aufgabe erwachsen, über die Bergpredigt im Rahmen der Thematik des Wandels der Werte zu sprechen. Ich fasse sie noch einmal kurz zusammen: Das erste Problem betraf die *Trennung zwischen den Werten, die wir setzen, und der Wirklichkeit, in der wir leben*, jener Wirklichkeit, der gegenüber die Werte abstrakte, abgezogene, darüber schwebende Größen sind. Ich werde mich diesem Problem, das sich aus der Formulierung des Titels dieser Vortragsreihe ergibt, so stellen, daß ich im folgenden für eine Abwertung der »Werte« plädiere und gerade so den Maßstab des Evangeliums zur Geltung zu bringen versuche.

Das zweite Problem betraf die Differenz, die entsteht, wenn wir die Bergpredigt als erratischen Block von hochkarätigen Forderungen eines entschiedenen Christentums verstehen; ich meine die Trennung zwischen der *Elitegruppe* derer, die sich ihr verschreiben, und der *großen Masse* derer, die ihrem hohen Anspruch nicht zu folgen vermögen. Ich möchte hier nicht mißverstanden werden: es stünde der etablierten Christenheit schlecht an, nicht wahrhaben zu wollen, daß sie durch radikale Minderheiten an ihrem Rande oder auch außerhalb ihres Umkreises, die Ernst zu machen gedachten mit der Bergpredigt, immer wieder heilsam beschämt worden ist. Das Thema, das mir gestellt ist, lautet aber: »Die Bergpredigt als *Orientierung* unseres Menschseins *heute*«. Und darin finde ich die herausfordernde Frage versteckt, ob uns denn die Bergpredigt in einer Weise orientieren könne, in der jene beiden Schwierigkeiten, von denen ich sprach, aufgehoben sind. Denn unsere Frage nach der Bergpredigt fragt nach dem wirklichen *Sein* des Menschen und nicht nach irgendwelchen abstrakten Werten. Und sie fragt nach der Orientierung des *Menschen*, jedes Menschen, und nicht nach der Sondermoral eines elitären Konventikels. Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage und nicht als christlicher Wertpropagandist will ich versuchen, die Bergpredigt in ihrer Tiefendimension und nicht an der Oberfläche ihres Buchstabens zu verstehen.

Dabei werde ich diese Frage an denjenigen Grundbestand der in der Bergpredigt überlieferten Sprüche stellen, der uns möglichst unverstellt mit der Verkündigung Jesu selber in Berührung bringt. Denn der Textkomplex, den wir Bergpredigt nennen, stammt nicht von Jesus, sondern vom Autor des Matthäus-Evangeliums³ oder einem anderen Verfasser, der womöglich schon vor ihm⁴ aus verschiedenen umlaufenden Spruchüberlieferungen ein zusammenhängendes Ganzes komponiert hat. Die Bergpredigt als solche ist also ursprüng-

3. Vgl. Chr. Burchard: Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: G. Strecker (Hg.): Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschrift für H. Conzelmann zum 60. Geb., Tübingen 1975, S. 409–432.

4. Vgl. H. D. Betz: Die Makarismen der Bergpredigt (Matthäus 5, 3–12). Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung, ZThK 75 1978, S. 3–19.

lich keineswegs eine Rede Jesu selber gewesen, vielmehr kommt in ihr ein ganzer Chor von Stimmen zu Wort; und die Bibelwissenschaft hat uns bestimmte Methoden gelehrt, die es erlauben, mit einiger Verlässlichkeit durch diesen vielstimmigen Chor hindurch auf die in der ältesten Tradition wiederhallende eigene Stimme Jesu zu achten⁵.

Ich greife dazu aus dem reichen Inhalt, der in den genannten drei Kapiteln des Matthäus-Evangeliums überliefert ist, drei Themenkomplexe heraus, die für jede humane ethische Orientierung zentral sind: die sogenannten *Seligpreisungen*, weil sie mit durchschlagender Klarheit den Primat des wirklichen Lebens vor solchen Werten herausstellen, die wir Tugenden nennen; ferner die sogenannten *Antithesen*, weil sie auf provozierende Weise zum Problem jener Werte Stellung nehmen, die wir Normen oder Gesetze nennen; und schließlich jene *Goldene Regel* des Zusammenlebens, von der Matthäus Jesus lehren läßt, in ihr seien das Gesetz und die Propheten beschlossen. Eine Anregung *Carl Friedrich von Weizsäcker*s aufnehmend⁶ intendiere ich mit dieser Dreiteilung eine dreifache Annäherung an das Thema einer Ethik der Bergpredigt. Dabei werde ich mich jedoch einerseits vom Interpretationsansatz von Weizsäcker, jedenfalls was den zweiten und dritten Themenkomplex angeht, signifikant unterscheiden. Und ich werde andererseits die Dreiheit der Themen so besprechen, daß ihre Zusammenstellung den Schein des bloß Beliebigen, Zufälligen verliert. Ich versuche also eine systematische Annäherung an das Thema einer Ethik der Bergpredigt. Sie versteht sich darum als kritischer Diskurs, weil sie in der Abfolge ihrer Themen die Konsequenz einer Gedankenbewegung plausibel machen möchte und weil sie den Phänomenbereich, der durch den Begriff des Wertes abgedeckt ist, vor das kritisch unterscheidende Forum des Evangeliums zitiert.

Jeder der drei Teile meines Annäherungsversuchs wird seinerseits in drei Stufen erfolgen: Eine erste Stufe will ich die Ebene der *Information* nennen. Hier geht es darum, daß wir in aller Kürze die wichtigsten und einigermaßen gesicherten Ergebnisse zur Kenntnis nehmen, die die historisch-kritische Forschung an unseren Texten erzielt hat. Denn diese reden ja nicht unmittelbar zu uns, sondern in einem historischen Abstand, der als solcher – und zwar nach allen Regeln der Kunst – zu realisieren ist. Eine zweite Ebene sei die der *Reflexion*. Sie soll uns dazu dienen, die Themen, von denen die Bergpredigt spricht, aus ihrer historischen Abständigkeit einzuholen in eine fundamentale Thematik des Menschlichen. Eine dritte und letzte Stufe will ich versuchsweise als die Ebene der *Meditation* bezeichnen. Sie soll uns zur Besinnung auf jene Kräfte unseres Seins führen, die die Sprüche der Bergpredigt durch das, was sie direkt sagen, indirekt erwecken wollen. Und insofern wird uns die Meditation auch ein Stück weit zur Konkretion führen.

5. Vgl. dazu neuerdings *L. Schotcroff / W. Stegemann*: Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978.

6. *C. F. v. Weizsäcker*: Bergpredigt, Altes Testament und modernes Bewußtsein, in: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München/Wien 1977, S. 444–453, bes. S. 450 ff; vgl. darin auch *Ders.*: Die Seligpreisungen, S. 488–508.

1. GLÜCK GEGEN NOT

1.1 Nun hört sich ja das, was uns – womöglich noch aus Konfirmandentagen – von den *Seligpreisungen* (Mt 5, 3–12) im Ohr klingt, von ferne an wie ein christlicher *Tugend-katalog*. Geistliche Armut, Sanftmut, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit und anderes mehr werden da gepriesen, ja, wenn man den üblichen Übersetzungen trauen darf: »seliggesprochen« – und darin ist schon ausgedrückt, daß uns das ganze ebenso erhaben wie irrelevant vorkommt. Ganz anders verhält es sich aber, wenn wir auf den ältesten, Jesus selbst am nächsten stehenden Text achten, der sich durch einen Vergleich mit dem *Lukas-Evangelium* (Lk 6, 20–23) erschließen läßt. Er besteht nur aus drei Sprüchen, die etwa so gelautet haben mögen⁷:

Glücklich sind die Armen, ihnen gehört die Gottesherrschaft.

Glücklich sind die Hungernden, sie werden gesättigt werden.

Glücklich sind die Trauernden, sie werden getröstet werden.

Worin widersprechen diese Sätze unserem landläufigen Verständnis? Ich denke darin, daß sie nicht Tugenden ansprechen, sondern menschliche Befindlichkeiten. All die guten und gewiß edlen Eigenschaften (wie Sanftmut, Barmherzigkeit, Reinheit, Friedfertigkeit) finden sich hier nicht. Sie hat Matthäus hinzugefügt in dem Bemühen, Jesu Worte zu seiner Zeit auszulegen – ebenso, wie er aus den Armen die Armen im Geiste und aus den Hungernden solche gemacht hat, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit. Das heißt natürlich nicht, daß solche Tugenden nichts taugten. Die reiche Tradition philosophischer, aber auch theologischer Ethik bezeichnet ja gerade als *Tugendlehre* einen Typus von Ethik, der jene Einstellungen, Angewohnheiten und Verhaltensweisen rekonstruiert, die ein Individuum zum Zwecke seiner geistigen und körperlichen Tauglichkeit und Tüchtigkeit innehaben muß. Aber gerade daran zeigt sich, daß eine tugendethische Verkürzung der Verkündigung Jesu weder deren Konkretheit noch deren Tiefendimension erreicht. Denn Jesus erklärte ursprünglich nicht eine bestimmte Gruppe von Menschen aufgrund von Tugenden, wertvollen ethischen Haltungen, für glücklich, sondern Menschen unter ganz bestimmten Zuständen und Umständen, Menschen in ganz bestimmten Verhältnissen. Er pries nicht menschliche Vorzüge und Qualitäten, sondern *Modifikationen menschlichen Seins*. Und dieses menschliche Sein meinte bei ihm nicht nur eine innerliche Gesinnung, eine Armut im Geiste, einen moralischen Hunger nach Gerechtigkeit, eine Traurigkeit irgendwo im Herzenswinkel, sondern er meinte die materiell Armen, die körperlich Hungernden, die sinnlich Weinenden, die nach menschlichem Ermessen Untauglichen, wo immer sie anzutreffen waren. Das ist der Unterschied: Matthäus bemühte sich, die Wahrheit konkret zu machen, indem er sie zu einer Tugendordnung erhob. Das mag dann und wann ganz hilfreich sein, besonders wenn man an solchen Ordnungen nicht starr festhält, denn dann ist der Schritt vom Tugendethiker zum Tugendwächter nicht weit. Radikaler jedoch ist diejenige Konkretion der Wahrheit, die den Menschen in der konkreten Lage anspricht, in der

7. Vgl. P. Hoffmann / V. Eid: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*, Freiburg 1975, S. 29.

er sich gerade befindet. Matthäus ist der Gefahr erlegen, Bedingungen zu nennen, die einer erfüllen muß, statt Bedingungen, unter denen er angetroffen wird. Matthäus redet von der *conditio sine qua non*, der Kondition, ohne die man nicht in das Reich Gottes kommt, statt von der *conditio humana*, auf die das Reich Gottes zukommt.

Ich habe übrigens bei meiner Übersetzung der authentischen Sprüche Jesu anstelle des Wortes »selig« das Adjektiv »glücklich« benutzt. Das mag den einen oder anderen befremden. Es spricht aber einiges dafür, daß wir ab sofort nicht mehr von »Seligpreisungen«, sondern von »Glücklichpreisungen« sprechen. Denn womit wir es zu tun haben, ist eine im Altertum verbreitete Redeform. Es ist die Redeform des *Makarismus*⁸, die – vereinfacht gesagt – zwei Bedeutungsvarianten annehmen konnte: Zum einen konnten Menschen wegen ihres irdischen Wohlergehens, ihres Reichtums, ihrer Stärke, ihrer Schönheit glücklich gepriesen werden – denn wer hat, dem wird ja zu allem Überfluß auch noch gegeben. Zum anderen konnte aber durch dieselbe Redeform diese ganze Sphäre des irdischen Wohlergehens für unwichtig erklärt werden gegenüber dem Glück dessen, der den Regeln der Tugend und der Weisheit gemäß lebt. Man sieht leicht: diese letztere Form des Makarismus ist entstanden aus einer kritischen Reflexion auf die Tragfähigkeit der bloß konventionell-irdischen Glücklichpreisungen und kehrt deren Wertesystem um. In dieser Variante wird die Meinung, daß dem, der irdisches Gut besitzt, auch weiter gegeben werde, als trügerisch erkannt. Glücklich ist vielmehr der Weise (vgl. Spr 3, 13–16), denn der hat Einsicht in die sinnvolle Wechselhaftigkeit des Schicksals und ist auf die Eitelkeiten irdischen Wohllebens nicht angewiesen. Ich wäre also eher geneigt, den Weisen einen Seligen zu nennen, weil er so ein ganz bedürfnisloses, allem Irdischen enthobenes Wesen ist.

Jesu Glücklichpreisungen kombinieren aber beide Varianten des Makarismus und destruieren durch diese Kombination die ideologischen Voraussetzungen beider: gegen den weisheitlichen und mit dem konventionellen Makarismus bestreiten und spiritualisieren sie nicht den Anspruch auf materielle, mit den Sinnen erfahrbare Befriedigung, aber mit dem weisheitlichen und gegen den konventionellen Makarismus sagen sie diese Befriedigung denen zu, die nichts davon vorzuweisen haben: eine Umwertung aller »Werte«, die zunächst einmal auf ihre Abwertung hinausläuft. Deshalb werde ich mich hüten, die sogenannten »Seligpreisungen« als fromme Überhöhung oder gar religiöse Verächtlichmachung menschlicher Sehnsucht nach Glück auszulegen. Ich will sie vielmehr als Ankündigung eines volleren, der Menschlichkeit des Menschen entsprechenderen Glücks verstehen.

1.2 Wir halten fest: Die Makarismen der Bergpredigt kreisen um das Verhältnis von *Glück und Not*. Die Beziehung von Befriedigung und Bedürftigkeit ist ihr Thema; ihm soll unsere Reflexion gewidmet sein.

Glück erfahren wir da, wo ein Wunsch erfüllt und eine Sehnsucht gestillt wird. Glück erleben wir, wo wir uns auf einmal im Einklang befinden mit Menschen, Lebewesen und Dingen, die uns umgeben, so daß auch von allem, was wir tun und beginnen, gesagt wer-

8. Vgl. E. Schweizer: Matthäus, S. 45 f; H. D. Betz: Makarismen; U. Luck: Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt, ThExh 150, München 1968, S. 51 ff.

den kann: es glückt. Glück bezeichnet also das Erleben eines Selbstseins, das sich absichtslos eingefügt findet in ein umgreifendes harmonisches Zusammenspiel⁹. Wann immer wir in einem nicht-trivialen, nicht-utilitaristischen Sinne von Glück sprechen, müssen wir es als eine Qualität von Erfahrung denken, über die keine zweckbestimmte menschliche Intentionalität und kein Nützlichkeitskalkül verfügen kann. Wie neuere Forschungen der Psychoanalyse, jener introspektiven Wissenschaft vom Menschen, zeigen, hat Glück zu tun mit dem ganz frühen Gefühl von Vertrauen und Geborgenheit, das ein Kind vor allem bei seiner Mutter findet¹⁰. Und es hat dann ein ganzes Leben lang zu tun mit dem Gefühl, eine Heimat zu haben, jene Heimat, von der *Ernst Bloch* gesagt hat, sie sei »etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war«¹¹. Glückselig sind wir da, wo wir ganz wir selbst sein dürfen, und da, wo wir selbst ganz sein können.

Aber Glück erscheint auch pervertiert, wenn es zu kurz greift, etwa als das kurzschlüssige Pseudoglück im Winkel privater Satttheit. Es erscheint pervertiert, wenn es zum Glück des absichtsvoll, ja krampfhaft festgehaltenen Besitzes und der Privilegien herunterkommt, das auf Kosten derer erfahren wird, die nichts haben. Deshalb setzen die Glückseligpreisungen der Bergpredigt die wahre Fülle des Glücks wohlweislich nicht in Beziehung zum menschlichen Haben, sondern zum menschlichen Sein¹². Denn als gemeinsames Charakteristikum des Menschseins derer, die für glücklich erklärt werden, läßt sich unschwer die *Not*, der Mangel, entdecken: Daß die Hungrigen gesättigt und die Trauernden getröstet werden, das sind eindringliche Illustrationen dieses einen Grund-Satzes: »Glücklich sind die Armen, ihnen gehört die Gottesherrschaft.« Und genau dies: die *Not und der Mangel* sind ja solche Zustände, in denen der *Mensch* nichts hat, sondern nur noch ist: *bedürftig* ist. Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit – das sind Eigenschaften, die einer hat, die er vorweisen kann, die er handelnd einsetzen kann. Arm, hungernd und traurig kann man nur sein, angewiesen darauf, das Notwendige zu *empfangen*. Die Makarismen Jesu decken die Not, die Bedürftigkeit, als die grundlegende Kondition des Menschen auf, indem sie die beglückwünschen, die nichts vorzuweisen haben als diese Not, die nun wahrhaftig keine Tugend ist.

Damit deutlich wird, daß das Glück, das er zusagt, niemals eine Habe ist, auf die man zurückgreifen kann, begründet Jesus in seinen Glückseligpreisungen das Glück durch eine andere Größe, die er das Reich der Himmel oder die *Gottesherrschaft* nennt. Wir müssen uns von der Vorstellung freimachen, als sei damit ein von der Wirklichkeit unserer Welt räumlich unterschiedenes Jenseits gemeint. Jesu Rede von der Gottesherrschaft, von der

9. G. Theissen (Argumente für einen kritischen Glauben, oder: Was hält der Religionskritik stand? ThExh 202, München 1978) bringt den Sachverhalt auf die glückliche Formel der (durch Absurdität kontrastierten) »Resonanz Erfahrung« (S. 48 u. ö.).

10. Vgl. E. H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966; R. A. Spitz: Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung, Stuttgart 1976.

11. E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 1628.

12. Zur charakterologischen Ausarbeitung der Haben-Sein-Alternative vgl. E. Fromm: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976. Ebensovienig wie Fromm möchte mein eigener Rückgriff auf diese Kategorien verleugnen, daß er (unter anderem) in der Tradition der *Marx'schen* Kapitalismuskritik namentlich der sog. Pariser Manuskripte von 1844 steht.

er lehrte, daß sie mit seiner Person und seinem Tun schon angekommen sei, bringt vielmehr einen für unsere Frage nach Wahrheit und Authentizität menschlichen Glücks fundamentalen Sachverhalt zum Ausdruck. Ich meine den Sachverhalt, daß die Wahrheit unserer Glückserfahrungen etwas mit ihrem Verhältnis zur Zeit zu tun hat. Wohl sind Jesu Makarismen der großartige Beleg dafür, daß die menschliche Sehnsucht nach Glück nicht als illusorische Träumerei abgetan, sondern als gegenwärtige reale Möglichkeit behauptet wird. Aber dabei ist entscheidend, daß das Glück, das schon jetzt, in der *Gegenwart* zugesagt wird, nicht primär als etwas Vergangenes thematisch wird, zu dem ich immer wieder zurückkehren – re-gredieren – muß, weil ich von ihm nicht loskomme. Vielmehr erscheint dieses Glück als eines, das eine immer noch erfülltere Zukunft hat – eben weil ich darauf vertrauen kann, daß es mir stets neu geschenkt wird.

1.3 Ich will in einer letzten Überlegung zu den Glücklichpreisungen auf die Frage eingehen, was sie für die positive Orientierung unseres Handelns bedeuten. Wir haben gesehen, daß wir zur Beantwortung dieser Frage nicht auf einen ein für allemal fertigen Tugendkatalog zurückgreifen können, den sich der Mensch habituell anzueignen hätte. Dafür zeichnet sich eine andere Möglichkeit ab. Achten wir dazu auf den Wortlaut der Makarismen Jesu. Glücklich die Armen, glücklich die Trauernden, glücklich die Hungernenden – darin steckt ja (vom common sense her geurteilt) eine revolutionäre Umkehrung der geltenden Maßstäbe. Mit einem den Typus dieser Sprüche zusammenfassenden Satz gesagt: *Glücklich die Unglücklichen* – das ist ja schon vom Wortlaut her ein *Paradox*¹³, eben etwas, das über den gesunden Menschenverstand hinausgeht. *Kierkegaard* hat einmal vom Paradox gesagt, es sei die Leidenschaft des Denkens. Man kann das ebensogut abwandeln und sagen: es ist die *Leidenschaft des Handelns*. Denn wer diese paradoxen Glücklichpreisungen hört, der bleibt entweder in der Beschränkung seines gesunden Menschenverstandes befangen und sagt: »das kann nicht sein« – oder aber er erkennt seine Beschränktheit als Borniertheit, überschreitet den gesunden Menschenverstand als einen, der in Wahrheit krank ist – und das alles in der Kraft der *Leidenschaft*, die an der Umkehrung geltender Maßstäbe teilnimmt.

Konkurrieren wir also nicht so sehr mit Werten, sondern spüren wir in aller menschlichen Leidenschaft die *Werte* in unserer Gesellschaft auf, *die Leiden schaffen*. Vernehmlich genug präsentiert sich unsere Gesellschaft in der Sprache des ihr immer schon eigenen Wertsystems. Sie versteht sich – etwa auf der Ebene des ökonomischen Systems – als eine Gesellschaft des Wachstums, der Leistung und des Überflusses¹⁴. Ich kann mir auf Anhieb keinen schärferen Konflikt vorstellen als den zwischen dem in den ökonomisch-fortgeschrittenen Gesellschaften unserer Erde verabsolutierten Wert des Wachstums und dem Sein der Armen in der südlichen Hemisphäre, denen die ökonomische Substanz zum Wachsen fehlt; keinen härteren Kontrast als den zwischen dem Wert der Leistung und dem Sein der Trauernden, die nicht selten unter dem Diktat der Leistung zusammengebrochen sind; keinen größeren

13. Vgl. *R. Bultmann*: Geschichte der synoptischen Tradition, 7. Aufl., Göttingen 1967, S. 180.

14. Vgl. *F. W. Menne*: Wertsysteme und Realität. Soziologische Stichworte, in: *A. Hertz* (Hg.): *Moral*, Mainz 1972, S. 34–59, bes. S. 39–43.

Gegensatz als den zwischen dem Wert des Überflusses und dem Sein der Hungernden. Ihr Sein, ihr pures Dasein, schreit nach einem radikalen Wandel der Werte, und das heißt der Verhältnisse, deren Ausdruck sie sind. Denn das Sein der Armen, der Trauernden und der Hungernden (ihr Mangel, ihre Isolation und ihre Not) signalisiert ein Ungleichgewicht, einen absurden Gegensatz im Zusammensein der Menschen, für den die zugesagte Gottesherrschaft (ihre ausgewogene Fülle, ihre Ganzheit und ihr Glück) sensibel macht und dem sie zugleich widerstreitet.

Auf dem Grunde dieser Erfahrung gelten dann auch die Glückwünsche an die, die sich der als absurd erkannten Realität stellen; etwa: glücklich sind die Barmherzigen, die Solidarität mit den Bedürftigen üben, denn sie werden Solidarität erfahren; glücklich sind die Friedensdienst Leistenden, denn man wird sie Söhne Gottes nennen. Aber sie kommen dann allesamt nicht als solche in Betracht, die sich fixe Tugenden zu eigen gemacht haben, sondern als solche, deren Verhalten aus einer je aktuellen Differenz Erfahrung hervorgegangen ist: dem überwältigenden Erleben der ganzen Fülle des Glücks und der Erfahrung des zu überwindenden Gegensatzes von verselbständigtem Überfluß und verdrängtem Mangel.

2. FREIHEIT GEGEN ZWANG

2.1 Ich komme jetzt zu den sogenannten *Antithesen*, von denen ich einleitend gesagt habe, sie nähmen auf provozierende Weise zum Problem solcher Werte Stellung, die wir *moralische Normen oder Gesetze* nennen. Mit Recht ist behauptet worden: »Spricht man von den Wirkungen der Bergpredigt in der Geschichte der Kirche, dann ist in erster Linie an die von den Antithesen ausgehende Wirkung gedacht.«¹⁵ Es handelt sich um jene Passagen (Mt 5, 21–48), in denen in äußerster Schärfe Feindesliebe, eheliche Treue, Schwurverzicht, Gewaltverzicht usw. verlangt werden; Passagen, in denen geltende Normen extrem verschärft und deren Befolgung oder auch die Ahndung ihrer Nichtbefolgung zum Teil mit Ausführungsbestimmungen versehen werden. Von Antithesen spricht man deshalb, weil jeweils einem Satz der alttestamentlich-jüdischen Gesetzesüberlieferung (These) eine Aussage Jesu mit der Wendung »Ich aber sage euch« (Antithese) entgegengesetzt wird.

Fragen wir auch hier nach der authentischen Stimme Jesu, so lassen sich dafür mit einiger Wahrscheinlichkeit drei der insgesamt sechs Antithesen in Anspruch nehmen, und zwar die Sprüche vom *Töten*, vom *Ehebrechen* und vom *Schwören*¹⁶. Von den übrigen läßt sich nämlich unter anderem zeigen, daß sie zwar einzelne Jesusworte aufbewahren, aber erst nachträglich in die zugespitzte Form eines antithetischen Gegensatzes gebracht, also einem bereits vorhandenen Vorbild angeglichen worden sind.

Aber auch die Antithesen, die wir der Verkündigung Jesu zuzuschreiben berechtigt sind, haben Erweiterungen erfahren, die ihre Radikalität verdunkeln. Die Antithese vom *Töten* lautet wohl ursprünglich so: »Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht morden, wer mordet, sei dem Gericht verfallen. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, sei dem

15. Chr. Dietzfelbinger: Die Antithesen der Bergpredigt, ThExh 186, München 1975, S. 56.

16. Vgl. P. Hoffmann / V. Eid: Jesus, S. 37 ff; E. Schweizer: Matthäus, S. 66 ff; U. Luck: Vollkommenheitsforderung, S. 24; anders im Blick auf die 4. Antithese Chr. Dietzfelbinger: Antithesen, S. 32.

Gericht verfallen« (Mt 5, 21, 22 a). Während es hier darauf ankommt, daß schon der Zorn die gleiche Bedeutung hat wie die manifeste Tat, haben frühe Anhänger Jesu sich wiederum angeschickt, einzelne Manifestationen des Zorns zu nennen und mit Strafandrohung durch entsprechende Gerichtsinstanzen zu belegen: »Wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf, der soll dem Hohen Rat verfallen, wer aber sagt: Du Idiot, der soll der Feuerhölle verfallen sein« (Mt 5, 22 bc). Die Radikalisierung der Forderung wird hier verdeckt durch die Formulierung von Sanktionen und des weiteren durch positive Ermahnungen zur Versöhnung und zum Nachgeben (Mt 5, 23–26). – Während es bei dem jesuanischen Spruch vom *Ehebruch* (Mt 5, 27 f.) darum geht, daß schon der begehrliche Blick den gleichen Tatbestand erfüllt wie der sexuelle Verkehr, haben frühe Anhänger Jesu diese Radikalisierung umgedeutet in die Empfehlung von vorbeugenden Maßnahmen: das Auge soll ausgerissen und die Hand soll abgehackt werden, wenn sie zu dem als Sünde inkriminierten Tatbestand verführen (Mt 5, 29 f.). – Entsprechendes läßt sich bei der Antithese vom *Schwören* (Mt 5, 33, 34 a / Jak 5, 12) zeigen. Während Jesus hier gegenüber dem alttestamentlichen Verbot des Meineids¹⁷ und dem Gebot, die Gelübde zu erfüllen¹⁸, jeden Schwur verbietet, hebt die Überlieferung verschiedene verbotene Schwurformen (Mt 5, 34 b–36) von einem erlaubten Schwurersatz ab, in dem der Gottesname weder direkt noch indirekt genannt wird – nämlich das betuernde »Ja, Ja« und »Nein, Nein« (Mt 5, 37). Die Radikalisierung der Forderung wird also aufgeweicht durch das Zugeständnis einer vereinfachten Schwurform.

Ich habe mit der Mehrheit der Forscher am Neuen Testament jene drei antithetischen Formulierungen als ursprünglich jesuanisch angenommen, die für unser Verständnis am provozierendsten sind. Denn sie setzen nicht – wie die übrigen – einer vorgegebenen Norm (etwa der Nächstenliebe) eine andere, diese überbietende positive Norm (etwa die Feindesliebe) entgegen, sondern begnügen sich einzig und allein mit einer Erweiterung der Tatbestandsbestimmung, indem sie durchs Gesetz verbotene Taten auf ihre inneren Wurzeln zurückführen. Sie sind im Wortsinne »radikal«, weil sie an die Wurzel gehen. Was ist das provozierende Thema dieser Sprüche?

2.2 Vorläufig hatte ich ihr Thema als das derjenigen Werte angegeben, die wir moralische Normen, Gesetze, man kann auch sagen pflichtgemäße Vorschriften nennen. Der Typus von Ethik, den die Tradition in diesem Zusammenhang ausgebildet hat, ist die *Pflichtenlehre*, auch deontologische Ethik genannt. Dabei wird jeder bestätigen können: der relativ weiche Mantel der Tugend ist leicht zu ertragen verglichen mit der harten Sprache der Pflicht. Denn die Tugend tendiert zwar – wie wir sahen – ins Haben, haftet aber doch näher am Sein des Menschen als die Normen der Pflichterfüllung, die ihm als unerbittliches Sollen gegenüberreten können. Die Tugend gedeiht im Klima der Gewöhnung, aber die Pflicht knallt zuweilen mit der Peitsche der Dressur. Hier kommt es nun wirklich zur Probe aufs Exempel: orientiert uns die Bergpredigt über das reale Sein des Menschen oder richtet sie gegen dieses Sein abstrakte Forderungen des Sollens auf?

Ich will mich dieser Frage annehmen, indem ich das Thema der in Rede stehenden Sprüche so angebe: In den antithetischen Formulierungen Jesu geht es um einen alle Kultur bestimmenden Widerstreit, nämlich um den großen *Antagonismus zwischen den Triebansprüchen* jedes Individuums einerseits *und den* von der menschlichen Zivilisation durch moralische Normen auferlegten *Einschränkungen dieser Triebansprüche* andererseits. Sig-

17. Ex 20, 7; Deut 5, 11; Lev 19, 12.

18. Num 30, 3; Deut 23, 22; Ps 50, 14.

mund Freud hat in einer bekannten Schrift diesen Antagonismus als Ursache des »Unbehagens in der Kultur« analysiert¹⁹. Daß es um eben diesen Antagonismus geht, können wir uns deutlich machen, indem wir uns die Bewegungsrichtung vor Augen stellen, in der die Radikalisierung der Normen verläuft. Sie verläuft gewiß vom Äußeren ins Innere. Denn sie verläuft jeweils von einer vor-gesetzten Norm, die einen manifesten Tatbestand definiert, ins Innere des Menschen. Sie verläuft z. B. vom äußeren Tatbestand des Mordes zur ganz intimen, inneren Regung des Zornes.

Es gibt nun aber zwei Möglichkeiten, das Gefälle dieser Radikalisierungsbewegung zu verstehen. Die eine geht davon aus, daß es hier um die Errichtung einer inneren moralischen Instanz, eines sittlichen Urteilsvermögens geht. Als die Errungenschaft von Jesu Normenkritik gilt dann die Einsicht, daß eine hochwertige Ethik nicht auf dem durch äußere Pflichtgebote erzwungenen äußeren Handeln gründe, sondern auf der Forderung einer inneren, subjektiven Gesinnung, die als guter Wille auszulegen sei. So besteht der springende Punkt der Gesetzesverschärfung Jesu etwa nach Ansicht von *Carl Friedrich von Weizsäcker* darin, daß gesagt wird: »Du sollst nicht nur nicht töten, (sc. denn das ist Teil der allgemeinen Ethik, das steht schon in den Zehn Geboten, sondern) du sollst nicht töten wollen. Du sollst nicht in dir den Impuls zulassen, der, wenn du ihm folgst, töten würde.«²⁰ Unsere Sprüche wären dann als ein grandioser Appell an die menschliche Selbstzucht zu verstehen, die sich auch die verborgenste Regung unterwirft. Die Antithesen der Bergpredigt gipfelten dann letztlich in nichts anderem als in dem Imperativ, die bloß äußerlich vorgefundenen Normen nicht draußen stehen zu lassen, sondern in unser Inneres aufzunehmen und sie in unserer seelischen Struktur als die kontrollierende Zensur-Instanz zu errichten, die Freud mit dem Kunstwort des »Über-Ich« bezeichnet hat.

Ich bin der Meinung, daß dieses Verständnis eine verhängnisvolle Verkehrung dessen darstellt, was Jesu Verkündigung intendiert. Denn die Bewegung, die von seiner Radikalisierung der Normen ausgeht, gipfelt ja – wie besonders die Sprüche vom Töten und vom Ehebrechen zeigen – gar nicht in einem neuen Verbot oder in einem neuen Gebot, sondern in der puren Konstatierung des Faktums jener inneren Antriebe, aus denen die verbotenen Taten hervorgehen. Und wir sollten dieses – um mich so auszudrücken – moralische Desinteresse nicht beklagen, sondern zunächst einmal die Chance ergreifen, die darin für ein besseres Verständnis auch derjenigen ethischen Weisungen des Evangeliums liegt, die sprachlich im *Stil des Sollens* formuliert sind. Freud hat z. B. in seiner erwähnten Abhandlung das Gebot der die Feindesliebe einschließenden Nächstenliebe als »ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs« bezeichnet, weil es – wie er meinte – einerseits die stärkste nur denkbare Abwehr der menschlichen Aggression formuliert, diese hinterrücks aber gerade fördert, indem es illusorischerweise auch schon die geringste aggressive Regung verbietet. Eine »so großartige Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen«, meint Freud²¹.

19. S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Freud-Studienausgabe IX, Frankfurt 1974, S. 191 bis 270.

20. C. F. v. Weizsäcker: Bergpredigt, S. 451.

21. S. Freud: Kultur, S. 268.

Es ist also dieses verhängnisvolle Mißverständnis der ethischen Verkündigung Jesu als Forderung eines strengen kulturellen Über-Ich, vor dem wir bewahrt bleiben, wenn wir die Chance realisieren, die in dem moralischen Desinteresse der Gesetzesradikalisierung Jesu liegt. Sie ist radikal, indem sie an die Wurzel, nämlich das Faktum der Antriebe reicht, aus denen die verbotenen Taten hervorgehen. Und was vermögen schon Normen, seien es nun äußere oder innere, gegen das Faktum dieser Antriebe? Ich denke, gegen ihre faktische Macht ist sowohl die Objektivität der Gesetze als auch die nur vermeintlich autonome Subjektivität des guten Willens machtlos. Kein anderer als der Apostel Paulus hat das übrigens scharf gesehen, wenn er im 7. Kapitel des Römerbriefes sagt: »Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.«²²

Die andere Möglichkeit des Verständnisses, die ich selbst vertreten möchte, macht deshalb Ernst mit der Beobachtung, daß die *Antithesen* ursprünglich nicht in ein Sollen ausweichen, sondern *den Menschen* – ähnlich wie die Glücklichpreisungen – *bei seinem konkreten Sein behaften*. Sie orientieren uns über das Menschsein, indem sie es als ein potentiell *konfliktreiches Sein* ansprechen, als ein Sein nämlich, das wegen der beiden in ihm im Widerstreit liegenden Pole, der moralischen Über-Ich-Forderungen und der Triebforderungen, in eine äußerste Anspannung, eine gefährliche Zerreißprobe geraten kann. Sie machen auf das Faktum eines Zwiespalts im Menschen aufmerksam, der sich zur Spaltung und Teilung dramatisieren kann, so daß ein Mensch sich und anderen fremd wird. Sie machen auf die Gefahr der Verfehlung menschlichen Lebens in der Entfremdung aufmerksam. Die Gesetzesverschärfung Jesu bedeutet deshalb – in ihrer Tiefendimension verstanden – Konfliktverschärfung. Besteht darin das Thema der Antithesen, so fragt sich gleichwohl um so dringlicher, was denn ihr Sinn sein mag. Widerspricht denn die Tendenz zur Konfliktverschärfung bis zur Zerreißprobe nicht fundamental der Tendenz zur Glücklichpreisung der Bedürftigen?

2.3 Wir hatten bei unserer Meditation der Makarismen Anlaß, auf die sprachliche Form des Paradoxes zu achten, in der sie formuliert sind. Wir wollen das gleiche auch bei den Antithesen versuchen. Sie sind nämlich in der Sprache eines verwandten Grenzausdrucks formuliert, den die Sprachwissenschaft Hyperbole, »Übertreibung«, nennt²³. *Die Konfliktverschärfungen Jesu sind sinnvolle Übertreibungen*. Übertreibungen sind sie, weil sie – in Gesetze umformuliert – maßlose Übersteigerungen des Menschenmöglichen sind. Es ist die Funktion dieser Übertreibungen, uns neu zu orientieren, indem sie uns desorientieren²⁴. Sinnvoll sind sie jedoch, weil sie von der Art solcher Übertreibungen sind, die indirekt, aber darum um so wirksamer, freie Einsichten in uns entstehen lassen. Und die Einsicht, die durch die besprochenen Übertreibungen geweckt wird, besteht zuallererst einmal darin, daß wir selber mit den Kräften unseres Verstandes und des anerzogenen moralischen Willens überhaupt nichts tun können, um die Gefahr der Spaltung und Trennung unseres

22. Röm 7, 19.

23. Vgl. R. Bultmann: Tradition, S. 180; P. Ricœur: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricœur / E. Jüngel: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S. 45 bis 70, bes. S. 67.

24. Vgl. P. Ricœur: Metapher, S. 67.

Lebens zu verhindern: je mehr wir vorsätzlich machen wollen, um so mehr geraten wir in den Konflikt. Die theologische Tradition, die die *Spaltung und Trennung unseres Lebens* »Sünde« nennt, hat deshalb davon gesprochen, daß die Übertreibung des Gesetzes uns dessen »überführt«, daß wir aus uns selbst nichts machen können. Die Antithesen provozieren zu dieser Einsicht, sie rufen sie frei und ungezwungen hervor.

Überhaupt wollen sie eine Kraft des Menschseins ansprechen und hervorrufen, die nicht eingespannt ist in den Teufelskreis von Pflicht und Pflichterfüllung, Triebanspruch und Triebunterdrückung, sondern in der *Freiheit und Zwanglosigkeit* regieren. Ich will diese unverfügbare Kraft in der Tiefe des menschlichen Seins die freie *Phantasie* nennen. So wie das Paradox die Leidenschaft des Handelns weckt, so ruft die Übertreibung die Phantasie wach als eine Kraft jenseits des Zwiespalts von Pflicht und Neigung, als die einzige Kraft, die – wo sie uns noch nicht genommen worden ist – Bilder einer neuen, ganzen und heilen Realität entwerfen kann, wie sie in Jesu Verkündigung von der Gottesherrschaft intendiert ist. Deshalb widerspricht die Konfliktverschärfung nicht der Glückpreisung der Bedürftigen, sondern schärft uns ein, daß das Glück, die *Erfahrung ungeteilter Ganzheit* und Fülle unseres Lebens, *nicht in der Macht unserer moralischen Anstrengung* liegt, und daß der Motor jeden wahren Fortschritts nicht die Perfektion der Norm- und Leistungserfüllung ist. Deshalb kommen ja auch und gerade in der Bergpredigt solche Worte Jesu zum Zuge, die zu einer unbekümmerten Lebendigkeit rufen, wie sie Vögeln und Blumen eigen ist (Mt 6, 25 ff.), Worte, die an eine von verkrampfter Selbstbeobachtung freie Spontaneität appellieren, bei der die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut (Mt 6, 3), und dennoch – nein: gerade deswegen ein zweckmäßiges Glied an einem organischen Leibe ist.

Mit dieser Grundorientierung ausgestattet wollen wir kurz die einzelnen *Themen der Antithesen* in Augenschein nehmen. Sie orientieren uns über fundamentale Aspekte des Menschseins: die *Aggression*, die *Sexualität* und die *menschliche Rede*. Im Blick auf jedes dieser Themen werde ich positive Orientierungen formulieren, die dem Sachverhalt Rechnung zu tragen versuchen, daß uns die Antithesen durch Suspension des Moralischen in den freien Spielraum des Ethischen überführen wollen.

Der Spruch vom *Töten* handelt von dem unableitbaren und uneingeschränkten Existenzrecht jedes menschlichen Lebens und weckt zugleich die Einsicht, daß jeder Mensch aufgrund seiner physischen Ausstattung zu aggressiven Affekten neigt, die im Ansatz das Lebensrecht des anderen bestreiten und zerstören. Es ist gerade hier sinnvoll, daß die in der menschlichen Triebstruktur verankerte Neigung zu solchen Affekten nicht imperativisch verboten wird (etwa: »du sollst nicht zürnen«), sondern daß sie gewissermaßen analytisch auf eine Ebene mit der Gewalttat gestellt wird. Denn das pure Verbot würde die Aggressivität nur steigern, die es zu bekämpfen trachtet. Was mir also zuteil werden kann, ist nicht gänzliche Aggressionslosigkeit, sondern die Fähigkeit zur *Anerkennung* des anderen, die ihn gerade als einen mir total Fremden, mit mir schlechterdings nicht Identischen, angstfrei gelten lassen kann. Der Sinn der von Fremdaggression handelnden Antithesen (Mt 5, 38 bis 41, 43–48) bestünde von hier aus darin, den Aggressor durch Verzicht auf Gegenwehr zu einer Änderung seines Verhaltens, ja zur Etablierung einer beim Menschen von Natur aus nicht vorhandenen Tötungshemmung zu bewegen – eine Strategie, die freilich ihrer-

seits an ein sublimes Aggressionspotential gebunden ist²⁵. Denn der Vergeltungsverzicht läuft ja auf die Weigerung hinaus, den anderen als das zu identifizieren, als was er sich gerade darstellt, nämlich als Feind. Indem sich solcher Verzicht in der überlegenen Kraft der Anerkennung weigert, den Aggressor in der feindlichen Maske zu bestätigen, in der er erscheint, will er den Angreifer zu sich selbst kommen lassen.

Die Antithese vom *Ehebruch* handelt von der menschlichen Sexualität und ruft die Einsicht wach, daß jeder Mensch aufgrund seiner physischen Konstitution ansprechbar ist für die erotische Faszination eines anderen, in deren Konsequenz das mit dem Sexualtrieb übrigens nicht notwendig verbundene Haben- und Besitzenwollen des anderen²⁶ liegen kann, und daß dieser Trieb auch durch die Teilhabe an soziokulturellen Institutionen wie der Ehe nicht einfach verschwindet. Man muß sich hier den überaus menschenfreundlichen Gehalt dieses Spruches Jesu auch auf dem Hintergrund seiner Zeit klarmachen. In der jüdischen Umwelt Jesu wurde nämlich infolge der herrschenden polygamen Eheauffassung das Delikt des Ehebruchs mit zweierlei Maß gemessen²⁷. Da der Ehemann grundsätzlich das Recht auf mehrere Frauen besaß, fiel die sexuelle Beziehung eines verheirateten Mannes mit einer anderen Frau nur dann unter den Tatbestand des Ehebruchs, wenn es sich um eine verheiratete Frau handelte. Mit anderen Worten: das Delikt des Ehebruchs wurde einseitig vom Treueanspruch der Männer auf »ihre« Frauen her definiert. Als Ehebruch galt erst die Verletzung des Rechtsbereichs eines Mannes durch einen anderen. Die Gesetzesverschärfung Jesu geht also gleichsam »nebenbei« mit der Erhebung der Frau zum selbständigen Rechtssubjekt einher und entwirft das Bild eines gegenseitigen Treueverhältnisses. Was in diesem Zusammenhang einem Individuum gegeben werden kann, ist nicht etwa die Verleugnung des universalen erotischen Bandes zwischen den Menschen – ohne das auch die Nächstenliebe (Agape) nur eine gespenstische Abstraktion wäre – sondern eine *Liebesfähigkeit*, die vom anderen nicht Besitz ergreifen, den anderen nicht für sich haben und sich einverleiben will.

Die Antithese vom *Schwören* schließlich handelt von der menschlichen Rede und klärt uns darüber auf, daß unsere Sprache Mechanismen kennt, durch die sich unser inneres Bedürfnis nach Sicherheit verrät, jener Impuls, sich gegenüber Vergangenem oder Zukünftigem sichern und absichern zu wollen. Da es hier um die Manifestation eines inneren Impulses im gesprochenen Wort geht, ist es einleuchtend, daß diese Antithese – anders als

25. So mit Recht G. Theissen: Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, ThExh 194, München 1977, S. 100.

26. Ich folge hier *Freuds* Annahme, wonach eine differenzlose Identität von sexuellem »Begehren« und gegenständlichem Einverleiben- und Haben-Wollen lediglich im Falle der mangelnden Ablösung der Sexualtriebe von den Selbsterhaltungstrieben gegeben ist, in Fällen also, in denen der Erwerb einer gegenüber den Selbsterhaltungstrieben sekundären Autonomie der Sexualität ausgeblieben ist. Vgl. S. Freud, Triebe und Triebchicksale (1915), in: Freud-Studienausgabe III, Frankfurt 1975, S. 75–102 – ein Konzept, dessen Begrifflichkeit freilich die durch die »Einführung des Narzißismus« geschaffene Problematik noch unberücksichtigt läßt. Vgl. auch A. Plack: Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München 1967, S. 51 ff.

27. Vgl P. Hoffmann / V. Eid: Jesus, S. 118 f.

die beiden ersten – zur imperativen Formulierung neigt, denn der »Eidesverweigerung stehen in der Tat keine physischen Schranken entgegen«²⁸. Was in diesem Spruch intendiert ist, kann sehr wohl in bestimmten Situationen, aber muß nicht prinzipiell einen Konflikt mit der Eidesforderung durch staatliche Instanzen heraufbeschwören. Tiefer noch zielt er nämlich auf die Utopie des transparenten Zusammenhangs, der verlässlichen Kontinuität, der unzerrütteten Integrität menschlicher Rede, und darin auf die Gabe der *Geistesgegenwart*, die meine erlebte Vergangenheit und meine erhoffte Zukunft zu einer wahren Rede zusammenschließt.

Handelten die Glücklichpreisungen von einer fundamentalen menschlichen Bedürftigkeit, der befriedigende Erfüllung, Sättigung und Trost zugesagt wurde, so *kreisen die Antithesen um jene menschlichen Bedürfnisse, die die authentische Bedürftigkeit unseres Lebens verkehrt haben*, indem sie nicht mehr auf das Beschenktwerden warten, sondern von sich aus haben und besitzen wollen: sich auf Kosten des anderen behaupten wollen, den oder die andere haben und nehmen wollen, sich selbst haben und sichern wollen. Die Verkehrung, die diese Bedürfnisse der Bedürftigkeit antun, liegt darin, daß sie allesamt ein negatives, destruktives Verhältnis des Handelnden zum anderen Menschen begründen. Aber genauso destruktiv, nämlich destruktiv gegen den Handelnden selber, sind die repressiven Forderungen einer Moral, die die Verleugnung der Bedürfnisse erzwingen will. Deshalb können wir nur dort frei sein, wo wir frei sind von jenem doppelten Zwang, dem physischen und dem moralischen, frei von der Nötigung des Bedürfnisses und des Gesetzes²⁹. Und in genau diesem Sinne appellieren die Antithesen an die unter ihrem Gegensatz verborgene Kraft der freien Phantasie, die die Kraft der unentfremdeten, unzerstückelten Ganzheit menschlichen Lebens ist.

Was wir also für eine neue Ethik, für eine Neuorientierung unseres Menschseins brauchen, ist die Verwirklichung von Modellen³⁰ kreativer Phantasie auf allen Gebieten unseres Zusammenlebens von der Familie bis zur Politik. Und dann kann ich allerdings über die Befähigung zur *Anerkennung* des anderen nicht sprechen, ohne daran zu denken, daß unsere Erziehungsstile nicht selten durch frühe Triebunterdrückung und Tabuisierung kindlicher Aggressivität spätere Friedensfähigkeit gerade verhindern³¹. Ich kann über die Befähigung zur nicht-besitzergreifenden *Liebe* nicht sprechen, ohne daran zu denken, daß in einer am individuellen Besitz orientierten Gesellschaft auch die Beziehung der Ehe nicht selten zu einem Institut eifersüchtiger Besitzstandswahrung verkommt. Und ich kann im Lande Baden-Württemberg über die Gabe der *Geistesgegenwart* nicht sprechen, ohne an das erschütternde Schauspiel mangelnder *Geistesgegenwart* menschlicher Rede zu denken,

28. G. Theissen: Jesusbewegung, S. 99.

29. Vgl. H. Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt 1977, S. 184 ff.

30. Zur ethischen Relevanz des Modellbegriffs als Strukturalisierung geschlossener Systeme vgl. zusammenfassend D. Mieth: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976, S. 51–83.

31. Vgl. etwa A. Mitscherlich: Über hergestellte Dummheit, in: Toleranz – Überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen, 2. Aufl., Frankfurt 1976, S. 35–48.

das uns kürzlich auf höchster politischer Ebene vorgeführt worden ist³². Angesichts dieser Realität wächst die Zahl von Menschen, die gar nicht einmal vorrangig nach neuen Werten fragen, sondern die zuallererst mit einem neuen Lebensstil experimentieren, der weniger am Haben und Besitzen, weniger am Sollen und Müssen und dafür mehr am Sein und Zusammensein ausgerichtet ist. Es wächst die Zahl von Menschen, die nach neuen Modellen des Zusammenlebens suchen, die es dann auch erlauben, eine dynamische Normativität an die Stelle verordneter Moral treten zu lassen. Die kleine, aber wachsende Zahl dieser Menschen hat den Geist der Bergpredigt auf ihrer Seite.

3. LIEBE GEGEN MARKT

In der Meditation unserer drei Antithesen habe ich mit den Kategorien der *Anerkennung*, der *Liebesfähigkeit* und der *Geistesgegenwart* wiederum positive Orientierungen zu formulieren versucht, die aus der Desorientierung erwachsen, welche die Übertreibung hervorgerufen hat. Denn die Antithesen überführten uns ja durch die Suspension des bloß bedrängend Moralischen in den freien Spielraum des Ethischen. Die von mir gewählten Kategorien der Anerkennung, der Liebesfähigkeit und der Geistesgegenwart wollen daher nicht als normative Forderungen verstanden werden und sind ja – wie ich hoffe – auch so gewählt, daß jeder Hörer ihre Verwendung in einer präskriptiven Sprache als *contradictio in adiecto* empfinden würde. Es handelt sich vielmehr um Fähigkeiten, mit denen einer befähigt, ja um Gaben, mit denen einer beschenkt sein kann. Sie möchten konstitutive Strukturmerkmale jenes Spielraumes beschreiben, in dem sich menschliches Selbstsein als eines, das sich in Beziehung zu anderen vorfindet, frei zu entfalten vermag. Und die von mir vorgeschlagenen Kategorien tun dies, indem sie jeweils ein Drittes zur Sprache bringen, das die schlechte Alternative von krampfhafter Selbsthabe und krankhaftem Selbstverlust überwindet.

Dieser Sachverhalt nötigt uns geradezu, nunmehr auf die *Grundregel* zu sprechen zu kommen, die uns die Bergpredigt als Quintessenz aller Gebote überliefert hat. Denn sie müßte ja den Probestein dafür abgeben können, ob wir die aus der Desorientierung hervorgehenden positiven Orientierungen bloß kraft irgendeiner zügellosen Phantasie formuliert haben – oder aber in der Kraft des Evangeliums.

3.1 Unsere Regel ist nun gezielt dem Sachverhalt gewidmet, der schon die ganze Zeit in Rede stand, dem Sachverhalt nämlich, daß sich unser Menschsein immer kommunikativ, das heißt immer als *Wechselbeziehung*, als *Austausch* mit anderen vollzieht, und daß wir auch die Fähigkeiten, die ich formuliert habe, nur in solchen zwischenmenschlichen Austauschprozessen, in der Interaktion von Partnern, erwerben können. Wir müssen aber fragen, von welcher Art dieser Austausch ist, den die Regel im Sinn hat. Sie lautet: »Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen« (Mt 6, 12 / Lk 6, 31).

32. Am 7. 8. 1978 trat der baden-württembergische Ministerpräsident Hans Filbinger von seinem Staatsamt zurück, nachdem er sich im Zusammenhang mit der Diskussion um seine Tätigkeit als NS-Marinerichter in unauflöbliche Widersprüche verstrickt hatte.

Es handelt sich hier um ein Wort, das an eine zuerst im griechischen Altertum oft ausgesprochene Weisheit anknüpft³³. Diese Weisheit ist ursprünglich – wie die meisten Weisheiten – auf dem Prinzip gerechter Vergeltung aufgebaut und empfiehlt es als klug, das Verhalten an diesem Prinzip auszurichten. Sie kann entweder negativ formuliert werden – so reimen wir ja noch heute: »Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu.« Oder es kann etwa einem Machthaber um 100 v. Chr. positiv geraten werden: »Wenn du ... alles Gute erfahren willst, dann tue dasselbe deinen Untertanen.« In beiden Fällen wird ganz unverfänglich an die menschliche Klugheit und Schläue appelliert: Wenn du willst (nicht willst), das der andere (dir) das und das tut, dann tue Entsprechendes (tue Entsprechendes nicht). Diese Formulierung der Regel orientiert uns darüber, daß wir unseren zwischenmenschlichen Verkehr, unsere Interaktionen miteinander, über wechselseitige Erwartungen aufbauen. Man konnte die Regel deshalb die Goldene nennen und als Norm aller Normen verwenden, weil sie das Zustandekommen von normativen Forderungen überhaupt verständlich macht. Der Sollenscharakter von einzelnen Normen ergibt sich nämlich allererst daraus, daß wir einander mit wechselseitigen (ausgesprochenen oder unausgesprochenen) Erwartungen begegnen. Unsere Erwartungen sind die Normenproduzenten. Die Regel fußt also auf der Beobachtung, daß wir im Umgang miteinander gegenseitig Erwartungen aneinander herantragen, und formuliert es als Grund-Gesetz aller Gesetze, das eigene Verhalten von derjenigen Erwartung abhängig zu machen, die ich im Blick auf das Verhalten des anderen hege. Während nun die *negative* Fassung der Regel unzweideutig eine Kampf-moral formuliert, wollen wir nicht anstehen, ihre *positive* Schwester im Kontext eines sublimeren Wettstreits zu sehen. Ich möchte deshalb die Art von gegenseitigem Austausch, die die an die menschliche Klugheit appellierende positive Formulierung der Regel im Sinn hat, *Markt* nennen. Sie ist eine Moral von Marktbeziehungen. Mit ihr kann man sich gewinnbringend verkaufen nach dem berechnenden Grundsatz: »Wenn du mir ..., dann ich dir ...« Widerspricht die Regel damit aber nicht der Gesetzeskritik Jesu, die uns doch darüber aufgeklärt hat, daß wir aus uns selbst nichts machen können?

3.2 Ich glaube nicht. Denn in dem Zusammenhang und in der Formulierung, in denen uns die Regel in der Bergpredigt überliefert ist, überbietet sie das Marktgesetz und setzt es damit außer Kraft. Ihr Thema ist sehr wohl ein Austausch, deshalb lehnt sie sich auch an die Sprache der Markt-moral an – aber sie lehrt vom Tauschen anders zu denken. Sie appelliert nämlich nicht an unseren berechnenden Verstand, sondern wiederum unmittelbar an unser Sein. Sie sagt nicht: »Wenn ihr wollt, daß euch die Menschen das und das tun, dann tut Entsprechendes.« Sondern sie sagt: »Alles, wovon ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen.« Und damit appelliert sie eigentlich auch gar nicht an den bewußten, kalkulierenden Willen, sondern an die Wünsche, die aus der menschlichen Bedürftigkeit entstehen³⁴.

33. Vgl. E. Schweizer: Matthäus, S. 111 f.; A. Dible: Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962.

34. Vgl. E. H. Erikson: Die Goldene Regel im Licht neuer Einsicht, in: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Stuttgart 1966, S. 198–222; H. E. Tödt: Ethik I, Vorl. Mskr. WS 1972/73, 1.0, 1.1.

Es greift darum auch auf fatale Weise zu kurz, unsere Regel mit dem sogenannten *kategorischen Imperativ* zu identifizieren³⁵, wie ihn der Philosoph I. Kant in einer seiner Versionen ausgedrückt hat: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«³⁶ Denn der kategorische Imperativ ist gerade nicht an der Materie des Wollens, am produktiven Gehalt des Sehns, am Material des Wünschens interessiert, sondern an deren Unterwerfung unter eine Norm, die dem Willen seine reine vernünftige Form als ein Grund-Gesetz der Selbstbeobachtung nur vorschreibt. Darum ist neben anderen bereits der große Theologe *Friedrich Schleiermacher* dem einschränkenden, den Menschen entzweierenden Charakter des kategorischen Imperativs scharf entgegengetreten: »... wenn seine Wirkung nur darin besteht, daß beachtet werde, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe, ein allgemeines Gesetz zu sein: so muß ja, ehe diese Wirkung eintreten kann, die Maxime zuvor gegeben sein: und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein Teil des Naturzweckes.«³⁷ Indem unsere Regel also nicht an den bewußten Willen als ein rationales Vermögen der verallgemeinernden Selbstbeobachtung appelliert, sondern an die Wünsche, die die menschliche Bedürftigkeit hervorreibt, fordert sie uns indirekt auf, den Kreis unseres Gedankenganges wieder zu schließen und auf jene menschliche Grundverfassung zurückzukommen, nämlich die Sehnsucht nach Trost, Sättigung und erfülltem Glück.

Aber die Regel macht uns jetzt deutlich, daß unsere je eigene Sehnsucht nach Glück nur zusammen mit den Wünschen aller anderen und nicht gegen sie verwirklicht werden kann. Mehr noch, sie erzwingt ganz zwanglos etwas Unausdenkbares: Sie fordert uns im Innersten heraus, unsere je eigenen Wünsche nach Erfüllung nicht für uns zu behalten, sondern sie umzukehren, indem wir sie als ein riesiges Potential der gebenden Zuwendung zum anderen fruchtbar werden lassen. Denn: alles, wovon ich wünsche, daß es mir die anderen tun, das ist ja dies, daß sie mir in einer Weise zugetan sind, die mich mit Glück erfüllt. Aber: wäre die Erfüllung dieses Wunsches nicht pervers, nämlich verkehrt, wenn sie nicht im selben Augenblick die umgekehrte Einsicht hervorriefe, daß ich zugleich derjenige bin, dessen Hingabe der andere in seiner Bedürftigkeit braucht?

3.3 Ich sagte deshalb, daß uns die Regel in der nichtkonditionalen, unbedingten Formulierung des Evangeliums vom Tausch anders zu denken lehre. Sie überführt uns in eine der Marktbeziehung ähnliche – und doch ganz andere Form von *Gegenseitigkeit*. Denn in unserem Zusammenhang hat die Regel nicht die Austauschbeziehung des Marktes im Sinn, sondern jene Tauschbeziehung, die wir *Liebe* nennen. Besteht doch der Austausch der Liebenden darin, daß sie strenggenommen nichts austauschen, sondern sich in ihrem ganzen Sein vertauschen. In Umkehrung der berechnenden Tauschmoral ist die Liebe jene einer vorbewußten Schicht unseres Menschseins entspringende, ungeschuldete Initiative, durch die der eine die äquivalente Gegenleistung des andern noch gar nicht sicher

35. So C. F. v. Weizsäcker: Bergpredigt, S. 450 f.

36. I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), § 7.

37. F. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), in: Schleiermachers Werke, 1. Bd. hg. von O. Braun und J. Bauer, 2. Aufl., Leipzig 1928, S. 57.

erwarten kann, sondern ihm – jeweils zur rechten Zeit – mit dem schenkend zuvorkommt, war er gerade braucht.

Weil der Markt den Äquivalententausch vorab sicherstellen muß, wird auf dem *Markt* auch nur Gleich-gültiges ausgetauscht: *Ware* gegen *Ware*, oder – vor allem in neuerer Zeit – Güter (das sind Waren plus Dienstleistungen) gegen Geld. Wir haben uns im Zuge dieser Entwicklung angewöhnt, die Kraft menschlichen Handelns zuerst und vor allem als die Kraft zur Produktion von Gütern auszulegen, vermittels deren die gegenständliche Natur zum Werkzeug unserer Selbsterhaltung wird. Und in der Ethik als der Lehre vom menschlichen Handeln ist es die *Güterethik* gewesen, die sich in der Neuzeit an dieser Auslegung menschlicher Aktivität als zweckbewußtem Produzieren orientiert hat.

Nun ist gewiß auch diejenige Aktivität, die wir im Gegenzug dazu als Liebe auslegen, ein Tausch und eine Produktivkraft – und was für eine. Aber mit welchem Unterschied: Die sich in der Liebe Vertauschenden beziehen sich aufeinander nicht als Gleichgültige, sondern als hier und jetzt *Einzigartige*. Und die Produktivkraft der Liebe reproduziert den anderen nicht als austauschbares Mittel zum Zweck, sondern »macht« ihn zum einmaligen Selbstzweck. Die Liebe läßt den anderen geduldig zu seiner eigenen, unverwechselbaren Erfüllung und Vollkommenheit kommen (Mt 5, 48), denn nur einzigartig Verschiedene können ihre Einzigartigkeit füreinander steigern³⁸. So macht die Liebe den anderen in seinem Dasein nicht ärmer und schwächer, sondern reicher und stärker – und erhält selber mehr zurück als ein bloßes Äquivalent: die überfließende Fülle der menschlichen Beziehungen.

Es hat sich gezeigt, daß uns die Regel im Kontext des Evangeliums ganz bei uns selbst, bei unserem Wunsch nach Reichtum und Fülle des Seins behaftet, um uns dann ganz und gar umzudrehen zum anderen. Indem sie so verfährt, lehrt sie uns, von der Liebe als einer Beziehung zu sprechen, in der wir gerade *im anderen* ganz *bei uns selbst* sind. Von daher zeigt es sich nun auch, daß die Kategorien der Anerkennung, der nicht-besitzergreifenden Liebe und der Geistesgegenwart in der Kraft des Evangeliums formuliert waren. Denn es liegt ja auf der Hand, daß unsere Regel nichts anderes darstellt als eine Verschlüsselung des bekannten, jedoch nicht in der Bergpredigt überlieferten Satzes: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Lev 19, 18 / Mt 23, 29 par.). Aber die Verschlüsselung, in der die Regel formuliert ist, hat ihren guten Sinn.

Zum einen erinnern wir uns an Freuds Kritik, eine so großartige Inflation der Liebe – wie sie im »Liebesgebot« ausgedrückt sei – könne nur den Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen. Das stimmt, wenn man die Liebe als einen Begriff des Sollens mißversteht und als normative Zumutung verschleißt. Deshalb hat – wie ich finde – das »psychologischere Vorgehen« der Goldenen Regel sein Recht: denn als Inbegriff der paradoxen Redewen-

38. E. H. Erikson (Goldene Regel), der darin eine Analogie zur *Freudschen* Theorie der Genitalität entdeckt (S. 212 f.), formuliert als »die einzige Alternative zum bewaffneten Wettstreit ... die Anstrengung ..., im historischen Partner das zu aktivieren, was ihn in seiner historischen Entwicklung stärkt, ebenso wie es den Aktivierenden in seiner eigenen Entwicklung bestärkt – nämlich in der Entwicklung auf eine gemeinschaftliche künftige Identität zu« (S. 221). Freilich verdient es der Begriff der »Anstrengung«, in diesem Zusammenhang *cum grano salis* genossen zu werden.

dungen der Bergpredigt bleibt sie auf jener Ebene einer indirekten, verschlüsselten Mitteilung, die uns nicht überfordert, sondern von der wir uns ansprechen lassen können: zur Leidenschaft, zur Phantasie und zur Liebe.

Zum andern aber weist uns die dem Tauschverhältnis abgelassene Formulierung der Regel unüberhörbar darauf hin, daß die Liebe die radikalste Kritik der alles vergleichgültigenden Markt-moral und eine fundamentale Krise jedweder (!) verdinglichender Produktionsweise bedeutet. Diesen Ton hat die Theologie weithin um so leichter geflissentlich überhört, je abstrakter sie über das »Liebesgebot« räsoniert hat. Die Sünde wider die Liebe beginnt aber damit, daß man sie zum freischwebenden Geist ohne Körper, zum spirituellen Hirngespinnst über den materiellen Verhältnissen macht – wo doch Jesu Liebeshandeln die Heilung der Körper umgreift und obwohl doch unsere Liebe gerade an einem materiellen Substrat (sozusagen an einem ökonomischen Gleichnis) erweckt wird! Es ist der Vorbehalt gegen diese selbstmächtige Schwächung der Macht der Liebe, der mich veranlaßt, von jener monastischen Tradition einer Ethik der Bergpredigt Abstand zu nehmen, die heute namentlich Carl Friedrich von Weizsäcker weiterverfolgt und die auf eine einseitige Ethik des Verzichts, der Askese, hinausläuft. Diese Option als individuelle zu respektieren darf nämlich nicht bedeuten, die Augen vor der allerdings aufs Ganze gehenden Einsicht zu verschließen, daß – wie uns spätestens *Karl Marx* belehrt hat – die »Wissenschaft der Askese« nur die ohnmächtige Kehrseite der »Wissenschaft der wunderbaren Industrie« ist³⁹. Was die Bergpredigt in uns wachrufen will, ist jedoch die auf alles übergreifende Macht der Liebe, wobei die Ohnmacht, die sie bei sich hat, nicht identisch ist mit der Kapitulation vor diesen oder jenen Gewalten.

Wir hatten beobachtet, daß das Evangelium die Goldene Regel erst richtig vergoldet, indem sie uns wieder auf jene menschliche Grundverfassung einer Bedürftigkeit zurückkommen ließ, der die Gottesherrschaft befriedigend entgegenkommt. Und die Gottesherrschaft ist ja die gewaltlose Herrschaft dieser Liebe. Darum ist es nur konsequent, daß unsere Meditation der Goldenen Regel wieder in die Meditation der Gegenwart der ankommenden Gottesherrschaft hineinführt – und das heißt jetzt: in jenen durch die Kommunikationsform der Liebe bestimmten offenen Spielraum menschlichen Miteinanderseins, in dem das Moralische überwunden und das Ethische immer wieder gefragt ist. Christliche Ethik kann infolgedessen nur als *Ethik der kommenden Gottesherrschaft* entworfen wer-

39. »Die Nationalökonomie, die Wissenschaft des *Reichtums*, ist daher zugleich die Wissenschaft des Ent-sagens, des Darbens, der *Ersparung* und sie kommt wirklich dazu, dem Menschen sogar das *Bedürfnis* einer reinen *Luft* oder der physischen *Bewegung* zu *ersparen*. Diese Wissenschaft der wunderbaren Industrie ist zugleich die Wissenschaft der Askese und ihr wahres Ideal ist der *asketische* aber *wuchernde* Geizhals und der *asketische* aber *produzierende* Sklave. Ihr moralisches Ideal ist der *Arbeiter*, der in die Sparkasse einen Teil seines Salairs bringt ... Sie ist daher – trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehens – eine wirklich moralische Wissenschaft, die allmoralischste Wissenschaft. Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse ist ihr Hauptlehrsatz. Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, machst, fühlst etc. um so mehr *sparst* du, um so größer wird dein Schatz, den weder Motten noch Staub fressen, dein *Kapital*. Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen.« (*K. Marx*: Die Frühschriften, ed. Landshut, Stuttgart 1968, S. 257 f.).

den, die alle bloße Tugend-, Pflichten- und Güterethik in sich aufhebt, das heißt: nicht vernichtet, aber ständig aufs neue verwandelt⁴⁰. Eine Ethik der kommenden Gottesherrschaft hätte als entschiedene Feindin des Geistes der Abstraktion alle Fähigkeiten, Normen und Produkte als vom Menschen gemachte zu durchschauen und an ihn zurückzubinden, sie hätte die im offenen Beziehungsfeld kommunikativer Liebe stattfindende permanente Revision aller Fähigkeiten, Normen und Produkte vorzudenken – und hätte bei alledem dessen innezu sein, daß sie selber nur der theoretische Kopf einer radikalen Bewegung ist, der sie nachdenkt.

EIN HINWEIS

Ich hatte angekündigt, die dreifache Annäherung an das Thema einer kritischen Ethik der Bergpredigt nicht als zufällige Auswahl, sondern als notwendigen, konsequenten Vollzug einer Gedankenbewegung zu verstehen. Die Reflexion hat uns dementsprechend durch die Themen von Glück und Vertrauen, von Gesetz und Freiheit, von Liebe und ungeschuldeter Initiative geführt. Gewiß steckt darin unübersehbar eine Sequenz von Einheit, Trennung und Versöhnung des Getrennten, die man als die Logik der Abfolge dieser Themen bezeichnen könnte. Aber das, wovon die Bergpredigt in jener Tiefendimension, in der wir sie vernehmen wollten, spricht, zielt ja auf mehr als nur eine logische *Gedankenbewegung*. Es zielt – wie uns die Themen und ihre dynamische Abfolge unschwer zeigen – auf eine Bewegung unseres *Lebens*, ja auf den Weg des Lebens, den der in der Bergpredigt sprechende Jesus von Nazareth vorgegangen ist. Die Worte der Bergpredigt sind Wegweiser auf dem Pfad der *Nachfolge*, der ein schmaler Pfad ist, aber darum doch kein Pfad des Mangels, sondern einer der sich steigernden Fülle, da er ja zur Vollkommenheit führt.

Aber um so mehr kann, ja muß man fragen, wie es denn zu jener durch die Redewendungen der Bergpredigt provozierten Umkehrung kommt, in der die Leidenschaft, die Phantasie und die Liebe nicht in einem menschlichen Selbst eingeschlossen bleiben, sondern herausgehen zu anderen. Auf diese Frage gibt indirekt das *Gebet* eine Antwort, das uns die Bergpredigt in ihrer Mitte (Mt 6, 9–13) als das Gebet Jesu überliefert hat, und das sich an den *Vater* wendet, der das Maß unserer werdenden Vollkommenheit (Mt 5, 48) ist. Denn dieses Gebet spricht das Geheimnis an, durch das in der Liebe diese beiden: Selbstidentität und Identität mit den anderen, Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein, zusammenbestehen. Es ist die Selbstidentität, die Treue Gottes als des Schöpfers *und* des Erlösers. Es ist deshalb eine keineswegs schamhaft zu verschweigende, sondern eine gar nicht genug zu betonende Wahrheit, daß eine kritische christliche Ethik in diesem Gebet gründet, das dem Vater im Himmel Antwort gibt, dessen Name geheiligt werde und dessen Reich komme⁴¹. Kann doch die Liebe nur da frei und kommunikativ werden, wo sie sich unter der radikalen Transzendenz eines Namens gehalten weiß, bei dem die ganz-

40. In ähnliche Richtung denkt H. E. Tödt: Grundzüge und Kriterien evangelisch-ethischer Urteilsfindung, unveröff. Mskr. Heidelberg 1978, S. 18 ff. Vgl. im übrigen F. Schleiermacher: Die christliche Sitte, hg. von L. Jonas, 2. Aufl., Berlin 1884, S. 77–81.

41. Dem trägt – wie keine andere – die Versöhnungs-Ethik Karl Barths Rechnung. Vgl. K. Barth: Das christliche Leben, hg. von H. A. Drewes und E. Jüngel, Zürich 1976.

heitliche Selbstliebe als ein kreatürliches Recht ebenso aufgehoben ist wie die totale Selbsthingabe als eine womöglich äußerste Notwendigkeit. Aus diesem (und nicht etwa einem anderswoher geholten) Grunde wird eine Ethik der kommenden Gottesherrschaft eo ipso die Struktur einer *Verantwortungsethik* haben. Allein: zu erkennen, daß alle christliche Ethik in der Symbolik einer *Vaterschaft* gründet, deren gewaltlose Herrschaft *kommt* (!) – dies bedeutet, noch einmal vor einem Paradox zu stehen, an dem jedoch die Aufgabe einer kritischen Ethik endet und – wie in der Bergpredigt (Mt 6, 1–18) – die Religionskritik beginnt.

Dr. Hans-Richard Reuter

Tischbeinstraße 66, 6900 Heidelberg