

Thomas Söding

Feuer und Schwert

Gottes Gericht in der Verkündigung Jesu

Widerspricht die Rede vom Gericht der Liebe Gottes? Die Frage kann neu gestellt werden, nachdem die pädagogisch motivierte Moralisierung des Jüngsten Tages von der Bildfläche verschwunden ist und eher die Gefahr einer freundlichen Banalisierung des Evangeliums droht. Etwa ein Drittel aller synoptischen Jesuslogien sind Gerichtsworte. Dass sie allesamt auf das Konto späterer Redaktoren gehen, leuchtet nicht ein. Zur Freudenbotschaft Jesu gehört das Gericht. Es ist die Stunde der Wahrheit, in der einerseits die Größe menschlicher Schuld und Verblendung zum Vorschein kommt, andererseits die je größere Macht Gottes sich ereignet, durch den Tod hindurch ewiges Leben zu schaffen.

1. Fragestellung

Jesus predigt Gewaltverzicht und Feindesliebe (Lk 6,27–36 par. Mt 5,38–48). Er sieht Gott im Bild eines Hirten, der auf die Suche nach dem verlorenen Schaf geht (vgl. Lk 15,3–7 par. Mt 18,12 ff. mit Ps 23) und im Bild eines Vaters, der die Schuld seiner Kinder vergibt (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13; Lk 15,11–32). In der Synagoge von Nazareth ruft er mit den Worten Jesajas (61,1 f.; 58,6) das »Gnadenjahr des Herrn« aus, in dem die Gefangenen befreit werden, die Blinden das Augenlicht erhalten und die Armen das Evangelium hören (Lk 4,18 f.). Diesem Jesus fliegen die Herzen zu, weit über die Grenzen der Kirche hinaus. Dass Jesus auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit setzt, entspricht der Hoffnung all derer, die nur zu gut wissen, wie schwach sie sind, leicht in Versuchung zu führen, anfällig für Glaubenshärte und Rechthaberei, zugleich aber unsicher, ob ihr Glaube, ihre Hoffnung und Liebe stark genug sind. »Kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken« (Mt 11,28), ist ein Schlüsselsatz Jesu von Nazareth.

So willkommen freilich die Freudenbotschaft Jesu ist – im Evangelium sind auch ganz andere Töne zu hören. »Glaubt nicht, dass ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen; nein, nicht den Frieden, sondern das Schwert« heißt es bei Matthäus (10,36) in ei-

nem Wort aus der Redenquelle (vgl. Lk 12,51). »Feuer auf die Erde zu werfen, bin ich gekommen, und was gäbe ich dafür, dass es schon brennte« (Lk 12,49), sagt ein Logion aus dem lukanischen Sondergut. Und im Markusevangelium endet eine lange Kette härtester Warnungen vor dem Ärgernis des Glaubensabfalls (Mk 9,42–50): »Wenn dein Auge dich zum Abfall verführt, reiße es aus; es ist besser, einäugig ins Reich Gottes zu gehen als zwei Augen zu behalten und in die Hölle geworfen zu werden, wo die Würmer dich zerfressen und das Feuer nie erlischt«. Die Liste lässt sich erheblich verlängern. Etwa ein Drittel aller synoptischen Jesusworte sind Gerichtsworte. Sie sind in allen Evangelien bezeugt und werden von allen großen Strömen der Jesustradition transportiert. Sie finden sich in ethischen Mahnreden (Mt 7,1 f.) ebenso wie in apokalyptischen Visionen des Weltendes (Mk 13 parr.; Lk 17,22–37), in Gleichnissen (Mt 25,1–13) ebenso wie in Jüngerbelehrungen (Mt 18,6–9), in der Anklage jener Israeliten, die Jesus nicht glauben (Mt 8,11 f. par. Lk 13,28 f.), ebenso wie in der Warnung der Jünger vor eigenmächtigen Ausbrüchen heiligen Zornes gegen die Lauen und Verstockten (Mt 13,24–30.47–50).

Die Gerichtsworte reizen zum Widerspruch – damals wie heute. Eben deshalb stehen sie im Evangelium. Sie zu verdrängen ist keine Lösung. Die früher beliebte Auskunft

»kritischer« Exegeten, es handle sich nicht um »echte« Jesusworte, sondern um die Produkte kirchlicher Redaktoren, die ihren Ressentiments freien Lauf gelassen hätten oder einer fatalen Rejudaisierung Jesu erlegen seien, scheitert an den Texten. Der richtige Hinweis, Jesus liebe die Hyperbolik, kann den Worten nichts von ihrer Schärfe nehmen. Die Fragen sind ernster. Wird die Frohbotschaft Jesu unter der Hand nicht doch zu einer Drohbotschaft? Wird das Ethos der Liebe nicht dadurch disqualifiziert, dass Jesus mit ewigen Höllenstrafen droht? Oder lässt sich theologisch nachvollziehen, dass Gottes Liebe sein Gericht umfasst? Welches Gewicht, welche Form, welchen Stellenwert würde dann das Gericht gewinnen und welches Gesicht andererseits seine Liebe haben?

Eine Antwort zu geben, setzt voraus, den Blick nicht nur auf die Jesustradition zu richten, sondern auch auf ihren historischen und theologischen Kontext: das »Alte Testament« und das Frühjudentum. Jesus spricht von Gottes Herrschaft und Gottes Gericht nicht im luftleeren Raum, sondern auf der Basis der Heiligen Schrift Israels, besonders der Prophetie, und im Horizont frühjüdischer Eschatologie, die das Gericht mit dem definitiven Weltuntergang und der Erschaffung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« (Jes 65,17; 66,22; vgl. Apk 21,1; 2 Petr 3,13) verbindet.

2. Gottes Gericht als Grundmotiv Biblischer Theologie

Das Gericht ist die Stunde der Wahrheit, im Alten wie im Neuen Testament. Um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen wird das Gericht Gottes zu einem großen Thema biblischer Theologie.²

a) Die alttestamentliche Basis

In der biblischen Überlieferung wächst die Überzeugung, dass Gott Gericht hält über die Heidenvölker (Jes 13), aber auch über das Gottesvolk (Ps 50). In der Rede von Gottes Gericht melden sich theologische Grundüberzeugungen Israels in großer Klarheit, uner-

bittlicher Schärfe und starker Leidenschaft. Es sind vor allem die Propheten und die Psalmen, die Position beziehen. Dass Gottes Urteil nach Israels Glaubensüberzeugung »wahr und gerecht« ist (Ps 19,10; 119,137; vgl. Offb 16,7; 19,2), folgt aus der Einsicht in die Einzigkeit Gottes, des Schöpfers und Erlösers, des Herrn der Geschichte und des verlässlichen Garanten seines Bundes (Mal 3): Gott bleibt sich selbst treu, indem er gerecht ist und Gerechtigkeit schafft (Ps 9). Dass Gott das Recht hat, Richter zu sein, folgt aus dem Glauben, dass er nicht nur die Welt erschaffen (Ps 96), sondern auch den Menschen mit den Zehn Geboten eine Weisung zu gelingendem Leben gegeben hat (Gen 2,16f.), die nicht zu streng ist, keine Überforderung darstellt, sondern von ihnen bei gutem Willen mit Gottes Hilfe erfüllt werden kann (Dtn 30,11–20; vgl. Röm 10,8). Wenn also Menschen gegen Gottes Gebot verstoßen, werden sie gegenüber Gott und ihren Nächsten schuldig. Umgekehrt: Wo Menschen anderen in Worten und Werken Gutes tun, entsprechen sie ihrer Berufung. Gott als der Richter bringt das eine wie das andere ans Licht (1 Kön 8,31 f.).

Das Gericht ist in den weitaus meisten der alttestamentlichen Stellen nicht das jüngste Gericht am Ende der Zeit, in dem sich der heilige Zorn Gottes entlädt, sondern ein Ereignis in dieser Zeit, z.B. eine bestimmte Strafaktion, wie sie Israel am härtesten im Babylonischen Exil erfahren hat (Ps 78). In der Vielzahl, Breite und Tiefe der Zeugnisse kann sogar der Eindruck entstehen, das Gericht sei nicht nur ein einmaliger Vorgang, auch nicht nur eine lockere Folge spektakulärer Eingriffe Gottes in den Gang der Geschichte, sondern ein permanenter Prozess, in dem die Unterscheidung der Geister geschieht, die Entlarvung und Verurteilung der Sünde und der Sünder, aber auch die Aufrichtung des Rechts (Ps 7,12). Die Strafe, die der richtende Gott verhängt, besteht entweder darin, dass er die Missetäter den Folgen ihres eigenen Fehlverhaltens ausliefert oder es eigens sanktioniert, sei es indem er seine schützende Hand fortnimmt, sei es, dass er selbst zuschlägt, indem er das Unrecht vergilt (Am 3,14 f.).

Das Gericht Gottes wird immer auch zum Thema, um durch Kritik und Mahnung die irdische Gerechtigkeit zu fördern (Am 5). Doch ist die Rede vom Gericht nicht funktionalisiert. Sie dient der Ehre, der Heiligkeit und Unantastbarkeit Gottes (Zeph 1 f.); sie entspricht aber auch dem Menschsein der Menschen, insofern sie Verantwortung haben und deshalb Gott und dem Nächsten gegenüber rechenschaftspflichtig sind. Gottes Gericht ist die Hoffnung der Gerechten, die wegen ihrer Gerechtigkeit leiden, und der Armen, denen kein Mensch zu ihrem Recht verhilft (Ps 94). Dieses Gericht ist in der Botschaft der Prophezie wie der Psalmen, jedenfalls wie sie sich in der kanonischen Endgestalt präsentiert, nie das letzte Wort Gottes, wohl aber ein klares und klärendes Wort, das Gott spricht, um seinem heiligen Willen, der Lebenswille und Heilswille ist, Geltung zu verschaffen (vgl. Hos 11) – im Interesse, als der heilige Gott anerkannt zu werden, und im Interesse, Israel ein Leben in der Gerechtigkeit zu ermöglichen, vor allem aber den Opfern der Sünde zu ihrem Recht zu verhelfen.

b) Die apokalyptische Zuspitzung

In der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Apokalyptik³ konzentriert sich der Blick auf das Endgericht Gottes. Die Eschatologie öffnet die Perspektive. Unter dem ungeheuren Leidensdruck, den nicht nur Repressionen fremder Mächte, sondern vor allem Glaubensspaltungen innerhalb Israels erzeugt haben, hält sich im Buch Daniel (7,13–27) und in den frühjüdischen Apokalypsen die Hoffnung durch, dass gegen allen Augenschein und alle vernünftige Erwartung am Ende doch die Gerechtigkeit Gottes triumphiert. Da aber die Gegenwart – innerhalb und außerhalb Israels – in apokalyptischen Augen so hoffnungslos in den Bannkreis des Bösen geraten ist, bleibt nur noch der Untergang der gegenwärtigen Weltgeschichte und eine vollkommene Neuschöpfung. Die eschatologische Katastrophe ist das Gericht; es bedeutet den endgültigen Untergang für alle Menschen inner- und außerhalb Israels, die sich Gottes Willen versagen, aber auch die

endgültige Rettung für alle, die Gottes Willen befolgen.

Die Apokalyptik mag in der Gefahr stehen, zur Glaubenshärte zu tendieren und in der Analyse der religiösen, ethischen, politischen Situation zu wenig zu differenzieren. Aber der Apokalyptik verdanken Judentum und Christentum das Glaubenswissen von der unendlichen Größe der vollkommenen Erlösung, die Gott den Frommen und Gerechten, den Reuigen und Einsichtigen verheißen hat. Die Apokalyptik bringt – nicht ohne dualistische Zuspitzung – ans Licht, dass die Sünde, die Gott im Gericht verurteilt, nicht nur die Gestalt menschlichen Fehlverhaltens hat, sondern aus der Wirkung vieler menschlicher Sünden heraus, beginnend mit Adam, immer auch eine Unheilsmacht ist, die das Antlitz der Erde verunstaltet und eine bleierne Last auf die ganze Welt-Geschichte legt (4 Esr). Die Macht der Sünde ist kein Fatum, dem die Menschen nicht enttrinnen könnten, sodass sie zum Sündigen gezwungen wären (und also gar keine Verantwortung zu tragen hätten), sondern eine Vorbelastung, die sich auch den Frommen als Versuchung zur Sünde aufdrängt, und ein Lebens-Zusammenhang, aus dem sich auch die Gerechten nicht herauslösen können. Die Macht dieser Sünde zeigt sich im Tod. So setzt Erlösung die Vernichtung des Todes in der universalen Auferstehung der Toten voraus (äthHen 51,1; syr-Bar 49–52; 4 Esr 7,32 f.), die Auferstehung zum Gericht oder zum ewigen Leben bedeutet (Dan 12,2 f.; äthHen 58,3; 94,6 f.) – je nachdem (Dan 7,9–12), ob die Menschen der Verführung der Sünde (allzu oft) nachgegeben (4 Esr 8,38), oder ob sie sich um ein Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit (hinreichend) bemüht haben (äthHen 61,12).

c) Die Perspektive alttestamentlicher und frühjüdischer Gerichtstheologie

Dass Gott Richter ist über Lebende und Tote, begründet den Ernst in der Freude des Glaubens. Die Disqualifizierung alttestamentlich-jüdischer Gerichtstheologie im Namen christlicher Liebe und humaner Toleranz setzt regelmäßig eine Karikatur der einschlägigen

Texte und Vorstellungen voraus. Beide Testamente gegeneinander auszuspielen, besteht kein Grund. Es gibt vielmehr in der Betonung des Gerichts – bei allen Unterschieden – eine tiefe Gemeinsamkeit.

Gott, der über die Taten und Gedanken der Menschen richtet, ist der einzig denkbare Garant dafür, dass keine gute Tat, geschehe sie noch so verborgen, kein guter Gedanke, artikuliere er sich noch so ungeschickt, kein guter Vorsatz, werde er noch so unvollkommen verwirklicht, in Vergessenheit gerät. Gott ist aber auch der einzig denkbare Garant dafür, dass kein Unrecht, das einem Menschen angetan wird, unbemerkt und ungesühnt bleibt, wie er auch die einzig denkbare Instanz ist, dass ein jeder Mensch von seinen Lebenslügen befreit wird, um der Wahrheit seines Lebens, also auch seiner Schuld und Verblendung, ins Auge zu sehen.

Dass Gott Gericht hält, ist im Alten wie im Neuen Testament zwar ein Anlass zu Ehrfurcht und Buße, zur Sorge und zu banger Fragen (Spr 11,31^{LXX}; 1 Petr 4,18), aber letztlich kein Grund zur Angst, sondern zur Hoffnung (Joël 3; Lk 21,28). Wer in der Heiligen Schrift Gottes Gericht ankündigt, erwartet, gar fordert und herbeifließt (Ps 94), ist nicht etwa uneinsichtiger Selbstgerechtigkeit oder Rachsucht verfallen (was im Fall des Missbrauchs fortwährend geschieht), sondern bezeugt im Gegenteil ein elementares Glaubenswissen über die unvergleichliche Größe des einen Gottes (Ps 97), aber auch Einsicht in die menschliche Sündigkeit (Ps 75), Empathie mit den Leidenden (Ps 58) und Vertrauen in die rettende Macht Gottes (Ps 32; 51). In beiden Testamenten ist die Rede vom Gericht Gottes, besonders in der Prophetie, mit Drohungen und Mahnungen, mit der Kritik irdischer Ungerechtigkeit, mit dem Ruf zu Umkehr und Buße, aber auch mit Verheißungen und Versprechungen verbunden. Mit dem Gericht zu drohen und vor ihm zu warnen, setzt die Erwartung göttlicher Strafe für Übeltäter, mit dem Gericht zu werben und zu motivieren, die Aussicht auf göttliche Belohnung voraus. Weder das eine noch das andere wird im Alten wie im Neuen Testament prin-

zipiell problematisiert; es gilt vielmehr als Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes, dass er Unrecht weder gutheißt noch hinnimmt, sondern den Täter die Folgen seiner Untat spüren lässt; es gilt umgekehrt ebenso als Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes, dass er Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht übersehen oder in Abrede stellt, sondern gutheißt und den Gerechten sich seines Gottes freuen lässt. Die menschlich-allzumenschliche Problematik, vor Gott Belohnungen für Leistung einzuklagen und damit das Gottsein Gottes zu missachten oder ob der eigenen Sündenschuld an der Gnade Gottes zu verzweifeln, ist den alt- wie den neutestamentlichen Schriften wohl bekannt und wird gerade von den Propheten scharf kritisiert. Die noch größere Gefahr, das Gericht Gottes in die eigenen Hände zu nehmen, wird hellsichtig im Alten wie im Neuen Testament gesehen und gebrandmarkt. Entscheidend ist die Theozentrik: »Mein ist die Rache, ich werde vergelten« heißt es als Gotteswort im Alten Testament (Dtn 32,35) wie bei Paulus (Röm 12,19), hier wie dort als Warnung ausgesprochen, erlittenes Unrecht als Vorwand für eigene Gewalttätigkeit zu nehmen.

So groß die Gefahr des Missbrauchs menschlicher Rede vom Gericht Gottes ist, so deutlich erweist sie sich als Kehrseite einer unendlich größeren Chance, von der Erschaffung unendlichen Heiles aus einer unheilen Welt heraus zu sprechen, ohne die Leidens- und Sündengeschichte der Menschheit zu relativieren und ohne die Möglichkeiten Gottes zu beschneiden, seine Gnade ins Recht zu setzen. Die Weisheitsliteratur Israels schärft den Sinn für die persönliche Verantwortung des Einzelnen, für verborgene Sünden und Heuchelei, aber auch für die Einsicht, dass, wie menschliches Leben nun einmal abläuft, Gott als Richter letztlich immer nur um Vergebung angefleht werden kann (Ps 6), und begründet so Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit als Sieg seiner Gnade; die Apokalyptik lässt die kosmische Dimension der Sündenmacht hervortreten, die universale Herrschaft des Todes, und dadurch auf der anderen Seite, in einem viel helleren Lichte, die unvergleich-

liche Segensfülle des vollendeten Reiches Gottes, dem das Gericht zugeordnet ist.

3. Die Gerichtspredigt des Täufers Johannes

In der Linie der frühjüdischen Apokalyptik steht an der Schwelle zwischen den Testamenten der Täufer Johannes.⁴ Einerseits hat ihn das Neue Testament als den Vorläufer Jesu gesehen; andererseits hat sich Jesus selbst von ihm taufen lassen (Mk 1,9 ff. parr.). Diese Taufe ist eine »Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden« (Mk 1,4 parr.). Sie steht im Zusammenhang mit der Gerichtspredigt des Täufers. Johannes ist ein Bußprediger in der Tradition der klassischen Gerichtspropheten und ihrer frühjüdischen Nachfahren, die nicht mehr die kanonische Anerkennung Israels erlangt haben. Trotz der christologischen Stilisierungen in den neutestamentlichen Texten sind wesentliche Aspekte seiner Gerichtstheologie sichtbar.

Erstens: Ganz Israel steht unter der Macht der Sünde. Sie hat das Leben so stark kontaminiert, dass der Täufer sogar diejenigen, die zu ihm an den Jordan kommen, als »Schlangenbrut« anredet (Lk 3,7 par. Mt 3,7): Wie sie leben, tragen sie Gift in sich und verspritzen es um sich. Johannes hat die vielen kleinen und großen Tatsünden vor Augen, die das Gesetz ausweist (vgl. Lk 3,10–14), aber auch ein verzerrtes Erwählungsbewusstsein, als ob die Zugehörigkeit zum Gottesvolk der Abrahamskinder die Notwendigkeit der Umkehr und Buße einschränkte (Lk 3,8 par. Mt 3,8); beides sieht er als Auswirkungen jener globalen Unheilsmacht, über die man sich leicht hinwegtäuschen kann, die aber zur Folge hat, dass auch im Gottesvolk Israel keiner sich von Schuld freisprechen kann.

Zweitens: Die Antwort Gottes auf die Sünde der Menschen ist sein Zorn (vgl. Joh 3,36). Er ist kein Affekt, der auf beleidigter Selbstliebe beruht, sondern heiliger Zorn über die Sünde, Ausdruck seiner Gerechtigkeit, die ihn alles Böse verabscheuen lässt, und Ausdruck seiner Liebe zu Israel, die ihn von der Schuld seines Volkes betroffen sein lässt.

Drittens: Gott lässt seinem Zorn im Gericht

freien Lauf. Dieses Gericht beendet die Unheilsgeschichte der Menschheit. Das Feuer ist das Symbol für den Untergang des Bösen (vgl. Jes 66,15 f.; Zeph 1,18; 3,8). Es steht für die brennende Eifersucht und die leidenschaftliche Gerechtigkeit Gottes. Gleichzeitig ist dieses Gericht aber auch der Auftakt des vollendeten Reiches Gottes und die Rettung für alle, die der Botschaft des Täufers Glauben schenken. Gottes Zorn zeigt sich nicht in maßloser Vernichtung, sondern darin, dass er die Spreu vom Weizen trennt (Lk 3,17 par. Mt 3,12) und die Bäume, die keine Früchte bringen, umhaut (Lk 3,9 par. Mt 3,9).

Viertens: Die Erwartung des Gerichtes verbindet sich beim Täufer mit der alttestamentlich-apokalyptischen Hoffnung auf den messianischen Menschensohn. Er ist der »Stärkere«, der »nach ihm kommt« und dem er »nicht die Schuhriemen zu lösen würdig ist« (Mk 1,7 parr.) Dieser eschatologische Messias wird im Gericht Gottes eine Taufe mit »Feuer und Geist« spenden (Lk 3,8 par. Mt 3,8): Einerseits werden die Sünden derjenigen, die Buße tun und Früchte der Umkehr bringen, in einem läuternden Reinigungfeuer verbrannt, andererseits wird ihnen der Geist Gottes als Geist ihrer Neuschöpfung verliehen.

Fünftens: Das Gericht Gottes steht unmittelbar bevor (Lk 3,9.17 par. Mt 3,9.12). Johannes hat keinen Termin ausgerechnet. Die zeitliche Nähe erweist die Entschiedenheit Gottes, dem Unheil nicht weiter zuzusehen; desto dringlicher ist die Umkehr und desto heilseffektiver die Taufe. Die Nähe des Gerichtes steht für die Größe der Sünde und des von ihr verursachten Leidens, für die Dringlichkeit einer Besserung, die Gott allein herbeiführen kann, vor allem aber für die Stärke der Leidenschaft Gottes, das Unheil nicht hingehen zu lassen, sondern definitiv zu beenden.

Sechstens: Johannes ruft alle Israeliten zu Umkehr und Buße (Mk 1,4 parr.) Zu dieser Umkehr gehören die Einsicht, dass Gott mit seinem Zorn im Recht ist, der Verzicht darauf, die Abrahamskindschaft gegen die Notwendigkeit der Buße auszuspielen, das

ehrliche Bekenntnis der Sünden und die Verpflichtung, »Früchte der Umkehr« zu bringen (Lk 3,8 par. Mt 3,8). Die Ethik des Täufers ist nicht asketisch und schon gar nicht rigoristisch ausgerichtet; sie verpflichtet vielmehr zu guten Werken der Barmherzigkeit (Lk 3,11), zu Gerechtigkeit (Lk 3,12) und Menschlichkeit (Lk 3,13). An ihnen zeigt sich die Echtheit der Umkehr.

Siebtens: Johannes spendet im Jordan die »Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden« (Mk 1,4 parr.). Der Jordan in der Wüste ist der passende Ort, weil er auf den Exodus und die Landnahme des Gottesvolkes verweist, damit aber zur symbolischen Stätte jenes Neuanfanges wird, auf den Johannes ganz Israel im Zeichen des nahen Gottesgerichtes verpflichtet. Das »Sakrament« der Sündenvergebung ist die Wassertaufe (Mk 1,4 parr.). Das Wasser steht für die Reinigung von den Sünden. Die Taufe ist einmalig und sie kann nur vom Gottesmann Johannes gespendet werden. Das ist ein religionsgeschichtliches Unikat. Die Sündenvergebung in der Wassertaufe des Johannes antizipiert die Rettung im Endgericht, die durch die Feuer- und Geisttaufe des Messias geschieht.

Zusammengefasst: Johannes der Täufer macht sich wesentliche Einsichten der alttestamentlichen Gerichtsprophetie und der frühjüdischen Apokalyptik zu eigen. Seine Gerichtsankündigung ist nicht Ausdruck einer Unheils-, sondern einer eminenten Heilsbotschaft, die allerdings über die Sünden- und Leidensgeschichte der Menschheit nicht hinweggeht, sondern in ihrer Mitte zu ihrer Überwindung geschieht. Das Gericht ist bei Johannes dem Täufer die Zukunft Gottes und das Ende der Welt, aber nicht die finale Katastrophe, aus der es kein Entrinnen gäbe, sondern das Ereignis, in dem Gott seinem heiligen Zorn freien Lauf lässt, sodass die Sünde vernichtet wird und der Heilige Geist durch den Menschensohn endgültig triumphiert. Das Gericht ist die letzte und einzige Chance derjenigen, die ihr Heil einzig und allein vom Messias erwarten, weil sie wissen, wie tief sie in den Unheilzusammenhang der Sünde verstrickt sind und weil sie darauf vertrauen, dass

Gottes Wille und Macht, endgültiges Heil zu schaffen unendlich größer als ihre Schuld und Hoffnung ist. Freilich: Dieses eschatologische Heil ist nur jenseits des Gerichts zu erhoffen; diesseits gibt es Zuversicht auf Rettung und echten Eifer für Gerechtigkeit, aber keinen Vorgeschmack des ewigen Lebens.

4. Die Basileia-Verkündigung Jesu angesichts der Sündenherrschaft über die Kinder Israels

Jesus von Nazareth ist kein zweiter Täufer Johannes. Aber er hat sich von ihm taufen lassen (Mk 1,9 ff.) und nie seine Gerichtspredigt kritisiert, sondern im Gegenteil bestätigt, dass Johannes »mehr als ein Prophet« ist (Mt 11, 7–19 par. Lk 7,24–35). Jesu Grundbotschaft lautet freilich, dass Gott seine Herrschaft als eschatologische Manifestation seiner Gnade nahekommen lässt, um sie unwiderruflich so zu vollenden, dass sie am besten im Bild eines festlichen Mahles (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10; Mk 14,25 parr.; vgl. Jes 25,6 ff.; äthHen 62,13 f.) widerspiegelt werden kann.⁵

a) Die Sünder im Licht der Basileia

Die Frohe Botschaft Jesu von Nazareth bedeutet nicht, dass in seinen Augen Gott die menschlichen Sünden nicht ernst nähme oder weniger stark kritisierte. Die Forderung der Umkehr ist bei Jesus ebenso klar wie bei Johannes (Mk 1,15 par. Mt; Mk 10,13–16 parr.). In der Analyse der religiös-ethischen Situation Israels (und der Völker) ist Jesus nicht weniger scharf als der Täufer. Auch er sieht die Unheilsmacht der Sünde in ihrer verheerenden Wirkung für das Zusammenleben der Menschen in Israel. Jesus hat ein feines Gespür für die offenen und verborgenen Formen der Sünde, und zwar gerade jene, die im Gewande der Rechtschaffenheit daherkommen (vgl. Lk 18,9–14). Er findet harte Worte der Kritik gegen Korruption und Heuchelei (Lk 11,39–52 par. Mt 23), gegen Hartherzigkeit (Lk 16,19–31) und Verstockung (Lk 13,34 f. par. Mt 23,37 ff.), aber auch gegen die alltägliche Ablenkung vom Wesentlichen (Lk 14,16–24 par. Mt 22,1–10). Am Ende stellt sich auch in der Verkündigung Jesu heraus, dass nicht nur

einige und viele, sondern alle Sünden begehen und Sünder sind (Lk 13,1–5).

Typisch ist freilich, dass Jesus mit den Augen Gottes die Sünden der Menschen nie nur als ihre Schuld, sondern immer zugleich als ihre Not sieht. Deshalb redet er die Sünder nicht als »Schlangenbrut« an, sondern als »verlorene Schafe« (Mt 10,4; 15,24; Mk 6,34 parr.; Mt 9,36), nach denen der Hirt auf die Suche geht, um sie zu finden (Lk 15,3–7 par. Mt 18,10–14). Die Sünder sind verantwortlich für ihr Tun, wie auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn deutlich macht (Lk 15,11–32). Aber zugleich sind sie Opfer ihrer eigenen Schuld und deshalb Schutzbefohlene und Hilfsbedürftige, die auf die besondere Zuwendung Gottes, auf seine Barmherzigkeit und Liebe angewiesen sind. »Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken« ist ein programmatisches Selbstporträt Jesu (Mk 2,17 parr.). Der theologische Kernsatz, den Jesus im Buch der Natur findet, lautet: »Gott lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt es regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45), und zwar nicht deshalb, weil Gott die positiven Folgen für die Bösen in Kauf nehmen müsste, weil er anders die Guten nicht segnen könnte (wie Seneca in *De Beneficiis* IV 26,1 argumentiert), sondern weil er der Schöpfer ist, der die Welt jeden Morgen neu für alle Menschen, Sünder wie Gerechte, ins Leben ruft.

b) Die Vergebung der Sünden durch die Liebe Jesu

Jesu Umgang mit Sündern⁶ ist von der Einsicht geprägt, dass Gott sogar die Frevler von seiner Liebe nicht ausnimmt und auf die Sünde nicht mit Hass und Verachtung antwortet, sondern von sich aus die Menschen mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5). Jesus weist die Unterstellung schroff zurück, wer krank und behindert ist, werde auf diese Weise vom richtenden Gott für seine oder seiner Eltern Sünden bestraft (Joh 9,2f.). Die Perikope von der Ehebrecherin, die einen verschlungenen Weg ins Johannesevangelium genommen hat (7,53–8,11), zeigt, dass Jesus durchaus mahnt, nicht mehr zu sündigen, dass er aber vor

allem gekommen ist, um die Sünderin vor dem Tod zu bewahren und ihr die Schuld zu vergeben. Das ist das Entscheidende. Es verweist auf die Zukunft der Sünder im Endgericht. Gott hat Jesus gesandt, damit er auf Erden bereits Sünden vergibt (Mk 2,5 ff. parr.; vgl. Lk 7,36–50). Diese Sündenvergebung geschieht im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung und vermittelt bereits gegenwärtig die Erfahrung eschatologischen Heiles. Durch Jesu Vergebungspraxis, auf die auch seine Tischgemeinschaften mit Sündern als prophetische Zeichenhandlungen verweisen (vgl. Mk 2,13–18 parr.; Lk 15,1 f.; 19,1–10), öffnet sich denen, die weit draußen an den Hecken und Zäunen leben (Lk 14,23), der Zugang zum Reich Gottes. Weil die Macht der Sünde so groß und die Macht der Gnade je größer ist, kann die Vergebung der Sünden nicht die Versetzung in den status quo ante bedeuten, sondern nur als Neuschöpfung vorgestellt werden, die durch das Nahekomen und die eschatologische Vollendung der Gottesherrschaft geschieht.

Die Umkehr umfasst deshalb bei Jesus durchaus das Bekenntnis der eigenen Sündenschuld, wie es der »verlorene Sohn« ablegt (Lk 15,18 f. 21). Es fordert auch den Vorsatz der Besserung (Lk 19,8) und erweist sich erst dann als echt, wenn ihm Taten der Gottes- und Nächstenliebe folgen. Aber entscheidend ist, dass die Umkehr, die Jesus fordert, in den »Glauben an das Evangelium« einmündet. Damit ist einerseits das Bekenntnis zu Jesus und seiner Botschaft gemeint, das im Endgericht von ausschlaggebender Bedeutung sein wird (Lk 12,8 f.; vgl. Mk 8,38 parr.), andererseits das Vertrauen, dass Gott tatsächlich rein aus Gnade und Barmherzigkeit die Schuld vergibt und das Reich Gottes als Inbegriff unendlichen Heiles verwirklicht. Als Vorbilder erscheinen die Kinder, denen das Reich Gottes geöffnet ist, weil sie Kinder sind (Mk 10,13–16 parr.). Das »Reich Gottes zu empfangen wie ein Kind« (Mk 10,16 parr.), bedeutet, es nicht als Lohn für Leistung, nicht als ethisches Ideal, nicht als Utopie zu erwarten, sondern als reines Geschenk, das aber aus ganzem Herzen und voller Freude,

ohne Vorbehalte und schlechtes Gewissen, angenommen wird.

Die Intensität der Heilszusage Gottes für die Sünder ist getragen von der Intensität der Proexistenz Jesu.⁷ Sie zeigt sich zeit seines Lebens in den langen Wegen, die Jesus auf der Suche nach den »verlorenen Schafen des Hauses Israel« zurückgelegt und in den zahlreichen Grenzüberschreitungen, die er um der Nähe zu Aussätzigen (Mk 1,40–45 parr.), Besessenen (Mk 9,14–29 parr.), Unreinen (Mk 5,25–34 parr.) und notorischen Sündern willen (Mk 21,3–18 parr.) gewagt hat. Jesus stellt sich nicht nur auf die Sünde ein, die er in Israel vorfindet, er nimmt sie auf sich und überwindet sie in seiner Feindesliebe, die auch die Verfolger (Lk 6,28 par. Mt 5,44) und nach Lukas selbst seine Mörder nicht ausschließt (Lk 23,34). Dieses Ertragen und Durchtragen der Sünde, das auf ihre Verwandlung in Liebe zielt, gipfelt in seinem Leiden und Sterben, das nach der Abendmahlstradition »für die Vielen« geschieht (Mk 14,24 parr.): ihretwegen (weil sie Sünder sind), an ihrer Stelle (weil sie selbst sich nicht retten können) und ihnen zugute (weil sie Anteil am Leben Gottes erhalten sollen). In der Nacht vor seinem Leiden hält Jesus sein Vertrauen auf die vergebende und das Reich Gottes neu schaffende Macht der Gnade durch (Mk 14,25 parr.), indem er sich selbst »in die Hände der Sünder überantwortet« (Mk 14,41 parr.), um durch seinen stellvertretenden Sühnetod (vgl. Mk 10,45 par. Mt) den Sündern das Leben der Gottesherrschaft zu vermitteln.

5. Das Gericht im Zuge der Heilsvermittlung

Dass Jesus vom Gericht Gottes spricht, lässt sich nur im Rahmen seiner Basileia-Predigt verstehen, die im Ganzen Heilsverkündigung ist. Dieser Kontext bestimmt den Verlauf, den Stellenwert und die Funktion des Gerichtes in der Basileia-Predigt Jesu.

a) Die Funktion der Gerichtsworte

Jesus arbeitet mit dem Motiv des göttlichen Gerichtes in kerygmatischen Zusammenhängen, die signifikant sind und verschiedene

Funktionen der Gerichtspredigt erkennen lassen. Drei besonders markante Punkte seien hervorgehoben.

Erstens: Die Rede vom Gericht dient Jesus dazu, Israel aufzurütteln, zu kritisieren, zur Umkehr zu mahnen und davor zu warnen, den Kairos des Evangeliums (Mk 1,15) zu verpassen.⁸ Wenn Jesus die eschatologische Wallfahrt der Völker zur Tischgemeinschaft in der vollendeten Basileia gegen das »Heulen und Zähneklappern« der »Kinder des Reiches« ausspielt (Mt 8,11 f. par. Lk 13,28f.), öffnet er den universalen Horizont der Basileia, zielt aber darauf ab, Israel, das Jesus ablehnt oder überhört, zu warnen, dass es nur ja nicht zum Äußersten kommt. Die Weherufe gegen die Reichen (Lk 6,24 ff.), gegen die unbußfertigen Städte Israels (Lk 10,13 par. Mt 11,21) und gegen die hartherzigen Pharisäer (Lk 11,42–52 par. Mt 23,13–29) dienen – gattungskonform – nicht dazu, ihnen die ewige Verdammnis auf den Hals zu wünschen, sondern ihnen mit bitterstem Ernst die Augen, Ohren und Herzen für die Gnade der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft zu öffnen.

Zweitens: Die Rede vom Gericht dient dazu, die alles überragende, nämlich heilsentscheidende Bedeutung der Umkehr und des Glaubens, der Liebe und der Gerechtigkeit zu unterstreichen. Das »Gleichnis« vom Weltgericht, das Matthäus als Resümee an das Ende der öffentlichen Verkündigung Jesu stellt (25,31–46), gibt keine prophetische Prognose über den Ablauf des Jüngsten Tages, sondern prägt die (allegorisierte) Metapher eines königlichen Gerichtes, bei dem über Leben und Tod entschieden wird, um herauszuarbeiten, was in den Augen Gottes über gelingendes oder gescheitertes, sündiges oder gerechtes Leben entscheidet: unterlassene oder getane Liebeswerke, die sich als verweigerte oder verwirklichte Begegnung mit dem messianischen Menschensohn entpuppen. Die Evangelien zeigen in einer großen Breite ihrer Texte (mit unterschiedlichen Akzenten), dass Jesus die Rettung im Endgericht an das Halten der Gebote Gottes (Mt 5,17–20), besonders an das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34 parr.) und an die Zehn

Gebote (Mk 10,17ff. parr.) gebunden hat, wobei er freilich die Reinheitsvorschriften ethisch interpretiert (Mk 7,1–23 par. Mt; vgl. Mk 5,25–34 parr.; Lk 7,36–50), die Sabbatgesetzgebung auf ihren Kern zurückführt, Gottes Güte erfahrbar zu machen (Mk 3,1–6 parr.), und den Opferdienst unter das Vorzeichen der Liebe zu den Feinden stellt (Mt 5,23–26). Die Rede vom Gericht zielt darauf ab, offen zu legen, dass für Jesus in Gottes Augen nichts so sehr zählt wie die Anerkennung des Rechtes, der Macht und Liebe Gottes (Mt 7,1f.; vgl. Mk 4,24), die Umkehr von der Fixierung auf vermeintliche Heilsprivilegien zur Anerkennung radikaler Angewiesenheit auf Gottes Gnade (Mt 11,20–24 par. Lk 10,13ff.; Mt 12,41f. par. Lk 11,30ff.), die Entschiedenheit für die Sache der Basileia, die sich ethisch zu bewähren hat (Mk 9,42–50 parr.), das tatkräftige Mitleid mit den Armen (Lk 16,19–31), aber auch die barmherzige Vergebung der Schuld (Mt 18,21–35) und der radikale Verzicht auf selbstherrliche Rache an den Sündern und Ungläubigen (Mt 13,24–30.47–50).

Drittens: Die Rede vom Gericht dient dazu, die eschatologische Heilsmittlerschaft Jesu herauszuarbeiten. So wie das Gleichnis vom Weltgericht die Werke der Liebe deshalb als heilsentscheidend betrachtet, weil sich in ihnen die Bejahung Jesu ereignet, der sich »mit dem Geringsten seiner Brüder« identifiziert (bis zur stellvertretenden Hingabe seines Lebens), so heben Gerichtsworte Jesu andererseits hervor, dass sich das Schicksal im Endgericht am Bekenntnis zu Jesus entscheidet, der die Feindesliebe nur fordert, weil er sie lebt. »Wer sich zu mir vor den Menschen bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen; wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird vor den Engeln Gottes verleugnet werden« (Lk 12,8f.; vgl. Mk 8,38 parr.). Das Bekenntnis zu Jesus ist ein Ausdruck des Glaubens. Dieser Glaube ist, wie vor allem die Wundergeschichten festhalten, befreiender, heilender, rettender Glaube und als dieser Wunderglaube transparent für den »Glauben an das Evangelium«, den Jesus als »umfassende Antwort der

Hörer des Wortes einfordert (Mk 1,15 parr.). Dieser Glaube ist im Kern das radikale Vertrauen darauf, dass Gott seine Herrschaft so nahe kommen lässt, wie Jesus es verkündet, und umfasst in dieser theozentrischen Perspektive das Bekenntnis zu Jesus, nämlich die Bejahung seiner Botschaft, die Übernahme seiner ethischen Weisung, die Anerkennung seiner von Gott zugewiesenen Aufgabe des eschatologischen Heilsdienstes (Mk 10,45 par. Mt) und die Gemeinschaft mit seiner Person, sei es in der Form der Nachfolge (Mk 1,16–20 parr.), sei es in Form der gastfreundlichen Aufnahme Jesu und seiner Boten, sei es in der Weise der Gebetsgemeinschaft mit ihm nach der Maßgabe des Vaterunsers. Schon bei Jesus selbst ist es wegen der untrennbaren Verbindung zwischen der Gottesherrschaft und ihrem eschatologischen Boten, dem nach Israel gesandten »Sohn« (Mk 12,1–12 parr.) Gottes, letztlich der – tatkräftige – Glaube, der die Hörer seines Wortes im Gericht retten wird.⁹

Zusammengefasst: Dass Jesus vom Gericht spricht, zeigt den Ernst und Anspruch seiner Basileia-Predigt. Sie ist keineswegs nur ein Angebot. Sie präsentiert sich zwar als Einladung, als überraschendes Geschenk und unverhofftes Glück. Aber wenn Jesus das Reich Gottes predigt, macht er immer auch das Recht Gottes geltend, seinen Herrschaftsanspruch, den er legitimerweise erhebt und den er paradoxerweise gerade durch die absolute Gewaltlosigkeit und Freiheit des dienenden Jesus verwirklicht. Wo dieser Ernst und Anspruch nicht verstanden ist, herrscht auch noch ein tiefes Missverständnis des eschatologischen Heiles: Es wird unterschätzt, wie unbedingt es ist, wie schöpferisch und dass es alle menschlichen Vorstellungen sprengt.

b) Der Ablauf des Endgerichts

Das Endgericht bleibt in der Verkündigung Jesu das Privileg Gottes. Allerdings nimmt Jesus die apokalyptische Tradition auf, dass Gott dieses Gericht durch den Menschensohn hält (Dan 7), eine himmlische Gestalt, die Menschenantlitz trägt und in der frühjüdischen Literatur teils mit dem Messias iden-

tifiziert wird (äthHen 48,10, 52,4). Ob Jesus selbst sich in diesen Menschensohn gesehen hat, bleibt offen.¹⁰ Es gehört jedenfalls zu den frühesten Einsichten des Osterglaubens, dass der zum Weltgericht kommende Menschensohn kein anderer als derjenige ist, der auf Erden vollmächtig zur Vergebung der Sünden gewirkt hat (Mk 2,10 parr.) und nach Gottes Heilswillen den Tod am Kreuz gestorben ist (Mk 8,31 parr.). Damit wird expliziert, was das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46) anbahnt und was in Jesu gesamter Basileia-Verkündigung impliziert ist. Wenn Jesus nach Lk 12,8f. das Bekenntnis zu seiner Person und Botschaft als *das* Urteilstkriterium des Menschensohnes im Endgericht Gottes ausweist, dann kommt im Endgericht definitiv zur Wirkung, wofür Jesus gelebt hat und gestorben ist. Die Maßstäbe, die im Endgericht angelegt werden, sind keine anderen als jene, die Jesus zeit seines Lebens und schließlich durch sein Sterben gesetzt hat. Welche es sind, zeigt paradigmatisch wiederum das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46), indem es die Liebeswerke an den Hungernden, Durstenden, Armen, Kranken, Fremden und Gefangenen als verborgenen Ausdruck des Bekenntnisses zu Jesus offenbart.

An keiner Stelle des Evangeliums findet sich eine Beschreibung, die den Ablauf des Endgerichtes so darstellte, wie man einen innergeschichtlichen Vorgang protokollieren oder prognostizieren könnte. Das ist angemessen, weil das Gericht nicht ein Ereignis in Raum und Zeit, sondern das Ende des geschichtlichen Zeitraumes ist. (Auch die paradiesischen Zustände des Reiches Gottes werden im Neuen Testament aus gutem Grund nicht ausgemalt.) Deshalb kann Jesus aber doch von ihm sprechen. Mt 25,31–46 ist keine Vision, aber eine Metapher, die entdecken lässt, dass und wie ein jeder Mensch nach seinen Werken beurteilt wird. Die archetypischen Bilder von Feuer (Mk 9,43 parr.) und Flut (Lk 6,47ff. par. Mt 7,24–27; Mt 24,38f.) vermitteln, dass im Gericht Sünde und Tod vernichtet werden, sodass Neues entsteht. Das Katastrophenszenario der synoptischen Endzeitrede, dass Sonne und Mond

sich verfinstern, die Sterne vom Himmel fallen und die Himmelmächte in Panik geraten (Mk 13,24–27 parr.), greift die mythischen Bilder der Apokalyptik auf, um das Endgericht als nicht nur innerseelischen, sondern universalgeschichtlichen und kosmischen Vorgang zu offenbaren. Die metaphorische, symbolische und mythische Redeweise Jesu wahrt das Geheimnis Gottes im Gericht und lässt die Hörer seiner Botschaft doch nicht im Ungewissen, was auf sie zukommt.

Der Zeitpunkt des Gerichtes wird einzig und allein Gott anheim gestellt (vgl. Mk 13,32 par. Mt); auch wenn Jesus überzeugt ist, dass Gottes Gericht wie Gottes Herrschaft »nahe« gekommen ist (Mk 1,15 parr.; vgl. Mk 9,1 parr.), so lässt er doch offen, wie und wo sich diese Nähe ereignet. Ähnlich wie beim Täufer geht es um die letzte Intensität der Zuwendung Gottes und des Vertrauens auf den Gott, in dessen Händen alle Zeit und Ewigkeit steht.¹¹ Der Blick Jesu richtet sich in die Zukunft. Das Gericht gehört zum Prozess, in dem sich Gottes Reich vollendet. Insofern ist es ein Geschehen der Zukunft.

Allerdings zeigt die kleine synoptische Apokalypse (Mk 13 parr.), dass es im Vorschein schon die Gegenwart prägt. Jesus kennt und prognostiziert menschliche Katastrophen: Kriege, Hungersnöte, Erdbeben, Lüge, Zerstörung, Verrat und Gewalt. Zwar gilt einerseits: So grausam sich all dies auch immer zeigen mag, es ist »noch nicht das Ende« (Mk 13,7 parr.); nur so kann man nüchtern und wachsam bleiben, wie Jesus es als eschatologische Tugend propagiert (Mk 13,33–37 parr.), also weiter auf Gottes Reich hoffen. Aber andererseits gilt auch: Es ist »der Anfang der Endzeitwehen« (Mk 13,8 parr.). Im geschichtlichen und kosmischen Unheil zeigt sich, dass die Welt der Menschen noch nicht das vollendete Gottesreich ist, sondern im Zeichen der Sünde und des Todes steht. In diesen Katastrophen Vorzeichen des Gerichtes Gottes zu sehen, kann theologischem Zynismus Tür und Tor öffnen, zeigt aber bei Jesus zweierlei: Das Unheil, das im Gericht Gottes vernichtet wird, ist nicht nur moralisches Versagen, für das Menschen haftbar

gemacht werden könnten, sondern der Tod in jeglicher Gestalt; und das Gericht, das Gott hält, ist keineswegs nur das Abstrafen menschlicher Schuld, sondern auch die Vernichtung jener kosmischen Unheilmächte, die sich für die antiken Menschen dort austoben, wo die modernen Naturkatastrophen sehen.

c) Der Stellenwert des Gerichts

Auf das Endgericht schaut Jesus in der Perspektive der Heilsvollendung. Eine theologische »Definition«, welchen Stellenwert das Gericht hat, gibt Jesus nicht. Doch seine »narrative« Eschatologie weist auf die Antwort. Das Gericht gehört zum eschatologischen Endspiel, ist aber nicht der letzte Akt, sondern hingeordnet auf die eschatologische Vollendung. Warum setzt diese Vollendung der Basileia das Gericht voraus? Und warum zielt das Gericht nicht auf den ewigen Tod, sondern das ewige Leben?

Entscheidend ist der Sieg Gottes über Sünde und Tod. Da sich die vollendete Basileia im Jenseits dieser Welt der Sünde und des Todes erhebt, müssen Sünde und Tod vernichtet, mehr noch: sie müssen in Gerechtigkeit und Leben verwandelt werden, bevor die Herrschaft Gottes vollendet sein kann. Das aber setzt voraus, dass die Sünde als Sünde identifiziert, der Tod als Tod gebrandmarkt wird. Dies genau geschieht im Gericht. Es ist ein Akt der Befreiung: vom Lügengespinnt menschlichen Betrugs und Selbstbetrugs ebenso wie von der Verzweiflung der Opfer, niemand nehme ihre Sache in die Hand, und von der geschichtlich wirksamen Unheilsmacht des Bösen ebenso wie vom ehernen Gesetz der Natur, sterben zu müssen. Es ist ein Akt der Erlösung vom Zwang zur Selbstrechtfertigung und Verstellung, ein Durchbruch zur Wahrheit und damit ein letzter, irreversibler Akt der Gnade.

Freilich: Indem die Sünde verurteilt wird, werden auch die Sünder bestraft, die sich ihrer schuldig gemacht haben; und da nach Jesu Worten (prinzipiell) alle sündigen, müssen alle vor den Richterstuhl des lebendigen Gottes treten und ihrer gerechten Strafe gewärtig

sein. Gott, der Richter, ist allerdings im Sinne Jesu kein Buchhalter, der pedantisch Soll und Haben bilanziert, schon gar nicht ist er ein furchtbarer Jurist, der, wenn es ihm nützlich scheint, das Recht beugt, sondern der König, der seine Macht einsetzt, um der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen, und mehr noch der Vater, der seine Gnade ins Recht setzt. Jesus hütet sich, Gottes Strafen auszumalen. Er bleibt bei den Urbildern Israels. Er spricht vom Tod, von Heulen und Klagen, weil die Sünde zum Tode führt, zu unermesslichem Leid und schreiender Ungerechtigkeit. Im Gericht, so die harten Worte Jesu, wird diese Strafe vollstreckt – nicht an lebenden Menschen, die etwa aus strengem Gerechtigkeits-sinn von Gott gequält würden, sondern an denen, die, von den Toten auferstanden und vom kommenden Menschensohn angedredet, ihrer Schuld inne werden müssen, um am Reich Gottes Anteil zu gewinnen – wenn anders es weder die Projektion menschlicher Wunschträume noch der zynische Triumph des Vergessens, sondern die Hoffnung derer ist, die wissen, dass der Geist willig, aber das Fleisch schwach ist (Mk 14,38 par. Mt) und dass der Verführung des Bösen auf Dauer niemand widerstehen kann (vgl. Mk 13,20 par. Mt).

In Jesu Verkündigung gibt es keine Ambivalenz, aber auch keine Symmetrie, sondern eine radikale Asymmetrie von Gericht und Heil. Zwar kann ein Mensch sein Leben im Entscheidenden verfehlen. Aber Gott kann nicht fehlen, ihn in der Person Jesu zu suchen und zu finden. Ohne das Gericht kann es kein Heil geben, aber das Gericht gibt es nur um des endgültigen Heiles willen.

Anmerkungen

- 1 Die Methodologie der Rückfrage nach Jesus, die mitten im Umbruch steckt und einen Weg zwischen der Skylla einer Fixierung auf diachronische Textanalysen und der Charybdis einer postmodernen Festlegung auf die vielfältigen Facetten des Kanons und weiterer Jesus-Literatur finden muss, kann hier nicht diskutiert werden; vgl. aber *Th. Söding, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*. Unter Mitarbeit von Ch. Münch, Freiburg–Basel–Wien 1998.

- 2 Die neuere Exegese tut sich (aus nicht unsympathischen Motiven) erkennbar schwer mit einer ebenso nüchternen wie textgemäßen und theologisch überzeugenden Interpretation der alt- und neutestamentlichen Gerichtsaussagen. Vgl. aber zum Alten Testament *H. D. Preuß*, *Theologie des Alten Testaments II*, Stuttgart 1992, 274–304; zum Neuen Testament *H. Merklein*, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: *ders.*, *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60–81.
- 3 Zur Einführung vgl. *F. Hahn*, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.
- 4 Vgl. *J. Ernst*, *Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu?*, Freiburg–Basel–Wien 1994.
- 5 Eine nach wie vor sehr gute Einführung in die Basileia-Verkündigung Jesu bietet *H. Merklein*, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart³ 1989 (1983).
- 6 Vgl. *Th. Söding*, *Erlösung vom Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid*, in: *M. Kleer – C. Söding* (Hg.) *Wie böse ist der Mensch?*, Paderborn 1999, 73–104.
- 7 Vgl. *H. Schürmann*, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, hg. v. *K. Scholtissek*, Paderborn 1994.
- 8 Zum sensiblen Thema des Verhältnisses Jesu zum Gottesvolk Israel vgl. *J. Roloff*, *Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993, 47–51.
- 9 Aus der Abendmahlstradition (und vielen anderen Texten) geht hervor, dass sich Jesus nie von den Israeliten abgewandt hat, die seiner Einladung nicht folgen wollten (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10), sondern dass er sich ihnen bis in den Tod radikal zugewandt hat, um ihnen den Segen der Basileia zu erschließen; das Motiv der Völkerwallfahrt, das noch in der Apokalypse Jesu (Mk 13,27 parr.) anklingt, ist das Signal, das die Universalität des Basileia-Heiles anzeigt, ohne dass Spekulationen über die Zahl der Erwählten vom Text her möglich oder erlaubt wären. So gewiss der Glaube rettet, so wenig bindet sich Gottes Gnade an diesen Glauben als Bedingung der Rettung.
- 10 Sehr skeptisch ist *A. Vögtle*, *Die »Gretchenfrage« des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive* (QD 152), Freiburg–Basel–Wien 1994. Allerdings ist zusammen mit der Methodik auch das negative Fazit dieser Rückfrage umstritten.
- 11 Zur neutestamentlichen Eschatologie, die mit dem früheren Schema »Naherwartung« – »Parusieverzögerung« – »heilsgeschichtliche Kompensation« nicht angemessen zu erfassen ist, vgl. *K. Erlemann*, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB 1937), Tübingen–Basel 1996.