

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

## JESU GÜTE – JESU ZORN – JESU LIEBE

### 1. *Liebe Güte*

«Gott ist Liebe», so lautet der Kardinalsatz neutestamentlicher und gesamtbiblischer Theologie im Ersten Johannesbrief (1 Joh 4,8.16). Die Evangelien zeigen in einer Fülle von Szenen, wie wahr er ist. Jesus ist auf der Suche nach den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» (Mt 10,6; vgl. 15,24); er hat «Mitleid» mit ihnen (Mk 6,34 parr.; vgl. Num 27,17; 1 Kön 22,17; Ez 34,5); er ist der Gute Hirte, der sein Leben für sie einsetzt (Joh 10,11); er lässt die Kinder zu sich kommen (Mk 10,13–16 parr.) und weist den blinden Bettler nicht ab (Mk 10,46–52 parr.); er berührt Aussätzige und macht sie rein (Mk 1,40–45 par.); die Ehebrecherin rettet er vor dem Tode (Joh 8,1–11), den Besessenen von Gerasa aus der Macht der Dämonen (Mk 5,1–20 parr.), den Blindgeborenen vor dem Verdacht, an seinem Leiden schuld zu sein (Joh 9); der Witwe von Nain gibt er ihr Kind zurück (Lk 7,11–17), dem Hauptmann von Kapharnaum seinen kranken Knecht (Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10; vgl. Joh 4,46–53), der Blutflüssigen ihr Lebensglück (Mk 5,25–34 parr.); Jesus ist den Kranken der «Arzt» (Mk 2,17 parr.), den Gefangenen der Befreier (Lk 4,18; Jes 61,1f.), den Armen der Wohltäter (Lk 6,20f. par Mt 5,3–12) – wie schon sein Name sagt: «Jesus – er wird das Volk von seiner Schuld erlösen» (Mt 1,21), «Immanuel – Gott mit uns» (Mt 1,23). Lukas erzählt, dass Jesus genau so von einem alten Mann und einer alten Frau im Tempel von Jerusalem begrüßt worden sei: Der greise Simeon erkennt, da Jesus von seinen Eltern «dem Herrn geweiht» wird (Lk 2,22f.), «ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit deines Volk Israel» (Lk 2,32); die Prophetin Hanna «pries Gott und sprach über das Kind zu allen, die auf Jerusalems Erlösung harreten» (Lk 2,38).

Der Erste Johannesbrief bezieht seinen Kernsatz allerdings ausdrücklich auch auf Jesu Tod. Zunächst schaut er auf die gesamte Sendung Jesu, sein ganzes menschliches Leben, das mit der Fleischwerdung (Joh 1,14) beginnt:

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974–80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal.*

«Die Liebe Gottes ist dadurch unter uns erschienen, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben» (1 Joh 4,9). Dann aber schreibt er unmittelbar weiter: «Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Sühne für unsere Sünden» (1 Joh 4,10). «Sühne» meint nicht, wie in der Moderne oft missverstanden wird, dass Gott den blutigen Preis des Kreuzesopfers fordere, um sich gnädig stimmen zu lassen, sondern dass er selbst es ist, der die Schuld vergibt – und zwar so, dass im Prozess der Vergebung die tödlichen Folgen der Sünde nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht werden; alttestamentlich geschieht dies durch den symbolischen Akt einer liturgischen Tierschlachtung durch den Priester<sup>1</sup>, neutestamentlich hingegen dadurch, dass Jesus, der unschuldig hingerichtet worden ist, nicht mit einem Fluch auf den Lippen gestorben ist, sondern mit der Bitte: «Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). In kultischer Sprache lässt sich sagen: Jesus ist Priester und Opfer zugleich (Hebr 9,11f.); in der Sprache des Ethos lässt sich sagen: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10,45 par. Mt 20,28).

In der gesamten Briefliteratur des Neuen Testaments wird der Tod Jesu als echter Liebesbeweis gesehen. Die Grausamkeit von Golgatha wird nicht ausgeblendet; auch der Verantwortliche wird namhaft gemacht – bis ins Credo hinein: «gekreuzigt unter Pontius Pilatus». Aber ebenso deutlich wird, dass der eigentliche Akteur Gott ist – weil er das denkbar Schlimmste, die grässliche Hinrichtung eines unschuldigen Menschen, ins undenkbar Beste verwandelt: das ewige Leben. Paulus rückt im Römerbrief die Dimensionen zurecht: «Kaum wird jemand für einen Gerechten sterben; für einen Guten wird er allenfalls sein Leben wagen; Gott aber hat seine ureigene Liebe uns erwiesen, da Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,7f.). Und nicht weniger deutlich wird, dass Jesus keineswegs gezwungen wurde, zum Heil der Welt am Kreuz zu hängen, sondern dass er aus reiner Liebe getragen hat, was ihm auferlegt worden ist. Paulus, der die Kirche Gottes verfolgt hat, kann im Blick auf seine eigene Person sagen: «Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,20). Wie viel ein jedes Menschenleben in Gottes Augen zählt, zeigt gerade der Gekreuzigte; wie radikal Gottes Liebe zu den Menschen ist, zeigt, dass er am Kreuz die Menschen mit sich versöhnt (2 Kor 5,20f.). Dass Weihnachten ein Fest der Liebe ist, geht schon den Hirten von Bethlehem auf, die aus Engelmund das Gloria hören (Lk 2,14); dass Ostern die Liebe triumphiert, die stark ist wie der Tod (Hld 8,6), hört als erste Maria Magdalena, wenn Jesus sie beim Namen ruft (Joh 20,16).

Im ganzen Neuen Testament ist es unumstößliche, aufrichtende, erhebende Glaubensgewissheit, was der Titusbrief so formuliert: «Als aber die Güte

und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist» (Tit 3,4f.). Diese Glaubensüberzeugung fußt auf der Grundbotschaft Jesu, die nach dem Johannesevangelium lautet: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der glaubt, nicht zugrundegeht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16).

## 2. *Feurige Liebe*

So groß nach der Grundbotschaft des Neuen Testaments die Liebe Gottes ist, so leidenschaftlich ist sie. Das Alte Testament zeichnet es vor.<sup>2</sup> Gott, der Mose im brennenden Dornbusch seinen Namen offenbart, sagt: «Ich bin, der ich bin» (Ex 3,14). So offen diese Offenbarung ist, so inhaltsreich ist sie. Nach dem Exodusbuch füllt Gott sie selbst, da er Mose auf dem Berg Sinai wieder erscheint und spricht: «JHWH, JHWH, der barmherzige und gnädige Gott, langmütig, reich an Huld und Treue» (Ex 34,6).<sup>3</sup> Im Fortgang wird das Erste Gebot eingeschärft, die Forderung alleiniger Verehrung Gottes, und wiederum mit dem Namen Gottes selbst begründet: «Du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen, denn JHWH, eifersüchtig ist sein Name, ist ein eifersüchtiger Gott» (Ex 34,14). Die Eifersucht Gottes resultiert nicht aus der Angst vor Konkurrenz; sie setzt ja die Einzigkeit Gottes voraus. Sie ist Gottes Leidenschaft, sein Volk zu stärken, wenn es kraftlos, um sein Volk zu werben, wenn es treulos, und seinem Volk zu vergeben, wenn es verständnislos ist. Nach der Vulgata ist «Eifersucht» einer der Namen Gottes («Zelotes»), nach der Septuaginta eine Eigenschaft Gottes, der seinen Namen schützt, weil an seiner Heiligkeit das Heil der Menschen hängt.

Im einen wie im anderen Fall ist «Eifersucht» eine Liebe, die verletzt wird, aber kämpft. Grundlos ist Gottes Eifersucht nicht; das Alte Testament ist voller Geschichten, die Gottes Treue mit Israels Untreue konfrontieren, angefangen beim Tanz ums Goldene Kalb (Ex 32). Wäre Gottes Liebe lau, ließe er es hingehen; wäre sie kalt, würde er sie verraten. Sie ist aber heiß. Deshalb lässt Gott sich Israels Gleichgültigkeit, Fahrlässigkeit, Treulosigkeit nicht gefallen. Es lässt sich das Geschick des Volkes, das sich durch die Abwendung von Gottes Liebe seinen eigenen Untergang bereitet, nahegehen. Er entwickelt heiligen Zorn. Er verhängt gerechte Strafen. Er hält Gericht. Die Propheten sind es, die Gottes Heiligkeit kennen und deshalb wissen, wie sehr er die Sünde, das Unrecht, die Korruption hasst. Zum großen Teil ist Israels Prophetie Gerichtsprphetie. Christen wären äußerst schlecht beraten, sie als Gewaltphantasien frustrierter Heiliger zu denunzieren. Ob

es zu den besten Gedanken der Liturgiereform gehört, die Feindpsalmen aus dem Stundenbuch zu verbannen?<sup>4</sup> In ihnen spricht sich die Not, das Leid, manchmal die Verzweiflung derer aus, die keinen Ausweg mehr sehen und nur noch von Gott eine Wende zum Guten erhoffen. In ihnen artikuliert sich ein Gerechtigkeitsinn, der weiß, dass zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht unterschieden werden muss – nicht aus Prinzip, sondern um der Opfer unmenschlicher Gewalt willen. Wer, wenn nicht Gott, sollte ihnen zu ihrem Recht verhelfen? Wie, wenn nicht durch die Ausschaltung des Bösen, sollte alles gut werden können?

Derselbe Eifer, der Gott auf Israels Gehorsam und Gesetzestreue achten lässt, ist es, der Israel Zukunft und Hoffnung gibt. Sacharja, der wie kaum ein anderer Prophet vom Drama großer Erwartungen und tiefer Enttäuschungen bedrängt worden ist, weiß als Wort Gottes zu verkünden: «Ich eifere um Zion mit glühendem Eifer, mit heiligem Zorn ... Ich werde zurückkehren nach Zion und wieder wohnen inmitten Jerusalems und heißen wird Jerusalem «Stadt der Treue» und der Berg des Herrn der Heere «heiliger Berg» (Sach 8,2). In Gottes glühendem Zorn verbrennt das Böse zu Asche – und das Gold wird geläutert. Feuer ist in der Bibel der Archetyp eines vernichtenden Endes, das einen erfüllenden Anfang bedeutet. Die Grausamkeiten biblischer (nicht nur alttestamentlicher) Gerichtsbilder spiegeln die Grausamkeit des Bösen, das die Erde verunstaltet. Aber sie stellen alles Unheil in das Licht der Heiligkeit Gottes. Mose, die Sinai-Theophanie im Sinn (Dtn 4,15; vgl. Ex 19,18), erinnert Israel: «JHWH, dein Gott, ist verzehrendes Feuer. Er ist ein eifersüchtiger Gott» (Dtn 4,12). Das ist ein Grund zur Gottesfurcht, aber nicht zur Gottesangst, und es ist ein Grund zur Gottesliebe, die sich Israel im Hauptgebot vor Augen hält (Dtn 6,4f.). Die Hitze des Feuers zeigt die Leidenschaft der Liebe Gottes.

Denn so notwendig Gottes Gericht ist – nach Israels Prophetie ist es nicht das absolute Ende, sondern ein neuer Anfang. Das ist in Gott selbst begründet. Die gesamte Prophetie Israels, auch die des Täufers Johannes, ist durch die stärkste Spannung zwischen Unheils- und Heilsankündigungen geprägt. Ob sich diese Spannung, wie die ältere Exegese wollte, literarkritisch lösen lässt, indem sie verschiedene Wachstumsschichten abhebt, die einen allmählichen Übergang von der Unheils- zur Heilsprophetie anzeigt, steht dahin. Eher ist von Anfang an klar, dass die Propheten Heil durch Gericht verkünden und dies im Gottsein Gottes verankern. Am klarsten wird dies in der dramatischen Liebesgeschichte, die Hosea erzählt (Hos 11,1-11). Sie lässt den Exodus Revue passieren und kündigt seine Revision an, weil Israel um alles in der Welt nicht eingehen will auf Gottes väterliche und mütterliche Sorge um sein Kind. Es ruft Israels Taubheit gegenüber der prophetischen Mahnung ins Gedächtnis, seine Blindheit gegenüber den Zeichen der Zeit, die bereits die Katastrophe ahnen lassen. Aber es endet

nicht mit einer Scheidung. Gott lässt sich durch Israels Treuebruch nicht seinerseits zur Untreue verleiten. Der Schlüsselvers lautet: «Ich werde meinen glühenden Zorn nicht an Ephraim auslassen, um ihn noch einmal zu vernichten. Denn ich bin Gott und kein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns» (Hos 11,9). Die Reue Gottes, auf die der Prophet zu setzen wagt, kommt aus tiefstem Herzen. Sie entspricht Gottes Wesen; Gott ist ein Gott der Liebe. Seine Heiligkeit ist Liebe, seine Liebe Heiligkeit.

### 3. Heiliges Feuer

Von dieser Liebe Gottes, des Heiligen, ist Jesus zutiefst bewegt.<sup>5</sup> In der Liebe dieses Gottes liebt er die Israeliten und alle Menschen. Johannes der Täufer spricht sogar diejenigen, die zu ihm an den Jordan kommen, um getauft zu werden, als «Schlangenbrut» an (Mt 3,7 par. Lk 3,7), weil er um das Gift der Sünde weiß, das sie in sich tragen und um sich verbreiten. Jesus hingegen nennt dieselben «Schafe», die in die Irre gegangen sind und keinen Hirten haben. Er leugnet nicht die Schuld, aber sieht auch die Not der Menschen, besonders der Sünder. Die Gleichnisse vom Verlorenen zeichnen ein genaues Portrait der Sendung Jesu (Lk 15). Die Liebe Jesu geht weite Wege in die Tiefen menschlichen Leids (Mk 9,14–29) – bis ins Grab. Nach Lk 19,41 weint Jesus über Jerusalem (vgl. Lk 23,28f.), nach Joh 11,35, im Inneren erregt (Joh 11,34), um den toten Lazarus. Er hat Mitleid mit dem Aussätzigen und wagt es deshalb, ihn zu berühren – worauf nicht Jesus sich mit der Krankheit ansteckt, sondern der Kranke durch die Berührung geheilt wird (Mk 1,40–45). Jesu Mitleid hat Vollmacht. Es ist erfüllt von Gottes schöpferischer Liebe. Sonst könnte sie niemandem helfen.

Dem Mitleid für die Kranken entspricht der Zorn über diejenigen, die sich seinen Heilungstaten in den Weg stellen (Mk 3,5). Es ist ein heiliger Zorn, der Ablehnung bedeutet, aber keinen Hass, vielmehr zugleich von Trauer erfüllt ist über die Herzenshärte derer, die sich nicht mitfreuen können über die Frohe Botschaft, die er verkündet (Mk 3,5). Ihretwegen hat er im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) auch den älteren Bruder eingeführt, der immer zuhause geblieben ist, «viele Jahre schon» seinem Vater «gedient», nie seinem «Willen» zuwidergehandelt hat, aber jetzt von seinem Vater gefragt wird, ob er sich nicht mitfreuen wolle, da sein Bruder «tot war und wieder lebt» (Lk 15,32). Das Gleichnis zeigt, dass er die Widersacher nicht abgeschrieben hat, sondern alles tut, um sie zu bewegen, ihr Herz zu öffnen.

Der heilige Zorn, den Jesus voller Trauer hat, resultiert aus seiner Anteilnahme an der Not der Menschen und seinem Eifer für die Heiligkeit Gottes. Der vierte Evangelist stellt mit Verweis auf Ps 69,10 schon bei Jesu

Tempelaktion fest, dass der «Eifer» für das Haus Gottes Jesus «verzehren» werde (Joh 2,17). Jesu Liebe zu Gott und den Menschen geht bis in den Tod. Notwendig ist er, weil Jesus in einer Welt des Unheils und der Sünde, des Leids und des Unglücks Gottes Barmherzigkeit verkündet. Deshalb gibt es auch für Jesus wie für die Propheten Heil nur durch das Gericht.<sup>6</sup> Um der Opfer willen kann Jesus nicht nur milde und sanft reden, sondern muss auch harte Worte fallen lassen. «Lass die Toten ihre Toten begraben», muss er jemandem sagen, der sich noch Illusionen hingibt über den Ernst der Nachfolge (Lk 9,60). «Wenn dich dein Auge zum Bösen verführt, reiß es aus; es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes zu kommen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden» (Mk 9,47 par. Mt 18,9; vgl. Mt 5,29), so drastisch muss er denen die Augen öffnen, die meinen, mit faulen Kompromissen die entscheidenden Fragen ihres Lebens immer neu vertagen zu können. Jesus erlaubt nicht ein dauerndes «Sowohl – als auch»; er markiert genau, wann es nur ein «Entweder – oder» gibt: wenn Gottes Heiligkeit, seine Einzigkeit, seine Wahrheit und wenn das Recht des Nächsten auf dem Spiel steht, sein Glaube, seine Liebe und seine Hoffnung. Die erste Vaterunserbitte lautet: «Geheiligt werde dein Name». Jesus, der «Heilige Gottes» (Mk 1,24; Joh 6,69), heiligt den Namen Gottes (Joh 17). Er weiß, dass Gott die Ehre der Menschen nicht braucht; aber weiß, dass es für die Menschen lebensnotwendig ist, Gott die Ehre zu geben.

Ein knappes Drittel der Logien Jesu sind Gerichtsworte – sollten sie alle nachösterliche Interpolationen seiner Jünger sein, die ihren Ressentiments erlegen wären? «Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen», heißt es in einer lukanischen Sondertradition (Lk 12,49), «und wie froh wäre ich, es brennte schon». «Meint ihr, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen?», heißt es in einer Überlieferung der Redenquelle (Lk 12,51 par. Mt 10,34), «nein, nicht den Frieden, sondern die Spaltung» (Lk 12,51) oder, noch schärfer: «das Schwert» (Mt 10,34). Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) wird dadurch nicht konterkariert. Wohl aber wird deutlich, wie kritisch Jesus ist: Die Vollendung des Heiles kann nie im Leben das Ergebnis einer allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechtes sein (von der später Lessing träumen sollte). Sie ist nur als neue Schöpfung denkbar – und deshalb nicht ohne eine radikale Überwindung der ersten Schöpfung, die Gott zwar sehr gut ins Werk gesetzt hat (Gen 1), die aber von den Menschen verunstaltet worden ist, so dass sie ächzt und stöhnt (Röm 8,22). Der vierte Evangelist wird die «Krisis», die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, Glaube und Aberglaube, Sklaverei und Freiheit ins Zentrum der ganzen Jesusgeschichte rücken. Jesus muss auf absoluter Klarheit bestehen, weil er sich ganz vom einzig wahren Gott in Dienst genommen weiß. Ins Reich Gottes führt keine weiche Kompromisslinie, sondern nur der steinige Weg der Nachfolge. Aber dieser Weg, der Weg

der Wahrheit, ist der Weg des Dienens, der Hingabe, der Demut. Gottes Liebe gilt unbedingt. Wer daran Zweifel sät, zerstört alles. Deshalb muss Jesus ihn daran hindern. Aber er ist kein Zelot. Als er in Samaria abgewiesen wird, fragen seine Jünger: «Herr, sollen wir befehlen, das Feuer vom Himmel fällt und sie vernichtet?» (Lk 9,54). Aber Jesus weist sie zurecht; Lukas überliefert die Worte nicht; er kommentiert schweigsam: «Und sie gingen in ein anderes Dorf» (Lk 9,55). Jesus lässt sich durch den Widerstand, den er aufdeckt, nicht von seinem Weg abbringen: dem Weg zu den Menschen, um «zu suchen und zu retten, was verloren ist» (Lk 19,10).

#### 4. Vollendete Heiligkeit

Jesu Worte sind hart – brutal ist er nicht. Seine Aktion im Tempel von Jerusalem (Mk 11,15–19 parr.; Joh 2,13–2) ist das Äußerste an Gewalttätigkeit, das von ihm berichtet wird: Nach Johannes treibt er die Opfertiere heraus, schüttet das Wechselgeld aus und stürzt die Tische der Händler um (Joh 2,15); nach den Synoptikern drängt er die Händler und Käufer hinaus (Mk 11,15 parr.). Das hat zwar gereicht, die Phantasie zu entzünden, dass Jesus ein Zelot gewesen sei. Doch die Texte sprechen eine andere Sprache.<sup>7</sup> Jesus unterbricht den Tempelbetrieb, um die Augen dafür zu öffnen, dass er nicht etwa als Ort lebendiger Gottesgegenwart geachtet, sondern zu einem Bollwerk gegen die Gottesherrschaft umfunktioniert worden ist. Er bleibt der Friedenskönig, als den ihn die Menge bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt, nach Matthäus mit Worten des Propheten Sacharja (9,9): «Siehe, dein König kommt zu dir, sanftmütig, er reitet auf einer Eselin, einem Füllen, dem Jungen eines Lasttieres» (Mt 21,5). Sollte man nicht ein Schlachtross erwarten? Aber die Kirchenväter hatten ein gutes Gespür für tiefere Schichten des Textsinns, wenn sie den Lastesel mit dem schweren Gang in Verbindung brachten, den Jesus nach Golgatha antreten musste, um die Sünde aus der Welt zu schaffen.

Freilich gibt es ein neutestamentliches Gegenbild. In der Johannesoffenbarung wird das letzte Gefecht geschildert, das der Gottessohn gegen die Feinde Gottes schlägt: «<sup>11</sup>Und ich sah den Himmel offen und siehe: ein weißes Pferd, und der auf ihm saß, heißt «treu» und «wahr», und in Gerechtigkeit richtet er und kämpft, <sup>12</sup>seine Augen sind wie Feuerflammen und auf seinem Haupt sind viele Kronen, und einen Namen hat er geschrieben, den keiner kannte außer ihm, <sup>13</sup>und einen Mantel trug er, getränkt mit Blut, und sein Name war: das Wort Gottes ... <sup>14</sup>und aus seinem Mund geht ein scharfes Schwert, dass er mit ihm die Völker schlage, und weiden wird er sie mit eisernem Stab (Ps 2,9<sup>LXX</sup>), und er tritt die Kelter voll Wein des grimmi-gen Zornes Gottes, des Allmächtigen, <sup>16</sup>und auf seinem Mantel und seiner Hüfte hat er den Namen geschrieben: «König der Könige und Herr der

Herren» (Offb 19,11ff. 15f.). Der Blick richtet sich jetzt auf den Auferstandenen, der zum Gericht wiederkommen wird – ähnlich wie nach den Synoptikern kein anderer als Jesus der Menschensohn-Weltenrichter sein wird. Deshalb das «weiße Pferd», das in Offb 6,2 einen der vier apokalyptischen Reiter trägt, die Gottes Strafe über die ungerechte Welt vollstrecken, jetzt aber den Sohn Gottes, der den Antichrist besiegt. Das Blut, das seinen Mantel bespritzt, ist sein eigenes, «durch das er uns von unseren Sünden erlöst hat» (Offb 1,5). Die Künstler haben immer einen Bezug zum Purpurmantel aufgedeckt, mit dem Jesus nach dem Johannesevangelium als Judenkönig verspottet worden ist (Joh 19,2f.).

Im einen wie im anderen Fall erscheint Jesus in vollendeter Heiligkeit: beim Einzug in Jerusalem strahlt seine Demut so aus, dass ihn die Menschen mit Hosanna begrüßen, bei seiner Wiederkunft erklingt sein Wort so, dass er unwiderstehlich Gottes Herrschaft Bahn bricht.

Gott selbst ist in seiner Heiligkeit, wie schon Hosea gesehen hat, der Retter. Nach der Bergpredigt schaut Jesus ins Buch der Natur, um Gottes Handeln zu erkennen, das sein Gebot der Feindesliebe begründet. Es steht weniger im Verdacht, die Menschen zu überfordern, als das Leid der Opfer zu unterschätzen. Aber Gott «lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5,45) – nicht weil er, um die Guten und Gerechten zu fördern, nicht umhin kann, auch die Schlechten und Ungerechten am Leben zu erhalten, sondern weil er, wie Paulus klar erkannt hat (Röm 5,1–11), seine Feinde liebt.

Die Heiligkeit Gottes muss freilich geachtet werden. Wer dies nicht macht, spricht sich selbst den Untergang zu. In diesem Zusammenhang erklärt sich Jesu schwer verständliches Wort, dass den Menschen «alle Vergehen und Lästerungen vergeben» werden (Mk 3,28), außer der «Sünde wider den Heiligen Geist» (Mk 3,29); denn der Heilige Geist ist ja gerade Gottes Kraft, seine Liebe ins Werk zu setzen und die Sünder aus ihrer Sünde zu befreien. Nur deshalb kann auch nur eine einzige Sünde vergeben werden, weil Gottes Geist unantastbar ist. Wer das nicht wahrhaben will, dem ist nicht zu helfen – es sei denn, der Heilige Geist tut sein eigenes Werk. «Alle» Sünden können nur vergeben werden, weil die «eine» unverzeihlich ist; die eine ist nicht zu vergeben, damit «alle» verziehen werden können.

Johannes der Täufer kündigt den nach ihm kommenden «Stärkeren» als einen an, der «mit heiligem Geist und Feuer taufen wird» (Mt 3,12 par. Lk 3,16). In seiner eigenen Botschaft steht das Feuer für das Gericht. Im Blick auf den «Stärkeren», den er ankündigt, ist es nicht die finale Katastrophe, aus der nur gerettet wird, wer mit Jordanwasser übergossen ist, sondern der endgültige Umschwung zum Heil. Dafür steht der Heilige Geist. Im Feuer des Gerichts verbrennt der Heilige Geist die Sünden; in der Feuersglut werden die Glaubenden durch den Heiligen Geist geläutert; das

Feuer des Geistes, das in ihnen entzündet wird, macht sie zu neuen Menschen. Jesus kann der von Johannes Verheißene aber nur sein, weil er selbst durch eine Feuertaufe geht (Lk 12,49s.). Sie bezieht sich auf seinen Tod und seine Auferstehung. Sein Tod ist eine Taufe (Mk 10,38f.); im Wasser des Todes geht er unter (vgl. Ps 69,2f.), indem er aus dem Wasser aufsteigt, macht er es zum Wasser des Lebens. Der deutlichste Haftpunkt ist seine Taufe im Jordan, die deutlichste Explikation die paulinische Tauftheologie aus Röm 6, die in der Osternacht verkündet wird. Jesus lässt sich von Johannes taufen, weil er, der sündlose, sich auf die Seite der Sünder stellt; seine Taufe ist ein Akt der Stellvertretung. Die christliche Taufe ist davon geprägt. Sie stiftet im Leben und Sterben Gemeinschaft mit dem vollendet Heiligen.

### 5. Gutes Ende

Die Bibel beginnt mit dem Paradies und endet mit einem neuen Paradies. Zwischen Anfang und Ende liegt die Geschichte der Menschen, die bei allem Glück dieser Erde durch Adams Schuld im Zeichen des Todes steht. Dass die Welt-Geschichte dennoch gut ausgeht, liegt einzig darin, dass in der Mitte der Zeit, an der epochalen Wende, Jesus Christus steht: der menschgewordene Gottessohn, der Retter der Welt, der Gekreuzigte und Auferstandene.<sup>8</sup> Deshalb geht der Vollendung das Gericht voraus; es gibt kein Heil ohne Gericht – aber das Gericht gibt es um des Heiles willen.<sup>9</sup>

Viele freilich haben Angst vor dem Gericht – nicht nur heute, auch damals. Die Angst war so groß, dass sogar das *Dies irae, dies illae*, jahrhundertlang ein fester Bestandteil des katholischen Requiems, trotz seiner biblischen Basis (Zeph 1,14–18), aus der vatikanischen Liturgie gestrichen worden ist. Nach Lk 21,28 sagt aber Jesus am Ende seiner Endzeitrede, die den Blick für eine Vielzahl unmenschlicher Grausamkeiten in der Welt und für die menschliche Urangst vor dem Ende schärft: «Wenn dies zu geschehen beginnt, richtet euch auf, und erhebt eure Häupter; denn es naht eure Erlösung.» So wie ein gerechtes Gericht die einzige Hoffnung für Menschen ist, deren Rechte verletzt worden sind, so soll das Jüngste Gericht, bei dem Gott himmlische Gerechtigkeit walten lässt, Hoffnung machen.

Die synoptischen Apokalypsen (Mk 13 parr.; Lk 17,22–37) schwelgen – anders als das Vorurteil es will – nicht im Horrorszenario eines letzten Untergangs. Nach dem Markusevangelium besteht das Finale der Heilsgeschichte vielmehr darin, dass der Menschensohn, der «mit großer Macht und Herrlichkeit» kommt, «die Engel aussenden wird, die Erwählten zu sammeln aus allen vier Winden vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels» (Mk 13,27).

Harmlos ist das Ende deshalb keineswegs. Der ganze Ernst des Jüngsten Gerichts spiegelt sich in den Gleichnissen, die Jesus erzählt: vom unbarmherzigen Diener (Mt 18,23–35), der seinem Schuldner nicht ein geringes

nachlassen will, obgleich sein König ihm eine immense Summe erlassen hat; vom Hochzeitsgast, der sich nicht festlich angezogen hat und deshalb aus dem Hochzeitssaal ausgeschlossen wird (Mt 22,1-14); vom schlechten Knecht, der die Abwesenheit seines Herrn nutzt, um seine Mitknechte zu schlagen und das Vermögen zu verprassen (Mt 24,45-51); von den törichten Jungfrauen, die draußen vor der Tür der Hochzeitsgesellschaft bleiben müssen, weil sie ihre Lampen nicht mit Öl versorgt haben (Mt 25,1-13); vom Knecht, der aus Angst sein Talent vergraben hat, statt mit ihm zu wuchern (Mt 25,1-30). Aber kein einziges dieser Gleichnisse gibt eine Prognose ab, welche und wieviele Menschen gerettet und welche und wieviele verdammt werden; sie alle zielen darauf, die Gunst der Stunde zu nutzen, Gott und den Nächsten zu dienen. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46) will nicht prophezeien, dass die Hälfte der Menschheit verloren ist, sondern dass es beim jüngsten Gericht auf die Liebeswerke ankommt, die getan oder unterlassen worden sind.

Das jüngste Gericht ist die Stunde der Wahrheit. Ohne dass der Wahrheit die Ehre gegeben würde, könnte es keine Erlösung geben. Der Wahrheit ins Auge zu schauen, ist alles andere als leicht. Aber die Wahrheit, die im Gericht zum Vorschein kommt, ist die Wahrheit Gottes, die Gestalt gewonnen hat in Jesus Christus (Joh 14,6). Deshalb zählt am Ende nicht, ob die Bilanz von Soll und Haben schwarze Zahlen schreibt, sondern dass Jesus Christus für die Sünder eintritt.

Das Johannesevangelium betont, die Stunde der Wahrheit sei durch Jesus bereits gekommen. Jesus erklärt am Schluss seines öffentlichen Wirken, im vollen Wissen um seinen bevorstehenden Tod: «Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten» (Joh 12,47; vgl. 3,17). Das schließt nicht aus, sondern ein, dass er auch der Richter ist, der aufdeckt, dass diejenigen, die zu sehen meinen (und ihn deshalb ablehnen) blind sind, während die Blinden, die sich von ihm die Augen öffnen lassen, wahrhaft sehen (Joh 9,39). Die Abfolge ist klar: Dass Jesus richtet, dient dem Heil; er ist nicht gekommen, zu verwerfen, sondern zu erwählen. In einer Welt der Lüge, des Hasses setzt das jedoch voraus, dass er die Sünde verurteilt – letztlich, indem er sie am Kreuz auf sich nimmt.

Niemand wird zu seinem Glück gezwungen, am wenigsten von Gott. Aber Gottes Möglichkeiten, Heil zu schaffen, enden nicht an den Grenzen menschlicher Einsicht und Liebe. Paulus weiß als Prophet, dass «ganz Israel gerettet werden» wird (Röm 11,26), weil das Ende der «Retter vom Zion» bestimmen wird, der «alle Gottlosigkeit von Jakob fortnimmt» (Jes 59,20f.<sup>LXX</sup>). Die Offenbarung des Johannes sieht das himmlische Jerusalem als eine Stadt mit zwölf Toren, die Tag und Nacht geöffnet sind, damit die Völker der Welt mit ihren Königen Einlass finden und ihre Gabe bringen – alle, die im Buch des Lebens verzeichnet sind (Offb 21,23-37).

In den Evangelien wird dieses gute Ende vorweggenommen. An die Geschichte der gescheiterten Berufung des Reichen (Mk 10,17-31 parr.) schließt sich eine ernste Besprechung zwischen Jesus und seinen Jüngern an. Die Jünger haben zwar «alles verlassen» und sind Jesus «nachgefolgt»; aber am Beispiel des Reichen erkennen sie doch ihr eigenes Klammern am eigenen Leben, am Besitz, am Prestige – und fragen betroffen: «Wer kann dann denn gerettet werden?» Jesus verweist sie auf Gott, den allein Guten: «Für Menschen ist es unmöglich, aber nicht für Gott, denn für Gott ist alles möglich».

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. *Bernd Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2000.

<sup>2</sup> Vgl. *Hermann Spieckermann*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001.

<sup>3</sup> Vgl. *Christoph Dohmen*, Exodus 19–40 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2004.

<sup>4</sup> Vgl. *Erich Zenger*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg – Basel – Wien 1994.

<sup>5</sup> In diesem Licht portraitiert ihn *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/1-2, Neukirchen-Vluyn 2002.2003.

<sup>6</sup> Eine Skizze habe ich angefertigt in: Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: Der Religionsunterricht an höheren Schulen 43 (2000) 213-224.

<sup>7</sup> Über die breiten Interpretationsspielräume in Vergangenheit und Gegenwart informiert *Christine Metzendorf*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003.

<sup>8</sup> Die Perspektive kanonischer Theologie, die darin liegt, habe ich zu entwickeln versucht in: Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005.

<sup>9</sup> *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: id., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.