

Christian Wolf

Radikalität und Differenzialität in der Ethik der Bibel

In unserer kompliziert gewordenen Welt nehmen die Differenzierungen verschiedener Art immer mehr zu. Nachdem sich die Aufteilung der Welt in ideologische Machtblöcke erübrigt hat, geben die politischen Umschichtungsprozesse dem Streben vieler, auch kleinster ethnischer Gruppen nach nationaler Selbstbestimmung Nahrung. In scheinbar fest gefügten staatlichen Einheiten spielen sich auf einmal Unterschiede und Eigenheiten sprachlicher, kultureller und religiöser Art – bisweilen kämpferisch – in den Vordergrund. Der Differenzierungsprozess hat auch in den Kirchen längst begonnen. Man schaue sich etwa auf einem „Markt der Möglichkeiten“ bei Kirchentagen um. Das Wort von der „Vielfalt in der Einheit“ wird deshalb gern verwendet. In den meisten Bereichen des Lebens führt die Explosion des Wissens und der Information zu immer differenzierteren Urteilen. Ethikkommissionen müssen bemüht werden, um in langwierigen Diskussionen tragfähige ethische Entscheidungen treffen zu helfen.

Was ist die Folge der vom Einzelnen nicht mehr zu durchschauenden Differenzierung? Einerseits beklagt man in Gesellschaft und Kirche eine diffuse Orientierungslosigkeit, andererseits erhebt der Radikalismus, Extremismus und Fanatismus unterschiedlicher Spielart sein Haupt und macht mit einfachen Antworten und glatten Lösungen den einen Angst und den anderen Hoffnung. Gemeinsames Handeln scheint auf allen Ebenen der menschlichen Gemeinschaft immer schwieriger zu werden, sei es im von Gorbatschow so genannten „europäischen Haus“ oder zwischen den sich zunehmend selbst behauptenden Kirchen bzw. den Gruppierungen innerhalb derselben.

Lassen sich die beiden Pole, eine nahezu unüberschaubare Differenzialität und die ersehnte, Klarheit schaffende Radikalität, überbrücken? Kann die *Entschiedenheit*, wie wir Radikalität einmal vorläufig fassen wollen, mit der *Unterschiedenheit*, den Abstufungen, Verfeinerungen, Ausnahmen und Abweichungen von der Norm, verbunden werden? Die Frage läuft letztlich auf das Verhältnis von ethischer Radikalität zum ethisch verantworteten Kompromiss hinaus.

Nun scheint die evangelische Theologie mitsamt ihrer Ethik eher zur Radikalität zu neigen, den Differenzierungen und damit dem Kompromiss abhold. Zwar muss dabei zwischen einzelnen Theologen und theologischen Richtungen unterschieden werden, aber die reformatorischen Grundsätze des *sola gratia, sola fide, solus Christus* oder LUTHERS Hervorhebung dessen, „was Christum treibt“ in der Auslegung der Bibel, scheint doch eine gewisse „Eindimensionalität“ der Ethik zu fördern. Diese Gefahr besteht in der Tat dort, wo die Prinzipien der Reformation zum Schlagwort verkommen sind, wo das, „was Christus treibt“, benutzt wird, um das auszublenden, was Christus

in die Welt und zu den Menschen treibt.

Wenn man jedoch etwas genauer hinsieht, dann schließt die Rechtfertigung aus Gnaden und allein durch den Glauben, die ja auf der Radikalität des Evangeliums beruht, keineswegs ein differenziertes Umgehen mit der komplexen Vielschichtigkeit des Lebens aus. Das Evangelium von Jesus Christus hält die beiden genannten Pole der Radikalität und Differenzialität in Spannung zusammen und bedenkt sowohl das uneingeschränkte Festhalten an den Forderungen Gottes als auch die Suche nach Verständigung in der Vielfalt der Erfahrungen, Erkenntnisse und Meinungen.

Der Differenzierungsprozess des Alltagslebens und der Gesellschaft ist heute weit fortgeschritten – wie wir glauben, in einem nie da gewesenen Ausmaß. Nun bringt aber vor allem die sozialgeschichtliche Erforschung der biblischen Texte an den Tag, dass auch Israel, das Bundesvolk Gottes im Alten Testament, und die Gemeinden der Christen im Neuen Testament sich unter den Bedingungen einer differenzierten Gesellschaft vorfanden. In ihr hatten sie sich als „Gemeinschaft der Gläubigen“ bzw. „eschatologische Kontrastgesellschaft“ zu bewähren.

Es sind immer die „gegebenen Umstände“, unter denen die Glaubenden versuchen, den Willen Gottes zu verwirklichen. Wir wollen hier einmal an ethisch relevanten Bibeltexten untersuchen, wie sich die radikale Bindung an das Wort Gottes im Evangelium von Jesus Christus mit der Vielfalt der Entscheidungsmöglichkeiten „unter den gegebenen Umständen“ verträgt oder nicht verträgt. Oder in Fragen gekleidet: Was ist ethische Radikalität in der Bibel, und lässt sich in ihr so etwas wie Bereitschaft zum ethischen Kompromiss finden?

Die ethische Radikalität des Evangeliums

Das Biblische wird hier aus zwei Gründen als Evangelium bezeichnet. Einmal aus inhaltlichen Gründen, weil „das (ewige) Evangelium Gottes“ (Röm 15, 16; 1. Thess 2, 2; Offb 14, 6) die Zuspitzung des Redens Gottes im Alten und Neuen Testament ist, zum anderen aus formalen Gründen, weil sich unsere Erörterung im Wesentlichen auf das Evangelium des Matthäus beschränkt. Doch vorab fragen wir:

Was ist Radikalität?

Ethische Radikalität darf nicht mit *Radikalismus* verwechselt werden. Radikalismus, Links- oder Rechts-, ist eins dieser modernen „Plastikwörter“, plakativ, aber ohne tieferen Sinn, jederzeit austauschbar mit Ausdrücken wie Extremismus und Fundamentalismus. Das Radikale ist für viele heute das Extreme, obwohl es dem Wortsinn nach mit Tiefe und Konzentration zu tun hat. Weil die komplexe Vielfalt der Welt Angst macht, differenziertes Betrachten oft nicht gelernt wurde und entsprechende Ausdrucksmittel deshalb fehlen, wird zum „Äußersten“ gegriffen. Diese extremen Ausdrucksmittel haben mit Radikalität nichts zu tun. Sie können aber Reaktion sein auf eine nichtssagende Ausdrucksweise und widersprüchliche Handlungsweise von Politikern und Kirchenleuten. Dann ist die Zunahme des extremistischen Fundamen-

talismus religiöser oder politischer Machart geradezu eine Folge mangelnder theologischer oder moralischer Radikalität.

Es gibt eine Menge *fehlgeleiteter Radikalität* in der modernen Gesellschaft, z. B. in der Wirtschaft. Da ist aus dem fairen Konkurrenzkampf doch häufig das Verdrängen und Ruinieren des anderen geworden. Wer sich als tüchtig erweisen will, kommt nicht umhin, so meint man, den Konkurrenten auszubremsen oder auf verbotene Weise zu überholen. Die Normen in diesem Spiel sind extrem: er oder ich, wir oder der Gegner. Es kann nur einer überleben, für differenziertere Normen scheint da kein Platz zu sein.

Wie fehlgeleitete Radikalität zum einseitigen Radikalismus wird, sei noch an zwei weiteren Beispielen verdeutlicht. Manche nennen jeden Fall von Schwangerschaftsabbruch unbekümmert Mord, aber das Töten im Krieg so zu bezeichnen, erscheint ihnen als höchst unanständig. Die umgekehrte Einstellung gibt es auch. Nach dem Auseinanderbrechen der diktatorisch zusammengehaltenen Vielvölkerstaaten Sowjetunion und Jugoslawien, wird nun das Verhältnis der Völker sozialdarwinistisch als Kampf ums Überleben dargestellt. Die ethnischen Gruppen glauben nur durch „nationale Selbstbestimmung“ und Staatwerdung überleben zu können. Das führt zur Selektion des Schwächeren, auch „ethnische Säuberung“ genannt. Statt die radikale Humanität durch differenzierte Regelungen internationalen Rechts zu fördern, hält der Radikalismus in Gestalt des Rassismus Einzug.

Von dieser fehlgeleiteten Radikalität, die sich im Radikalismus auswirkt, ist die ethische Radikalität in der Bibel zu unterscheiden. Worin besteht sie? Etwa in einer „Moral mit höchsten Ansprüchen“, von denen gelebt, die in der Gesellschaft Salz, Licht und Sauerteig sind? So hat es der junge BONHOEFFER gesehen¹, der seine Ethik ganz an der Verkündigung Jesu, speziell der Bergpredigt, festmachte. Für ihn ist die biblische Ethik radikal christologisch. Sie ist deshalb in ihrem Kern Bekenntnis und folglich kirchliche Ethik, allerdings nicht im Sinne einer Binnenethik, denn die „Kirche ist nicht bloß eine Religionsgemeinschaft, in welcher das christliche Glaubensgut gepflegt wird. Sie ist vielmehr der neue Wille Gottes mit den Menschen“², die „Kirche für andere“, die in vollster ethischer Konkretion, also radikal, verkündigen soll, was Gott für die Gegenwart gebietet.

Die radikal christologisch-ekkesiologisch begründete Ethik des frühen BONHOEFFER war notwendig angesichts einer Kirche, die im Zeichen einer postulierten „Schöpfungsordnung“ drauf und dran war, Volk, Staat, Blut und Boden zu ihrer ethischen Basis zu machen. Der spätere BONHOEFFER, dem es leider nicht vergönnt war, seine Ethik fertig zu stellen, hat gezeigt, dass er „radikal“ nicht im Sinne von „ausschließlich“ verstand, indem er nämlich das Schöpfungstheologische stärker in sein ethisches Konzept einbezog.

Wenn die Exegeten von den ethischen Weisungen Jesu sprechen, dann fällt gehäuft

¹ Vgl. H. E. TÖDT, Kirche und Ethik, Dietrich Bonhoeffers Entscheidungen in den Krisenjahren 1929-1933, in: Festschrift für Günter Bornkamm, 1980, 449-465.

² A. a. O., 462.

das Wort „radikal“. Radikal ist die Bergpredigt mit ihren Forderungen, radikal der geforderte Gehorsam, die Nachfolge, die Umkehr, der Wille Gottes u. v. a. m. Man benutzt das Wort auch komparativisch. Jesu Ethik sei „radikaler“ als andere Ethik, z. B. die des Alten Testaments. Was heißt aber „radikal“ in diesem Zusammenhang? Manche Theologen setzen es mit rigoros oder extrem gleich, aber meistens erhält man keine Erklärung, was denn mit der Radikalität des Evangeliums gemeint sei.

BRUNO SCHÜLLER³ hat diesen Erklärungsnotstand aufgegriffen und gefragt, was „radikal“ in Bezug auf das Ethische überhaupt für eine Bedeutung haben könne. Er kommt zu dem Schluss, dass es nicht im Sinne von „kategorisch“, d. h. unbedingt, absolut, ohne jede Ausnahme und Einschränkung unter bestimmten Umständen, zu verstehen ist. Seit KANTS kategorischem Imperativ sei es eine Binsenweisheit, dass die ethische Forderung kategorisch, d. h. unbedingt gültig sei. Radikal sei in diesem Sinne rein explikativ und erkläre nur den Unterschied zwischen ethischer und nichtethischer Forderung. D. h. wer sagt, dass Jesu Ethik radikal sei, wolle damit doch nicht sagen, dass *nur seine* Ethik wirklich ethisch sei, die des Alten Testaments z. B. dagegen nicht. Es solle auch nicht behauptet werden, dass die radikale Forderung die Erfüllung ohne Ausnahme meine. So zeige z. B. das Sabbatgebot, wie Jesus es ausgelegt hat, dass eine absolute Gebotserfüllung durchaus ambivalent sein kann. Ethische Radikalität ist also nicht Rigorosität, wie sie z. B. HERBERT BRAUN bei Jesus zu finden meint. Dieser sagt im Blick auf die Unzuchtsklausel als Einschränkung des Ehescheidungsverbots: „Der Standpunkt des Matthäus ist eine Erweichung gegenüber dem Rigorismus Jesu.“⁴ Paulus in 1. Kor 7 und die ersten Christengemeinden haben das offenbar nicht so verstanden. Sie wussten sich in Übereinstimmung mit der Forderung Jesu, wenn sie ihnen Ausnahmeregelungen zur Seite gaben. Denn „zum Frieden hat euch Gott berufen“ (1. Kor 7, 15).

Werfen wir noch einen Blick auf die Unterscheidung von apodiktisch und kasuistisch formulierten Rechtssätzen, wie wir sie aus dem Alten Testament kennen. Die apodiktischen Gebote wurden ja eine Zeit lang (nach ALBRECHT ALT) als die genuin israelitischen, von der Offenbarung herrührenden, eigentlichen Gottesgebote angesehen,⁵ während die kasuistischen als das von der Umwelt beeinflusste, von Menschen verfasste, veränderbare Recht galt. Dieser Unterschied war nicht zu halten. Auch apodiktisch formulierte alttestamentliche Rechtssätze sind nicht ohne Analogie in anderen Völkern. Es ist nun auch nicht so, dass die apodiktischen Sätze radikal und die kasuistischen nicht radikal sind, so dass es in Israel zum Kampf zwischen beiden Rechtsformen gekommen wäre. Diese Differenzierung kann sich höchstens auf die sprachliche Form der Gebote beziehen, nicht aber auf ihren Inhalt.

Apodiktische Gebote haben eine *paränetische* Zielsetzung, sie sollen zur Erfüllung

³ B. SCHÜLLER, S. J., Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: Theologie und Philosophie, 1971, 321-341.

⁴ H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Bd. 2, 110f., Anm. 4, Tübingen 1957.

⁵ A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1962, 183: „Alles in ihnen ist . . . volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch.“

ethischer Grundsätze ermuntern, z. B. „Du sollst nicht morden“. Dabei ist Einigkeit über den Inhalt vorausgesetzt: Mord ist rechtswidrige Tötung. Wer mordet, verstößt gegen eine Grundnorm Gottes und damit gegen die Menschlichkeit. Es heißt also: „Du sollst keinen unschuldigen Menschen töten.“ Im Israel des Alten Testaments ist man sich darüber klar, dass nicht gemeint ist: Jede Tötung ist unberechtigt, ist Mord. Die kasuistischen Gebote haben dagegen eine *erklärende* Zielsetzung, sie definieren das Gebot für bestimmte Fälle, d. h. im Wortsinn, sie grenzen es ab, schränken es ein, bestimmen Ausnahmen. „Du sollst nicht töten“ – außer in Notwehrfällen, im gerechten Krieg oder bei der Todesstrafe. Die Erklärungen und Definitionen können sich geschichtlich bedingt in einer Gesellschaft verändern (und haben es auch in Israel getan), so z. B. zum Krieg oder zur Todesstrafe. Dennoch wurden die Gebote immer wieder deontologisch (miss)verstanden, nämlich als radikal im Sinne von bedingungslos und ohne Ausnahme.

Wenn nun die erste Antithese der Bergpredigt das Tötungsverbot dergestalt „radikalisiert“, wie man sagt, dass schon Wut und Beschimpfung als Mord gelten oder noch deutlicher: Wenn die zweite Antithese bereits den begehrliehen Blick als Ehebruch definiert, dann zeigt sich, dass Jesu Forderungen nicht als Rechtssätze gemeint sind, die ja nur das äußere Tun einklagen können. Die „radikale“ Ethik der Bergpredigt ist etwas grundlegend anderes. Sie nimmt den Menschen ganz in Anspruch, mit Tat und Gesinnung, mit Überzeugung und Verantwortung. Dem wollen wir nun weiter nachgehen.

Ethische Radikalität im Matthäusevangelium

Als These sei vorangestellt: *Ethische Radikalität ist im Matthäusevangelium die ganze, ungeteilte Erfüllung des Willens Gottes in der Nachfolge Jesu.*

Wir stellen zunächst fest, dass das Matthäusevangelium in seinem Aufbau dem Pentateuch, besonders dem Buch Exodus, ähnelt. In beiden Fällen besteht eine erzählende Grundstruktur, in welche die Bekanntgabe der Weisungen Gottes eingebettet ist. M. a. W. der *Imperativ*, die Gebote zu erfüllen, ist umgeben vom *Indikativ* der Erzählung der heilvollen Taten Gottes, die seelsorgerliche Ermahnung wird getragen von den rettenden Vorgaben. So folgt z. B. dem Summarium Mt 4, 23ff. von der totalen Zuwendung Gottes zu den Menschen durch Jesus die Bergpredigt mit der Aufforderung zur ganzheitlichen Erfüllung der von Jesus neu ausgelegten Tora, die von Paulus „das Gesetz des Christus“ genannt wird (Gal 6, 2). Die sich anschließenden Nachfolgegeschichten weisen darauf hin, dass diese Erfüllung nur in der engen Gemeinschaft mit Jesus möglich ist.

Die Bergpredigt ist voll von Sätzen, die „aufs Ganze gehen“, d. h. auf die ganzheitliche Erfüllung des Willens Gottes zielen. Setzen wir ein bei Mt 5, 48: „Seid nun ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Dieser Satz schließt die Klammer um die Antithesen, die durch den Satz von der „besseren Gerechtigkeit“ (Mt 5, 20) geöffnet wurde. Die Vollkommenheit im Sinne der besseren Gerechtigkeit

ist also die Perspektive der Antithesen.⁶ Sie wird mit dem griechischen Wort τέλειος (teleios) bezeichnet. Dieses meint nun nicht etwa das griechische Ideal der autarken Persönlichkeit, die ein Ausbund an Tugenden ist. So hat etwa PHILO den „gerechten, vollkommenen“ Noah in Gen 6, 9; Sir 44, 17 verstanden.⁷ Für Matthäus besteht die Vollkommenheit aber auch nicht in der möglichst perfekten Einhaltung der Einzelnen, vor allem kultischen Regeln wie sie von den orthodoxen Pharisäern oder der häretischen Qumrangemeinde gefordert wird. Er steht vielmehr in der Tradition alttestamentlicher Weisheitstexte oder des Heiligkeitsgesetzes (Lev 19, 2 u. ö.), wenn er die Vollkommenheit der Jünger Jesu so unmittelbar in Beziehung zur Vollkommenheit des Vaters im Himmel sieht. Vor allem aber ist das Matthäusevangelium auf dem Hintergrund der Bundestheologie des Deuteronomiums zu sehen, in der die geforderte Vollkommenheit Israels der Vollkommenheit der Gerechtigkeit Jahwes entspricht.⁸ Diese theologische Abhängigkeit schlägt sich denn auch sprachlich nieder, indem das griechische τέλειος von Mt 5, 48 dem hebräischen „tamim“ von Dtr 18, 13 entspricht: „Vollkommen sollst du sein mit Jahwe, deinem Gott.“⁹ Moderne Übersetzungen geben den Sinn von „tamim“ zutreffend wieder mit „ganz und gar“ bzw. „ganz und ungeteilt sollst du bei Jahwe, deinem Gott sein“. Das steht natürlich Dtr 6, 5 nahe, wo das Vollkommensein Israels darin besteht, dass es Jahwe „mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft“ lieben soll.

In späteren Texten des AT¹⁰ ist der „vollkommene Weg“ bzw. „vollkommen vor Gott wandeln“ das vollständige Erfüllen der Tora. Das wird für die Mitglieder der Qumrangemeinschaft ausgebaut zum „vollkommen sein in allem, was offenbart ist aus dem ganzen Gesetz“ (1QS 8, 1). Auch im Matthäusevangelium steht das Vollkommensein im Kontext der Toraerfüllung. „Allerdings geht es bei ihm nun gerade nicht um eine rigoristisch verschärfte Gebotserfüllung wie in Qumran, sondern um die ungeteilte und ganzheitliche, sagen wir jetzt ruhig: um die radikale Erfüllung der Tora.“¹¹

Fragt man nun Matthäus, wie man denn das Gesetz Gottes auf diese Weise erfüllen kann, dann wird man zunächst aus dem näheren Kontext erfahren, dass dies durch die „bessere Gerechtigkeit“ geschieht, also nicht auf die perfektionistisch quantitative Weise der Pharisäer, sondern auf eine qualitativ neue Weise, wie sie im Modell der Antithesen dargestellt wird. Diese laufen auf das in der Feindesliebe aufs äußerste zugespitzte Gebot der Liebe zu. Dieses Doppelgebot (Mt 22, 34ff.) ist die „Mitte und kritische Norm des alttestamentlichen Gotteswillens“¹².

Ethische Radikalität als ganzheitliche Erfüllung des Willens Gottes ereignet sich nach Matthäus in der Nachfolge Jesu. Sie ist der ganzen Gemeinde geboten und nicht nur einzelnen Personen in ihr (gegen eine Stufen- oder Eliteethik!). Christsein heißt

⁶ Vgl. H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1974, 291.

⁷ PHILO, *De Abr* 6, 34.

⁸ H. FRANKEMÖLLE, a. a. O., 286ff.

⁹ Vgl. auch Jos 24, 14; Ps 18, 24.26b u. a.

¹⁰ Z. B. 2. Sam 22, 33 identisch mit Ps 18, 33; Ps 101, 2.6; Ps 119, 1.

¹¹ G. LOHFINK, *Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium*, in: H. WEBER (Hg.), *Der ethische Kompromiss*, 1984, 22.

¹² U. LUZ, *Die Erfüllung des Gesetzes bei Mt* (Mt 5, 17-20), in: *ZThK* 75 (1978) 423.

Jüngersein mit der ganzen Gemeinde. Alle miteinander sollen das Gesetz auf neue Weise erfüllen und alle ganz. Das Vollkommensein ist nicht in ihr Belieben gestellt, es ist nicht bloß ein guter „evangelischer Rat“, sondern Gebot.

Ist diese totale Nachfolge dem Menschen überhaupt möglich oder ist sie nicht vielmehr eine Überforderung? Das Matthäusevangelium antwortet darauf mit der Erzählung von dem reichen jungen Mann, der statt in die Nachfolge Jesu einzutreten, zu seinem Reichtum zurückkehrt (Mt 19, 16-30). Es geht in dieser Geschichte erneut um die Vollkommenheit (V 21), die hier identisch ist mit dem ewigen Leben (V 16f.), das sich durch das Halten der Gebote im Modus der Nachfolge Jesu äußert. „Wenn du vollkommen sein willst“, sagt Jesus – im Sinne des Matthäusevangeliums also: wenn du ganz und gar Gottes Gesetz erfüllen willst – „dann verkaufe alles und gib's den Armen.“ Das ist kein Übersoll, das über die normale Gesetzeserfüllung hinausgeht, sondern meint genau das, was das Hauptgebot Dtr 6, 5 sagt: „Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen *me'od*.“ Dieses Wort wurde von den Zeitgenossen Jesu u. a. als „Geldvermögen“ verstanden. Den Jüngern, den urchristlichen Hörern und den Lesern des Matthäusevangeliums war also klar, dass der Reiche noch nicht „mit seiner ganzen Kraft“ Gott liebte, solange er sein Vermögen davon ausnahm. Nachfolge und radikale Gebotserfüllung sind eins, das ist es, was Mt 5, 48 und Mt 19, 21 zur ethischen Radikalität im Matthäusevangelium beitragen.

Der junge Reiche geht traurig weg, er bringt solche Radikalität nicht auf. Das ist aber nicht ein Spezialproblem der reichen Leute, sondern genau die Situation aller Menschen, auf die dann auch die Reaktion der Jünger abhebt: „Wer kann denn dann noch gerettet werden?“ (V 25). Wer kann solche totale Erfüllung des Willens Gottes, solche ganzheitliche Nachfolge Jesu, wie sie dem Reich Gottes bzw. dem ewigen Leben entspricht, überhaupt leben? „Für Menschen ist das unmöglich“ (V 26), niemand ist zu wirklich ungeteilter und ungeheuchelter Nachfolge von sich aus fähig. Die ethische Radikalität ist nicht „machbar“. An den unerbittlichen Forderungen des menschlichen Moralismus zerbrechen wir immer wieder. Matthäus verdeutlicht das mit den „schweren Lasten“, die die Pharisäer „auf die Schultern der Menschen legen“ (Mt 23, 4). Damit ist nach jüdischen Aussagen¹³ das „Joch der Tora bzw. der Gebote“ gemeint. „Aber für Gott ist alles möglich.“ Das von Menschen unmöglich zu tragende Joch der Tora verändert sich unter dem Ruf in die Nachfolge Jesu: „Kommt alle zu mir, die ihr euch abmüht und schwere Lasten tragt, und ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, dass¹⁴ ich demütig und niedrig im Herzen¹⁵ bin, und ihr werdet Ruhe finden für euer Leben. Denn mein Joch ist angenehm und meine Last ist leicht“ (Mt 11, 28-30). Was bei Gott, und das heißt in der Nachfolge Jesu, möglich wird, ist dies: „Wenn man das Joch Jesu ... seine Weisung, wie sie in der Bergpredigt zusammengefasst ist, auf sich nimmt, braucht man gerade nicht mehr unter der Last eines legalistisch und moralistisch praktizierten Gesetzes zusammenzu-

¹³ Vgl. STRACK-BILLERBECK I, 608f.

¹⁴ Nach μάθετε leitet ὅτι immer einen Objektsatz ein. Vgl. T. ZAHN, Das Evangelium des Matthäus, 2. Aufl. 1905, 442, Anm. 53.

¹⁵ D. h. „vor Gott“, vgl. Mt 5, 3,8 (Lohfink, a. a. O., 30, Anm. 54).

brechen¹⁶. Die Erfüllung des Gesetzes auf neue Weise wird möglich, wenn man zu Jesus kommt und von ihm lernt. Nachfolge Jesu besteht aus Lernprozessen, das haben Paulus und die anderen Verfasser des Neuen Testaments, die bei Jesus in die Schule gegangen sind, in ihren Schriften gezeigt.

Wie ethische Radikalität in der Gestalt ganzheitlicher Nachfolge möglich wird, zeigt das Matthäusevangelium noch an einer anderen Stelle. Das Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle (Mt 13, 44-46) enthält das Motiv des „alles Verkaufens“, das wir aus Kapitel 19 kennen. Die Finder des Schatzes und der Perle sind überwältigt von dem Wert des Gefundenen. Deshalb fällt es ihnen leicht, alles dafür dranzugeben. Sie machen ja ein gutes Geschäft. Radikale Jüngerschaft ist also möglich auf Grund der Freude über die Gottesherrschaft.

Unter dieser Voraussetzung ist nun Jesu Neuinterpretation der Tora zu verstehen. Sie ist nicht *Toraverschärfung*, sondern die *Ablösung* der legalistischen durch die ganzheitliche Deutung der Gebote. Die Gemeinde, die von der Dynamik der Gottesherrschaft fasziniert ist, wird zur ethischen Entschiedenheit finden, d. h. sie wird die Weisungen Jesu ganz und nicht nur teilweise erfüllen wollen, sie wird sie nicht nur individualistisch, sondern auch gesellschaftlich relevant verstehen, und zwar zuerst und vor allem für den Auftrag der Gemeinde Jesu Christi, die das Reich Gottes „radikal“ als „Salz“ und „Licht der Welt“ repräsentiert.

Diese Radikalität bedeutet, um einige Themen der Bergpredigt zu nennen, die Menschen nicht einzuteilen in zu Liebende und nicht zu Liebende (Mt 5, 43-47); nicht dem Mammon gleichermaßen wie Gott dienen (Mt 6, 24); nicht mit zweierlei Maß messen (Mt 7, 3-5); nicht glauben und sich Sorgen machen (Mt 6, 25-34); Geben, Beten und Fasten nicht auch zur Anerkennung durch Menschen benutzen (Mt 6, 1-18); nicht das Bekenntnis vom Tun abzuspalten (Mt 7, 21-23). Die Antithesen fordern die uneingeschränkte Achtung des Menschenlebens, der ehelichen Liebe und der Wahrhaftigkeit. Die konzentrierteste Aussage radikaler Ganzheitlichkeit ist die Seligpreisung derer, „die reinen Herzens sind“ (Mt 5, 8). Damit sind nicht etwa perfekte Menschen gemeint, sondern solche, bei denen Inneres und Äußeres, Denken und Tun, Wissen und Sagen übereinstimmen, die Gott und Menschen ohne Vorbehalt und Einschränkung, ohne Bedingung und Rückversicherung dienen. Menschen mit reinem Herzen können sich irren und schuldig werden, aber sie können sich nicht teilen und heucheln.

Wenn wir die Radikalität im Matthäusevangelium als „ganze, ungeteilte Erfüllung des Willens Gottes in der Nachfolge Jesu“ definiert haben, dann muss auch noch darauf hingewiesen werden, dass der Wille Gottes nicht nur ethischer Natur ist. Die in der Mitte des Vaterunsers und der Bergpredigt stehende Bitte „Dein Wille geschehe“ kann vom Kontext und vom gesamten Vorkommen des „Willens Gottes“ bzw. „des Vaters“ im Matthäusevangelium her „nicht auf ethische Normen verkürzt werden“¹⁷. Während für die Synagoge das Tun des „Willens des Vaters im Himmel“ mit dem Halten der Tora identisch war, trifft das auf Matthäus nicht zu. Für ihn ist der Wille

¹⁶ LOHFINK, a. a. O., (Anm. 11), 31.

¹⁷ H. FRANKEMÖLLE, a. a. O., (Anm. 5), 278.

Gottes ein übergreifender Heilswille, in den Jesus im Garten Gethsemane einwilligte (Mt 26, 39.42) und in den auch die eintreten, die seine wahre Familie sind (Mt 12, 46-50). So ist denn im „Missionsbefehl“ (Mt 28, 18-20) das Tun des Willens Gottes als Hingehen, Jüngermachen, Taufen und Einschärfen aller Weisungen Jesu dargestellt. Letztlich bilden damit die ethische und die missionarische Radikalität eine Einheit, die – jedenfalls für Matthäus– nicht auflösbar ist.

Ergebnis

Zusammenfassend lässt sich sagen: Am Beispiel des auf alttestamentlichen Voraussetzungen aufbauenden Matthäusevangeliums konnte festgestellt werden, dass ethische Radikalität unabdingbar zu einem Leben in der Nachfolge Jesu gehört. Diese Radikalität beruht auf dem Erfasstsein des ganzen Menschen von der Herrschaft Gottes, die in der totalen Zuwendung Gottes zu den Menschen in Jesus Christus begründet ist.

Evangeliumsgemäße Radikalität ist nicht nur ethischer Art, sie erschöpft sich nicht in der freiwilligen ganzheitlichen Erfüllung der Gebote, sondern nimmt teil an der Sendung Jesu in die Welt, damit der Wille Gottes mit dieser Schöpfung vollendet werde.

Die Gemeinde Jesu Christi ist demnach keine moralische Anstalt, die zusammen mit anderen zur Verbesserung der Moral in der Gesellschaft gebraucht wird. Zwar hat eine von der Bibel angeleitete christliche Ethik die Aufgabe, eine gesunde sittliche Radikalität in die Gesellschaft hineinzutragen und die Gewissen mit den Geboten Gottes (auch im Sinne der Bergpredigt) zu schärfen, doch in erster Linie soll die Gemeinde mit ihrem Beispiel Wegbereiterin des Reiches Gottes sein. Bei dieser Aufgabe der Wegbereitung schließen sich Radikalität und Barmherzigkeit nicht aus. Das macht die Parallele des Bergpredigtwortes, von dem wir ausgegangen sind, deutlich. Lukas 6, 36 interpretiert Mt 5, 48 („Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“)¹⁸ so: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.“ Die ethische Radikalität der Nachfolge geht also mit der radikalen Barmherzigkeit Hand in Hand.¹⁹ Sie hat mit kasuistischer Gesetzmäßigkeit und fundamentalistischem Extremismus, mit unnachgiebiger Härte und Fanatismus nichts zu tun.

Nachdem nun geklärt ist, dass die ethische Radikalität zur *Wegbereitung des Reiches Gottes* durch die Gemeinde gehört, stellt sich die Frage, ob es im Zeichen der *Welterhaltung Gottes* ein differenzierteres Herangehen an ethische Probleme geben kann. Darüber ist nun im zweiten Teil nachzudenken.

¹⁸ Nach unserem Verständnis von τέλειοι ist es nicht ausgemacht, dass Lukas die ursprüngliche Fassung zuzuschreiben ist (vgl. LOHFINK, a. a. O., 53, BULTMANN, JESUS, 1984, 103).

¹⁹ Vgl. auch die fünfte Antithese und das Thema der Barmherzigkeit bei Matthäus sonst. Besonders deutlich ist Mt 23, 23 im Zusammenhang der rechten Toraerfüllung.

Differenzialität in der biblischen Ethik

Was ist darunter zu verstehen?

Auf keinen Fall sind Abstriche an der radikalen Bindung der Gemeinde an Jesus Christus und sein Evangelium gemeint. Die Forderung der ganzheitlichen Nachfolge darf nicht außer Kraft gesetzt werden. Es soll nicht eine „Moral zu ermäßigten Preisen“²⁰ gehandelt werden. Die klaren biblischen Alternativen verlangen eindeutige Entscheidungen. Man kann nicht zwei Herren dienen, eine Teilhingabe kommt nicht in Frage, wenn es um unsere Antwort auf den Ruf Gottes geht. Diese Grundentscheidung muss der Gemeinde immer wieder ins Bewusstsein gerufen werden: das Reich Gottes *oder* das Reich der Welt (Jak 4, 4), Gott *oder* der Mammon (Mt 6, 24), Sklave der Gerechtigkeit *oder* der Sünde (Röm 6, 21), Gast am Tisch des Herrn *oder* der Dämonen (1. Kor 10, 21). Immer wieder macht das NT auf die entscheidende Zäsur zwischen der Lebensweise im Einst und im Jetzt aufmerksam (z. B. Eph 2, 3.11.13). Dazu dient auch die Mehrzahl der sog. „Tob-Sprüche“, z. B. Mk 9, 42-50: Es ist „besser“, amputiert, gelähmt oder einäugig ins Leben bzw. Reich Gottes zu gehen als komplett ausgestattet in die Hölle.

Doch das Licht der Alternativen ist im Neuen Testament nicht so grell, dass es nicht unterschiedliche Schattierungen und Konturen erkennen ließe. Die Gemeinde, die „nicht von der Welt“ ist, muss noch damit rechnen, dass sie „in der Welt“ ist und mit den Menschen und Umständen leben muss, wie sie sind. Damit ist das ethische Grundproblem der urchristlichen Gemeinden angedeutet, das bis heute das gleiche geblieben ist: Wie kann das kompromisslos ganzheitliche Ethos der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft vermittelt werden mit der Verantwortung für die geschaffene Welt und die bestehende Gesellschaft? Wie kann die Andersartigkeit der „Kontrastgesellschaft“ Gemeinde Jesu fruchtbar werden in einer Welt des Vorläufigen und Vorletzten? Oder auf den Einzelnen zugespitzt: Wie handhabt jemand, der sich der ganzheitlichen Erfüllung des Willens Gottes verpflichtet weiß, die tausend Gestaltungsmöglichkeiten und –notwendigkeiten des Alltagslebens unter den gegebenen Umständen unserer pluralistischen Welt?

Wenn Christen, Gemeinden und Kirchen über Konfliktsituationen hinaus zum gemeinsamen Handeln kommen wollen, dann setzt das den freien Austausch voraus. Auch wenn die Radikalität des Evangeliums anerkannte Basis ist, bleibt der ethische Diskurs notwendig, um zum Konsens zu gelangen. Wenn wir die Gemeinde als Leib Christi ernst nehmen, dann bleibt jede „Eindimensionalität von oben nach unten“ in ihr ausgeschlossen. Gerade die zum Ganzopfer Bereiten sind zur differenzierten Prüfung der Umstände befreit, ihr Ansatz bei der erneuerten Gesinnung zielt auf verantwortbare Entscheidungen im Sinne des gottgewollten Gottesdienstes, (Röm 12, 1f.). Für die ethische Entscheidungsfindung bietet die Bibel also noch etwas anderes als das klare Entweder-Oder grundsätzlicher Entschiedenheit. Mir scheint, dass dieses Ande-

²⁰ H. WEBER (vgl. Anm. 11), 8.

er besonders im Zuge vermehrter Beschäftigung mit biblischen Weisheitstexten an Interesse gewonnen hat. Bezeichnen wir es zunächst mit dem übergreifenden Wort.

Gradualismus

Es handelt sich dabei nicht um eine moralische Einstufung der Menschen in „normale“ und „vollkommene“, wie sie z. B. die von LUTHER verworfenen mittelalterlichen „evangelischen Räte“ in Bezug auf die Forderungen der Bergpredigt vornahmen. Gemeint ist vielmehr, dass es Abstufungen innerhalb der Lebensvollzüge gibt: das *bessere* Verhalten gegenüber dem auch möglichen *guten*. Hier handelt es sich nicht um Ausschließlichkeit, sondern um den Vorrang einer Handlung, um die Überbietung bestehender Verhaltensweisen, um das Fortschreiten zu besseren Verhältnissen.

Um es an einem Beispiel aus der friedensethischen Debatte der 80er Jahre in den Kirchen Deutschlands zu verdeutlichen: Im Streit um den Friedensdienst mit oder ohne Waffen hatten sich die evangelischen Kirchen in der DDR dafür ausgesprochen, dass die Wehrdienstverweigerung bzw. der soziale Friedensdienst das „deutlichere Zeichen“ der Nachfolge Christi sei. Da wurde also im Rahmen ganzheitlicher Nachfolge ethisch differenzierend entschieden.

In der Ethik der Bibel wird dieser Gradualismus mit Hilfe des Komparativs ausgedrückt. Besonders im Sprichwort und in allgemeinen Lebensregeln begegnet uns der ethische Komparativ, wobei wieder die „Tob-“ bzw. „Besser-Sprüche“ auffallen. Als Beispiel diene Spr 16, 32: „Besser ein Langmütiger als ein Held und einer, der sich selbst beherrscht, als einer, der eine Stadt einnimmt.“ In diesen Vergleichen will die Steigerungsform die Ausgangsposition nicht entwerten, sondern überbieten. Natürlich kommen solche Weisheiten nicht nur in der Bibel vor, aber es ist doch darauf hinzuweisen, dass sie nicht einfach Binsenwahrheiten aussprechen, die unmittelbar einsichtig und überall anerkannt sind. Der unausgesprochene Maßstab des Besseren liegt in einer ganz bestimmten Sicht von Gott, Welt und Mensch. Innerhalb dieses „weltanschaulichen“ Rahmens gilt in den meisten Fällen, dass Priorität hat, was dem Leben und dem Zusammenleben der Menschen dient. Das ist auch heute noch aktuell: „Besser weniger mit Gerechtigkeit als viel Einkommen mit Unrecht“ (Spr 16, 8).

Nach Auffassung des Neuen Testaments haben die Gemeindeglieder grundsätzlich alle gleichermaßen den Geist Gottes und das ewige Leben empfangen. Trotzdem gibt es in diesem Rahmen der Gleichwertigkeit unterschiedliche Begabungen („einem jeden nach seinen Fähigkeiten“, Mt 25, 15), die unterschiedliche Aufgaben und abgestufte Verantwortung zur Folge haben. Es gibt Menschen, denen „viel gegeben und viel anvertraut“ worden ist (Lk 12, 48). Ihre Verantwortung ist höher als die anderer Menschen.

Diese Differenziertheit in den Gaben und Aufgaben wird speziell in der paulinischen Charismenbelehrung konkret. Jedem ist als Fundus sein unverwechselbar Eigenes gegeben (1. Kor 12, 11). Damit wird nicht Höherrangigkeit und Minderwertigkeit einzelner Gemeindeglieder eingeführt, sondern die Lebendigkeit des Organismus Gemeinde gefördert durch das Zusammenspiel der unterschiedlichen Funktionen. Wenn

das Streben nach den „größeren Gnadengaben“ (1. Kor 12, 31) empfohlen wird, dann sind solche Gaben gemeint, die dem Zusammenleben, dem Aufbau und der Dienstbereitschaft der Gemeinde dienen, also z. B. die Prophetie eher als die Glossolie (1. Kor 14, 1ff.). Mit dieser Empfehlung wird jedoch die Bedeutung der Glossolie nicht entwertet. Es werden also innerhalb der Existenzweise der Nachfolge Christi Einordnungen von Verhaltensweisen vorgenommen, die ethisch alle grundsätzlich gut sind, von denen aber die eine der anderen unter bestimmten Umständen vorzuziehen ist.

Paulus hat das im 1. Korintherbrief auch an konkreten ethischen Inhalten dargestellt, z. B. in den 1. Kor 7 erörterten Ehe- und Sexualproblemen. „Wer heiratet, handelt gut, wer nicht heiratet, handelt besser“ (V 38). Dieser erste Komparativ gibt dem Nichtheiraten den Vorzug, was mit der „anstehenden Not“ (V 26) und dem ungeteilten Sorgetragen „für die Sache des Herrn“ (V 32-35) begründet wird. Paulus sieht also in seinem Unverheiratetsein die bessere Möglichkeit der ganzheitlichen Nachfolge, und er wirbt dafür. Dennoch verabsolutiert er seine Haltung nicht. Auch in diesem profanen Bereich „hat jeder sein eigenes Charisma von Gott“ (V 7). Deshalb gibt ein zweiter Komparativ dem Heiraten den Vorzug: „Heiraten ist besser als Brennen“ (V 9). Das ist den asketischen Illusionen der korinthischen Enthusiasten ins Stammbuch geschrieben. Paulus sieht realistisch, dass nicht jeder unter sexuellem Druck Stehende sich in freier Willensentscheidung für die Ehelosigkeit entscheiden kann (V 37). Seine differenzierenden Erörterungen verantwortungsethisch resümierend, sagt Paulus (im Blick auf die Möglichkeit der Ehescheidung, aber ausdehnbar auf die gesamte Thematik): „Zum Frieden hat uns Gott berufen“ (V 15). Dieses übergeordnete Ziel führt uns wieder zurück zum Liebesgebot als dem alle Normen christlichen Handelns kritisch begleitenden Maßstab.

Dazu sei noch ein anderes Beispiel materialer Ethik im 1. Kor erwähnt. 1. Kor 6 geht auf Rechtsstreitigkeiten ein, eventuell Erbschaftsangelegenheiten, die Gemeindeglieder vor dem öffentlichen Gericht ausfechten. Mit dem eschatologischen Argument, „dass wir Engel richten werden“ (V 3), rät Paulus zur innergemeindlichen Schlichtung solcher Fälle. Die der nahe herangekommenen Gottesherrschaft verpflichtete Gemeinde sollte zur Regelung solcher Allerweltdifferenzen fähig sein, andernfalls böte sie eine Karikatur ganzheitlicher Nachfolge. Doch dann geht Paulus über die Norm der geschwisterlichen Schlichtung hinaus: „Warum lasst ihr euch nicht eher Unrecht tun? Warum lasst ihr euch nicht eher übervorteilen?“ (V 7). Mit diesen Fragen weist er den Weg des Verzichts auf das eigene Recht. Der Rechtsverzicht entspricht der Agape, der verzichtenden Liebe, die „nicht das Ihre sucht“ (1. Kor 13, 5). Er ist dem Maßstab der Nachfolge Jesu angemessener, auch wenn es unseren *homo oeconomicus* hart ankommt. Die kirchenrechtliche Regelung hat den Vorzug vor dem Zivilprozess, aber sie ist nur die zweitbeste Lösung. Gemessen am „Gesetz Christi“ ist dem Rechtsverzicht Priorität einzuräumen.

Hier wird deutlich, dass ein differenziertes ethisches Urteilen die Radikalität der Nachfolge nicht außer Kraft setzt. Auch das vorzuziehende „Bessere“ hat dem Leben und der Gemeinschaft zu dienen, dem Aufbau der Gemeinde und dem Wohl der Gesellschaft. Das „Bessere“ ist nicht für eine religiös-moralische Elite reserviert, es dient

nicht der Selbstvervollkommnung, sondern dem Wachsen und Vorankommen im Miteinander und Füreinander (Phil 1, 9ff.; 1.Thess 3, 12; 1. Thess 4, 10). Aber dieses gemeinsame Vorankommen darf nicht verwechselt werden mit einem humanistischen Fortschrittsbegriff, es wird vielmehr vom „Vorgriff auf das Eschaton“²¹ inspiriert. Deshalb lauert hinter dem ethischen Komparativ auch nicht die Gefahr der Werkgerechtigkeit. Das Tun des Besseren kann genauso wenig rechtfertigen wie das Tun des Guten. Wer das Bessere tut, ist genauso auf die Gnade angewiesen wie andere. Das Beste und Letzte wird von der Vollendung und Neuschöpfung durch Gott erwartet.

Die ethischen Komparative der Bibel bringen Bewegung ins Christenleben, sie setzen auf einen zukunftssträchtigen Weg. Im Zeichen des auf uns zukommenden Gottesreiches (Zukunft als Advent) helfen sie zur Veränderung des *status quo*, zum Mitwirken am Zukünftigen (Zukunft als Futurum).

Kompromiss

Der ethische Gradualismus spiegelt sich in den biblischen Komparativen wider, wie aber steht es um die Rede vom Kompromiss? Ist sie auch mit der Intention des Evangeliums vereinbar?

Der Kompromiss als Mittel zur Regelung von Konflikten hat in der theologischen Ethik weithin einen schlechten Geruch und gilt deshalb oft als „faul“. Und faul ist er in der Tat, wenn er nur als „Kompromiss der reziproken Unehrlichkeit“²² daherkommt, mit dem sich die Parteien gegenseitig überlisten wollen. Diese Raffinesse wird neuerdings wissenschaftlich bemäntelt mit dem Begriff „dilatatorischer Kompromiss“²³. Er wurde eingeführt zur Erläuterung ambivalenter Aussagen in Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und besagt, dass unentscheidbare Streitfragen aufgeschoben werden, indem man mehrdeutige Formeln einführt, die allen Seiten Genüge tun. Das hat mit einem echten Sachkompromiss nichts mehr zu tun. Hier wird der „kontradiktorische Pluralismus“ als Kompromiss ausgegeben. Damit wird der theologische Pluralismus als das eigentliche Ziel der Kirche anerkannt, das die Suche nach ethischem Kompromiss und Konsens nicht mehr einschließt. Man beugt sich der moralisch prägenden „Macht des Faktischen“.

Das Problem liegt in unserem Umgang mit Konflikten. „Der ausgetragene Konflikt ist besser als der unterdrückte.“²⁴ Aber wir neigen dazu, Konflikte nicht zuzulassen, indem wir sie entweder unter den Teppich kehren oder an die große Glocke hängen. „Kein Konflikt in der Kirche ohne schlechtes Gewissen, Pharisäer und Fanatiker ausgenommen.“²⁵ Da kaum Methoden zur Konfliktbewältigung entwickelt werden, kommt es schnell zur Personalisierung der Konflikte. Der Widersprechende wird als boshaft oder dumm hingestellt. Man baut auf den Geist der Brüderlichkeit und ver-

²¹ W. SCHRAGE, Zum Komparativ in der urchristlichen Ethik, in: EvTh 48 (1988), 344.

²² M. SECKLER zit. b. H. WEBER (s. Anm. 11), 92.

²³ Vgl. H. WEBER (s. Anm. 11), 91-93.

²⁴ W. BREUNING, Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft, in: H. WEBER (s. Anm. 11), 81.

²⁵ M. SECKLER zit. von W. BREUNING (s. Anm. 24), 82.

zichtet auf klare Verfahrensordnungen. Doch der Geist der Einmütigkeit braucht um seiner selbst willen eindeutige Verfahrensregeln, andernfalls wird er zur Karikatur. Schon das Neue Testament hat das in Mt 18, 15-18 erkannt. Jedoch, auch klare Regeln, die dem Schwächeren eine faire Chance bieten sollen, sind nicht vor Missbrauch geschützt. Mehrheitsabstimmungen in Glaubensfragen sind immer problematisch. Misstrauen und Enttäuschung können durch keinen Kompromiss überwunden werden, sondern nur durch die Bekehrung des Herzens. So ist der Konsens letztlich ein Wunder, wo er zu Stande kommt, hat er immer eine charismatische Komponente.

Für die Soziologie ist der Konflikt grundsätzlich kreativ. Er fördert den Prozess der Kommunikation, der über den Austausch von Argumenten zur rationalen Zustimmung zum Kompromiss führt. Der Kompromiss ist hier eine Übereinkunft, bei der beide Parteien Abstriche an ihrem vollen Programm vornehmen, das „unter den gegebenen Umständen“ momentan nicht erreichbar ist; ein Ausgleich von Interessen, Zielen und Wünschen, um gemeinsam (com-) für etwas (pro-) einzustehen.²⁶ Die Verständigung mittels Argumentation setzt voraus, dass Konflikte von ihrer positiven Seite genommen werden. Der kreative Konflikt führt also auf rationalem Wege zum Kompromiss, weil wir „uns um unserer Menschlichkeit willen verabreden“ müssen.²⁷ Diese optimistische Sicht der Soziologie ist zu korrigieren, wenn wir die anthropologische Komponente ins Spiel bringen. Der Mensch selbst beeinträchtigt den rationalen Zustimmungsprozess, da er seinen „aufrechten Gang“ immer als das „krumme Holz“ einübt. Wenn er Abstriche an seiner Sache machen oder geschehen lassen soll, also Verzicht üben soll, dann empfindet er das als Verlust. Die Zustimmung zu einer ausgleichenden Lösung versteht er als beschämendes Zugeständnis und damit auch als Einbuße.

Hier muss nun die Radikalität des Evangeliums wieder einsetzen. Denn es reicht nicht, den Leuten Verzicht und Askese als das reichere Leben schmackhaft zu machen. Verzicht, wie ihn Paulus in 1. Kor 6, 7 empfiehlt, Zugeständnisse, wie er sie von den „Starken“ im Glauben (Röm 14) erwartet, werden nicht mehr als Einbuße verstanden, wenn sie von der Erfahrung des radikalen Neuanfangs, der Vergebung und Versöhnung herkommen. Verzicht auf Selbstentfaltung wird von der radikalen Liebe her zur positiven Zuwendung zum anderen und trägt somit bei zu gelingenden menschlichen Beziehungen. Das Doppelgebot der Liebe fordert heraus zum „Zugeständnis derer, die eigentlich schon viel weiter sind“²⁸ (Röm 14). Man könnte hier geradezu von der Radikalität des Kompromisses sprechen.

Fragt man in der evangelischen Theologie nach, was sie über Sinn und Inhalt des Kompromisses zu sagen hat, so fühlt man sich verunsichert. Auf der einen Seite hat der Kompromiss einen hohen Stellenwert bei ERNST TROELTSCH, für den alles Irdische

²⁶ Dies ist der „interpersonale“ Kompromiss. Den „intrapersonalen“ Kompromiss, d. h. die innerpersönliche Abstimmung von Urteilen und Entscheidungen, lassen wir hier weg. Er hat für die Gesellschaft insofern Bedeutung, als er meine „Voreingenommenheit“ bestimmt, mit der ich an äußere Konflikte herangehe.

²⁷ V. Eid, Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe, in: H. WEBER (s. Anm. 11), 74.

²⁸ V. Eid (s. Anm. 27), 75.

und die ganze Geschichte Kompromissnatur hat. Christliche Ethik ist ständige Suche nach dem Kompromiss (vor allem in den Großkirchen) und ständige Bekämpfung der Kompromissgesinnung (in den Bewegungen und Sekten). Durch HELMUT THIELICKE wurde der Begriff prägend für die evangelische Ethik. Für ihn ist der Kompromiss „der ethischen Weisheit letzter Schluss“ und kompromissloses Handeln zwischen der Eigengesetzlichkeit der gefallenen Welt und der göttlichen Forderung nicht möglich. Der Kompromiss als Tribut an diesen bösen Äon und Teilhabe an der überpersönlichen Schuld der Welt ist dem Christen geradezu aufgetragen. Er kann dabei nur auf die Vergebung hoffen, denn ein Berechnen des relativ Möglichen und Besseren, wie es in der katholischen Morallehre geschieht, ist illusionär. Die freie Entscheidung, das Ermessensurteil als „Sündigen-im-Kompromiss“ ist demgegenüber vorzuziehen. Das theologische Kriterium für dieses vergebungsbedürftige Kompromisshandeln ist Gottes Anpassung (Akkommodation) in der Gnade, ein „Kompromiss“ nicht nach dem menschlichen Gesetz des geringsten Widerstands, sondern nach dem Maß der göttlichen Geduld und Gnade.²⁹

Während der Kompromiss bei THIELICKE eine zentrale Stellung einnimmt, weil die negative Weltsicht als „Seinsform des sündigen Menschen“ und die Trennung der Bereiche nach dem Muster der Zwei-Reiche-Lehre das erfordert, hat er in der Ethik KARL BARTHS keinen Platz. Für BARTHS „theologischen Optimismus“³⁰ ist die Welt die Seinsform der Gnade, ihre Widerständigkeit wird relativiert und das Böse als das „Nichtige“ verstanden. In dieser einheitlichen Wirklichkeit ist der Kompromiss in der christlichen Existenz aufgehoben und wird gegenstandslos.

Auch DIETRICH BONHOEFFER lehnt den ethischen Kompromiss ab. Dieser setze in der resignierten Anpassung an die Welt das Bestehende absolut und sei eine Form des Hasses gegen das Letzte, sprich: die Rechtfertigung allein aus Gnade. Aber auch der Radikalismus bedeute Hass, nämlich Hass gegen die Welt. Für ihn ist alles Vorletzte, d. h. das der Rechtfertigung Voraufgehende, Feindschaft gegen Christus, das er zerstören wird. Gegen die falschen Absolutsetzungen wende sich die Einheit der Christusoffenbarung. Im Namen dieser Einheit der Wirklichkeit unter der Christusoffenbarung hält nun der Christ Wege vom Vorletzten zum Letzten offen. Er steht radikal unter dem Gebot Gottes, sein Tun ist Wegbereitung für das Kommen des Reiches Gottes. D. h. konkret z. B. erst den Hunger stillen, damit das Wort Gottes gehört werden kann. Es ist kaum möglich, dieses Verhalten als Kompromiss zu bezeichnen, es handelt sich vielmehr um ein abgestuftes Handeln, um Güterabwägung, um die Frage nach dem kleineren Übel oder der doppelten Wirkung einer Handlung. So ist z. B. die Abwertung des Wertes Wahrheit gegenüber dem Wert Leben vor einem Folterknecht, der kein Recht auf die Wahrheit hat, kein Kompromiss. Auch die verantwortungsethische Abwägung der voraussehbaren Folgen ist kein Kompromiss.

Im Rahmen einer Ethik der ganzheitlichen Nachfolge, wie sie uns im Neuen Testament entgegentritt, ist also die Rede vom Kompromiss kaum verwendbar. Wenn die

²⁹ Zum Ganzen vgl. H. RINGELING, in: HCE III (1982), 104-106.

³⁰ HCE III, 101.

Gemeinde Jesu Christi als Kontrastgesellschaft verstanden wird, dann ist ihr die Aufgabe gestellt, die vielfältigen gesellschaftlich-politischen Kompromisse (und in diesem Bereich hat der Begriff seinen praktischen Sitz im Leben) zu bewerten: ihre Motive und Ziele, ihr Zustandekommen, ihre Gestalt und ihre Ergebnisse. D. h. die Gemeinde hat die gesellschaftliche Moral aufzuarbeiten, indem sie sie der Radikalität des Evangeliums konfrontiert. In dieser Konfrontation von faktisch gelebter Moral und Nachfolge Jesu kann nicht der Kompromiss bestimmend sein, sondern der Impuls, über das Faktische der Kompromisse hinauszukommen.

Mir scheint die BONHOEFFERSCHE Rede von der Wegbereitung für das Reich Gottes dabei hilfreich zu sein. Die beiden Pole des Letzten und Vorletzten, zwischen denen unser Handeln geschieht, sind nicht gleich stark. Das Vorletzte bzw. Vorläufige ist im Neuen Testament auch das Vorübergehende (1. Kor 7, 31). Es ist nicht in gleicher Stärke zu berücksichtigen wie die kommende Gottesherrschaft.

Handeln im Zeichen der „Wegbereitung“ heißt also:

- a) Vom eschatologischen Ziel her der Gottesherrschaft schon so viel wie möglich Raum verschaffen.
- b) Dies geschieht unter den „vorläufigen“, d. h. geschichtlich gegebenen Umständen.
- c) Aus dieser Beschränkung durch die Bedingungen des „Vorübergehenden“ ergibt sich, dass wir in einer „offenen Ordnung“ handeln, in der „Wegbereitung“ nicht bedeutet, dass wir uns für die Einführung absolut guter und gerechter Systeme einsetzen, sondern für die Ersetzung schlechter bzw. guter Kompromisse durch bessere.

Das Ethos der Bibel leitet die Gemeinschaft der Christen somit an, in einer Welt der Kompromisse zur Überwindung des *status quo* beizutragen, indem sie der Radikalität des Evangeliums und seines Liebesgebots Raum geben, damit Personen und Umstände verändert werden.

Ein anderer Fall ist der Kompromiss als Mittel zur Überwindung innerkirchlicher Konflikte. Dafür bietet das sogenannte Apostelkonzil in Apg 15 in Verbindung mit Gal 2, 1-10 ein Beispiel. Ohne hier auf strukturelle und historische Probleme des Textes eingehen zu können, lässt sich doch sagen, dass er einige Impulse zur innerkirchlichen Verständigung enthält.

1. Die grundsätzliche Einmütigkeit muss nicht erst hergestellt werden, sie ist schon vorhanden im Evangelium vom Messias Jesus, das „Evangelium für Beschnittene und Unbeschnittene“ ist (Gal 2, 7).
2. Es handelt sich um die Aktualisierung der Einmütigkeit im konkreten Streitfall. Dass dieser Konsens nicht für die Ewigkeit ist, sondern immer wieder erneuert werden muss, zeigt der Vorgang Gal 2, 11ff. Er macht auch deutlich, dass der Kompromiss in das Stadium der Entscheidungsfindung gehört, nicht zur Praxis des Handelns. Was entschieden ist, muss kompromisslos ausgeführt werden. Alles andere wäre Inkonsequenz und mangelnde Ganzheit der Nachfolge. Eine Änderung der Handlungspraxis käme erst in Frage, wenn die Entscheidung infolge neu auftretender Umstände revidiert würde.

3. Die Konfliktregelung geschieht durch Austausch von Argumenten, nicht durch Machtausübung. In der späteren Kirchengeschichte wurden Konflikte manchmal durch heiße oder kalte Revolution gelöst, wobei letztere die schleichende Machtübernahme durch ökonomischen, psychischen oder sozialen Druck bedeutete. Jede Konfliktregelung durch Machtübernahme hat aber so oder so die Verletzung der Menschlichkeit, der Menschenwürde und –rechte zur Folge. Da ist das Nein und der Widerstand gefordert, nicht mehr der Kompromiss.

4. Der Kompromiss ist nicht eine vertragsmäßige Einigung auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner. Der Handschlag der Verständigung (Gal 2, 9) und der Gemeindebeschluss (Apg 15, 28) hinterlassen eine unterlegene Partei, deren Maximalforderung (Ausdehnung des jüdischen Gesetzes auf die Heidenchristen) nicht erfüllt wurde. Die Zugeständnisse der anderen Seite in Gestalt der Jakobusklauseln wiegen das nicht auf. Der Kompromiss bedeutet also „Eintritt in die Einmütigkeit“. So hat es YVES CONGAR jedenfalls für die Praxis späterer Konzilien zusammengefasst: „Wenn die Bischöfe die (Konzils-)Entscheidungen unterzeichnen mit *consensi et subscripsi*, dann wollen sie nicht so sehr sagen: ich bin einverstanden, sondern ich nehme teil am consensus, d. h. ich trete in die Einmütigkeit ein.“³¹

Damit sind wir letztlich wieder bei der Liebe als dem „Gesetz Christi“. Von ihr sagt Paulus in 1. Kor 13, dass sie die eigenen Grenzen erkennt. Die Einsicht, dass wir immer nur aspekthaft erkennen und das Erkannte nur bruchstückhaft verwirklichen können, sollte uns in ethischen Fragen kompromissbereit machen, d. h. bereit zur Aufnahme von Korrekturen und Ergänzungen, bereit zum Lernen vom Konfliktgegner. WOLFGANG TRILLHAAS hat Mt 5, 25 die „Kompromissregel Jesu“ genannt: „Komme deinem Gegner schnell entgegen, während du mit ihm auf dem Wege bist.“ Dem Anderen entgegenkommen, versöhnungsbereit sein, auf sein Recht verzichten, Ärger vermeiden (1. Kor 10, 32), Rücksicht auf die Schwachen nehmen – das ist natürlich nicht die ursprüngliche Bedeutung des Kompromisses aus dem Römischen Recht. Da haben sich zwei Parteien zum fairen Ausgleich ihrer Interessen freiwillig dem Spruch eines Schiedsrichters unterworfen. Beim innerkirchlichen Kompromiss ist davon nur noch das Element der Freiwilligkeit geblieben. Der Richter, dem man sich unterwirft, ist das Evangelium mit seiner Forderung und Ermöglichung ganzheitlicher Nachfolge. Unter diesem Schiedsspruch ist die rationale Verständigung im Sachkompromiss möglich, kann aber nicht zum Gesetz werden. Emotionalisierung und Personalisierung der Sacherörterung erschweren die Aufdeckung möglichst vieler, auch gegensätzlicher Aspekte der Wirklichkeit. Angesichts dessen weisen Apg 15 und Röm 14 folgenden gangbaren Weg:

1. Der übergeordnete Gesichtspunkt des Einsseins in Glauben, Hoffnung und Liebe wird als höchster Wert festgehalten. „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“

³¹ Zit. b. BREUNING (s. Anm. 24), 85.

(Röm 14, 17).

2. Die Streitfrage wird demgegenüber abgewertet. Sie gehört zum Vorübergehenden und stellt keinen „Grundwert“ des Reiches Gottes dar. Aus der christlichen Freiheit heraus kann deshalb ein „radikaler Kompromiss“ eingegangen werden in Form von Verzicht, Zugeständnis und Entgegenkommen.

3. Dieser Kompromiss soll das Reifen und Wachsen im Glauben fördern. Wird jedoch die Teilfrage zu einer Frage gemacht, an der sich das Ganze des Glaubens entscheidet, wird der Kompromiss unwirksam oder schlägt in neue Konfrontation um.

Zusammenfassung

Wie wir vor allem am Beispiel des Matthäusevangeliums feststellen konnten, meint ethische Radikalität im Sinne des Evangeliums die Ermöglichung und Forderung der ganzheitlichen Nachfolge Jesu. Diese Radikalität darf jedoch nicht mit Radikalismus und Rigorismus verwechselt werden. Ein differenziertes ethisches Urteilen ist geboten und auch vom biblischen Ethos gedeckt. Es zeigt sich im Abwägen der Werte und in der Möglichkeit abgestuften Handelns. Beides muss sich jedoch im Rahmen der radikalen Nachfolge bewegen, die ihren Maßstab im Doppelgebot der Liebe hat.

Es ist deshalb auch schwierig, innerhalb theologischer Ethik vom „Kompromiss“ zu reden. Die Welt der Kompromisse, in der der Christ lebt, kann nicht Antrieb und Ziel seines Handelns sein. Er wird zu unterscheiden haben zwischen dem Kompromiss im eigentlichen Sinne, wie er uns als Interessenausgleich im sozialen und politischen Leben begegnet, und dem Kompromiss, der den innerkirchlichen Konsens erneuern soll. Ersteren hat er von der Radikalität des Evangeliums her zu beurteilen und sich im Sinne der Wegbereitung für das Reich Gottes für das Bessere einzusetzen. Beim Konflikt innerhalb der christlichen Gemeinschaft kann vom Grundkonsens im Glauben und in der Liebe ausgegangen werden, so dass es zum „radikalen Kompromiss“ kommen kann, der unter dem radikalen Gebot der Liebe die Einheit der Gemeinde Jesu Christi in der Vielheit zusammenhält.

„Die Vielheit, die sich nicht zur Einheit zusammenschließt, ist Verwirrung, die Einheit, die nicht von der Vielheit abhängig ist, ist Tyrannei“ (BLAISE PASCAL).³²

Christian Wolf D. D.

Gazertstraße 11

21075 Hamburg

³² Über die Religion, Fr. 871, ed. WASMUTH, 410f.