

Gottesbegriff und Weltveränderung

Autor(en): **Mili Lochmann, Jan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **33 (1977)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878515>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gottesbegriff und Weltveränderung

In seinem Brief an Rudolf Bultmann von 24. 12. 1952 vergleicht Karl Barth sein Verhältnis zum Marburger Kollegen mit der Situation eines Walfisches und eines Elefanten, die sich «an irgend einem ozeanischen Gestade in grenzenlosem Erstaunen begegneten»: In ganz verschiedenen Elementen zu Hause, ganz anders ausgerichtet, haben sie Mühe, sich gegenseitig zu verständigen. Das Bild taucht in meinem Gedächtnis auf, wenn ich an unsere, Fritz Buris und meine, Koexistenz in Basel zurückdenke. Doch es taugt in unserem Falle nicht ganz. Sicher, die Differenzen in theologischer Einstellung waren von Anfang bis zum Ende sehr gross. Wir begegneten einander recht oft tatsächlich «in grenzenlosem Erstaunen». Doch daraus entwickelte sich keine Indifferenz, sondern im Gegenteil: Begegnung in Differenz, eine intensive Auseinandersetzung, deren Schärfe das Band persönlicher Freundschaft nie zum Bruch brachte – eine Erfahrung, für welche ich dankbar bin.

Sie gibt mir auch den Mut, mich in der Thematik und Perspektive des Beitrags in sein Festheft nicht an irgendein «Burisches Gestade» zu begeben, sondern einige Gedankengänge zur Problematik vorzulegen, die mich – auch gerade im gewissen Kontrapunkt zu seinem theologischen Ansatz und dessen ethischer Durchführung – in den Jahren unserer dreibändigen «Dogmatik im Dialog» besonders beschäftigte: Gottesbegriff und Weltveränderung.

1.

Das Thema ist spannungsreich und dogmengeschichtlich umstritten. Man kann von vornherein, fundamentaltheologisch, einwenden: Gott und Welt sind grundsätzlich verschiedene Grössen; sie kurzschlüssig verbinden oder gar vermischen zu wollen schafft theologisches Chaos, konfuse Schwärmerei. Denker verschiedener «Zwei-Reiche-Lehren» warnten mit ernstzunehmenden Argumenten vor solcher Gefahr. Und die Einwände könnten noch pointierter formuliert werden: Nicht nur die Verbindung von Gott und Welt, sondern vor allem die Verbindung von Gottesbegriff und Weltveränderung ist problematisch.

Der klassische abendländische *Gottesbegriff* tendierte jedenfalls kaum in solche Richtung: er wurde auf den Höhen seiner Entfaltung vielmehr in scharfer Abgrenzung jeder Veränderung gegenüber geprägt. Man denke nur an die einflussreichste Gottesüberlieferung der antiken Metaphysik: sowohl der platonische wie auch der aristotelische Gottesbegriff wurden in einem eindeutigen Bekenntnis zur Unveränderlichkeit Gottes konzipiert – Gott ist der Unveränderliche, Unbewegliche, Zeitlose.

Man wende nicht ein, dies wären philosophische und nicht theologische Gottesbegriffe. Gerade sie drangen doch auch in die christliche Theologiegeschichte hinein, dominierten den breiten Strom christlichen Denkens über Gott – und nicht nur des Denkens, sondern auch christlicher Frömmigkeit. Ist es nicht so, dass auch

heute noch für die meisten – Frommen und Unfrommen, Gottesfreunde und Gottesfeinde – Gott der «ruhende Pol in der Flucht der Erscheinungen», die «feste Burg der Transzendenz», der «grosse Stabilisator» innerer und äusserer Zustände ist – mag diese seine Rolle begrüsst und hoch geschätzt oder eher verdächtigt und abgelehnt werden?

Gott und Weltveränderung – dies klingt jedenfalls für manche als ein fragwürdiges Thema, eine mühsame Erfindung moderner Theologen, die den Halt in der klassischen christlichen Tradition verloren haben und nun nur noch von der Theologie der Weltveränderung, von der politischen oder gar von der Theologie der Revolution schwärmen. Ich gebe das Befremdliche dieser Themenstellung zu. Und ich bestreite nicht, dass sie ihre Gefahren mit sich bringt: die falschen Anpassungen des theologischen Themas an den Zeitgeist; kurzsichtigen Bruch mit klassischem Gehalt des Begriffs Gott; billigen Ausverkauf der geistlichen Substanz der Kirche gerade an ihrem zentralen, mit dem Namen Gott untrennbar verbundenen Bestandteil . . . Es könnte durchaus berechtigt sein, hier vorsichtiger zu denken. Trotzdem halte ich das Thema für legitim und relevant.

Ich stimme Karl Barth zu, wenn er seinen fundamentaltheologischen Grundsatz: «Die Dogmatik in allen und jeden von ihren Teilen und Unterteilen . . . kann im Ganzen und im Einzelnen nichts anderes sagen wollen als dieses: Gott ist», zur These zuspitzt: Wir Menschen «dürfen und müssen im Grossen und im Kleinen, im Ganzen und im Einzelnen, in der Totalität unserer Existenz als Menschen leben mit der Alle in Allen Alles nicht nur neu beleuchtenden, sondern real verändernden Tatsache, dass Gott ist».¹

Mit dem Bekenntnis *Gott ist* wird nicht bloss ein neues Meditations- oder Interpretationsprinzip geboten, sondern es wird die totale condition humaine auf die Wirklichkeit und Möglichkeit ihrer Veränderung angesprochen. Das Thema «Gottesbegriff und Weltveränderung» erscheint dann nicht mehr als theologischer Aventurismus, sondern als eine vom Grundansatz der Dogmatik gebotene Herausforderung, die Implikationen des biblischen Gottesglaubens zu bedenken – und zu praktizieren. Um einige Schritte in dieser Richtung handelt es sich bei den folgenden Überlegungen.

Was ist also der christliche Gottesbegriff? Ich möchte die folgende These vertreten und mich dadurch von allen allgemeinen, vor allem auch philosophisch spekulativen Gottesbegriffen konkret absetzen: Die geistige Heimat des christlich verstandenen Wortes Gott ist die eschatologische *Befreiungsgeschichte Jesu Christi* – verstanden in ihrem biblisch umfassenden Zusammenhang, also im Kontext der prophetischen Botschaft des Alten Testaments und des apostolischen Kerygmas des Neuen Testaments. In dieser Formel – eschatologische Befreiungsgeschichte Jesu Christi – sind einige Akzente gesetzt, die das Eigentliche des biblisch verstandenen Gottesglaubens charakterisieren.

Der biblische Gottesname hat seinen «Sitz im Leben» in der *Geschichte*. Dies ist keine Selbstverständlichkeit.

¹ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 2, 2 (1942), S. 288 ff.

Sieht man sich in der Religions- und Philosophiegeschichte um, so stellt man fest, dass es meistens ganz andere Dimensionen waren, in welchen die Vielfalt der ausserbiblischen Gottesbegriffe geprägt wurde. So etwa die Dimension der Natur: die Götter sind Mächte der Natur, sie antworten auf die Macht- und Ohnmachtsinteressen des Menschengeschlechtes angesichts der Natur. Oder die Dimension des Postmortalen: die Götter sind Herren des Todesreiches, haben also mit unserem Geschick im Jenseits zu tun, bedrohen uns oder erretten uns von dort. Oder – vor allem in höher entwickelten Religionen – der ontologisch-ontokratische Kontext: Gott und die Götter stellen die kosmologische Klammer alles Seienden dar, sie garantieren die unantastbare Ordnung im Kosmos und in der Gesellschaft, dienen den Interessen der Ruhe und Ordnung . . .

Ganz anders lautet die biblische Botschaft. Zwar kennt auch die Bibel alle die bereits erwähnten Dimensionen der Natur, des Todes, der ontologischen und politischen Ordnung – der Gott ihres Glaubens ist aber in diesen Kategorien nicht zu fassen. Er ist der Gott der Geschichte – was zunächst zweierlei bedeutet: er begegnet dem Menschen primär nicht im unveränderlichen Kreislauf der Naturkräfte; und er ist nicht für uns erst im «Jenseits» des Irdischen endgültig da. Nicht die Urzeit und die Ewigkeit sind seine Tempel, sondern die konkret gelebte, menschliche Geschichte. Hier, in den Wandlungen des gegenwärtigen Lebens, begegnet der alttestamentliche Mensch seinem Gott. Was dann zugleich bedeutet: dieser Gott ist keine Schicksalsmacht des Gegebenen, keine unantastbare Autorität, die die Menschen an das Vorgegebene bannt, sondern – als Gott der Geschichte – der Gott des «Auszugs», «deus viator» – der Begleiter des wandernden Gottesvolkes. Darum ist – bezogen auf die jeweilige geschichtliche Gegenwart – die Zukunft, sein Kommen, die bevorzugte Dimension des biblischen Glaubens. Mit ihr hat sein heiliger Name vorzüglich zu tun: in ihm, wie er Moses unüberhörbar geoffenbart ist, klingt die Verheissung: «Ich werde sein, der ich sein werde» (Ex. 3, 14), oder noch konkreter: «Ich werde für euch da sein.» Darum spricht das letzte Wort der neutestamentlichen Gotteserwartung: Maran atha. Im Gedenken – und in der Praxis – dieses Gottesnamens lebt der biblische Gottesglaube.

Was ergibt sich aus diesem Ansatz des biblischen Gottesverständnisses für die Möglichkeiten der Weltveränderung? Meinem Verstehen nach Wesentliches: die kategorische Verheissung und Weisung, dass die Weltveränderung möglich und geboten ist. Die Welt ist kein unveränderlich vorliegender Zustand, sondern Geschichte. Gott selbst nimmt die Geschichte ernst, ermutigt also auch die Menschen, die Geschichte ernst zu nehmen, das heisst, die Welt nicht zu fetischisieren und nicht zu tabuisieren, ihre Zustände nicht als unantastbar zu deklarieren, sie nicht abergläubisch zu stabilisieren, sondern Gott bei seinem Wort zu nehmen, ihm nachzufolgen, die Möglichkeiten der Erneuerung zu suchen und auszubauen. Hier sehe ich einen entscheidenden Unterschied zwischen Aberglauben und Glauben. Aberglaube fetischisiert das Vorgegebene. Der Glaube folgt – wie dies an Abraham, diesem Vater des biblischen Glaubens besonders klar wird – dem Gott der Zukunft nach, lebt aus der Verheissung, eine Pilgerexistenz in der Mitgestaltung der Geschichte.

Von diesem Gott her ist die Weltveränderung kein fremdes Anliegen, kein fremdes und entfremdendes Werk. Von diesem Gott her ist sie ein dem Menschen anvertrautes, ihn ermutigendes Mandat.

2.

Die Geschichtsbezogenheit des biblischen Gottesverständnisses gilt dabei nicht der Geschichte im Allgemeinen, undifferenziert, als Verherrlichung oder gar Ver-göttlichung der Geschichte. Eine allgemeine Geschichtsreligion ist biblisch nicht weniger bedenklich als eine allgemeine Naturreligion. Das Herz der biblischen Menschen gilt zunächst einer ganz spezifischen Geschichte: der *Geschichte Jesu Christi*, und natürlich der in sie aufgenommenen und erfüllten Verheissungsgeschichte des Alten Testaments. Deshalb ist der biblische Gott kein undefinierter «Geschichtsgott», sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – der Gott der Väter und der Vater Jesu Christi. Dies hat eine wichtige Konsequenz: Für den christlichen Glauben wird Gott keineswegs im allgemeinen Geschichtsdrang offen-bar, ist also nicht mit beliebigen Geschichtsmächten zu identifizieren. Seine Geschichte ist eine besondere, sie ist die in der Geschichte Israels und in der Geschichte Jesu von Nazareth konkretisierte *Befreiungsgeschichte*.

Man denke nur an die entscheidenden Offenbarungen des Namens Gott in der Bibel. Im Alten Testament ist es ohne Zweifel die Offenbarung, die Moses in Ex. 3 zuteil wird. Der Zusammenhang dieser Offenbarung ist unübersehbar: es ist dies das *Exodusgeschehen*, der Auszug der Sklaven aus dem Sklavenhaus – also: eine Befreiungsgeschichte im konkretesten Sinne des Wortes. Dieses Ereignis spielt im Glauben des Alten Testaments die Schlüsselrolle: der Glaube Israels kreist um dieses Ereignis; ihm gilt das Andenken und die Hoffnung des Volkes Gottes. Dies ist seine «Gottesüberlieferung», das Zeugnis der Väter an die Söhne: nicht eine «heilige Tradition» des urymythischen Altertums, welche die Tradenten und Hörer an eine vorgegebene Kette des Urseienden bindet, sondern Ermutigung und Ermächtigung, im Sinne des Exodus den eigenen Auszug zu wagen, die eigene Geschichte als Befreiungsgeschichte zu verstehen und zu gestalten. Der Gott Israels geht seinem Volke voran, bricht Horizonte der Freiheit auf, ermutigt zur Praxis der Freiheit. Der Kampf der alttestamentlichen Propheten mit der Verstockung und Trägheit des Volkes – eines der Grundthemen des Alten Testaments – wird um diese Frage geführt – und deshalb immer zugleich um das rechte Gottesverständnis, um die Treue dem einen Gott Israels gegenüber, und gegen die versklavenden Baale und Götzen der jeweiligen kulturellen Situation. Das ist der Sinn der Zehn Gebote Gottes. Sie alle stehen unter der Präambel: «Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus dem . . . Sklavenhause herausgeführt habe» (Ex. 20, 2), vor allem das erste und grösste: «Du sollst keine Götter haben neben mir.» Hier geht es nicht um «Eifersucht» im Sinne des ängstlichen «Besitzers», der seinen Besitzstand um jeden Preis wahren möchte; hier geht es eher und primär um die Freiheit des Gottesvolkes, die im Abfall zu Göttern bedroht und zerstört wird. Der Bund der Treue – das zentrale Thema der beiden Testamente – ist der Bund der Freiheit.

Dies gilt im vollen Masse auch vom Neuen Testament. Dem Exodusereignis würde hier vor allem das *Osterereignis* der Auferstehung Jesu Christi entsprechen. Tatsächlich wird in der apostolischen Perspektive gerade dieses Ereignis mit der Offenbarung des Namens Gottes verbunden. Eine der kürzesten «Definitionen» Gottes im Neuen Testament ist wohl «der, welcher Jesus aus den Toten auferweckt hat» (Röm. 4, 24). Der Gott des Neuen Testamentes ist der Gott der Auferstehung. Nun wird aber gerade dieses Ereignis als ein ausgesprochenes Befreiungsereignis verstanden und bezeugt. Die Osterereignisse meinen wohl die eschatologische Befreiung des Menschen. Sie greifen den «letzten Feind» an, den Tod und seine Konsorten: Sünde und die «metaphysische» Entfremdung des Menschengeschlechts. In diesen Kontexten werden sie von den Aposteln bezeugt: Sie haben es mit der Hoffnung der Menschen in bezug auf die Gefährdung des Todes und mit der von daher uns alle gefährdenden Sinnlosigkeit zu tun. Sie anvisieren diese «letzten» Fragen (oder auch die Fraglosigkeit des Menschen angesichts dieser Fragen). Folgerichtig sind sie mit einer Aura des unvorstellbaren Geheimnisses umgeben: sie lassen sich nicht detachiert und gegenständlich «verifizieren». Jeder Begriff wird hier widersprüchlich: man merkt das den neutestamentlichen Berichten schnell an. Und doch bleibt in der zentralen Aussage die Übereinstimmung: Gott ist derjenige, der den Gekreuzigten nicht im Stich gelassen hat, der Gott, der die Freiheit seiner Schöpfung selbst im Zugriff des Todes erlösend vertritt.

Dass es dabei nicht nur bei den «religiösen Geheimnissen» bleibt, zeigt das Neue Testament eindeutig und klar. Das so schwer verifizierbare Ereignis der Auferstehung – und der so schwer verifizierbare Gott – werden in der Praxis der Auferstehung, im Leben der apostolischen Gemeinde sichtbar. Die Auferstehung bewährt sich dort als ein weltveränderndes Ereignis, die Eschatologie erweist sich also im echt biblischen Sinne als keine Flucht aus der Geschichte, sondern im Gegenteil als ein Aufbruch in die Geschichte und für die Geschichte.

Ich möchte in diesem Zusammenhang vor allem auf das Phänomen der *christlichen Mission* hinweisen. Die Oster- und Pfingstereignisse der Urkirche stellen einen – auch für den Historiker feststellbaren – Anfang des «Exodus» der Jünger «in die ganze Welt» hinein. Das heisst: die Auferstehung wird der Gemeinde Jesu zur Ermächtigung, die inneren und äusseren Grenzen zu überschreiten; eigene Verzagtheit und Kleinmut zu überwinden; im Namen Gottes, der Jesus auferweckt hat, das Neue, Unerhörte zu wagen.

Dabei ist noch ein Aspekt als heute aktuell zu betonen. Diese aus dem eschatologischen Geheimnis der Auferstehung geborene Mission geht keineswegs bloss «schwärmerisch», «enthusiastisch» vor sich. Sie ist wohl ein Experiment des Heiligen Geistes, wird von charismatischen Erscheinungen begleitet. Aber: der Heilige Geist ist augenscheinlich auch als Mobilisierung der durchaus rationellen, natürlichen Kräfte des Menschen zu verstehen: die Mission wird «planmässig», auf Grund von «strategisch» durchdachten Überlegungen durchgeführt. Man denke nur an Paulus! Strategisches Verfahren und charismatische Bewegtheit schliessen sich nicht aus. Die Praxis der Hoffnung ist vielschichtig zu fassen, auch «Planung» gehört dazu. So wird von der Auferstehung her, im Namen Gottes, der Jesus auf-

erweckt hat, eine vielschichtige Initiative der Befreiung in die Wege geleitet – in der Kirche und in der Gesellschaft.

Die Konsequenzen für das Thema der Weltveränderung sind klar ersichtlich. Ich möchte ihre wesentliche und bis heute aktuelle Tendenz mit einem Begriff andeuten: die *Entfatalisierung* der Welt der Menschen. Dies war die befreiende Pointe des Auferstehungsglaubens bereits im Neuen Testament. Lebten die meisten Menschen der hellenistischen Zeit unter dem Vorzeichen der Übermacht der schicksalhaften «Mächte und Gewalten», so bezog die apostolische Botschaft die Folgen der Auferstehung genau auf diesen wunden Punkt des Fatalismus: in Jesus Christus ist die Macht des Schicksals im Grunde gebrochen. Er hat sich als der Herr der Mächte erwiesen. Im Blick auf ihn sind wir also keine Sklaven mehr, sondern die befreiten Söhne. Unsere Welt ist keine schicksalhaft dominierte, unveränderlich versiegelte Wirklichkeit. Gott selbst hat sie in Christus aufgebrochen und in Bewegung gebracht. Die Welt ist also veränderbar, es hat Sinn, sich in ihr zu engagieren.

Ich glaube, diese Sicht der Welt der Menschen ist auch heute zutiefst aktuell. Von der Verslossenheit der Kultur und des Daseins sind wir in der modernen technokratischen und mannigfaltig manipulierten Welt – in Ost und West – nicht weniger bedroht als die Menschen der vergangenen Epochen. Und auch die Haltung des Fatalismus ist nicht überwunden: Wie viele Menschen und ganze Völker kommen sich vor wie Objekte der Mächte. Die Wege zur sinnvollen Veränderung scheinen ihnen von den grossen und kleinen Manipulateuren verbaut. Zynismus oder Resignation greifen um sich. Der Auferstehungsglaube bietet keine billige Lösung. Er weiss vom Kreuz, schürt also keine Illusion. Aber im Blick auf die Osterereignisse weigert er sich zu kapitulieren. Die Welt wurde von Gott nicht den Mächten überlassen. Wir sollten sie auch heute nicht als die den Mächten fatal preisgegebene betrachten. Dies ist die befreiende Implikation des biblisch geprägten Namens Gott. Die «Alles in Allen verändernde Tatsache: Gott ist» ist der Ruf zur Umkehr und Hoffnung, die Ermächtigung zum Protest gegen jeden Fatalismus. Es war für mich beglückend zu erfahren, dass im christlich-marxistischen Dialog gerade diese wichtigen und menschenfreundlichen Initiativen im biblischen Begriff Gott auch von einigen unserer marxistischen Partner klarer eingesehen und im politischen Kontext geschätzt wurden. Es wurde selbst von den Atheisten anerkannt: Hier wird eine «Transzendenz» bezeugt, die nicht entfremden muss, d. h. die Immanenz nicht entwertet und auch nicht stabilisiert, sondern aufbricht und zur Praxis der Hoffnung ermächtigt.

3.

Christlicher Gottesglaube ist mit dem *Namen Jesu Christi* unauflösbar verbunden. In unserem Leitwort «Befreiungsgeschichte Jesu Christi» kommt zu den Dimensionen der «Geschichte» und «Befreiung» mit dem Namen Jesus Christus eine weitere – bei den vorangehenden Überlegungen schon anvisierte und ange-

sprochene – Konkretisierung. Der biblische Glaube hat es vorzüglich mit dieser Geschichte und mit dieser Befreiung zu tun: mit dem Ereignis, welches mit dem Namen Jesus Christus bestimmt wird.

Dieser Name ist umfassend zu verstehen. Es ist kein Name eines «Sektenhüptlings», der die Eingeschorenen in die Absonderung den anderen gegenüber drängt. Es ist der «Name über alle Namen» (Phil. 2, 9) – was auf dem Hintergrund des Alten Testaments heissen muss: der aufs engste mit dem Namen Gottes verbundene Name. Sein Reich betrifft die Schöpfung, ist auf das Menschengeschlecht – und nicht auf eine Sektion der Menschheit – bezogen: Juden und Griechen, die Frauen und die Männer, die Freien und die Sklaven, sind von ihm angesprochen. Darum konstituiert sich seine Gemeinde als eine grundsätzlich «öffentliche Körperschaft» und gibt diese Ausrichtung selbst dort nicht preis, wo sie in die Katakomben gezwungen wird. Der Gott Jesu Christi ist kein Gott der Christen: er ist der in Israel bezeugte Gott, also auch als der Gott Israels der Gott der Schöpfung. So bedeutet die Verbindung des Namens Gottes mit dem Namen Jesu Christi keine sektiererische «Provinzialisierung» des Gottesbegriffes, sondern im Gegenteil: der Hinweis auf die radikal offene Geschichte Jesu initiiert den Aufbruch jedes «geschlossenen Gottesbegriffes», motiviert zum Auszug zu allen Menschen und zu allen Kulturen.

Der radikal offene Gottesbegriff ist dann aber von daher auch nicht mit einem «leeren Gottesbegriff» zu verwechseln: etwa mit «Gott» als dem höchsten Seinsbegriff, der notwendigerweise so hoch ist, so über alle konkreten Inhalte erhaben, dass er in sein Gegenteil – den Begriff des Nichts – umschlägt. Die Offenheit des christlichen Gottesbegriffes ist keine abstrakte und keine absolute; sie ist konkret und dynamisch verstanden; sie reflektiert die Befreiungsgeschichte Jesu Christi. Sie ist die mit seinem Namen bestimmte Geschichte. Das heisst konkret: Sie geschieht in der Art und Weise, wie Jesu gehandelt und gelitten hat; sie ist die Offenheit der Liebe im Sinne des radikalen Liebesgebots und der Liebespraxis Jesu. Man kann das Leben Jesu bestimmt nicht auf einen Nenner bringen. Man kann aber auch kaum bestreiten, dass seine bei den Evangelisten bezeugte, vielschichtige und dramatische Geschichte einen *cantus firmus* aufweist: die bedingungslose Hingabe an die Mitmenschen, Freiheit für die Anderen, vor allem für diejenigen, für die in der gegebenen Gemeinschaft keine Freiheit da war, also für die Randsiedler und Ausgestossenen; eine Freiheit, die dann zugleich mit dem Worte «Liebe» wiedergegeben und inhaltlich gefüllt werden könnte – bis zu dem härtesten, aber eben deshalb befreiendsten Worte Jesu: *Feindesliebe*.

Es ist lediglich konsequent, wenn im Neuen Testament im Versuch, das Gottesverständnis des Glaubens auszusprechen, gleich das zentrale Wort auftaucht: Gott ist Liebe (1. Joh. 4, 16). Könnte man je von einer «Definition» Gottes sprechen – im strengen Sinne ist dies eine Unmöglichkeit –, so müsste man auf diese einfachste «Formel» des Neuen Testaments zurückgreifen – wobei dann allerdings auch der Sinn dieser Aussage im Neuen Testament respektiert werden müsste: Sie stellt keinen Versuch dar, die sympathischste Gemütsregung in der Welt der Menschen auf Gott zu übertragen, denkt also nicht anthropomorph-verschwommen

(was alles heisst «Liebe» in der Welt der Menschen!); sondern sie bezieht sich ganz konkret auf das «Vorbild» des Mannes aus Nazareth, oder besser: auf die konkreten Tendenzen der im Neuen Testament bezeugten, mit seinem Namen verbundenen Befreiungsgeschichte.

Einem Moment dieser Geschichte müsste dann vor allem Rechnung getragen werden: dem *Kreuz* Jesu, seiner ganzen Passion. Von Liebe spricht die apostolische Botschaft nicht nur in Anknüpfung an die Worte und Taten in den «sonnigen Tagen» der irdischen Laufbahn Jesu (auch dort allerdings!), sondern betont und verschärft im Blick auf sein Leiden und seinen Tod. Wie das bei Johannes zum Ausdruck gebracht wird: «Grössere Liebe hat niemand als die, dass einer sein Leben hingibt für seine Freunde» (Joh. 15, 13) (und, im Sinne Jesu, auch: für Feinde). Dies ist das «Grundgesetz» des Lebens Jesu – nicht im Sinne eines gesetzlichen Moralismus, wohlverstanden, sondern in der freien Ausrichtung seines Lebensweges: seine Hingabe an die Anderen ist seine Hingabe bis in den Tod hinein. «Liebe stark wie der Tod» (Hohelied 8, 6) – dieses grosse alttestamentliche Wort ist die Vorwegnahme der Liebe Jesu Christi. Es wird im Neuen Testament sehr konkret gefüllt, nicht nur wie eine Metapher, sondern als Aussage über sein Kreuz (und seine Auferstehung) verstanden. Das Kreuz steht im Zentrum des Evangeliums – und vor allem auch: im Zentrum des evangelischen Liebesbegriffes.

Diese Feststellung hat auch mit dem Gottesverständnis des christlichen Glaubens zu tun: Ist Gott – im Blick auf die Befreiungsgeschichte Jesu – als Liebe zu glauben, so ist er als «Gott des Kreuzes» (oder – wie es in einem wichtigen Buch zu diesem Thema J. Moltmann provokativ formuliert: als «Gekreuzigter Gott») zu verstehen und zu denken. Es ist dann unmöglich, ihn wie ein unberührbares, unbetroffenes, unzugängliches Wesen zu denken, sondern im Gegenteil: er ist der Gott, der Anteil nimmt, der partizipierende Gott, wobei «Anteil» und «Partizipation» nicht nur in bezug auf die «Sonnen-», sondern auch die «Schattenseite» der Schöpfung gilt. Der Gott des Neuen Testaments kann unmöglich ein «apathischer» Gott genannt werden, kein «Neutraler im Himmel», sondern der «mitleidende», «mit-betroffene», «mit-beteiligte» Gott.

Für das Thema der *Weltveränderung* bringt dieser Akzent eine weitere und wesentliche Konkretisierung: die Weltveränderung ist nicht als eine beliebige Veränderung zu verstehen, sondern als *Nachfolge* dieses in der konkreten Geschichte Jesu von Nazareth vorgezeichneten Weges. Dabei ist vor allem das Kreuz ein ernüchterndes Zeichen; es wehrt jedem Rausch, auch jedem Weltveränderungsrausch. Der biblische Gott ist kein Sturm-und-Drang-Gott. Darum ist von ihm her nie die Veränderung als solche zu glorifizieren. Der Weg Jesu zeichnet verbindlich die Richtung einer sinnvollen Veränderung: die Erneuerung im Sinne der in seiner Befreiungsgeschichte artikulierten Liebe tut not. Das Gedächtnis seines Leidens, die evangelische memoria passionis, weist die Tendenz der vor diesem Gott zu verantwortenden Veränderung. Dieses Gedenken schärft den Blick der sonst so oft vergesslichen Christenheit für das Geschick der «geringen Brüder und Schwestern» Jesu – und motiviert zur Parteinahme für die in der jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Situation Benachteiligten und Diskriminierten: die Ver-

änderung ihres Geschicks ist die unübersehbare Spitze der vom Evangelium her angeregten Weltveränderung.

Diese Weltveränderung ist in den konkreten Beziehungen zwischen den Menschen christlich zu praktizieren: in konkreter Diakonie der christlichen Frauen und Männer, in den Werken der «inneren Mission», wie sie die Kirche, trotz allem Versagen, immer von neuem die ganze Kirchengeschichte hindurch zu praktizieren versuchte. Sie ist aber heute zugleich im kritischen Befragen der Verhältnisse und der Bedingungen des Leidens (der «Strukturen») zu bezeugen. Dieser Aspekt der «alles in Allen real verändernden Tatsache: Gott ist» wurde in der Theologie und Aktivität der Kirche bisher unterschätzt. In ersten Schritten und mit Rückschlägen versucht die ökumenische Christenheit ihren «Nachholbedarf» auf diesem Gebiet fragmentarisch zu decken: das ökumenische Antirassismusprogramm ist ein solcher Versuch. Tatsächlich geht es darum, das «Gedenken des Leidens» nicht nur in der Gestalt einer «Diakonie der Unterdrückten», sondern auch in der einer «Pädagogik», ja «Politik der Unterdrückten» zu bewähren. Auch diese Ebenen werden von den Konsequenzen des radikal biblischen Gottesglaubens tangiert und bewegt. Die «Alles in Allen verändernde Tatsache: Gott ist» wird nur dort wieder glaubwürdig, wenn sie nicht nur verbal, sondern eben praktisch bezeugt wird, konkret: in der Praxis einer an der Befreiungsgeschichte Jesu Christi orientierten und von dieser Geschichte ermächtigten Veränderung der Menschen und der Verhältnisse.

Jan Milič Lochman, Basel