

Johannes Lähnemann

Jesu Rede von Gott – als christlicher Beitrag im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens

Der Glaube Jesu kann Christen, Juden, Muslime, Hindus u. a. einen; der Glaube an Jesus trennt sie aber. „Die Frage nach Jesu Rede von Gott erbringt herausfordernde Anstöße für das Gespräch mit Menschen in verschiedenen Religionen und Weltanschauungen; sie hilft aber auch, dem nichtchristlichen Gesprächspartner verstehbar zu machen, wo die Rede von Jesus als dem Christus ihren Einsatzpunkt hat.“ Welche Konsequenzen dies für das Gespräch mit Nichtchristen hat, wird abschließend angedeutet.* red

Jesu Rede von Gott ist nicht zu lösen von seiner Beziehung zu Gott. „Nähe Gottes“ – sie kommt im Reden und Handeln, ja in der Existenz Jesu insgesamt zum Ausdruck. Verkündigung und Auftreten Jesu sind dabei eng verknüpft mit dem eschatologischen Denken seiner Zeit und Umgebung: dem erwarteten und erhofften Anbruch der Gottes Herrschaft. Die Sehnsucht in einer von den frommen Juden als heillos und gottfern empfundenen Zeit richtete sich auf die Befreiung von der römischen Fremdherrschaft durch den Messias-König, der die Fremdherrschaft beenden und das „Volk Gottes“ zum Mittelpunkt der Völkerwelt machen würde. Die von den verschiedenen religiösen Volksgruppen in unterschiedlicher Weise vertretene Erwartung wurde durch Johannes den Täufer dahingehend in Frage gestellt, daß er in prophetischer Weise das Gericht über das eigene Volk ansagte, zur Buße rief, taufte und auf den nach ihm kommenden „Feuertäufer“ hinwies.

Daß Jesus sich von Johannes taufen ließ und daß die Begegnung mit ihm für das Verständnis seiner eigenen Sendung in höchstem Maße bedeutsam war, gehört zu den unbestrittenen Daten seines Lebens. Auch er

* Das sind die beiden Thesen, die J. Lähnemann seinem Beitrag über „Jesus Rede von Gott . . .“ in der Festschrift für W. Marxsen (erschienen unter dem Titel „Jesus Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum, Gütersloh 1994) zugrunde legt. Wir bringen mit Zustimmung des Verfassers eine gekürzte Fassung dieses Textes (a. a. O. 443–456), vor allem den II. Teil, „Grundelemente der Rede Jesu von Gott“, sowie Teil III, „Konsequenzen“.

steht in dem Erwartungshorizont der Gottes Herrschaft, wie die zweite Bitte des Vaters – „Dein Reich komme“ – deutlich zeigt. Auch bei ihm geht es um Entscheidung und Umkehr *jetzt*, angesichts der Botschaft, die er bringt. Anders als bei Johannes dem Täufer ist es aber weniger das drohende Gericht als vielmehr das in seinem Wirken sichtbar werdende heilvolle Eingreifen Gottes, das im Vordergrund steht.

In diesem Zusammenhang ist nun auch Jesu Rede von Gott zu verstehen. Sie soll im folgenden in drei Schritten verdeutlicht werden: im Blick auf die Rede von Gott als dem liebenden Vater, im Blick auf die „Gottes Gegenwart“ in Jesus selbst und schließlich hinsichtlich der Universalität der Gottesvorstellung Jesu, die die Grenzen der ererbten Frömmigkeit sprengt. Jeder dieser Punkte hat seine spezifische Relevanz für den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen.

1. Jesus zeigt Gott als den liebenden Vater

Gott der Vater in der Verkündigung Jesu – das ist ein Sachverhalt, der – so unumstritten er erscheint – im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens nicht unproblematisch ist:

Im Alten Testament wird nur selten (und sehr vorsichtig) von Gott als dem Vater gesprochen. Hier schlägt sich noch deutlich die Reserve gegenüber der Verehrung von Vater- und Muttergottheiten als einer Erscheinungsform des Polytheismus in der Umgebung des alten Israel nieder, ebenso die Reserve gegen die Vergottung von Königen, die sich als „Sohn Gottes“ darstellten. – Im Islam verwehrt gleichfalls die Frontstellung gegen den altarabischen Polytheismus jegliche Rede von Gott, die ihn in so „menschlichen“ Vorstellungskategorien wie die eines Vaters darstellbar macht. Das „Allahu akbar“ – Gott ist größer“ (im Sinne eines unendlichen Komparativs) – gilt gerade auch hinsichtlich jeder menschlichen Vorstellungen von Gott. – Bestätigt wird dieser Vorbehalt, wenn man wahrnimmt, wie z. B. die Liebe zu Gott als dem Vater von modernen Hindus als eine der Stufen der Bhakti-Frömmigkeit (der glühenden Hingabe an einen Gott, der aus dem Kreislauf der Wiedergeburten erlösen kann) angesehen wird, auf der eben die Christen stünden, eine Stufe,

die aber zu überbieten ist von einer höheren Stufe, auf der die Liebe zu Gott wie die Liebe von Freund zu Freund anzusehen ist, und schließlich von einer höchsten Stufe, auf der man Gott liebt, wie eine junge Frau ihren Geliebten liebt. Ein weiterer Vorbehalt gegen die Rede von Gott als dem Vater ist der pädagogische: Wo begegnet das Vaterbild jungen Menschen nicht so problematisch, daß davon auch die Gottesvorstellung negativ beeinflußt wird?! – Auch der feministische Vorbehalt gegen ein einseitig männliches Gottesbild sei nicht unerwähnt. Insofern muß genau umrissen werden, was Jesu Rede von Gott als dem Vater beinhaltet, wenn sie nicht angesichts der benannten Vorbehalte als inadäquat erscheinen soll.

Als erstes ist festzuhalten, daß Jesus von Gott als Vater in einer einzigartigen Zuspitzung und – vordergründig – sehr ungeschützt spricht. Gegenüber dem im damaligen Judentum vorherrschenden Bewußtsein, das Gott als den Erhabenen ganz in die Ferne rückt, spricht er von Gott als dem, der sich in ihm in unmittelbarer Liebe den Menschen und dabei besonders den „Verlorenen“ zuwendet. Am klarsten kommt das im Gleichnis vom verlorenen Sohn (bzw.: vom „liebenden Vater“) zum Ausdruck (Lk 15, 11–32). Das Provozierende dieser Erzählung steckt darin, wie Jesus hier Gottes Verhalten mit ganz menschlichen Bildern darstellt: So wie der Vater in diesem Gleichnis, so ist Gott: so voller Güte, so voller Zuwendung zu dem, der ihn am meisten braucht. Er freut sich über die Heimkehr des Verlorenen wie der Vater, der dem verkommenen Sohn entgegenläuft, ihn mit Ring und Gewand auszeichnet und ein über alles Maß hinausgehendes Freudenfest veranstaltet. Jesus legitimiert mit diesem Gleichnis theologisch seine Zuwendung zu den Verlorenen, sein Feiern mit „Zöllnern und Sündern“ – und er beschämt mit dem Vater-Gleichnis seine Kritiker und wirbt um ihre Mitfreude. Dabei ist es „das ganz unmittelbare Dasein, Gegenwärtigsein und Sich-gegenwärtig-Erweisen Gottes“¹ – Merkmal der anbrechenden Gottesherrschaft –, was diese wie andere Worte Jesu prägt.

Die gleiche Zuspitzung finden wir in der An-

¹ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 111.

rede des Vaterunsers (Lk 11, 2), in dem Gebet, das Jesus seine Jünger lehrt und das sich als Ganzes deutlich von liturgischen Gebeten abhebt, die im damaligen Judentum gebräuchlich waren. In der Anrede wird Gott als Vater angesprochen, wobei hier im Aramäischen das Wort „Abba“ vorauszusetzen ist: Die Verkleinerungsform „Abba“ war – ähnlich unserem Wort „Papa“ – die vertraute Anrede eines Kindes an seinen Vater. Das heißt, auch die Jünger erhalten Anteil an dem einzigartigen Gottesverhältnis, aus dem heraus Jesus lebt und handelt. Sie erfahren: So nahe wie ein Vater und sein kleines Kind einander sein können, so nahe ist uns Gott, wenn wir das Gebet sprechen, das Jesus uns lehrt. – Diese Erfahrung wehrt jeder Haltung, die aus der Stärke eigenen Gerechtigkeits- und Vollkommenheitsbewußtseins heraus Gott gegenübertritt. Bedürftigkeit und Angewiesenheit einerseits, Vertrauen und Geborgenheit andererseits sind Merkmale kindlicher Existenz, die den Zugang zur Botschaft Jesu von der Zuwendung Gottes öffnen.

Hier wird deutlich, wie fern Jesu Rede von Gott als dem liebenden Vater jeglicher polytheistischen Vorstellung von Vater-/ Muttergottheiten gegenüber ist, wie anders aber auch im Vergleich zur mystischen Kind-Vater-/ Mutter-Beziehung in der indischen Bakhti-Frömmigkeit. – Sie leistet dabei – so wenig patriarchalisch sie ist – keiner unangemessenen „Kumpelei“ Vorschub. Auch für Jesus ist Gott „Herr des Himmels und der Erde“ (Mt 11, 25), aber gerade als der Herr ist er der Vater, der sich den „Unmündigen“ – den Schwachen, den Verlorenen, den Ausgestoßenen – offenbart. Gott wird hier nicht verfügbar, nicht menschlichem Verhalten angepaßt, er bleibt das Gegenüber zum Menschen. Die ganz menschlichen Bilder, die Jesus benutzt, müssen vielmehr immer wieder über sich hinausweisen: Wenn schon ein um Mitternacht geweckter Mann seinem Freund, der mit seiner Gastfreundschaftspflicht in Verlegenheit geraten ist, helfen wird (Lk 11, 5 ff), wieviel selbstverständlicher wird Gott helfen! – Wenn schon ein Hirt sich über das wiedergefundene Schaf freuen wird (Lk 15, 3–7), wieviel mehr Gott!

Was der Muslim mit dem „Allahu akbar“ meint, kommt hier nicht nur hinsichtlich der unbegreiflichen Transzendenz Gottes zur

Geltung, sondern ebenso hinsichtlich der über alles Begreifen hinausgehenden Zuwendung und Liebe Gottes. Insofern wird auch das Bild der oft so problematischen „irdischen Väter“ transzendiert, und es bleibt eine religionspädagogische Aufgabe, eben dieses Bild Jesu vom liebenden Vater immer neu sichtbar zu machen.

Mohammed hat die Gleichnisse Jesu offenbar nicht gekannt. Hätte er sie gekannt, dann hätte er kaum mehr sagen können, daß alle Propheten vor ihm die im Grunde gleiche Botschaft gebracht hätten. Jesu Reden von Gott wäre ihm wohl nicht weniger distanzlos, nicht weniger unehrerbietig erschienen als manchem frommen Israeliten zur Zeit Jesu. Noch unerhörter aber hätte es ihm erscheinen müssen, wie Jesus sich mit der Präsenz Gottes identifizieren kann. – Damit kommt eine zweite wichtige Dimension der Rede Jesu von Gott in den Blick.

2. „Jesus ereignet Gott“

Daß im apostolischen Zeugnis über Jesus von den Anfängen an – und d. h. bereits vorösterlich – immer auch schon die Frage nach seiner Person gestellt ist, freilich in unmittelbarer Verknüpfung mit seinem Auftrag, hat W. Marxsen in verschiedenen Untersuchungen differenziert herausgearbeitet.² Die Freiheit und Direktheit, in der Jesus die Nähe Gottes nicht nur verkündigte, sondern sie in Heilungen, Dämonenaustreibungen und in Zuwendung zu einfachen, oft verachteten Menschen realisierte, provozierte die Frage nach der Vollmacht, aus der heraus er handelte. Sie taucht in einer Unmittelbarkeit auf, die deutlich ein Stadium vor der Entfaltung einer expliziten Christologie spiegelt: „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?“ (Mk 2, 7). „In was für einer Vollmacht tust du dies? oder wer hat dir diese Vollmacht gegeben, das zu tun?“ (Mk 11, 28) – und in der Anfrage Johannes des Täufer: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?“ (Mt 11, 2).

Ganz eigentümlich ist nun, wie sich Jesus selbst in der Auseinandersetzung um seine Person verhält. Besonders deutlich wird das

an den herausfordernden Worten, mit denen er dem Vorwurf begegnet, er treibe die Dämonen nicht anders aus als durch Beelzebub, den Herrscher der Dämonen (Lk 11, 14–20 par): Jesus verweist in seiner Antwort nicht etwa demonstrativ auf seine messianische Vollmacht; er kommt auch nicht der Forderung nach einem Zeichen nach. Er knüpft vielmehr direkt bei dem Vorwurf an, er handle in dämonischer Vollmacht, und führt ihn logisch argumentierend ad absurdum: Wie kann des Satans Reich bestehen, wenn der eine Satan den anderen austreibt? – Entscheidend ist aber die Weiterführung Lukas 11, 20: „Wenn ich dagegen durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen.“ – Damit beansprucht Jesus – indirekt und ohne daß er sich selbst den Titel „Messias“ beilegt –, daß sich in ihm Gott endgültig darbietet. Erfahren kann die hinter diesem Anspruch stehende Wirklichkeit aber nur derjenige, der nicht in abschätziger Distanz zu Jesu Auftrag verharret. Diejenigen, die vorweg eine Demonstration göttlicher Macht vorgeführt bekommen wollen – um sich dann vielleicht zur Anerkennung Jesu zu bequemen –, gehen leer aus (Mk 8, 11 f).

Ähnliches wird an der Anfrage des Täufers an Jesus nach Mt 11, 2–6/Lk 7, 18–23 (die zwar von beiden Evangelisten schon explizit christologisch mit den Titeln „Christus“/ Mt 11, 2 und „Herr“/Lk 7, 18 eingeleitet wird) erkennbar. Die Reaktion Jesu in diesem Text ist wiederum keine direkte, in gewisser Weise aber eine indirekte Antwort; denn die Taten, auf die er verweist („Blinde werden sehend“ und Lahme gehen, Aussätzige werden rein . . .), sind in der alttestamentlichen Prophetie als messianische Zeichen, als Zeichen der Heilszeit angekündigt (Jes 29, 18–19; 35, 5–6; 61, 1). Jesus weist die an ihn ergehende Anfrage nicht einfach zurück. Andererseits nimmt er aber denen, die die Frage stellen, ihre eigene Entscheidung für ihn und für seinen Weg auch nicht ab („selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt“). – Es zeichnet sich ein doppeltes Ergebnis ab:

Ergebnis

1. Jesus hat sich selbst keine Titel – auch nicht den des „Messias“ – beigelegt, denn sonst wäre der nur indirekte Hinweis auf seine Vollmacht in der frühen synoptischen

² Siehe u. a. W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960; *ders.*, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966, bes. 82 ff.

Überlieferung nicht zu verstehen. W. Marxsen macht das besonders an den wohl ältesten Menschensohnworten, die sich in der synoptischen Überlieferung finden, deutlich³: Lk 12, 8 f; Mk 8, 38. In Lukas 12, 8 heißt es: „Ich sage euch: Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes ...“ Hier wird also – anders als in der späteren synoptischen Überlieferung – zwischen Jesus und dem Menschensohn unterschieden. Und gleichwohl wird damit das zweite sichtbar:

2. Jesus hat für sich in Anspruch genommen, daß Gott sich in seiner Sendung endgültig darbietet. An der Stellung zu ihm und seinem Auftrag fallen deshalb die endgültigen Entscheidungen über Heil oder Unheil. G. Bornkamm charakterisiert diesen Sachverhalt so: „... eben dies ist im höchsten Maße erstaunlich, daß Jesus diesen Anspruch nicht unmittelbar erhebt, sondern ihn aufgehen läßt in seiner Botschaft und seinem Wirken, ohne beides von einem gleichsam vorgegebenen Amte her zu rechtfertigen und ohne die Würde, die man ihm zuerkennen will, zu bestätigen.“⁴

In dieser Offenheit aber läßt Jesus die Menschen, die ihm begegnen, an seiner Gott-Unmittelbarkeit teilhaben: „Jesus ereignet Gott.“⁵ Für das Gespräch mit Menschen anderen Glaubens bedeutet dies zweierlei:

1. Eine Kennzeichnung der Rede Jesu von Gott als einer Form lehrmäßiger Aussagen, aber auch die Anerkennung seines Auftrags als eines allenfalls prophetischen entspricht nicht der umfassenden Gegenwart des Heils, wie es sich in seinem Auftreten darbietet: Seine Worte sind nicht zu lösen von seinem Wirken und der „Ereignung Gottes“ in seiner Person. Wir haben hier eine „Christologie im Keim“, in der bereits das ganze Geheimnis Jesu angelegt ist, das nachösterliche Christologie zu deuten sich bemüht. Dem korrespondiert dann aber auch das zweite, das für das interreligiöse Gespräch wichtig ist:

2. Der Anspruch Jesu ist kein inhaltsloser Anspruch. Er realisiert vielmehr in seinem ganzen Wirken, daß der Mensch im Ange-

sicht Gottes, im Angesicht seiner Herrschaft ein geliebter ist, der nicht nach dem Maß seiner Leistungsfähigkeit, sondern nach dem Maß seiner Liebesbedürftigkeit von Gott angesehen wird!

Den Weg von der „Christologie im Keim“ (oder auch „impliziten Christologie“) zur expliziten Christologie kennzeichnet W. Marxsen – mit einer gewissen Zuspitzung – so: „Nicht weil er (erg.: Jesus) der Christus war, ereignete er Gott, sondern weil er Gott ereignete, nannte man ihn den Christus, den Menschensohn, den Gottessohn. Diese christologische Qualifizierung Jesu erfolgte, weil man bedachte, was sich durch Jesus ereignete, und daraufhin sich verdeutlichte, wer der war, der dieses Geschehen vollzog.“⁶ Dieser Vorgang bedeutet *nicht*, daß man auf ein erst wachsendes messianisches Selbstbewußtsein Jesu schließen könnte oder gar, daß adoptianische Vorstellungen auf seine geschichtliche Gestalt zu übertragen wären. Man kann umgekehrt (wiederum zugespitzt) sagen: In der impliziten Christologie wird mehr an unerwarteter, umfassender Gottes-Gegenwart in Jesus ausgedrückt, als in aller expliziten Christologie (mit Titeln, die nur teilweise eine adäquate Kennzeichnung enthalten können) entfaltet werden kann; oder – in der Kennzeichnung durch G. Bornkamm: „Kein gängiger und geläufiger Begriff, kein Titel und Amt, welche jüdische Tradition und Erwartung bereithielten, dient der Legitimation seiner Sendung und erschöpft das Geheimnis seines Wesens.“⁷

Für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens ergibt sich, daß im Gespräch über Jesus nicht der Streit um die christologischen Hoheitstitel (so wichtig sie als Versuche, die Bedeutung Jesu zu entfalten, sind) im Mittelpunkt stehen sollte, sondern die Auseinandersetzung mit dem Weg Jesu, dem darin sichtbar werdenden Heil Gottes und *damit* auch seiner einzigartigen Bedeutsamkeit. – Freilich verlangt dies ein differenziertes, geschichtlich verstehendes Mitdenken mit den Quellen unseres Glaubens, das so z. B. auf muslimischer Seite noch kaum irgendwo in Ansätzen entfaltet ist. Ohne lernende Einzelbemühung – die freilich vom Christen im Blick auf das Studium der Quellen anderen Glaubens ebenso gefordert ist – wird es hier

³ Marxsen, Anfangsprobleme, a. a. O.

⁴ Bornkamm, Jesus, a. a. O., 150.

⁵ Marxsen, Neues Testament, a. a. O., 92 (nach C. H. Ratschow).

⁶ A. a. O., 95.

⁷ Bornkamm, Jesus, a. a. O., 157.

nicht zu einem wirklich weiterführenden Dialog kommen.

Gelingt es aber, Jesu „Ereignung Gottes“ zum Inhalt des Gesprächs werden zu lassen, sind Christen wie Nichtchristen gleichermaßen herausgefordert, weil das „Evangelium“ (dieser Begriff kennzeichnet besonders deutlich den positiv-zuwendenden Charakter der Gottesereignung durch Jesus) universaler ist als jegliche partikuläre Religionsauffassung.

3. Jesus sprengt die Grenzen der ererbten Frömmigkeit

Es muß auffallen, daß Jesus im Blick auf die anbrechende Gottesherrschaft viel stärker von Gott als dem Schöpfer her denkt als von Gott als dem Gesetzgeber. Er argumentiert weder von der Abrahams-Tradition noch vom Exodus, noch von der Thora her, den Überlieferungen also, die für die spezifische Erwählung Israels von besonderer Bedeutung sind. Er lehnt die Thora nicht ab, aber er hinterfragt sie hinsichtlich des eigentlichen Willens Gottes, der in ihr sichtbar werden soll: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2, 27). – Es ist das Bild des gütigen Schöpfergottes, der in Jesu Darbietung des Heils lebendig wird: Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45).

Jesus realisiert die grenzenlose Zuwendung Gottes am sichtbarsten in seiner Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Da für den frommen Juden jede Mahlzeit kulturellen Charakter trägt, beinhaltet die Gemeinschaft, die Jesus vollzieht, die Aussage: Mit eben diesen Menschen gehöre ich im Angesicht Gottes zusammen. „Und damit nimmt er . . . vorweg, was für jüdisches Denken allenfalls nach dem (immer ungewissen, für das fromme Denken jedoch vermeintlich allzu sicheren) Urteil im Gericht möglich erscheint.“⁸

Am schärfsten kommt der grenzüberschreitende Charakter von Botschaft und Wirken Jesu im Gebot der Feindesliebe zum Ausdruck, die nicht nur dem persönlichen Gegner gilt, sondern in die auch der Feind des

Volkes und der Religion eingeschlossen ist. Dabei ist dieses Gebot nicht eine „maximale Forderung“, sondern Folge der erfahrenen Liebe Gottes: Wer, trotz eigener Ungerechtigkeit, der Liebe Gottes begegnet ist, kann anderen gegenüber keine diese ausschließenden Grenzen ziehen.

Dementsprechend kann man beobachten – und dies wird auch heute von Christen in ihrer Begegnung mit Menschen anderen Glaubens zu bedenken sein –, wie das Überschreiten der Konfessionsgrenzen von seinem Gottesauftrag her und um des Menschen willen den ganzen Weg Jesu begleitet: Jesus sucht den religiös scheinbar indifferenten Zöllner Levi auf und macht ihn ohne jede Bekenntnisprüfung zu seinem Mitarbeiter. Der Skopos des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter ist, dem Juden klarzumachen, daß ein Samaritaner – das Sinnbild glaubensmäßiger Abtrünnigkeit schlechthin – der Nächste werden kann, also der, der das Gebot Gottes wirklich verstanden hat. Das Evangelium ist voll davon, daß Jesus wirklichen Glauben – nämlich grenzenloses Vertrauen in die Kraft der in ihm gegenwärtigen Zuwendung Gottes – gerade bei Nichtjuden findet (s. z. B. den „Hauptmann von Kapernaum“, Mt 8, 5 ff; Lk 7, 1 ff, und die „Syrophönizierin“, Mk 7, 24 ff; Mt 15, 21 ff). Und nach dem Gleichnis vom Endgericht fällt die endgültige Entscheidung über die Menschen nicht nach ihrer Konfession, sondern nach einem anderen Maßstab: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan!“ (Mt 25, 40).

Man könnte direkt sagen: In der Weise, in der Jesus die Konfessionsgrenzen überschreitet, zeigt sich die Nähe Gottes, die er darbietet. – Von daher ist zu betonen: Wer es ablehnt, über die Konfessionsgrenzen hinauszugehen, wer es ablehnt, den Menschen außerhalb dort aufzusuchen, wo er ist und wie er ist, und ihm die selbst erfahrene Zuwendung Gottes darzubieten, wer es ablehnt, sich von der Gottessuche der Andersdenkenden herausfordern zu lassen, der übt die gleiche Kritik am Weg Jesu, die z. Zt. seines Auftretens an ihm geübt wurde.

Die nachösterliche Gemeinde hat den Anstoß Jesu hier richtig begriffen, indem sie die Grenzen ihrer ererbten Religiosität an vielen Stellen überschritt; und sie muß immer wie-

⁸ *Marxsen*, Neues Testament, a. a. O., 88.

der auf das Verhalten Jesu selbst zurückweisen, um ihr Vorgehen zu rechtfertigen.⁹

Konsequenzen

Die doppelte These aus der Einleitung dieses Beitrags dürfte durch die Entfaltung der Rede Jesu von Gott und des Verhältnisses Jesu zu Gott einsichtig geworden sein:

Das Zeugnis davon, wie Jesus *Gott* ereignet, ist Anlaß und Grundlage für den christlichen Glauben daran, daß in Jesus das Heil Gottes in seiner ganzen Fülle zu den Menschen gekommen ist (soweit zum 2. Teil der These). Das Zeugnis davon, *wie* Jesus Gott ereignet, veranschaulicht die spezifische Gotteserfahrung christlichen Glaubens und ist der inhaltliche Leitfaden für den Christen, mit dem er sich in das Gespräch mit Menschen anderen Glaubens einbringen sollte:

– Gott, der grenzenlos ist in seiner Schöpfervollmacht und in seiner Schöpfergüte („... er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute“ – Mt 5, 45);

– Gott, der grenzenlos ist in seiner Liebe zu den Menschen, wie sie sich im Weg Jesu darbietet. Das aber heißt:

„Die Herrlichkeit Gottes in der Niedrigkeit, die Verwandlung menschlichen Leidens durch die radikale Teilnahme an ihm, die Verwandlung der Feindschaft durch eine Liebe, die auch vor dem Gegner nicht haltmacht, die Freude über den Neuanfang des Verlorenen, die radikale Hinterfragung der Gesetze und Einstellungen, die der Liebe Gottes keinen Raum lassen – dies sind die Maßstäbe des Evangeliums, die Christen in die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens einzubringen haben. – Verstanden werden die Christen am ehesten dann, wenn sie diese Maßstäbe nicht als bloße Lehrsätze verkünden, sondern wenn diese als in ihrem eigenen Leben wirksam erkannt werden können.“¹⁰

Christliche Wahrheit wird am ehesten sichtbar in einer von solchem lebendigen Zeugnis begleiteten Begegnung. Wenn Jesu Rede von

Gott ernst genommen wird, ist damit jedem menschlichen Anspruchsdenken Gott gegenüber gewehrt: Wer sich als der Liebe Gottes bedürftig erkannt hat, wird jeglichen Selbst Ruhm (mit dem man sich oder seine Wünsche/Ansprüche zum Gott macht) zurückweisen; er wird alle „Götzen“ („Mächte und Gewalten“, ideologische Herrschaftsansprüche) in ihrer falschen Unbedingtheit entlarven und dazu beitragen können, daß die Angst vor ihnen überwunden wird. Er wird beteiligt sein an der Aufrichtung von Zeichen der Herrschaft Gottes durch Teilnahme am Leiden in der Welt, durch „Dasein füreinander“ und durch Wahrnehmung der Verantwortung für die Schöpfung.

Die Werte und Erfahrungen der anderen können dabei zu einer Entgrenzung der eigenen Heilserfahrung führen (wie es etwa der Glaube des Hauptmanns von Kapernaum zeigt) und nicht selten neue Dimensionen des Evangeliums ans Licht bringen. Dies sei kurz an zwei Beispielen verdeutlicht:

– Christen werden sich von Moslems (aus ihrem Bewußtsein der alle menschlichen Vorstellungen übersteigenden Größe Gottes) daran erinnern lassen, daß die Verflüchtigung Gottes in bloße Mitmenschlichkeit hinein, mit der manche Christen den Herausforderungen des säkularen Zeitalters begegnen wollen, schwerlich die Freiheit und Gelassenheit zu vermitteln vermag, die davor bewahren kann, im Handeln für den Menschen nicht letztlich doch an den menschlichen Grenzen zu verzweifeln, weil man alles Heil in innerweltlicher Erfüllung erwartet. (Und umgekehrt wäre dem Moslem im offenen Gespräch, vor allem aber durch christliches Lebenszeugnis, etwas deutlich zu machen von der am Weg Jesu sichtbar werdenden Zuwendung Gottes, der sich in Liebe auch der notvollsten Erfahrungen menschlicher Ausweglosigkeit annimmt.)¹¹

– Von sozialistischen Positionen aus werden Christen sich fragen lassen müssen, ob sie die Liebe Gottes, wie Jesus sie ereignet hat, nicht meist zu sehr nur innergemeinschaftlich, individualistisch oder gar nur auf den „inneren Menschen“ bezogen interpretiert haben und damit den Bereich gesellschaftlicher und politischer Strukturen (als Liebe ermöglichend oder verhindernd) ganz anderen Gesetzmäßigkeiten überliefern (wobei eine

⁹ Auf die Bedeutung von Passion und Ostern kann in der Kürze dieses Beitrags nicht gesondert eingegangen werden, obwohl die Erfahrung des Leidens und Sterbens Jesu und die österliche Bestätigung des in ihm gegebenen Heils auch für das Religionsgespräch eine große Bedeutung hat (vgl. hierzu *J. Lähnemann*, *Weltreligionen im Unterricht*, Teil II: Islam, Göttingen 1986, 273 f.

¹⁰ Ebd., 274.

¹¹ Ebd., 281.

bloße Gesinnungsethik ohne klare politische Analyse nur die Kehrseite privatistischer Engführung wäre).

Die Liste der Themen, die im Lichte der Rede Jesu von Gott im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens anzusprechen sind, läßt sich leicht verlängern – gerade auch hinsichtlich der Überlebensfragen der Menschheit. Sichtbar geworden ist jedenfalls, daß das Nachdenken darüber, wie Jesus von Gott spricht und wie er ihn ereignet, das Gespräch vor Inhaltlosigkeit, vor der Präsentation bloßer Wahrheitsansprüche und vor Unglaubwürdigkeit bewahrt, wie es ihm vielmehr existentielle Tiefe, Deutlichkeit und ein das Miteinanderleben erneuerndes Engagement verleiht.

Anne-Bonifatia Rickers

... unter die Haut*

Der historische Jesus und der kosmische Christus in meinem Leben

Wie artikuliert man eine „Christologie von unten“? Rickers beantwortet diese Frage, indem sie davon erzählt, welche Bedeutung Jesus in ihrem Leben hat, wie ihr Christusbild von Kindheit an gewachsen ist und wie Jesus zum Vorbild und zur Kraftquelle für sie wurde, um sich für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Dabei erwies sich auf Dauer selbst das Leben in einer klösterlichen Gemeinschaft als zu einengend. Ihr Fazit lautet: Meine Christusbeziehung war immer eine Menschenbeziehung, auch wenn sie sich darin nicht erschöpfte. Ohne die Menschen, denen ich in meinem Leben begegnet bin, wäre es mir unmöglich gewesen, an Christus zu glauben.

red

Bevor ich 1978 in Norwegen in eine Ordensgemeinschaft eintrat, arbeitete ich in Wiesbaden als Architektin. Ich beschäftigte mich mit Altbausanierung und verdiente ganz gut. Ich hatte viele Freunde und so ziemlich alles, was ich mir mit 26 Jahren wünschen konnte. Viele meiner Freunde engagierten sich in der Gemeinde, eine Citygemeinde mit mehr als 10.000 Mitgliedern, wo wir uns sehr eigen-

* Titel der gleichnamigen CD der Musikgruppe RUHAMA, Köln.

ständig und selbstverständlich einbrachten. Es war eine sehr glückliche Zeit für mich und eine Zeit, wo ich auch intensiv über den Sinn meines Lebens nachdachte: Was wollte ich eigentlich? Hatte ich bereits mein Ziel erreicht, oder gab es da noch Träume?

Auf der anderen Seite die Wirklichkeit: Mir war längst klar, daß wir in Deutschland unverantwortlich über unsere Verhältnisse lebten und daß die Möglichkeiten der Rohstoffgewinnung auf diesem Planeten begrenzt sind. Deshalb stellte sich mir eine andere Frage immer dringlicher: „Wer ist Jesus Christus für mich inmitten von Umweltverschmutzung, einer sich ständig erhöhenden Überschuldung der Entwicklungsländer und anhaltender Aufrüstung?“ Und: „Wie muß denn mein Glaubensbekenntnis aussehen in einer Welt, in der die einen sich zu Tode rüsten und die anderen zu Tode hungern?“ Ich versuchte diese Fragen immer wieder zu vergessen oder so zu tun, als seien sie nicht an mich, sondern an andere gerichtet. Aber letztendlich spürte ich ganz genau, daß diese Fragen mit meinem konkreten Leben zu tun hatten. Wenn wir auf dieser Erde so weitermachen, sagte ich mir, wenn 25% der Erdbevölkerung, und dazu zähle auch ich, weiterhin 80% der Energie verbrauchen, dann wird es überhaupt keine Zukunft geben, weder für mich noch für andere, oder höchstens noch für eine kurze Zeit.

Der französische Jesuit Teilhard de Chardin hat einmal gesagt: „Der Tag ist nicht mehr fern, an dem die Menschheit zwischen Selbstmord und Anbetung wählen kann.“ – Sich entscheiden müssen zwischen kollektivem Selbstmord und Anbetung – Anbetung verstanden als Anerkennung einer göttlichen Schöpfungsordnung, die nicht zuläßt, daß wir die Erde beliebig ausbeuten –, das sind harte Worte, doch angesichts der realen Verwüstung der Erde wurden sie mir mehr und mehr verständlich. In einem längeren Brief schrieb ich damals:

„Nach den Ursachen für die entmutigenden Zustände wagen wir fast nicht mehr zu fragen. Die Antwort schmeckt schon ganz zerkaut, aber sie ist wahr, das spüren wir, und wir kennen sie: *haben wollen; mehr haben wollen; Macht haben wollen; mehr Macht haben wollen; den anderen Menschen besitzen wollen.* Wer abendlich per Tagesschau die nicht selten menschengemachten Kata-