

Auf der Suche nach einem Leben in Fülle

Ofelia Ortega

Gott ist kein himmlischer Tyrann, der uns bedroht und einschüchtert durch die unwägbara Willkür göttlicher Macht, welche uns begünstigt oder sich gegen uns richtet. Gott ist auch kein himmlischer Großvater (keine himmlische Großmutter), der (die) alles für uns tut und uns das Leben angenehm macht, uns Schmerzen erspart und Schwierigkeiten aus dem Weg räumt, ohne etwas von uns zu erwarten oder zu fordern. Diese beiden Götter sind tote Götzen... Gott ist weder ein himmlischer Tyrann noch ein himmlischer Großvater, noch eine Mischung aus beiden. Gott ist dagegen hoch über uns und doch bei uns, er ist fern und doch nah, er ist mächtig und doch liebevoll, er ist liebevoll und doch mächtig – er ist all das zugleich.¹

Wer ist eigentlich Gott?

Das missionarische Handeln unserer Kirchen heute vollzieht sich in einer Zeit des Sozialerfalls unter Rahmenbedingungen, unter denen Elend, Krieg, Arbeitslosigkeit, Ausbeutung der Umwelt, der Ausschluss von Menschen aus dem Wirtschaftsprozess, Hass und Diskriminierung aus rassistischen Gründen, Kinderprostitution und häusliche Gewalt an der Tagesordnung sind.

Wir leben in einer Zeit, in der es in allen Lebensbereichen ein enormes Konfliktpotential gibt und verschiedene Formen individueller oder kollektiver Gewalt herrschen. Wenn man einen gemeinsamen Nenner dafür ausmachen müsste, könnte man ihn in der Missachtung des Lebens des anderen sehen. Der andere – die Bibel nennt ihn unseren Nächsten – kommt in der Soziologie nicht vor; er wird wirtschaftlich kaltgestellt und sexuell unterjocht. Der andere macht keine Schlagzeilen und taucht auch in unseren Erzählungen nicht auf. Im Klartext: in unseren Akten gibt es den anderen schlicht nicht.

Wie sollen wir von der Liebe Gottes reden zu Menschen, die in einer feindlichen Umwelt leben, die Elend und Unwissenheit ausgeliefert sind, die sozial ausgegrenzt werden, die in einer gleichgültigen Umgebung allein gelassen sind? Wie sollen wir Gottes Herrschaft übersetzen in einer Welt, in der sich die Lebensbedingungen verschlechtern, und zwar nicht nur in den Makrostrukturen der Weltwirtschaft, sondern auch – vielleicht dadurch bedingt – im persönlichen und mikrosozialen Bereich, wo die Krise nicht nur als wirtschaftliche Not, sondern auch als Sinnkrise erfahren wird?

Das wohl eindrucksvollste „Missions-Bild“, das auf der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1998 in Harare vorgestellt wurde, zeichnete der Theologe Kosuke Koyama mit den Worten, dass Gott der Gott ist, der vom Zentrum zur Peripherie eilt (Lk 15,20) und dadurch die Peripherie in

den Mittelpunkt rückt. Gott lässt das Unsichtbare sichtbar werden, wenn der Vater in mütterlicher Liebe drängt: „Bringt schnell das beste Gewand her und zieht es ihm an und gebt ihm einen Ring an seine Hand und Schuhe an seine Füße und bringt das gemästete Kalb“ (Lk 15,22f).

Die christliche Gotteslehre hat zugegebenermaßen besonders die Bedeutung der transzendenten Macht herausgestellt, die einer patriarchalisch verstandenen Gottheit im Dienst des Imperiums wohl ansteht; nur hat sie uns damit fast den Zugang zu dem Gott verbaut, der in der heiligen Schrift bezeugt wird. Wie lebendig ist Gott für uns?

In der reformierten Tradition (wie überhaupt in der gesamten christlichen Tradition) haben die Kirchen zuerst an die Attribute gedacht, die Gottes Herrschaft betonen, und Adjektive verwendet wie unendlich, unwandelbar, ewig, unbegreiflich, allmächtig, absolut heilig (so zum Beispiel in Artikel 2.1 der *Westminster Confession*).

Erst in zweiter Linie findet man Attribute eines uns zugewandten Gottes, dem wir lieb sind, der gnädig und langmütig ist, der vergibt und gerecht ist. Die erste Gruppe der Gottesprädikate gilt als die wichtigste. Deshalb kommt das *Westminster-Bekenntnis* in Art. 2.2 denn auch ausschließlich auf sie zurück.

Viele feministische Theologinnen plädieren für das Wagnis, dieses theologische Schema aufzubrechen und in das Mysterium der Transzendenz jenseits aller Bilder einzutauchen.

Eng verbunden mit Transzendenz in diesem Sinne ist der Begriff der *Beziehung*, einer Beziehung zwischen allen Menschen, Tieren, Pflanzen, der Erde, Luft, Feuer, Wasser und dem Kosmos. Alles, was ist, steht und lebt in einem Aufeinanderbezogenheit: Wir leben aus einer Lebenskraft, einem grundlegenden Geheimnis, das ist.

Ivone Gevara schreibt über Transzendenz: [Transzendenz ist] eine ethische Erfahrung, ist Einladung und Aufforderung, die als absoluter Wert gelebt werden will. Diese ethische Transzendenz wird in den zwischenmenschlichen Beziehungen erfahren, die uns „transzendieren“, d.h. über uns hinausgehen, uns in Bewegung setzen und aus unserem Egoismus und unserer Lethargie herausreißen. Es ist eine Erfahrung, die uns in eine solidarische Beziehung einbindet, in einen Zustand des Mitleids und der Liebe zu jenen, die anders sind als wir, zu Nächsten auf dem Abstellgleis des Lebens [...]. Es ist eine Erfahrung tiefer Freude und Dankbarkeit für Zeichen der Zärtlichkeit in unserer Mitte. Und es ist das Erleben von Schönheit, wodurch sich uns ein einladender, geheimnisvoller, weiterer Horizont auftut.²

Kirchen als prophetische Solidargemeinschaften

An „Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde“ zu glauben, heißt, unseren Glauben an Gott als Schöpfer und Erhalter der ganzen Schöpfung zu bekennen. In seiner Auslegung dieses Artikels des

Glaubenskenntnisses sagt Luther, dass in der Schöpfung alles, was zu einem menschenwürdigen Leben nötig ist, von Gott gegeben wird: Nahrung, Kleidung, Obdach, Gesundheit und eine gute Obrigkeit.

Doch Luthers Aussage wird von der Wirklichkeit krass widerlegt. Es herrscht ein gigantischer Mangel an allem, was die Menschen zum Leben brauchen. Millionen von Menschen können unter der Last der Armut und des Elends kaum überleben.

Gott als Schöpfer kann die Art und Weise, wie heute Reichtümer angehäuft und ungenügend verteilt werden, nicht gutheißen. Auch der Raubbau an der Natur ist eine Bedrohung für die ganze Menschheit. Aus theologischer Sicht ist die heutige Welt nicht nur eine Perversion der Schöpfung: sie ist nachgerade die Negation des Schöpfer-Gottes. Jeder Angriff auf das Leben ist darum auch ein Angriff auf Gott. Das gilt für die heutige schwere Zeit ebenso wie für alle schweren Zeiten in der Vergangenheit.

In den hellenistischen und römischen Imperien nach 333 v.u.Z. haben die Angehörigen des Stammes Juda auf der Suche nach Alternativen verschiedene Formen des Widerstands als äußerstes Mittel entwickelt.

Strategisch gesehen bestand ihre Hauptwaffe darin, nein zu sagen, als alle ja sagten. Im 3. Kapitel des Daniel-Buches wird von den drei jüdischen Männern berichtet, die Widerstand leisten, indem sie sich weigern, das goldene Bild als Inbegriff der absoluten politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Macht anzubeten.

In der apokalyptischen Widerstandsliteratur speist sich das Beharren aus der Hoffnung, dass das Gottesreich mit menschlichem Antlitz über die Imperien des Tiers (Dan 2-7) siegen wird.

Mit dem Begriff offener Raum weist Konrad Raiser darauf hin, dass Alternativen nötig sind. Für ihn spiegelt diese Metapher eines der wichtigsten Merkmale der globalisierten Welt als eines geschlossenen Raumes: ihre Abgeschlossenheit. Denn erstmals in der Geschichte der Menschheit wird die Welt als ein geschlossenes, interdependentes System erfahren, aus dem es kein Entrinnen gibt. So gesehen bezeichnet die Metapher vom Öffnen von Räumen die Dynamik der christlichen Mission im Zeitalter der Globalisierung.³

Wir sind gerufen, als Gemeinden für „transformative Gerechtigkeit“ einzutreten. Was das bedeutet, können wir in der Studie zum Thema „Ekklesiologie und Ethik“ nachlesen:

Die Kirche als geschichtliche Institution [...] durchläuft einen von Gott gesteuerten Prozess „sittlicher Bildung“, einen Prozess, der sich fortsetzen wird, bis das Reich Gottes anbricht. Die Aufgabe sittlich-geistiger Bildung und Erkenntnis ist deshalb nicht von Leben und Mission der Kirche zu trennen. Wir müssen nochmals festhalten: In dem Ringen der Kirche um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung geht es um das Verständnis der Kirche.⁴

Wir sind aufgefordert und dafür verantwortlich, von Gott als einem Gott des Lebens und der Liebe zu reden, auch wenn scheinbar Selbstsucht und Tod die Wirklichkeit bestimmen. Dies sind die objektiven sozialen Gegebenheiten, unter denen wir heute unseren missionarischen Auftrag wahrnehmen müssen.

Heil und Gericht

Im vierten Evangelium geht es zuletzt in Kapitel 10 des Johannes-Evangeliums um die Offenbarung Jesu. Dabei lassen sich klar zwei Teile unterscheiden. Im ersten Teil (Joh 10,1-21) ist die Rede vom guten Hirten und seiner Herde. In zwei kurzen Reden wird das Thema allgemein behandelt; daran schließen sich jeweils einige Verse an, in denen von der Wirkung der Offenbarungsrede auf die Hörer berichtet wird. Die Jünger verstehen nicht, was Jesus ihnen gesagt hat (Joh 10,6) und die „Juden“ sind uneins: einige sind für ihn, andere gegen ihn (Joh 10,19-21).

Unverständnis, Ablehnung, Uneinigkeit sind typische Reaktionen auf die Offenbarungsreden im Johannes-Evangelium, wie mehrere Stellen belegen (Joh 7,20; 7,43; 8,42-52; 9,16).

Raymond E. Brown schreibt dazu: „Es überrascht nicht, dass die Gleichnisse auf Unverständnis stoßen, denn auch in der synoptischen Tradition werden die Gleichnisse nicht verstanden“ (Mk 4,13).⁵

Dabei handelt es sich durchaus nicht um ein intellektuelles Problem, sondern um die bewusste Weigerung, sich auf die Herausforderung des Evangeliums einzulassen.

Bei den Synoptikern steht das Reich Gottes im Mittelpunkt, bei Johannes die Person Jesu. Der bekanntesten synoptischen Wendung „Das Himmelreich ist gleich...“ entsprechen bei Johannes die „Ich-bin“-Reden.

Das Gespräch zwischen Jesus und den religiösen Führern der Juden kreist um den Begriff der „Werke“ (Joh 10,25, 32, 33, 37, 38): Jesu Werke bringen nicht nur Heilung, sie provozieren auch den offenen Widerstand jener, die in den Institutionen der damaligen Zeit Macht und Autorität besitzen.

Um diesen Abschnitt über den guten Hirten und seine Schafe, die Diebe und Räuber und den Mietling zu verstehen, muss man ihn mit Gottes Urteil über die falschen Propheten und schlechten Hirten in Hesekiel 34 vergleichen.

Dieser Text, in dem von Gottes Volk als der Herde des guten Hirten (womit Gott, aber auch der Messias gemeint ist) und von den schlechten Hirten als Usurpatoren und Mördern die Rede ist, hat Symbolcharakter und weist eine starke Ähnlichkeit mit Joh 10,1-18 auf. In beiden Fällen werden Israels korrupte Führer als schlechte Hirten von Gottes Herde entlarvt. Anstatt die Herde zu weiden, essen sie die Schafe; anstatt sie zu beschützen, lassen sie sie in die Irre gehen. So kommt es, dass sich die Herde zerstreut und von wilden Tieren gefressen wird. Solch schlechte Hirten aber werden ihres Amtes enthoben werden, und Gott wird seine Schafe sammeln wie ein Hirte seine Herde an

einem wolkenverhangenen Tag oder in tiefer Dunkelheit sucht. Gott wird sie wiederbringen (Hes 34,14-16).

Hesekiel 34 fällt ein hartes Urteil über die schlechten Hirten, enthält aber auch eine befreiende Verheißung für die ganze Herde. Die Prophezeiung endet mit der feierlichen Zusage Gottes: „Ja, ihr sollt meine Herde sein, die Herde meiner Weide, und ich will euer Gott sein“ (Hes 34,31).

Bei Hesekiel ist es Yahweh (der Herr), bei Johannes Christus, der das Heils- und Erlösungswerk vollbringt, wenn er, der seine Herde kennt, sie rettet und führt. Bei Johannes finden sich weitere Hinweise, die das Bild, das Hesekiel zeichnet, abrunden. Der Hirte gibt sein Leben für die Schafe (*tithemi*), er gibt sich selbst aus freien Stücken stellvertretend für sie hin und schenkt ewiges Leben in Fülle (Joh 3 und 6).

Wer sind nun diese Führer (bzw. die Nationen), die sich als feige, habgierig, gewalttätig und nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht erweisen? Hesekiels Prophezeiung ist ein „Richterspruch“ über solch unwürdige Führer (Hes 34,10). Wer klagt heute mächtige Führer in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik des Diebstahls und Mordes, der Misshandlung, Ausbeutung und Vernachlässigung jener an, die ihrer Fürsorge anvertraut sind?

Wer sind die guten Hirten des Gottesvolkes, wer die Mietlinge? „Denn solche dienen nicht unserm Herrn Christus, sondern ihrem Bauch, und durch süße Worte und prächtige Reden verführen sie die Herzen der Arglosen“ (Röm 16,18).

Eine Ethik des Gemeinwohls

Hesekiel lädt uns ein, die Schwachen zu stärken, die Kranken zu heilen, die Verwundeten zu verbinden, die Verirrten zurückzuholen, die Verlorenen zu suchen, ohne je Gewalt gegen sie anzuwenden oder sie mit harter Hand zu führen (Hes 34,4).

Auch bei Jesaja ist Yahweh der Befreier seines Volkes und der gute Hirte: „Siehe, da ist euer Gott; siehe, da ist Gott der Herr! Er kommt gewaltig, und sein Arm wird herrschen. Siehe, was er gewann, ist bei ihm, und was er sich erwarb, geht vor ihm her. Er wird seine Herde weiden wie ein Hirte. Er wird die Lämmer in seinen Armen sammeln und im Bausch seines Gewandes tragen und die Mutterschafe führen“ (Jes 40,9-11).

Bei Johannes ist Jesus der gute Hirte. „Gut“ steht für den griechischen Ausdruck *kalos*, der wörtlich übersetzt wird mit „schön, gerecht, angemessen“ und dessen Bedeutungsfeld die Begriffe Rechtschaffenheit, Miteinander, sittliches Empfinden und angemessenes Verhalten umfasst. Für Bultmann bringt *kalos* „die Bedeutsamkeit des Offenbarers [...] zum Ausdruck“: *kalos* bezeichnet aber „nicht seine Absolutheit, sein Entscheidendsein allein [...], sondern auch das Sein für...“.⁶

Das Wort von der Hingabe des eigenen Lebens für andere (*tithenai tèn psykhèn*) ist der radikalste Ausdruck des „Seins für...“, um mit Bultmann zu

sprechen. Dieses zentrale soteriologische Thema durchzieht das ganze Johannes-Evangelium. Der Gott Jesu ist ein Gott der Liebe, der ein Heils- und Befreiungswerk vollbringt. Jesus schenkt anderen das Leben, indem er sein Leben für sie hingibt. Das Geschenk des Lebens gilt für die ganze Menschheit: „[...] und es wird eine Herde und ein Hirte werden“ (Joh 10,16). Die Diebe, Angreifer, Räuber, Mörder (*lestes*) dagegen stehlen, töten und zerstören. Sie rauben Leben anstatt Leben zu schenken.

Diese Schriftstellen stellen uns vor eine Frage von existentieller Bedeutung. Jeder einzelne unter uns wird mit der Frage nach unserer ethischen Zukunft als Christen und Kirchen in einer Welt der Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit konfrontiert. Zu welchem Engagement sind wirkliche Anhänger des Evangeliums heute gerufen? Welche Risiken müssen wir eingehen, wenn wir auf andere zugehen und ihnen unser Leben widmen, auf dass sie das ewige Leben in Fülle haben? Franz Hinkelammert und Henry M. Mora appellieren an uns, im Zeichen des Widerstands, des Hinterfragens, der Intervention und Transformation eine Ethik des Gemeinwohls zu praktizieren.⁷

Eine solche Ethik des Gemeinwohls ist an Werte gebunden, hinter denen jedes Kalkül – ob aus ethischen Motiven oder Selbstinteresse – zurücktreten muss:

- Achtung vor den Menschen und ihrem Leben in all seinen Dimensionen sowie Achtung vor dem Leben der Natur und
- gegenseitige Anerkennung der Menschen sowie Anerkennung unserer gemeinsamen Umwelt.

Auf diese Werte gründet sich unser Zusammenleben; ohne sie ist es seiner Grundlage beraubt und fällt zusammen. „Wir können nicht menschlich sein, bevor nicht alle menschlich sind.“⁸ Niemand kann leben, wenn nicht alle leben.

Durch diese Werte wird die Verabsolutierung der Marktverhältnisse hinterfragt. Der Markt ist blind. Er kennt keine Werte. Er kann nicht unterscheiden zwischen Leben und Tod. Wenn Märkte ohne Rückbindung an die menschliche Gemeinschaft funktionieren, wird menschliches Leben ins Widernatürliche verkehrt und die Natur zerstört. Dann wird der Markt zum Moloch und geht achtlos über Berge von Opfern hinweg.

Eine Ethik des Gemeinwohls verpflichtet uns zum Widerstand gegen eine sündige Weltordnung.

Eine Ethik des Gemeinwohls erinnert uns daran, dass Jesus gekommen ist, damit die Menschen das Leben haben und es in Fülle haben. Und: eine Ethik des Gemeinwohls ruft uns auf, ihm nachzufolgen.

Fragen

1. Welches sind die Alternativen oder „offenen Räume“, die wir in unseren Gemeinden und Kirchen brauchen, damit sich die Dynamik christlicher Mission im Zeitalter der Globalisierung entfalten kann?

2. Wie können unsere Gemeinden und Kirchen dem Auftrag gerecht werden, „Gemeinden transformativer Gerechtigkeit“ zu sein?
3. Welche Verpflichtungen und welche Risiken gehen Ihre Gemeinde und Ihre Kirche ein, wenn sie versuchen, wirklich das Evangelium heute zu leben?
4. Können Sie Beispiele dafür nennen, dass Ihre Gemeinde oder Ihre Kirche durch Widerstand, Hinterfragen, Intervention oder Transformation ein Stück Ethik des Gemeinwohls praktisch umgesetzt hat?

Anmerkungen

1. Shirley C. Guthrie, *Christian Doctrine*, Revised Edition (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1994), S.101.
2. Ivone Gevara, „The Face of the Transcendant as a Challenge in the Reading of the Bible in Latin America“, in: *Searching the Scriptures: A Feminist Perspective*, hg. von Elizabeth Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1993), S.178-180.
3. Konrad Raiser, *Ernstfall des Glaubens: Kirche im 21. Jahrhundert*, Benzheimer Hefte Nr. 90 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).
4. Thomas Best & Martin Robra, Hgg., *Ecclesiology and Ethics: Ecumenical Ethics*.
5. Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan I-XII* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), S.641.
6. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Bd. 2, 21. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S.277.
7. Franz J. Hinkelammert und Henry M. Mora, *Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana* (San José, Costa Rica: DEI, 2001), S.329-331.
8. David Jenkins, *The Contradiction of Christianity* (Londres: SCM Press, 1976), S.102.