

Jan Milič Lochman

Welcher Christ ist ein guter Christ?

a) Christen ohne Uniformen

Es ist uns heute schwieriger geworden, auf die Frage «Welcher Christ ist ein guter Christ» eine eindeutige und einsichtige Antwort zu geben. Früher schien es einfacher zu sein. Die Positionen innerhalb der Kirchen und die Fronten im Verhältnis zur Umwelt waren klarer und übersichtlicher. Man wußte – vor allem wohl im katholischen Raum – wer ein guter Christ sei. Man hatte solide Kriterien dafür: in der Theorie den Einklang mit der überlieferten und durch das hierarchische Lehramt geordneten und bewachten Lehre; in der Praxis die sichtbare Anteilnahme an kirchlich vorgesehenen kultischen Formen und Einrichtungen der frommen Sitte. Im protestantischen Lager war eine entsprechende Unterscheidung komplizierter, schon wegen der vielen Konfessionen. Trotzdem konnte man sie einigermaßen durchführen. Vor allem im «harten Kern» der protestantischen Orthodoxie wurden klare Abgrenzungen und Bestimmungen angestrebt. Dabei spielten, etwa im puritanischen Flügel, auch Merkmale des moralischen und bürgerlichen Lebensstils eine wichtige Rolle, meistens verstanden in der Richtung einer «innerweltlichen Askese».

Natürlich wurde in der christlichen Theologie der «eschatologische Vorbehalt» gegenüber allen solchen allzu handfesten Bestimmungen des «Unterscheidend-Christlichen» nicht total vergessen. Man bekannte, daß ein guter Christ selbst in der Mitte einer allgemeinen getauften Christenheit eigentlich eine «rara avis» (Luther), eine Ausnahme ist. Und man anerkannte, daß das letzte Wort über unser Christsein erst von Gott selbst, in seinem Gericht, gesprochen wird. Doch gestützt auf die überlieferten Ordnungen ließ man sich dadurch nicht verunsichern. Es ließ sich schon erkennen, wie ein guter Christ aussieht oder aussehen sollte. Die Soldaten Christi trugen Uniformen.

Heute ist die Lage anders. Die Fronten nach außen sind in Bewegung geraten und die inneren Bastionen wurden weitgehend erschüttert. Dies geschah unter dem Druck von außen, unter dem

Ansturm der vielschichtigen Verweltlichung und Entkirchlichung des modernen Lebens, vor allem in den traditionell christlichen Ländern. Die Veränderungen haben aber auch eine andere, «innere» Dimension: es ist in unseren Kirchen auch in der selbstkritischen Reflexion des Glaubens manches in Bewegung geraten. Man denke nur an die tiefgreifenden Wandlungen in der katholischen Theologie und Kirche seit dem Zweiten Vatikanum, aber auch an ähnliche Wandlungen im protestantischen und östlich-orthodoxen Raum! In diesem bewegten Geschehen – von außen und von innen her – erwiesen sich manche von den altgewohnten «Uniformen» als unpassend und untragbar. Die vordergründigen Unterscheidungen des guten Christseins wurden zum größten Teil in Frage gestellt.

Diese Entwicklungen sind nicht ohne Gefahren für christliche Theologie und nicht ohne schmerzliche Erscheinungen im kirchlichen Leben. Im Wirbel der Veränderungen können Theologen sehr leicht ihren «theologischen Kopf» verlieren, einem kopflosen Relativismus oder Reduktionismus verfallen. Und wieviel Unsicherheit und Ratlosigkeit hat sich mancher Kirchenglieder deprimierend bemächtigt: Was gilt noch als christlich? Worauf ist in der Kirche noch Verlaß?

Es wäre rücksichtslos, diese Gefahren zu ignorieren und die menschliche Not der Kirche leicht zu nehmen. Es wäre aber auch töricht, ja blind, die geistlichen Chancen der Wandlungen zu unterschätzen und zu übersehen. Ich spreche aus der Erfahrung eines Theologen, der aus Osteuropa kommt: es war beglückend, erfahren zu dürfen, wie im schmerzhaften und verlustvollen Prozeß, welchen die Kirchen in der marxistischen Gesellschaft durchmachten, diese nicht nur schwer erschüttert, sondern zugleich erweckt und erneuert wurden. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Existenz wurde jedenfalls keineswegs gebrochen, sondern im Gegenteil: vertieft – allerdings nicht automatisch, sondern dort, wo die Herausforderung von Christen nicht bloß als Unheil, sondern als geistliche Aufgabe ergriffen wurde.

Diese Erfahrung – und diese Verheißung – gilt meiner Überzeugung nach auch für andere Bereiche und Situationen, konkret: für die erschwerten Kontexte unserer Frage: Welcher Christ ist ein guter Christ? Es könnte doch sein, daß dort, wo die vordergründigen Antworten nicht mehr so einleuchtend und allgemein zuhanden sind, der Weg zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens freigelegt werden, der Weg von Rom oder Genf

nicht nach Babylon, sondern nach Jerusalem führen könnte. Eine Konfrontation mit der Bibel hat jedenfalls den Christen in ihrer Geschichte nie geschadet – auch wenn sie immer auch manche Erschütterungen der etablierten Sicherheiten und Sicherungen mit sich brachte. Sie tut auch für unsere Fragestellung not.

b) *Verborgene Identität*

Begegnung mit dem Neuen Testament, vor allem mit Jesus in den Evangelien, zeigt bald, daß es uns gerade auch von daher schwer gemacht wird, auf die Frage nach dem guten Christsein eine selbstverständliche oder gar sichere Antwort zu geben. Schon dem Prädikat «gut» gegenüber gilt hier eine auffallende Zurückhaltung. Ich möchte nur an die Begegnung Jesu mit dem sympathischen «reichen Jüngling» (Markus 10, 17 ff.) erinnern – eine Szene, welche für unsere Fragestellung besonders wichtig ist. Dort weigert sich Jesus, das Werturteil «gut» für seine eigene, aber auch für jede andere Person überhaupt zu verwenden, mit dem Argument, daß «niemand gut ist außer Gott allein». Und, die Pointe der Perikope verschärft die Problematik noch weiter. Natürlich ist es gut, Gebote zu halten: Jesus gewann den Jüngling lieb, als er seinen Eifer in dieser Richtung bemerkte. Und doch, zum Ererben des ewigen Lebens, ja zum «guten Christsein», reicht dies nicht: «Eines fehlt dir. Gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen» (V. 21). Was sagen will: das «Sein» ist vom «Haben» – im materiellen und im geistlichen Sinn – her nicht zu gewinnen.

Diese Linie gehört zu den typischsten Akzenten des Neuen Testaments, und zwar sowohl in der Geschichte Jesu wie auch in der apostolischen Botschaft. Man denke an die Praxis Jesu – sie hat durchgehend diese auffallende Tendenz: Jesus weiß sich zum «Volk der Armen» und zu den «Armen des Volkes» hingezogen; er solidarisiert sich mit den Ausgestoßenen und Unterprivilegierten, ißt und trinkt mit «Zöllnern und Sündern», bewegt sich also vorzüglich in der Nähe derjenigen, welche von den gültigen religiösen und kulturellen Normen der Zeit her als Versager und Problematische empfunden wurden. Dagegen haben die Reichen und Gerechten in den Evangelien eine ausgesprochen schlechte Presse: mit ihnen stößt Jesus auf seinem Wege immer wieder zusammen.

Die apostolische Botschaft führt diese Linie weiter und interpretiert sie als zentrale Glaubensentscheidung: unsere Gerechtigkeit ist die Gerechtig-

keit *Gottes*. Wir haben vor Gott keine Verdienste vorzuweisen. Die Werke des Gesetzes, die Werte der Überlieferung, die von den Vätern ererbt oder in eigener Verantwortung erarbeiteten religiösen und geistigen Privilegien – das alles reicht nicht, um uns angesichts Gottes zu rechtfertigen. Keine Uniform macht einen «guten Christen» aus. Juden, Heiden, Christen haben keinen «volkseigenen Ruhm». Das Recht unseres Lebens ist das ausschließlich von Gott «erarbeitete», oder besser: von ihm im Kreuz Jesu «erlittene», uns angeeignete, jedenfalls geschenkte Recht: *sola fide, sola gratia*.

In diesen Kontext muß die Frage nach dem «guten Christsein» gestellt werden, will man sie im Sinne des Neuen Testaments verstehen. Sie wird dadurch ungeheuer radikalisiert. Inwiefern? Wir fragen mit unserer Frage zuletzt nach der wahren, authentischen Identität des christlichen Lebens. Genau diese Fragestellung wird in der zentralen neutestamentlichen Perspektive jeder vordergründigen Verfügbarkeit entzogen. Sie wird aus unseren Händen genommen und in die Verfügung Gottes gestellt. Wir sind als Christen keine Herren unserer eigenen Identität, keine religiösen Virtuosen, welche ihr Christsein souverän bewältigen und entsprechend eindeutig vorweisen könnten. Darum verweisen die Apostel beharrlich auf die Geschichte Gottes im Alten Testament, vor allem aber: auf die Geschichte Christi dort, wo das Recht, das Heil, und in diesem Sinne: die Identität ihres Christseins angesprochen oder angegriffen wird. *Christus* ist «unser Leben», es ist «mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3, 3 f.).

Besonders klar brachte Martin Luther diese Grundbedingung und Grundstruktur der christlichen Existenz zum Ausdruck, wenn er etwa in seinem Galaterkommentar bekräftigte: «Das ist unser Fundament: Das Evangelium befiehlt, daß wir nicht die Guttaten und unsere Vollkommenheit ins Auge fassen, sondern den verheißenden Gott selbst, den Mittler Christus selbst. . . Und das ist die Weise, durch die unsere Theologie ihre Gewißheit hat: weil sie uns von uns selbst wegrißt und außerhalb von uns selbst stellt, damit wir uns nicht stützen auf unsere Kräfte, Gewissen, Erfahrung, Person, Werke, sondern damit wir uns stützen auf das, was außerhalb von uns ist, das ist die Verheißung und Wahrheit Gottes, die nicht täuschen kann» (WA 40, I, 585).

Durch diese Hinweise werden entscheidende Weichen für mögliche Antworten auf die Fragen nach dem guten Christsein formal gestellt: Ein

guter Christ ist derjenige, für den das eigene Gutsein keineswegs das Hauptanliegen seiner Religiosität darstellt, sondern der im Geiste der wahren «METANOIA» auf Gott – und seinen Nächsten – hin zu leben versucht; der nicht seine eigene Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit des Reiches Gottes sucht; dessen Frömmigkeit nicht in der Pflege christlicher Errungenschaften und Werte aufgeht, sondern der bereit ist, wenn nötig alle «christlichen Uniformen» auszuziehen – «um Christus zu gewinnen» (Philipper 3,5 ff.).

c) *Nachfolge ins Sichtbare*

Durch die bisherigen Überlegungen wurde eine Vorentscheidung getroffen; inhaltlich aber wurde die Frage «Welcher Christ ist ein guter Christ» kaum beantwortet. Eher im Gegenteil. Man könnte doch im Blick auf das bisher Ausgeführte skeptisch fragen: Wird nicht durch den Nachdruck darauf, daß unsere wahre Identität «mit Christus in Gott verborgen» ist, das Christsein in schlecht-hin unanschauliche, mystisch-jenseitige Sphären entrückt? Wird dadurch aber nicht konkretes christliches Leben jeder Verbindlichkeit beraubt? Was könnten dann die Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen mit den Christen anfangen? Wäre Zeugnis und Dialog – und begründete Praxis – überhaupt noch möglich?

Einem solchen Mißverständnis gilt es zu wehren. Ich möchte einen bekannten Satz von Nietzsche zitieren: «Es gab nur einen Christen – und der starb auf dem Kreuz» (Der Antichrist, § 39). Nietzsche verkündete mit diesen Worten sein Todesurteil über das Christentum: er sprach den historischen Christen mit Hinweis auf diesen Einen wahrhaft jede christliche Identität, jede Legitimität der Nachfolge ab. Das Christentum ist von Anfang an eine totgeborene Sache.

Mit dieser Behauptung ging Nietzsche ganz bewußt an der anderen zentralen Aussage des Neuen Testaments vorbei: daß die Geschichte des tatsächlich Gekreuzigten mit seinem Tod nicht ihr endgültiges Ende nahm, sondern erst recht ihren Neuanfang, nämlich den der Auferstehung. Was aber der Satz vom «einen Christen» neutestamentlich recht wiedergibt, ist die Tatsache, daß sich in der apostolischen Botschaft alles und eindeutig auf den einen Namen und auf das Geschick des einen Gekreuzigten konzentriert: auf Jesus von Nazareth. Mit diesem «einen Christen» hängt tatsächlich jedes Christsein aufs engste zusammen. Das Neue Testament läßt da keine Zweideutigkeit

zu: Ist er nicht auferstanden, so ist «unser Glaube nichtig» (1 Kor 15,17). Ist er aber auferstanden – und dies ist das einhellige Bekenntnis der Apostel – dann ist die Identität des Christseins eschatologisch möglich; und mehr noch: sie ist geschichtlich verankert. Denn der Auferstandene ist kein Gespenst, sondern der von seinen Mitmenschen vorher erfahrene und bezeugte jüdische Mann aus Nazareth. Seine reale, in ihrem Kern scharf konturierte Geschichte wird nicht im eschatologischen Auferstehungsgeschehen verschluckt, sondern konkret aufgenommen. Darum werden die Worte und Taten Jesu – selbst im pneumatischen Sturm und Drang der ersten Generation – nicht der Vergessenheit preisgegeben, sondern wiedergegeben und gesammelt. Sie behalten ihre orientierende Verbindlichkeit. In einem Satz: Das Heil der Christen ist das Heil Gottes – aber das Heil mit diesem menschlichen Gesicht.

In dieser Verbindung mit der irdischen Geschichte Jesu von Nazareth bekommt die Frage nach dem «guten Christsein» ihre verbindlichen und anschaulichen Züge. Sie kann nicht im Bereich des Ungreifbaren und Ungegenständlichen verbleiben. Sie impliziert sichtbare Nachfolge der sichtbaren Geschichte Jesu; sie drängt also ins Anschauliche, Irdische, Ethische, ja Politische.

Dabei wird die «Praxis Jesu» wichtig: seine erfinderische Freiheit, in welcher er sich über alle Schranken, Vorurteile und etablierte Bedingungen setzt – nicht aus sektiererischem Ressentiment, aus anarchistischem Antinomismus, sondern um die am Rande gelassenen, ausgestoßenen, beladenen Mitmenschen zu erreichen und sie ins Kraftfeld der unbedingten Liebe Gottes zu überführen. Diese Praxis Jesu bildet «Richtschnur und Waage» einer authentisch christlichen Existenz – nicht im Sinne eines zu imitierenden Programmes und Gesetzes, wohl aber als Initiative, sich in der Nachfolge für die je größere Gerechtigkeit zu engagieren. Jedes Ringen um wahre «Identität des Christseins» wird sich auch ethisch und politisch darin bewähren und daran messen müssen.

Es scheint, daß dieser Akzent in unseren Kirchen und in der ökumenischen Bewegung heute schärfer erkannt und energischer gesetzt wird als es früher meistens der Fall war. Manchen in unsern Kirchen wird diese Entwicklung bereits unheimlich: Verwickelt sich nicht die Kirche in weltliche Geschäfte? Gibt sie nicht ihre Seele preis? Diese Frage ist tatsächlich und immer in neuen Kontexten zu fragen. Und doch: grundsätzlich ist diese Hinwendung zur Geschichte und

Gesellschaft berechtigt – und dies konkret: in der solidarischen Anteilnahme am Geschick der Armen und der Unterdrückten in der jeweiligen Gesellschaft und im Weltmaßstab. Nicht dort wird die Identität der Christen bedroht, wo sich die Christen in diesem Sinne in der Welt der Menschen engagieren, sondern im Gegenteil: dort, wo wir uns vor den «irdischen Geschäften» religiös abschirmen. Denn eine solche Haltung tut der Identität des Christusgeschehens selbst Abbruch, welches im Zeugnis des auferstandenen Gekreuzigten Eschatologisches und Geschichtliches untrennbar zusammenspannt.

Auf diesem Hintergrunde der eschatologischen Christusgeschichte ist die Frage «Welcher Christ ist ein guter Christ?» im konkreten Leben der Christen zu beantworten. Die beiden Aspekte sind dabei zu berücksichtigen. Es geht um die *eschatologische* Geschichte: ein «guter Christ» ist auf Gnade angewiesen, lebt aus Gott, nicht aus seinem Eigenen: braucht also wirklich keinen Helden zu spielen, und vor allem: keinen «Besseren», er sitzt mit allen Menschen – Christen, Juden, Atheisten – auf einer Bank. Es geht aber um die *Geschichte*: ein «guter Christ» versucht, der in Leben und Leiden Jesu artikulierten Gnade Gottes in seiner eigenen – und seiner Mitmenschen – Lebensgeschichte im Geiste Jesu, und also in seiner Freiheit und Liebe, erneuernd zu entsprechen. «In der Freiheit, für die uns Christus frei gemacht hat» (Gal 5,1) zu leben: dies ist die stets angefochtene, doch wirkliche Chance eines «guten Christseins».

JAN MILIČ LOCHMAN

geboren 1922 in Nové Mesto (Tschechoslowakei). Er studierte Theologie und Philosophie in Prag, St. Andrews und Basel, promovierte 1948 und habilitierte sich 1950 an der Comenius-Fakultät in Prag, wo er 1960 Professor für systematische Theologie und Philosophie wurde. Nach einer Professur am Union Theological Seminary in New York (1968/69) ist er seit 1969 als Lehrstuhlinhaber für systematische Theologie an der Universität Basel tätig. Im Jahre 1970 erhielt er die Noble-Professur der Harvard-Universität in Cambridge. 1973 Ehrendoktor der Universität Aberdeen.

d) *Guter Christ braucht gute Juden*

Hat die Frage nach dem «guten Christen» mit dem Verhältnis zwischen Juden und Christen etwas zu tun? Ich bin davon überzeugt – und zwar in beiden ihren Akzenten. Ist ein guter Christ an die Gnade Gottes gewiesen, so kann er nicht vergessen, daß er an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gewiesen ist. Es gibt für ihn – wie für Jesus – keinen andern Gott. Und es gibt also – gerade im letzten – kein «anderes Volk», keine andere Glaubensgemeinschaft, mit welcher er so eng verbunden wäre, wie mit den Juden. Ein guter Christ kann aus diesem tiefsten Grund kein Anti-Jude sein – ein Satz, der allerdings eine höchst kritische und selbstkritische Anfrage an christliche Geschichte und Gegenwart implizieren muß.

Und der andere Akzent: die sichtbare, die ethisch-politische Dimension eines «guten Christseins» ist ohne Begegnung mit der Religion der Juden, vor allem: mit dem Buch Israels, mit dem Alten Testament, nicht denkbar. Die wegweisende Geschichte Jesu knüpft immer wieder an die Geschichte des Volkes Israel an, ist ohne sie unverstündlich und unverbindlich. Die Kirche hat das immer wieder erfahren: ohne die israelitischen Väter und Propheten sinkt das Christentum – und sinken die Christen – in heidnische Mythologie.

So braucht ein guter Christ gute Juden. Und vielleicht auch: ein guter Jude gute Christen.

Er ist seit Jahren in der ökumenischen Bewegung tätig, ist Mitglied des Zentral- und Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen und Vorsitzender der theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes. Er veröffentlichte u. a.: *Die Bedeutung der Geschichte für ethische Entscheidungen* (Zürich 1963); *Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt* (Zürich 1967); *The Church in a Marxist Society* (New York und London 1970); *Perspektiven politischer Theologie* (Zürich 1971); *Christus oder Prometheus* (Hamburg 1972); *Das radikale Erbe* (Zürich 1972); *Dogmatik im Dialog* (gemeinsam mit F. Buri und H. Ott) (Gütersloh 1973).