

Verkündigung von Gott heute

Von Joseph Ratzinger

Keine menschliche Rede vermag Gottes Geheimnis angemessen auszusagen und doch können wir nicht schweigen von dem, der Grund und Ermöglichung unseres Redens ist. Im folgenden soll versucht werden, in sieben Thesen einen Leitfadens zu bieten für die wesentlichen Aspekte, auf die bei der Rede von Gott zu achten ist.

ERSTE THESE

Gott ist als Vater, Sohn und Heiliger Geist zu verkünden

Die erste Wegweisung zur Verkündigung gibt uns der Grundakt der Christwerdung: die Taufe, die zugleich Ausdruck des Glaubens ist. Taufe geschieht im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes: Dies ist mehr als eine Formel, es ist die Benennung des neuen Standorts, den der Mensch mit der Taufe findet. Der Taufakt ist nicht nur die formale Eingliederung in eine Gemeinschaft, er gibt den Inhalt an, von dem diese Gemeinschaft lebt, und er drückt damit zugleich den Weg aus, den der Täufling im Akt der Taufe annimmt. Schärfer ausgedrückt: Ziel der Taufe ist nicht die Gemeinschaft, sondern die Wahrheit – vermittelt durch die Gemeinschaft.

Deshalb will die Taufformel zugleich die Mitte des Christlichen markieren. Diese Mitte ist der Glaube an den trinitarischen Gott. Taufe interpretiert das Christsein theozentrisch. Christsein heißt vor allen Dingen, glauben, daß Gott ist. Dies ist die fundamentalste Option, um die es geht noch vor aller Heilsgeschichte und Ekklesiologie. Der Kern des christlichen Bekenntnisses, der Kern des christlichen Existenzaktes liegt in der Aussage: Gott ist¹. Auf diesen Grundakt hinzuführen, ist die erste Aufgabe aller Verkündigung. Das erste Wort der christlichen Botschaft ist Gott – und gerade das befreit den Menschen².

Gott ist – dieser Satz zerlegt sich in viele Facetten. Er bedeutet zunächst das Stehenbleiben der Kirche beim Credo Israels. Es ist nur *ein* Gott. Die Welt hat nicht viele Herrscher. Aber der Mensch schafft sie sich immer wie-

¹ Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen von H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*. Paris 1970.

² Vgl. R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes »Gott«*, in dieser Zeitschrift 1/72, S. 54–72. Die Notwendigkeit eines Gottesbegriffs, der Gott nicht in irgendeiner Weise als Funktion des Menschen oder der Welt faßt, wird dort eindrucksvoll herausgestellt.

der, auch wenn er sie nicht Götter nennt: Auch heute stellt er Götter neben Gott – das Geld, den Sexus, die Macht, die öffentliche Meinung. Er betet die Politik oder die Geschichte an, von der er erwartet, daß sie sich zum Gott entwickle. Aber es ist nur *ein* Gott: der Schöpfer, der über der Welt steht und unter dem wir alle stehen.

Gott ist – dieser Satz heißt dann: Er ist wirklich. Das bedeutet: Er ist als einer, der uns angeht. Er ist eine wirkende Macht, nicht ein in sich kreisendes Gestirn, dessen Existenz schließlich für den Menschen belanglos sein könnte. Gott ist – das heißt: Er hat Macht über den Menschen und die Welt, auch heute, der Mensch hat mit ihm zu tun, Gott kann ihn hören und Gott kann zu ihm reden. Gott kann ihn lieben und der Mensch kann seine Liebe empfangen.

Damit sind wir bei der trinitarischen Aussage angelangt, die nicht irgendwo am Rande des Christlichen steht, sondern seinen Kern darstellt. Gott ist als Liebe, das heißt eben: Er ist als Trinität. Als Liebe ist er von je, in sich selbst und seinem Wesen nach fruchtbare Begegnung von Ich und Du und gerade so höchste Einheit.

Gott ist Vater. Das Erlebnis menschlicher Vaterschaft darf hier eine Ahnung dessen geben, was Gott selber ist und wie er zu uns ist. Mit der menschlichen Sprache ist so zugleich die ganze Wirklichkeit des Menschen selbst in Anspruch genommen für die Erkenntnis Gottes. Wo es Vaterschaft nicht mehr gibt, wo wirkliche Vaterschaft in ihrem Ineinander von männlicher Kraft, Gerechtigkeit, Verlässigkeit und von herzlicher Güte nicht mehr erfahren wird, da wird auch die Rede von Gott dem Vater leer: Das ist vielleicht die eigentliche Krise unseres Gottesbildes, daß weithin das Analogon nicht mehr besteht, das ihn sagbar machen soll. Insofern ist freilich Taufe auf den Vater und den Sohn mit dem Geist auch in dieser Richtung ein sehr konkreter Anspruch: sich für die Möglichkeit eröffnen, menschliche Existenz so zu bauen, daß sie Analogie Gottes werden kann. Wenn wir hinzunehmen, daß die Bibel ganz bewußt in das Bild des Vaters auch die Idee »Mutter« mit hineinnimmt, einen Vater vorstellen will, in dem auch das wahre Wesen der Mutterschaft verwirklicht ist, dann zeigt sich hier eine ebenso persönliche wie soziale Forderung der Taufe: von diesem Vater her selbst Vater oder Mutter zu werden und ihn damit schaubar und erkennbar zu machen in der Welt; ihr jene soziale Grundeinheit »Familie« zu erhalten, die der erste Name Gottes ist.

Zugleich müssen wir hinzufügen: Keine Vaterschaft auf Erden kann genügend Gottes Vatersein abbilden. Immer bleibt sie mehr oder weniger zweideutig; wenn die Griechen ihren Zeus »Vater« nannten, war darin keineswegs primär der Ton der Liebe und des Vertrauens angeschlagen, viel eher war gesagt: Dieser Zeus ist ein unberechenbarer Despot, wie Menschenväter es sind. Die Benennung Gottes als Vater ist in ihrer christlichen Form nicht

die Projektion einer irdischen Sozialkonstruktion (der patriarchalischen) in den Himmel hinauf, das himmlische Doppel einer bestimmten irdischen Verfassung, sondern die göttliche Kritik aller irdischen Verfassungen: Was Vater ist, was er sein sollte, das erfahren wir im Zueinander dieses Vaters mit seinem Sohn. Dieser Dialog setzt einen neuen Maßstab, der alle Analogien umwirft.

So wird hier ein Wesensgesetz menschlichen Redens von Gott sichtbar: Die Bibel greift die sich anbietende Analogie auf, zunächst noch mit all ihren menschlichen Schlacken – manche Schilderungen des alttestamentlichen Jahwe sind von dem despotischen Bild des griechischen Vatergottes gar nicht sehr weit entfernt. Aber so muß begonnen werden, damit überhaupt ein Gespräch in Gang kommt. Dann aber wird langsam dieses Bild vom Vater gereinigt, umgebrochen und schließlich geradezu umgestülpt: Nun setzt Gott der Analogie, die die Rede ermöglichte, selber den Maßstab. Jetzt gilt nicht mehr primär: Menschliche Vaterschaft gibt eine Ahnung von dem, was Gott ist, sondern umgekehrt: Der Dialog Gottes als Vater und Sohn bestimmt, was Vaterschaft ist und setzt ihr das Maß. Das bedeutet: Die offenbarende Umprägung der menschlichen Vater-Analogie, des menschlichen Verstehens zu einer Rede, die Gott selbst uns in den Mund legt, ist erst in dem Augenblick an ihrem Ziel, in dem die ganze Realität von Gottes ursprünglichem Vatersein im Zueinander von Vater und Sohn hervortritt; in dem Augenblick also, in dem die Vaterschaft als Gott selbst zugehörig, als trinitarisch erkannt wird.

Die Rede von Gott dem Vater wird erst vollständig durch die Rede von Gott dem Sohn. Der Sohn freilich ist nicht anders zu nennen als in seiner Menschwerdung: in Jesus Christus. Insofern muß sich die Rede von Gott als christliche in die Heilsgeschichte hinein öffnen. Mit ihr ergibt sich auch die Verkündigung vom Heiligen Geist: Gott als Fruchtbarkeit, als Mitteilung, als Einheit, als Liebe und als Friede.

Es kann normalerweise nicht Aufgabe der Verkündigung sein, eine spekulative Trinitätslehre auszubreiten. Wohl aber muß sie Gott konkret als Vater, Sohn und Heiligen Geist bekanntmachen und dabei, gerade so, die Einzigkeit und Einheit Gottes verkünden, der einer ist als fruchtbare Liebe.

ZWEITE THESE

Gott ist als Schöpfer und Herr zu verkünden

Die Taufformel, in der die Richtung der christlichen Existenz ausgedrückt ist, ist in ihrer formelhaften Kürze äußerste Konzentration dessen, was der christliche Entscheid beinhaltet. Sie stellt die theozentrische Struktur dieser Existenz unübersehbar heraus und definiert zugleich das christliche Gottes-

bild als trinitarisches. Sie ist ein Gerüst, das die wesentlichen Bauelemente freilegt. Aber sie verweist damit zugleich auf die umfassenderen Aussagen, deren Bauform sie angibt. So sind die einzelnen Inhalte der Verkündigung den ausführlichen Bekenntnistexten zu entnehmen, die im Hintergrund dieser eigentlichen »Bundesformel« stehen – wie man die Taufformel nennen könnte.

Damit sind wir zunächst auf zwei Gottesprädikate verwiesen: auf den Schöpfer und auf Gott als »Macht«. Gott ist Schöpfer. Mit dieser Aussage wird die Tür aufgestoßen zum eigentümlichen Bereich der menschlichen Vernunft und zum Bereich der Weltreligionen. Es gibt eine Durchsichtigkeit der Welt auf den Schöpfer hin. Gewiß, sie ist vielfach verstellt und sein Bild erscheint nur in fragwürdigen Brechungen, aber es erscheint doch. Diese Einheit des Christlichen mit dem Ahnen aller Völker und mit dem Ausgriff der menschlichen Vernunft über alles Meßbare hinaus dürfen wir uns nicht entwinden lassen. Der Glaube ist nicht die Ideologie eines mehr oder minder wichtigen Vereins, sondern er hat es mit dem Ganzen der Wirklichkeit, mit ihrem letzten Grund und mit dem letzten Grund aller menschlichen Existenz zu tun. Er hat es mit Vernunft zu tun und mit Wirklichkeit, der ganzen Wirklichkeit des Kosmos. Ja, es gehört zu den Aufgaben des Glaubens, gegenüber der technischen Vernunft die vernehmende, die schauende, die sinnsuchende Vernunft in Gang zu halten³. Der Glaube, recht verstanden, betäubt die Vernunft nicht, sondern weckt sie auf: Sie soll sehend werden für die Vernunft der Dinge und für die schöpferische Vernunft, die sich in ihnen spiegelt und die unser eigenes Woher und Wohin zugleich ist. Von Gott kann nur reden, wer das Schauen, das Staunen, das Innehalten vor dem Ganzen der Wirklichkeit, das Hören auf die tiefen Gründe des Seins nicht verlernt hat. Und umgekehrt: auf Gott hinschauen, das öffnet die Augen, das weitet den Horizont des Menschen – erst das weitgewordene Herz vermag ihn zu sehen.

Gott als Schöpfer verkünden, das heißt dann, ihn als Kraft eines universalen Ja verkünden. Auf die eine und andere Weise taucht in der christlichen Geschichte immer wieder die Versuchung Marcions auf, Schöpfung und Erlösung gegeneinander auszuspielen. Bald geschieht es so, daß der gekreuzigte Erlöser verneint wird zugunsten einer angeblich reinen, dionysischen Natur, der man sich ungehemmt vermählen, in deren unverstellte Fülle man zurückkehren will. Bald geschieht es so, daß der Schöpfer geschmäht und Erlösung nur durch die totale Veränderung der Wirklichkeit erwartet wird, die man als »das Bestehende« verteufelt und diskreditiert. Demgegenüber weiß christlicher Glaube um die Einheit von Vater und Sohn, von Schöpfer und Erlöser. Das bedeutet, daß die Welt zwar verwandelt werden muß, aber nicht verneint werden darf. Es bedeutet Vertrauen, Zuversicht, Freude: Der Grund

³ Vgl. meine Einführung in das Christentum. München 1970, S. 45–52.

aller Wirklichkeit ist gut und es gibt keine Gegenmacht, die Gott ebenbürtig wäre und ihm die Welt definitiv aus den Händen reißen könnte.

Als Schöpfer ist Gott Ursprung der Dinge und ihr Maß. Herkunft aller Dinge von Gott bedeutet zugleich Herrentum Gottes über alle Dinge. Als Schöpfer ist er Herr. Diese Verankerung des Herrentums Gottes in seinem Schöpfertum hat eine sehr konkrete Bedeutung: Die Schöpfung verweist nicht nur im Bereich der theoretischen Vernunft auf ihn, sondern auch im Bereich der praktischen Vernunft. Man kann viel Kritisches sagen über die Art und Weise, wie der Gedanke des Naturrechts und des natürlichen Sittengesetzes in der Geschichte gebraucht worden ist – die Sache selbst bleibt bestehen. Ja, in der Ausweitung der menschlichen Macht über die Schöpfung, die langsam zu einem tödlichen Experiment für Mensch und Welt umzuschlagen droht, gibt sich dieser Maßstab mit neuer Eindringlichkeit zu erkennen. Die geschaffene Wirklichkeit selbst setzt Maße, deren Überschreitung auf den Weg der Selbstzerstörung führt.

Dies ist der Punkt, an dem das Universale der Schöpfung und das ganz Persönliche des Gewissens sich verbinden: Im Gewissen, im stillen Mitwissen des Menschen mit dem innersten Grund der Schöpfung, ist der Schöpfer als Schöpfer dem Menschen gegenwärtig. Der christliche Gott ist ein Gott des Gewissens: Er ist der ganz inwendige Gott, weil er der ganz Universale ist. Er ist als der Herr zugleich die tiefste Mitte unseres Selbst. Als Herr ist er Heil.

Dritte These

Gott ist als Logos zu verkünden

Dies ist nur eine Ausweitung des Begriffs »Schöpfer«: Der neutestamentliche Schöpfungsbericht – Joh 1, 1 – zieht das ganze erste Kapitel der Genesis in die eine Aussage zusammen: Im Anfang war das Wort. Er konzentriert die Schöpfungstheologie in die Logostheologie hinein. Die Bilder fallen, es bleibt der reine Kern: Alles, was ist, kommt aus dem »Wort«. Das »Wort« ist stärker als die sogenannten Tatsachen. Oder richtiger: Es ist die Tatsache aller Tatsachen. Nicht die Verhältnisse produzieren den Geist, sondern der Geist ist es, der die Dinge schafft. Er ist die eigentliche Kraft.

Aber was ist das – dieser »Logos«? Das Wort »Logos« bedeutet zunächst soviel wie »Sinn«. Die Welt kommt aus dem Logos, das heißt demnach: Die Welt ist sinnvoll, sie ist Geschöpf des Sinnes, der sich ausdrückt. Noch ehe wir von uns aus Sinn *machen*, ist Sinn da. Er umfängt uns. Wir stehen auf ihm. Der Sinn ist nicht eine Funktion unseres Schaffens, sondern seine vorausgehende Ermöglichung. Das heißt: Die Frage nach unserem Wozu ist in unserem Woher beantwortet. Das Woher ist selbst das Wozu. Schöpfung ist

nicht nur Auskunft über einmal Geschehenes, sondern Ausdruck dessen, wie die Welt hier und jetzt ist und Aussage darüber, wie ihre Zukunft wird. Das Woher der Welt ist zugleich der Grund ihrer Hoffnung. Gott ist Schöpfer, Welt ist Schöpfung, ich bin geschaffen: Dieser Satz ist nicht eine Hypothese über den Hergang der Weltentstehung und der Evolution des Menschen – dies alles ist freigegeben durch die Kontraktion des Schöpfungsberichtes in die Aussage hinein »Am Anfang war der Logos«. Damit ist endgültig Bekenntnis zum Schöpfer zu einer Aussage darüber geworden, was der Mensch und was die Welt ihrem Wesen nach ist: Produkt eines schöpferischen Sinnes und damit selbst zu schöpferischer Sinnggebung befähigt, im Mitsein mit dem Sinn, der da einfach ist.

Romano Guardini hat in diesem Zusammenhang vom Primat des Logos über das Ethos gesprochen: Vor dem Tun steht das Sein. Im Anfang war nicht die »Tat«, sondern das Wort; es ist stärker als die Tat. Nicht das Tun schafft den Sinn, sondern der Sinn schafft das Tun. Damit hängt zugleich zusammen, daß christlicher Glaube mit Vernunft zu tun hat, ihr nicht entgegensteht, sondern sie einfordert. Vor allem aber heißt dies: Christlicher Glaube hat wesentlich und ursprünglich mit der Wahrheit zu tun. Es ist für den Menschen nicht gleichgültig, was er glaubt; die Wahrheit läßt sich nicht durch »gute Meinung« ersetzen. Der Verlust der Wahrheit korrumpiert auch die guten Meinungen. Er korrumpiert auch die Liebe, die ohne Wahrheit blind ist und daher ihren eigentlichen Sinn nicht erfüllen kann: dem anderen das wahrhaft Gute zu wollen und zu tun. Nur wenn ich weiß, was der Mensch in Wahrheit ist, kann ich auch wahrhaft gut sein. Güte ohne Wahrheit kann subjektive Rechtfertigung bewirken, aber nicht Heil. Gott ist die Wahrheit – diese Aussage ist ein Programm, eine Grundorientierung menschlicher Existenz, die im Schöpfungsglauben ins Wort drängt.

Wir haben Logos im ersten Anlauf mit Sinn übersetzt. Im Johannesevangelium sagt es aber noch entschieden mehr. Es ist noch wörtlicher zu übersetzen: Logos bedeutet johanneisch nicht nur *ratio*, sondern *verbum* – nicht nur »Sinn«, sondern »Rede«. Das will sagen: Der christliche Gott ist nicht nur Vernunft, objektiver Sinn, Geometrie des Weltalls, sondern er ist Anrede, Beziehung, Wort und Liebe. Er ist sehende Vernunft, die sieht und hört, die gerufen werden kann und den Charakter des Persönlichen hat. Der »objektive« Sinn der Welt ist ein Subjekt, in Beziehung zu mir. Als Logos ist Gott Rede – nicht nur Schöpfer, sondern Offenbarung, die mich anspricht und die sich von mir Antwort geben läßt. In der Benennung Gottes als »Logos« ist der eigentliche Grund für die christliche Theologie des Gebetes bloßgelegt. Dem Wort antwortet das Wort. Deshalb kann der Logos aller Dinge mir mit Menschengesicht begegnen, dem Gesicht Jesu von Nazareth.

So eröffnet sich ein Letztes: Als Logos ist Gott »über allem« und »in allem« zugleich. Er ist für die Dinge nicht ein fremdes Außen, sondern ihr

innerstes Innen: Was wir vorhin im Gedanken des Gewissens fanden, vertieft sich hier noch. Gott ist kein fremdes Gesetz, von außen auferlegt, sondern die innerste Mitte aller Wesen. Ihre »Idee« sagten die Griechen. Aber gerade in diesem tiefsten Insein verbleibt sein unendliches Über-sein. In Jesus von Nazareth begegnet mir das Eigentlichste meiner selbst, deshalb kann ich mit ihm reden, deshalb kann ich ihn verstehen, deshalb kann ich ein Leib, das heißt eine einzige Existenz mit ihm und den Seinen werden. Deshalb bleibe ich aber auch immer unterwegs zu ihm, weil er immer unendlich mehr ist.

VIERTE THESE

Gott ist in Jesus Christus zu verkünden

Im Logos-Prädikat geht das Bekenntnis zum Schöpfer über in das Bekenntnis zu Jesus Christus. In ihm sehen wir den Vater (Joh 14, 9). Wer Gott ist, erfahren wir vor allem und zumeist im Hinschauen auf Jesus Christus. Der Sohn läßt uns zugleich die Züge des Vaters erkennen. Deshalb gehört zunächst der Jesus der Evangelien in die christliche Rede von Gott hinein: Einen anderen »historischen Jesus« gibt es nicht. Wer Gott ist, hat der uns erzählt, der aus dem Schoß des Vaters kommt (Joh 1, 18). Entscheidend für das Gottesbild sind dabei zunächst die zentralen Abschnitte in der Geschichte Jesu: Menschwerdung – Kreuz – Auferstehung – Erhöhung – Geistsendung. Menschwerdung: Gott ist so, daß er Mensch werden kann. Er ist so, daß er Mensch werden will. Was sagt das beides aus: Wie nahe ist das Wesen Mensch an Gott, daß Gott Mensch sein kann, daß er spricht, denkt und liebt als Mensch. Aber wie ferne ist es auch von Gott, daß es selbst in dieser Nähe seinen Gott nicht erkennen kann.

Das Kreuz: Was Allmacht heißt – hier müssen wir es lernen. Allmacht, die sich mit Liebe verbindet, ohne die Wahrheit aufzugeben. Denn nur weil die Wahrheit unzerstörbar bleibt und auch von Gott nicht ausgelöscht werden kann oder will, gibt es keinen Kompromiß, kein Einstimmen in das, was alle wollen. Nur weil die Wahrheit bleibt, wird Liebe tödlich. Wahrheit ohne Liebe braucht nicht sterben, nur richten; Liebe ohne Wahrheit braucht gleichfalls nicht sterben, nur nachgeben. Wo aber beide zusammen sind, ereignet sich das Kreuz. Die christliche Geschichte hat diese Aussagen mit lebendiger Erfahrung des Glaubens und des Gebetes aufgefüllt. Die Geschichte des Kreuzbildes und der Kreuzesfrömmigkeit ist ein durch keine Gelehrsamkeit zu ersetzender Kommentar zum Geheimnis des Karfreitags: eine Auslegung Gottes von der Erfahrung des Gekreuzigten her, die auch zu uns spricht, wenn wir uns auf sie einlassen.

Auferstehung Jesu Christi als Enthüllung Gottes selbst: Gott ist ein Gott des Lebens, der Lebendigen – das ist wohl die erste Einsicht, die sich hier

entzündet. Er gibt Zukunft. Er ist unsere Zukunft. Und noch einmal: Er ist Macht. Gewiß, der Schöpfer erweist seine Macht nicht in kindischen Mirakeln, sondern in dem beständigen Wunder einer sinnvoll gebauten Welt. Aber die sinnvolle Ordnung dieser Welt ist nicht abgeschlossen gegen ihn, sondern so gebaut, daß sie immerfort in seinen Händen steht und daß er sie auf seine Weise öffnet über ihr Augenblickliches hinaus. Ihre gegenwärtige Verfassung ist der Tod. Aber diese Schranke bindet Gott nicht. Er kann handeln, er kann den Tod überwinden und er hat gehandelt. Die Auferstehung ist nicht ein zufälliges Mirakel, sondern der Anfang der endgültigen Zukunft der Welt. Als solche ist sie der stärkste Einschnitt in die Welt und damit das dramatischste Zeugnis dafür, das Gott ist, daß er wirklich Gott ist. Sie ist ein theo-logisches Phänomen: Sie zeigt Ihn und eben darum ist sie unsere Hoffnung.

Gott in Jesus Christus aussagen, das heißt endlich, ihn als Freiheit aussagen. Er ist frei, in der Zeit zu handeln. Er ist frei, etwas zu tun, was nicht auf ewige Notwendigkeit umzurechnen ist. Er ist so frei, daß es ein Skandal für die Philosophie und für die Naturwissenschaft ist. Und dennoch ist diese Freiheit das Gegenteil zur Willkür: Sie ist streng bezogen auf die Wahrheit und auf die Liebe in der Einheit, ohne die beide nicht sie selber wären. Das Maß dieser Freiheit ist nicht die Notwendigkeit, wohl aber die Wahrheit und die Liebe. Die Freiheit des Menschen, auch im Widerspruch zu unseren sonstigen Berechnungen über das Weltall, verweist auf den freien Gott. Sie gibt uns eine Ahnung von ihm. Ist Kern unseres Bild-Gottes-Seins. Aber auf Gott verweisende Freiheit ist sie nur, wenn sie in dem dreieinigen Gefüge von Wahrheit, Liebe, Freiheit ihren Ort findet.

Zur Christologie gehört auch der Glaube an die Wiederkunft Christi. Für unseren Zusammenhang bedeutet dies: Wer Gott ist, ist in Jesus unwiderruflich, aber nicht vollständig offenbar. Noch geht er mit uns weiter. Noch ist der Raum des Miteinander von Mensch und Gott nicht ausgeschritten und nicht ausgelitten. Am Tiefsten und Eigentlichen kann sich nichts mehr ändern. Wer in die Einheit mit Jesus Christus eintritt, ist in die Mitte der Wirklichkeit Gottes eingetreten. Aber in der Ausfaltung des Wesens Mensch, die noch bevorsteht, wird sich auch noch ausfalten, was Gott getan hat, als er dies rätselhafte Wesen Mensch annahm: Er bleibt allzeit der gleiche und er bleibt doch immer neu zu entdecken bis zum Ende der Tage.

FÜNFTE THESE

Gott ist im Spiegel von Gesetz und Evangelium zu verkünden

Wer und was Gott ist, wird auch sichtbar durch das hindurch, was er für uns ist, was er von uns verlangt und was er uns gibt. Es wird sichtbar im Spiegel

der »Heilsgeschichte«. Ihre Stufen bleiben auf die eine und andere Weise auch Stufen jeder Führung zu Gott. Das Alte Testament ist nicht einfach ausgelöscht, bloße Vergangenheit, die man lediglich aus antiquarischem Interesse konserviert. Es bleibt Gegenwart, freilich eingefügt in das größere Ganze, das sich durch Jesus Christus ergeben hat. Der paulinische Kampf um die Freiheit vom Gesetz hat hier in manchen Teilen der christlichen Überlieferung, gegen seine ursprüngliche Bedeutung, den Blick für die Einheit der Testamente zu sehr verstellt. Das Gesetz ist nicht (wie es bei Luther beispielsweise mitunter scheint) Ausdruck des Gottes, der sich selbst widerspricht und als sein eigener Feind auftritt. Sondern beides zusammen, Gesetz und Evangelium, offenbart den einen Gott.

Schon rein historisch ist zu sagen, daß das Evangelium das Gesetz in sich aufnimmt. Es hält fest, daß der Mensch von Gott gerufen und gefordert ist, daß er einen Auftrag und eine Verantwortung hat: Das wird nicht beseitigt, sondern eher verschärft. Die Bergpredigt ist nicht bloß ein Spiegel der menschlichen Unzulänglichkeit, sie will Weisung sein für den Menschen. Umgekehrt hat das Gesetz Evangeliumszüge; es ist für den alttestamentlichen Menschen nicht einfach die vernichtende Forderung, sondern der Weg, für den er Gott dankt; das Licht, das seinem Fuß gegeben ist und das ihm hilft, Heil zu finden.

Das bedeutet: Die Rede von Gott hat, ob es uns gefällt oder nicht, auch mit sittlicher Verpflichtung zu tun. Wer Religion in Moral auflöst, verkürzt sie um Entscheidendes. Aber wer aus dem christlichen Gottesbild die moralische Forderung streicht, verkennt gerade *diesen* Gott entscheidend. Es gibt vielleicht morallose Religionen und es gibt sicher amoralische Gottheiten. Das Kennzeichen des Gottes Israels und des Gottes Jesu Christi ist gerade dies, daß er eine moralische Größe, ja die Fülle der sittlichen Werte als Person ist. Wenn der Gott Israels »heilig« genannt wird, so bedeutet dies in der Bibel in dem Maß des geschichtlichen Voranschreitens immer mehr nicht bloß die Kennzeichnung der besonderen Machtsphäre Gottes, sondern seine sittliche Qualität als Schützer des Rechts und als Verkörperung der sittlichen Werte. Dieser Gott ist nicht blinder Wille, der unberechenbar tut, was ihm gefällt; der Maßstab, den er dem Menschen in den Zehn Geboten gesetzt hat, ist zugleich der Ausdruck seines eigenen unverrückbaren Wesens. Der Dekalog ist nicht nur eine Forderung an den Menschen, sondern er ist eine Enthüllung dessen, was Gott ist. Die sittlichen Werte sind eine der stärksten Spiegelungen Gottes: Wer der Gott der Bibel ist, kann man gerade an ihnen ablesen. Dies bedeutet noch einmal die Universalität des christlichen Gottesglaubens und seine die Kirche überschreitende menschheitliche Bedeutung: Die Wertforderungen, in denen er sich ausdrückt, gehen die ganze Menschheit an und

sind für die ganze Menschheit verständlich. Sie sind zu einem entscheidenden Erziehungsfaktor der Menschheit geworden und sie hängen nach wie vor an seiner Gestalt, an seiner Wirklichkeit. Der Gott, dessen Heiligkeit Sittlichkeit ist, geht alle Menschen an; die Universalität des so gefaßten Gottes zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er immerfort zum Schicksal seines eigenen Volkes wird, in dem er gleichsam sich selbst preisgeben muß und preisgibt, wo es dem sittlichen Maßstab widerspricht. Er wird nie Partei für dieses Volk, er ist die Partei der Wahrheit selbst.

Das Evangelium hebt diese Gottesoffenbarung nicht auf – das Kreuz bestätigt sie mit dem tödlichen Einsatz Gottes für sein eigenes Wort, es überschreitet freilich auch die bloße Forderung. Gott kann vergeben, ohne den Anspruch der Wahrheit und der Werte zu zerstören, weil er selbst für sie gelitten hat. Gott kann vergeben. Das heißt nicht, daß er zum Opa geworden ist: Wie oft ist er so mißdeutet und im wörtlichen Sinn entwertet worden⁴. Das bedeutet also auch nicht, daß nun alles gleichgültig geworden wäre. Gott vergibt dem Menschen nicht gegen seine Verstockung. Nur wo die Sehnsucht nach der Vergebung lebt, kann ihr Antwort werden. Und die Sehnsucht nach der Vergebung hat eine sehr reale Gestalt: die eigene Bereitschaft des Vergebens – die Liebe.

Daß in der Geschichte Gottes mit dem Menschen zuerst das Gesetz und dann das Evangelium hervortritt, weist vielleicht darauf hin, daß es auch heute noch und immer wieder Stadien der Verkündigung gibt, die unumkehrbar sind. Einem Menschen, in dem das Gewissen schweigt und der die gewöhnlichsten sittlichen Werte nicht mehr kennt, kann nicht die Gnade gepredigt werden. Damit sie überhaupt einsetzen kann, muß er zuerst wissen, daß er Sünder ist. Die erste Bekehrung ist und bleibt die Bekehrung zum »Gesetz«. Und weil wir immer wieder am Anfang stehen, haben wir sie immer wieder nötig. Dann freilich gibt es den Augenblick, wo eine zweite Bekehrung kommen muß, wie wir sie von Paulus bis Newman in der Geschichte der Heiligen finden: Der selbstzufriedene Moralist muß ebenso wie der selbstzerstörerische Skrupulant lernen, daß es Vergebung gibt. Auch Skrupulosität ist Ausdruck von Selbstrechtfertigung, gerade sie: Sie wartet nicht mehr auf Gott, sie will nicht wahrhaben, daß ich der Vergebung fähig bin. Und sie verleugnet damit in Wahrheit den Gott, der für die Sünder gelitten und damit sich nicht weniger selbst geoffenbart hat als in Blitz und Donner von Sinai.

⁴ Vgl. die Texte von H. Heine und F. Nietzsche bei H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*. Salzburg 1950, S. 44 u. 336, in denen die Metamorphose des Gottesbildes vom AT zur Christenheit hin persifliert wird.

SECHSTE THESE

Die Verkündigung von Gott findet ihre Wegweisung im biblischen Reden von Gott, besonders in den Gleichnissen Jesu, in den Erfahrungen der Heiligen und in der Reflexion des Glaubens, die auf diese Erfahrungen bezogen ist

Allem Bisherigen wird man die Frage entgegenhalten: Schön und gut, aber in welcher Sprache kann man von Gott reden? Die Antwort darauf lautet im allgemeinen folgendermaßen: natürlich nur in unserer Sprache. Unsere Sprache aber ist die einer weltlichen Welt, sie ist eine weltliche Sprache. Also kann man nur noch weltlich von Gott reden. Bei einer solchen Aussage sind viele Probleme im Spiel, die an dieser Stelle nicht behandelt werden können, etwa die Frage, was denn »weltliche Rede« ist und damit verbunden die Fragestellung, daß Sprache an Sprachgemeinschaft gebunden ist und daß es eine beliebig jedermann verfügbare Sprache gar nicht gibt⁵.

Aber lassen wir das. Die Forderung nach der weltlichen Rede von Gott scheint ja zunächst schon dadurch gerechtfertigt, daß man darauf verweisen kann, auch die Bibel rede »weltlich« von Gott. Man erinnert sich an die Gleichnisse der Propheten. Jesaja trägt den Leuten einen Schlager über einen schlechten Weinberg vor (Jes 5, 1–7). Ein weltlich Ding. Und so spricht er von Gott. Allerdings muß man, um nicht die halbe Wahrheit zu behaupten, nun auch fragen: Wie wird denn die weltliche Rede zur Verkündigung Gottes? Der Schlager wird zum Rätsel und dieses ist so gebaut, daß es im Grunde gar kein Rätsel ist, sondern am Schluß ein Schrei der Empörung, der Anklage an ein Volk, das Gottes ganze Huld genoß und eine einzige Enttäuschung für ihn war. Immerhin: In einer profanen Geschichte, in der zunächst das Wort Gott nicht vorkommt, wird den Menschen sichtbar gemacht, wer sie sind und wer Gott ist – die Geschichte sprengt ihren Rahmen und weist über sich hinaus. Und darin wird gleichsam der Rahmen dieser Welt gesprengt und ihre Verwiesenheit über sich hinaus zum Anruf an die Hörer.

Jesus nimmt den Kern der Weinberggeschichte des Jesaja in Markus 12, 1–12 wieder auf und erzählt sie neu: als Geschichte von den Pächtern, die sich zu Besitzern aufschwingen, die alle Versöhnungsversuche des Herrn zurückweisen und zuletzt seinen Sohn umbringen. Und so wird in dem erneuerten Gleichnis sein eigenes Geheimnis sichtbar, seine Passion, die sich im Gleichnis des Jesaja nur von ferne angedeutet hatte. Es scheint mir wichtig, zu sagen, daß Jesus mit diesem Text in die Tradition der prophetischen Rede von Gott eintritt und sie allerdings dann neu aktualisiert. Obgleich er der Sohn ist, fängt er nicht vom Nullpunkt an, sondern spricht im Gefüge der Überlieferung, die er schöpferisch fortführt und an ihr Ziel bringt.

⁵ Näheres dazu in meinem Artikel über Kurzformeln des Glaubens in dieser Zeitschrift 3/73, S. 258–264.

Damit scheint mir zweierlei deutlich zu werden. Die biblische Gleichnistradition verweist zunächst auf die Grenze allen Redens von Gott: Es kann immer nur Gleichnis bleiben, das von außen her langsam an die Wirklichkeit heranführt, den Menschen mit auf den Weg nimmt zu dieser Wirklichkeit hin, ohne sie je ganz erreichen zu können. Diese Gleichnistradition ist mit der geschichtlichen Erfahrung Israels verbunden und auf sie bezogen. Sie nimmt einerseits die einfachen menschlichen Erfahrungen Israels auf, um sie zum Werkzeug der Rede von Gott zu machen; sie greift aber andererseits auch immer wieder auf die schon geschehenen religiösen Erfahrungen zurück und vertieft sie⁶.

Für uns bedeutet dies: Die Verkündigung muß die ganze Breite der Wirklichkeit in Anspruch nehmen, um sie auf Gott hin transparent zu machen. Das Alphabet der Welt so zu buchstabieren, daß es Rede von Gott wird, ist die beständige Aufgabe der Verkündigung. Wenn auf diese Weise »weltlich« von Gott geredet wird, kann dies kein Stehenbleiben bei der Welt bedeuten, sondern muß das Zugehen auf die Transzendierung der Welt auslösen, die nicht in sich selber zu schließen ist. Es muß bedeuten, daß der Glaube das Ganze der Wirklichkeit in die umfassende Herrschaft Gottes einordnet.

Wegweisung für diesen Prozeß der Umschmelzung weltlicher Rede in Rede von Gott empfängt die Verkündigung in der schon geschehenen Rede von Gott. Wir stellten fest, daß Jesus selbst seine Verkündigung nicht vom Nullpunkt her baute, sondern in der Fortführung der prophetischen Tradition entwickelte. Analog kann man sagen, daß durch das Neue Testament zwar keine abschließenden Bilder gesetzt sind, wohl aber maßgebende Bilder, an die auslegend und reflektierend immer neu anzuknüpfen ist: Der rechte »Schriftgelehrte« ist dadurch gekennzeichnet, daß er Neues und Altes bringt (Mt 13, 52), daß er die Sprache erneuert und sie darin als eine zusammenhängende Sprache erhält, die von ihm nicht erst geschaffen wird. Immer aber, in der Wiederaufnahme des Alten und in der Fortführung zu neuen Möglichkeiten der Sprache hin geht es darum, die Wegweisung der biblischen Bilder anzunehmen, die innere Spannweite des biblischen Gottesbildes festzuhalten, die da reicht von Löwe zu Lamm, von Herr zu Knecht. In alledem steht der Prediger heute nicht allein, steht er nicht vor einem zweitausendjährigen Graben zwischen sich und der Bibel – die lebendige Auslegung in der Erfahrung der Heiligen ist der innere Zusammenhang, der ihn trägt und ohne den der Umgang mit der Bibel in bloßen Historismus versinkt.

⁶ Zum sprachphilosophischen und systematisch-theologischen Problem der Gleichnisse Jesu: E. Biser, *Die Gleichnisse Jesu*. München 1965; ders., *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. München 1970.

SIEBTE THESE

*Die Verkündigung von Gott muß auf das Gebet hinführen
und aus dem Gebet kommen*

Jede Aussage über einen Menschen, den man nicht kennt, bleibt Theorie, Aussage zweiter Hand. Von Gott kann sinnvoll nur reden, wer ihn kennt, und jeder kann ihn kennen, kann Verkünder erster Hand werden, denn im Miteinander des Gebetes gibt er sich jedem von uns zu erfahren.

Als ich die erste Skizze zu diesen Gedanken entwarf, stieß ich im liturgischen Lesejahr B auf die zweite Lesung vom 25. Sonntag im Jahreskreis: Jak 3, 16–4, 3. In diesem Text setzt sich Jakobus energisch mit der Krise der judenchristlichen Kirche auseinander; wir begegnen einem Reflex derselben Krise, die auch im Hintergrund von Mt 23 erkennbar ist. Mt 23 enthält bekanntlich einen sehr scharfen Angriff auf den Stand der »Lehrer«, die hier unter verschiedenen Titeln auftreten: Rabbi, Sathegetes, Schriftgelehrter; dazu werden die Pharisäer angesprochen. Wenn Matthäus hier Worte des Herrn in dieser Breite und Schärfe herausstellt (und weiter entfaltet), darf man darin zugleich eine Attacke auf das Überhandnehmen eines judenchristlichen Rabbinate sehen, das sich offenbar verselbständigt und von seiner pastoralen Verantwortung weg zu Sonderprivilegien erhebt und zu bloßer Theorie tendiert. Damit verwandt ist die Mahnung von Jak 3, 1: »Werdet nicht in solcher Menge Lehrer«; glaubt nicht, Theorie und Lehre seien die Hauptaufgaben eines Christen. Der massive Anruf des Jakobus gegen Glaube als Theorie zum Werk hin könnte gerade auch auf dieser konkreten Situation seiner Gemeinde beruhen.

Interessant ist nun auch die nähere Beschreibung der Krise der Gemeinde, die Jakobus gibt. Er stellt einer leeren, fruchtlosen und zerstörerischen Gelehrtheit die wahre Weisheit gegenüber, die sich im Wandel, im Werk, in Güte zeigt. Aber die Gescheitheit der Angesprochenen führt nicht zu diesen Haltungen, sondern zum Durcheinander (3, 13 ff.). Jakobus schildert dieses Durcheinander und Gegeneinander sehr dramatisch: Bei euch bringt man sich um, bei euch herrscht Eifersucht, bei euch wird Krieg geführt. Damit soll nicht gesagt sein, daß man sich ermordet hat, sondern daß man sich, wie man heute sagen würde, gegenseitig »kaputt« gemacht, den anderen unmöglich gemacht hat, ihn auszuschalten versuchte. Das gleiche ist mit »Krieg« gemeint: Man bekämpft sich, einer versucht den anderen an die Wand zu spielen und zum Schweigen zu bringen.

Nun aber fragt Jakobus: Warum ist das so? Er findet hauptsächlich zwei Gründe. Der eine lautet: Ihr seid Knechte eurer »Lüste« (4, 1). Ihr seid der Diktatur eurer Triebe, eurer Begehrlichkeit, eurer Selbstsucht ergeben. Jeder will nur sich selbst. Daneben steht der zweite Grund: Das ist so, weil

ihr nicht betet (4, 2b). Gewiß wird bei ihnen auch gebetet, das sagt Jakobus gleich im nächsten Vers (4, 3). Aber dieses Gebet ist derart, daß man es nicht wirklich als Beten bezeichnen kann. Der Hinweis auf die üblichen Gebete dort hebt die erste Behauptung nicht auf, sondern bekräftigt sie eher. In Wahrheit gilt: Ihr betet nicht. Alles würde nach Jakobus anders aussehen, wenn die Gemeinde statt im kalten Krieg mit- und gegeneinander zu reden, zusammen zu Gott sprechen würde⁷.

Das aber ist eine entscheidende Aussage. Die Rede von Gott verliert ihre einende Kraft und wird zur spaltenden und leeren Theorie, wo sie nicht mehr aus dem Erfahrungszusammenhang lebendigen Redens mit Gott hervorkommt. Ohne Gebet vertrocknet die Predigt von selbst.

⁷ Vgl. zum Ganzen die tiefgehende Interpretation des Textes bei F. Mußner, *Der Jakobusbrief*. Freiburg 1964, S. 157–180.