

Die Frage nach Gott im Neuen Testament

Walter Schmithals

Die Frage nach Gott hat der Mensch zu allen Zeiten gestellt. Eben deshalb ist diese Urfrage des Menschen keine zeitlose, sondern eine zeitliche, geschichtliche Frage, das heißt eine Frage, die nicht ein für allemal beantwortet werden kann, sondern immer neu nach Antwort sucht. Wie könnte es auch anders sein, wenn Gott — und nur so hat es Sinn, von Gott zu reden — die alles bestimmende Wirklichkeit ist. *Unsere* Wirklichkeit nämlich ändert sich fortwährend, und zwar nicht nur durch den Fortgang der Geschichte, die stets neue Perspektiven eröffnet, und auch nicht nur durch das Nebeneinander verschiedener Kulturen, die die Menschen zur gleichen Zeit auf verschiedene Standpunkte stellen, sondern auch durch unsere eigenen Erfahrungen, durch die alte Antworten immer neu in Frage gestellt werden: Der Zufriedene fragt anders nach Gott als der Unzufriedene, der Glückliche anders als der Leidende, der Alte anders als der Junge.

Es ist deshalb durchaus angemessen, daß von Gott nicht immer in derselben Sprache und mit denselben Begriffen geredet wird. Nicht als ob Gott sich wandelte; denn es wäre offenbar sinnlos, ein dem geschichtlichen Wandel unterworfenen Wesen ‚Gott‘ zu nennen. Wollten wir unsere jeweils geschichtlich gegebenen höchsten Ideale, wissenschaftlichen Erkenntnisse, letzten Bedürfnisse oder größten Leistungen ‚Gott‘ nennen, würde der Begriff ‚Gott‘ jeden Sinns entleert. Gott kann nie in *der* Weise geschichtlich werden, daß er sich den nach unsern Bedürfnissen gestalteten Gottesbildern anpaßt. Das Bilderverbot hat insofern seinen bleibenden Sinn, und zwar gerade im Blick auf vielerlei modernes Reden von Gott, das ‚Gott‘ nach dem Bedürfnisbild des modernen Menschen erschafft.

Wohl aber muß sich unsere *Rede von Gott* je nach dem geschichtlichen Standpunkt ändern, auf dem wir nach Gott fragen. Auch im Neuen Testament gibt es keinen einheitlichen *Gottesbegriff*, so gewiß alle neutestamentlichen Zeugen von dem *einen* Gott zu reden beanspruchen. Paulus redet anders von Gott als Johannes und Johannes anders als Jesus. Für uns, die wir aus einem großen zeitlichen Abstand auf das Neue Testament schauen und überdies gewohnt sind, diese Schriftensammlung als Einheit zu lesen, drängt sich freilich primär das Empfinden einer einheitlichen neutestamentlichen Gottesvorstellung auf, und verglichen mit manchen anderen Gottesvorstellungen trifft dieser Eindruck auch zu. Dennoch spricht jeder Theologe des Neuen Testaments in spezifischer Weise von Gott, und darum empfiehlt es sich, daß wir uns nicht von vornherein an der ganzen Breite der neutestamentlichen Bezeugung göttlicher Wirklichkeit orientieren, sondern bei einem bestimmten neutestamentlichen Schriftsteller ansetzen, und zwar orientieren wir uns — diese Auswahl ist willkürlich — bei Johannes. Daß Johannes von keinem *anderen* Gott spricht als das übrige Neue Testament, sollte dabei feststehen und soll hier und da auch deutlich werden. Aber die sachlich und begrifflich durchreflektierte Antwort auf die Frage nach Gott, die Johannes gibt, mag unseren Überlegungen als Leitlinie dienen.

I.

Gegen Ende des Prologs des Johannesevangeliums steht der Satz: „Niemand hat Gott jemals gesehen“ (1, 18), und in 1. Joh. 4, 12 wird diese Feststellung noch einmal nachdrücklich wiederholt. Auch in seinem Evangelium

greift Johannes mehrmals auf diesen Grundsatz zurück (5, 37; 6, 46).

Es geht ihm bei diesen Sätzen nicht um eine Aussage über das *Sein* Gottes, der im Unterschied zu dem geschaffenen Sein eben unsichtbar sei, so daß die Unsichtbarkeit Gottes als eine göttliche Eigenschaft vorgestellt wird — wobei Gott durch solche Feststellung in anderer Weise gerade sichtbar würde. Es geht Johannes aber auch nicht um die darüber hinausgehende erkenntnistheoretische Feststellung, Gott sei mit den normalen menschlichen Erkenntnismitteln, die von der Ratio dargeboten werden, nicht faßbar, sondern zeige sich nur einem besonderen Aufschwung der Seele, einem ekstatischen Verlassen der geschichtlichen Wirklichkeit, einem mysteriösen Erkenntnisvollzug. Erst recht will Johannes nicht sagen, angesichts der Unsichtbarkeit Gottes könne es eine sinnvolle Frage nach Gott überhaupt nicht geben; denn sein Grundsatz ist zweifellos als eine positive Aussage über Gott gemeint.

Mit dem Satz: „Niemand hat Gott jemals gesehen“ bestimmt Johannes Gott vielmehr als für *jeden* menschlichen Zugriff unzugänglich, ob man diesen Zugriff nun optisch, rational, mystisch oder praktisch — etwa durch gute Werke — sucht. Der Mensch ist seinem Wesen nach gott-los, wobei diese ‚Gottlosigkeit‘ nicht als Sünde oder als Folge der Sünde gedacht wird, sondern einfach die Geschöpflichkeit des Menschen umschreibt, der in seiner Geschöpflichkeit das Göttliche nicht umfaßt, es darum auch nicht erfassen kann.

Bekanntlich denkt der Grieche anders vom Menschen und von Gott. Für das klassische Griechentum umfaßt der Kosmos Menschen und Götter in ewiger Harmonie, und der Mensch, der sich dem Kosmos einordnet, folgt damit demselben weltimmanenten Gesetz, dem auch die Götter im Kosmos unterworfen sind, so daß er, wenn auch als wandelbarer und vergehender Teil des Kosmos, doch in der Lage ist, aus sich heraus das ewige göttliche Sein zu erfassen. Denn die vernünftige Ordnung des Kosmos umschließt Menschen und Götter gleichermaßen, so daß das Göttliche dem Menschen ‚anschaulich‘ wird, wenn er mit seiner Vernunft das Wesen des Kosmos zu erfassen

versucht. Zwar kann auch der Grieche die Götter im allgemeinen nicht mit seinen leiblichen Augen sehen, aber er erblickt sie mit den Augen *seines* Geistes, und so werden sie ihm ‚theoretisch‘ verfügbar.

Daß ‚niemand Gott jemals gesehen hat‘ meint demgegenüber, Gott sei *jedem* menschlichen Zugriff entzogen. Verglichen mit dem Menschen begegnet Gott als der schlechterdings ‚Anderer‘. In welche Tiefe menschlichen Daseins der forschende Geist und die suchende Seele auch immer vordringen: sie werden dort immer nur des Menschen und in keinem Fall Gottes ansichtig. Was auch immer an menschlichen Taten in der Geschichte gerühmt und bewundert wird: nie wird Gott in diesen Taten anschaulich.

Für Johannes müssen deshalb alle Versuche, Gott zu beweisen, mit den Versuchen, seine Nicht-Existenz zu beweisen, auf die gleiche Stufe zu stehen kommen, auf der Gott in keinem Fall steht. Gehen doch der Gottesbeweis wie sein Gegenteil davon aus, daß Gott sich dem bewußten menschlichen Zugriff zeigt oder zeigen müßte. Gerade diese Voraussetzung aber trifft für den Gott des Neuen Testaments nicht zu, der schlechthin ‚unsichtbar‘ bleibt und sich deshalb gegen jeden Beweisgang sperrt. Der bewiesene Gott und der bewiesene Nicht-Gott sind gleichermaßen Götzen verglichen mit dem Gott, den niemand jemals gesehen hat, das heißt im Vergleich zu dem wahren, dem biblischen Gott. So schreibt Hamann mit Recht an Jacobi: „Wenn die Narren sind, die in ihrem Herzen das Dasein Gottes leugnen, so kommen mir die noch unsinniger vor, die selbiges erst beweisen wollen.“

Dann wäre freilich zu fragen, wieso der Mensch überhaupt den Gedanken ‚Gott‘ fassen kann, wenn Gott den Horizont seines Denkens schlechterdings übersteigt. Wieso kann der Mensch nach Gott fragen, wenn Gott für ihn gar nicht ‚frag-würdig‘ zu sein vermag? Wie kann der Mensch dem ‚Ganz Anderen‘, wenn auch nur in der Frage, begegnen?

Die ersten Verse des Evangeliums können uns helfen, dies Problem zu lösen: „Am Anfang war das Wort; und das Wort war bei Gott; und das Wort war Gott; dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dasselbe geworden, und

nicht eins von dem, was geworden ist, wurde ohne es. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht für die Menschen“ (1, 1—4).

Johannes greift in diesen Anfangssätzen seines Evangeliums mit Bedacht auf die ersten Verse des Alten Testaments zurück, denen zufolge Gott das Tohuwabohu zu der geschaffenen Welt ordnete, über die er den Menschen als Verwalter einsetzte. Wie dort der wüste Kosmos von Gott zum Feld des Lebens bereitet und die Finsternis durch das Licht erhellt wurde, um Orientierung zu ermöglichen, so scheint mit Christus das göttliche Wort in die Welt, um den Menschen Licht zu bringen und damit wahrhaftige Lebensmöglichkeit zu schenken.

Nach Gott fragt der Mensch allerdings nicht, und zwar gerade dort nicht, wo er nach ihm zu fragen scheint, wenn er Gottes Existenz beweist oder leugnet. Aber der Mensch fragt nach dem Leben und er fragt nach dem Licht, mit dem er sich auf seinen Wegen zurechtfinden kann. Er fragt nach dem Woher und dem Wohin, nach dem Sinn alles dessen, was geschieht, und nach der Wahrheit, die er tun soll. Er fragt nach *s i c h*, und in dieser Frage fragt er — nicht wissend, was er tut — nach Gott. Denn der ist sein Licht, in dessen Licht er nie kommen kann, *der* ist sein Leben, vor dem sein eigenes Leben nur Tod bedeutet. Indem er nach der Wahrheit seines eigenen Daseins fragt, fragt der Mensch nach Gott; indem er nach dem Grund seines Lebens fragt, fragt er nach dem, den niemand jemals gesehen hat und der eben darum Licht und Leben für den Menschen bedeutet, *weil* der Mensch nie über ihn verfügt. Im neunten Kapitel seines Evangeliums berichtet Johannes von der Heilung eines Blindgeborenen, der am Wege sitzt und bettelt. Seine Blindheit hindert ihn am sinnvollen Leben: er kann nicht wie der gesunde Mensch seinen Lebensunterhalt selbst verdienen. Er lebt in der Finsternis, ohne zu wissen, wo er Licht und Leben finden kann. Jesus erklärt, als er ihn am Wege sitzen sieht, er wolle ihn heilen, damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden.

Nach der Meinung des Evangelisten sollen wir uns also alle in der Gestalt des Blinden wiedererkennen. Wir alle fragen, weil wir Menschen sind, nach einem Leben voller

Licht, das uns gute Wege gehen und rechte Ziele finden läßt. Die *Antwort* aber auf diese Frage kommt von dort-her, wo wir nicht sind, von dem her, den niemand jemals gesehen hat. Wir fragen nach *unserem* wahren Leben, und eben damit fragen wir nicht mehr nach uns, sondern nach Gott.

Man versteht von daher, *wie* Johannes von Gott reden muß. Von dem Gott, den niemand jemals gesehen hat, kann Johannes nicht sprechen wie von dem Gott der griechischen oder der abendländischen Metaphysik, den es gibt, der als das höchste Seiende vorzustellen ist und dessen Wesen sich beschreiben läßt, wenn man alle menschlichen Unvollkommenheiten wegläßt. Dieser Gott, der als der Unverfügbare und Ungegenständliche im Vergleich zu allem, was wir sehen können, ‚Nichts‘ ist — weshalb er ja auch dem Unglauben nichts gilt —, läßt sich nicht ‚an sich‘ beschreiben. Von ihm kann man nur reden, indem man zugleich vom Menschen redet, er begegnet *wirklich* nur in unserer Wirklichkeit. Wohlgemerkt: indem man *zugleich* vom Menschen redet, redet man von Gottes Wirklichkeit. Johannes meint natürlich nicht, daß schon die Rede vom Menschen Rede von Gott sei. Vom *Menschen* reden heißt ja, von den Blinden und Lahmen zu reden, von denen, die in der Finsternis sitzen und in den Gräbern liegen, von denen, die Angst und keine Hoffnung haben, die an faulem Wasser sterben und sich selbst auffressen, die aus der Welt leben und so an sich selbst zugrunde gehen.

Demgegenüber heißt von Gott reden, so vom Menschen reden, daß von der Aufhebung der Angst gesprochen wird, vom Anfang des Lichts, vom Öffnen der Gräber, vom Brot für die Hungernden, von der Wahrheit menschlichen Daseins, vom Anfang statt vom Ende, vom lebendigen Wasser und vom geraden Weg für die Menschen.

Die Theo-Logie des Johannes hat es freilich nicht in der Weise mit Gott zu tun, daß neben ihr eine Anthropologie stehen könnte, und nicht so mit dem Menschen, daß Gott abgesehen vom Menschen ein Gegenstand des Fragens und Antwortens zu sein vermöchte. Vielmehr spricht Johannes von Gott um des Menschen willen, und wenn er vom Menschen spricht, so sieht er ihn im Lichte Gottes, der den Menschen in die Wahrheit seines Daseins bringt.

Gott begegnet nur in seinem Verhältnis zum Menschen, der Mensch nur als der von Gott bestimmte. Eine Lehre von Gott oder vom Menschen, die jenseits dieses theologischen *Verhältnisses* liegt, kennt das ganze Neue Testament nicht, und sofern eine derartige Spekulation legitimer Gegenstand der Philosophie sein möchte — wie denn die griechische Philosophie in dieser Weise spekulierte —, gilt das *theologische* Urteil des Paulus, daß Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht habe (1. Kor. 1, 21).

Wenn auch der Gott der Philosophen nicht selten als der christliche Gott ausgegeben wurde, so ist er doch mit diesem Gott nicht identisch, weshalb auch der Tod Gottes, wo immer er philosophisch konstatiert wird, den wahren Gott nicht am Leben hindert.

Deshalb ist auch die Rolle, die Gott an der Schwelle der Neuzeit spielte und oft heute noch spielt, nämlich der Lückenbüßer für die naturwissenschaftliche Welterklärung zu sein, eine keineswegs göttliche Rolle. Pascal hat es den Deisten mit Recht nicht verziehen, daß sie einen Gott brauchten, um der Welt einen Nasenstüber zu geben, sie in Bewegung zu versetzen, und der dann die Welt sich selbst überließ. Dieser Gott, der nicht den Menschen in Frage stellt, sondern nur dem menschlichen Verstand als gegebene Größe im Koordinatensystem seiner Weltanschauung dient, wenn er in den Lücken der Wissenschaft von der Natur angesiedelt wird, hat mit dem biblischen Gott nichts zu tun; sein Tod ist kein kirchliches Trauergeleit wert.

II.

Wie aber passen die beiden Aussagen zusammen, daß niemand Gott jemals gesehen habe und daß Gott das Licht für die Menschen ist? Nun, beide Aussagen werden bei Johannes durch den Gedanken der *Offenbarung* vermittelt: Der jedem menschlichen Zugriff entzogene Gott *offenbart* sich dem Menschen, so daß die Möglichkeit von Gotteserkenntnis, sei es als Theologie, sei es als Glaube, auf der Offenbarung Gottes beruht.

Man beachte wohl, daß der Gedanke der Offenbarung die Aussage, Gott sei dem menschlichen Zugriff entzogen,

nicht aufhebt, sondern bestätigt. Daß niemand Gott jemals gesehen habe, meint ja nicht, Gott habe sich bisher verborgen gehalten; nun, da er sich endlich zeige, könne der Mensch ihn erkennen und begreifen wie andere Schätze, die bisher seinem Auge entzogen waren. 'Unsichtbarkeit' Gottes besagt vielmehr, daß Gott dem Menschen prinzipiell als der 'Ganz andere' gegenübersteht und als solcher dem Bereich des menschlich Verfügbaren grundsätzlich entzogen ist. Gott wird nie *im* Geschaffenen sichtbar. Es ist der *unverfügbare* Gott, der sich *dem* Geschaffenen zeigt, so daß der Offenbarungsgedanke die Unverfügbarkeit Gottes gerade unterstreicht. In diesem Sinne muß man Joh. 1, 18 verstehen: „Niemand hat Gott jemals gesehen. Der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, der hat uns Kunde (von Gott) gebracht.“

In diesem Satz wird zugleich der Ort der Offenbarung eindeutig bezeichnet: der eingeborene Sohn, das heißt Jesus Christus ist die einzige Offenbarung Gottes.

Allerdings kennt Johannes, ähnlich wie Paulus in Röm. 1, 18 ff., so etwas wie eine allgemeine Schöpfungsoffenbarung: Es heißt ja am Anfang des Evangeliums von dem 'Logos Gottes', durch den alles geschaffen wurde und in dem die Welt ihr Leben haben konnte, er schein als Licht allezeit in die Welt. Gott hat sich also nicht versteckt gehalten. Seine ewige Macht und Gottheit und dementsprechend die Geschöpflichkeit des Menschen konnten, wie Paulus sagt, vom Beginn der Welt an wahrgenommen werden, so daß der Mensch echte Lebensmöglichkeit besaß. Aber „die Finsternis hat es (das Licht) nicht ergriffen“ (Joh. 1, 5). Damit wird gesagt: Die Schöpfungsoffenbarung stellt keine positive Möglichkeit für den Menschen dar. Nach den Worten des Paulus dient sie dazu, den Menschen unentschuldig zu machen.

Und Johannes will mit Verweis auf das Licht, das seit jeher in die Finsternis schien, deutlich machen, daß in Christus keine *neue* Offenbarung geschieht bzw. kein neuer Gott sich offenbart, sondern daß der eine Gott, der schon immer das Licht der Menschen war, sich *neu* zeigt. Der Logos, der am Anfang war, und der Logos, der Fleisch wurde, sind identisch. Die *jetzt gültige* Offenbarung aber

geschieht in der Fleischwerdung des Logos, also in Jesus Christus.

Das bedeutet: Wer nach Gott fragt, fragt, wenn er ernsthaft bzw. wenn er nach dem wirklichen Gott fragt, den niemand jemals gesehen hat, nach Jesus Christus. Jede Frage nach Gott, die an Jesus Christus vorbeifragt, fragt ins Leere. Jede Frage nach Gott, die nicht Jesus Christus befragt, wird ohne gültige Antwort bleiben, und jede Antwort auf die Frage nach Gott, die nicht von Jesus Christus her gegeben wird, kann keine treffende Antwort sein.

Umgekehrt gilt dann freilich auch: Wer sinnvoll nach Jesus Christus fragt, fragt nach Gott. Wer in Beantwortung seiner Frage nach Jesus Christus nur auf einen großen Religionsstifter, auf eine bedeutende religiöse Persönlichkeit, auf einen beispielgebenden Mitmenschen, auf einen Sozialrevolutionär, auf einen politischen Aufwührer, auf einen apokalyptischen Schwärmer usw. stößt, hat es nicht mit Jesus Christus zu tun, wie er nach dem Verständnis des Neuen Testaments allein verstanden werden kann. Denn recht verstanden ist Jesus Christus nicht der Exponent hoher und höchster menschlicher Möglichkeiten, sondern das ‚Ebenbild des unsichtbaren Gottes‘ (Kol. 1, 15), also das menschlich schlechterdings Unmögliche und Undenkbare.

Johannes wird deshalb nicht müde, die Einheit von Vater und Sohn, von Gott und Christus herauszustellen, damit Gott in Christus, Christus aber als die Wahrheit Gottes offenbar werde. Ich zitiere einige Wendungen, mit denen Johannes diesen Sachverhalt ausdrückt:

„Mein Vater wirkt immerzu, und so wirke auch ich“ (Joh. 5, 17).

„Ich und der Vater, wir sind eins“ (Joh. 10, 30).

„In mir der Vater, und ich in dem Vater“ (Joh. 10, 38; vgl. 14, 20; 17, 21).

„Nun ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm“ (Joh. 13, 31).

„Euer Herz erschrecke nicht: Glaubt an Gott, indem ihr an mich glaubt“ (Joh. 14, 1).

„Philippus sagt zu ihm: Herr, zeige uns den Vater, dann haben wir genug. Da sagt Jesus zu ihm: Nun bin ich so

lange bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich sieht, sieht den Vater! Wieso sagst du dann: Zeige uns den Vater?“ (Joh. 14, 8–9).

Dementsprechend drücken die Titel Jesu die offenbarungsmäßige Einheit von Gott und Jesus aus. Jesus heißt

„Sohn Gottes“ (1, 18. 34; 3, 16. 35; 5, 25; 10, 36),

„Brot Gottes“ (6, 33),

„Heiliger Gottes“ (6, 69),

„Lamm Gottes“ (1, 29. 36),

„Siegel Gottes“ (6, 27),

und alle diese Titel drängen auf das Bekenntnis, das Thomas am Ende des Evangeliums beispielhaft für die ganze Gemeinde spricht, die nicht sieht und doch glaubt:

„Mein Herr und mein Gott“ (20, 28),

wobei wohl bedacht werden will, daß Thomas nicht ‚die Gottheit‘ Jesu bekennt, sondern ihn *seinen* Gott nennt, also jene Frage nach Gott beantwortet sieht, mit der er nach der Wahrheit seines eigenen Lebens fragt.

Wer vom Alten Testament herkommt — und das Alte Testament war die Bibel der Urchristenheit — der kennt Worte wie Jes. 43, 11: „Ich, ich bin der Herr, und außer mir ist kein Helfer“ und Jes. 48, 12: „Höre, Jakob, ich bin’s; ich bin der Erste und der Letzte“. Er wird deshalb auch aus den Ich-bin-Worten Jesu den umfassenden Anspruch heraushören, daß in dem, der so spricht, Gott selbst begegnet:

„Ich bin der gute Hirte“ (Joh. 10, 12),

„Ich bin der rechte Weinstock“ (Joh. 15, 1),

„Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh. 6, 35),

„Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh. 11, 25),

„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6),

„Ich bin das Licht der Welt“ (Joh. 8, 12).

Und er wird aus diesen Bildworten zugleich erkennen, daß Johannes von Gott nicht redet in dem, was er an sich selbst sei, sondern in dem, was er für uns sein will, die wir nach Leitung und Kraft, nach Licht und Leben, nach Weg und Wahrheit fragen.

Schließlich muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß Jesus im Johannesevangelium unentwegt von sich selbst als von dem spricht, der von Gott *gesandt*

wurde (3, 16 f. 31–35; 6, 29. 46; 7, 16; 8, 42; 12, 44 f; 13, 3; 17, 3 u. ö.). Der Begriff des Gesandtseins vertritt den Begriff der Offenbarung, die Rede vom Gesandten die uns geläufige Rede von dem Offenbarer. Klarer als im bloßen Begriff der Offenbarung, der auch in der Antike schon von der Sichtbarmachung großer *menschlicher* Leistungen gebraucht werden konnte, wird im Bild von der Sendung verdeutlicht, daß Jesus nicht den Gipfel humanen Vermögens darstellt, sondern *den* Gott offenbart, den niemand jemals gesehen hat, weil er der Ursprung alles Lebens ist.

III.

Wer aber ist Gott, der in Christus begegnet?

Paulus antwortet bekanntlich: Gott ist der, der in Christus die Welt mit sich versöhnte (2. Kor. 5, 19).

Bei Johannes treten Begriffe wie Sühne, Versöhnung, Vergebung usw. zurück, also die juristischen Kategorien der paulinischen Heilsverkündigung. Er hat eine andere ‚Theologie‘, einen anderen *Gottesbegriff*. Aber er will von keinem anderen göttlichen Handeln sprechen, als die Christuszeugen vor ihm und neben ihm auch getan haben.

Zunächst fällt auf, daß von Jesus keine irdisch-menschlichen Verhaltensweisen in der Art ausgesagt werden, daß sie an ihm in Vollkommenheit zu erkennen sind und deshalb als ‚göttlich‘ qualifiziert werden können. Der Jesus des Johannesevangeliums lehrt keine vollkommene Ethik, er gilt nicht als tief religiöser Mensch, sein soziales Verhalten interessiert nicht. Man hat gesagt, der johanneische Jesus schreite über die Erde, ohne sie mit seinen Füßen zu berühren; und daraus geschlossen, der in Jesus bezeugende Gott halte sich nach Möglichkeit von der Geschichte fern, so daß die Frage nach Gott, an Jesus Christus gestellt, die Antwort empfinde, der Mensch habe sich so weit wie möglich dem weltlich-geschichtlichen Leben zu entziehen, um Gott zu begegnen. Indessen wird ein derartiges Urteil der johanneischen Theologie nicht gerecht. Programmatisch steht zu Beginn des Evangeliums: „Das Wort wurde Fleisch“ (1, 14), und nicht weniger betont heißt es in 3, 16: „So sehr hat Gott die Welt

geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab“. Im sogenannten hohenpriesterlichen Gebet bittet Jesus (17, 15) ausdrücklich „nicht darum, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst“. Johannes will also nicht Jesus und damit Gott selbst in unbedingter Distanz von der Welt halten, wenn er Jesus als den über die Erde schreitenden Gott darstellt. Vielmehr geht es ihm offensichtlich darum, die *Gotttheit* des in Jesus irdisch in der Geschichte bezeugenden Gottes zu wahren. Man bedenke, daß die antike Welt voll war von *Menschen*, denen göttliche Verehrung zuteil wurde. Von den Heroen des Altertums über die vergotteten Teilnehmer der Mysterienkulte und die göttlichen Ekstatiker der Gnosis bis zur Majestät des Kaisers reichte die Kette jener Menschen, die wegen ihrer Taten, ihrer Weisheit oder ihrer Macht als Gott verehrt wurden. In den ideal überhöhten Möglichkeiten, also in dem menschlich prinzipiell Verfügbaren und Sichtbaren, wurde das Göttliche angeschaut und ergriffen. Demgegenüber bezeugt Johannes den Gott, der schlechterdings nicht aus der Welt kommt, sondern dem Menschen von jenseits seiner Leistungen und seines Wissens unberechenbar begegnet, das heißt den Gott, den niemand jemals gesehen hat und der sich *als* der Unsichtbare in Christus zeigt.

Damit ist gegeben, daß Jesus als der Offenbarer nicht *etwas* offenbart, sondern Gott selbst. Wenn Jesus vor die Menschen hintritt und sie mit der Behauptung ‚Ich und der Vater sind eins‘ einlädt, bei ihm Licht und Leben zu finden, so bedeutet das für den Menschen, dem Gott so sichtbar wird, daß er alle Versuche aufgibt, das Leben bei sich selbst zu finden und Licht dort zu erhoffen, wo er seine eigenen Lichter anzünden kann, und daß er statt dessen beginnt, sein Leben von daher zu führen, wo er selbst am Ende ist.

‚Gott in Christus‘ heißt: Gott ist gegenwärtig und bietet sich dem Menschen als der gute Hirte an, dem man auch im finstern Tal folgen darf, als der rechte Weinstock, der die Armen mit reicher Frucht segnet, als das Brot, das im ewigen Leben erhält, als der Weg, der stets zum Ziel führt, als die Wahrheit, die alle Vernunft übersteigt, als das Licht, das in die Dunkelheit scheint. Der in Christus

offenbare Gott ist der unsichtbare Gott, der sich jeder Berechnung entzieht und unser Vertrauen wünscht.

Wo er Glauben findet, führt die Anerkennung der Unsichtbarkeit, das heißt der Unverfügbarkeit Gottes dazu, daß wir die Wahrheit über uns erkennen: nämlich daß wir unserer Verfügung entnommen sind und Leben allein aus der gnädigen Zukunft Gottes gewinnen können. In der glaubenden Anerkennung des unsichtbaren Gottes als *unseres* Gottes werden uns die Augen über uns selbst geöffnet und wir erkennen, daß wir blind waren, als wir das Leben bei uns zu finden meinten, und sehend wurden, als wir unsere Lichter löschten. Die Pharisäer, die Jesus verärgert fragen: „Sind wir etwa auch blind?“ haben ihn recht verstanden, und sie müssen sich sagen lassen: „Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde. Da ihr aber sagt: ‚Wir sehen‘, bleibt eure Sünde“ (Joh. 9, 40 f.). Paulus, der als Pharisäer diesem Gott begegnete und sich der Wahrheit des Wortes Christi öffnete, achtet nun als Dreck, was ihm bisher Leben war (Phil. 3, 8); denn er bekennt: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2. Kor. 12, 10).

‚Gott in Christus‘ bedeutet also, daß Gott dem Menschen in der Welt, die in allem, was sie gibt, letzten Endes den Tod gibt, seine lebendige Gegenwart zuspricht: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt besiegt“ (Joh. 16, 33). ‚Welt‘ ist in diesem Wort all das, was uns als Grund unseres Lebens zur Verfügung steht: die Objekte unseres Handelns und Denkens, die Werke unserer eigenen Hände. Diese ‚Welt‘ verstrickt den Menschen ausweglos in die Angst, weil sie ihn an seine eigenen Möglichkeiten bindet. Daß Christus diese Welt besiegt hat, besagt, daß Gott der ‚Welt‘ die Macht genommen hat, der Grund unseres Lebens zu sein, indem er sich selbst inmitten der Welt als das Licht, das Leben und die Wahrheit anbietet.

Daß Gott in Christus begegnet, bedeutet nach allem, was gesagt wurde, daß Gott nicht als Seiender, sondern als Handelnder offenbar wird. Jede Frage nach Gott, die nach dem *Sein* Gottes fragt, bleibt deshalb ohne Antwort. Erst wo ich nach *dem* frage, was Gott an mir *tut*, gibt das Neue Testament Antwort auf die Frage nach Gott.

Wer immer heute vom Tode Gottes zu reden pflegt, frage sich deshalb, ob er diesen Tod konstatierte, als er nach dem *Sein* Gottes fragte oder als er sich dem *Tun* Gottes stellte. Nur im letzteren Fall wäre seine Behauptung theologisch relevant.

Das Neue Testament spricht aus dem genannten Grunde z. B. nicht von Gott als Person, aber es läßt natürlich keinen Zweifel daran, daß Gott mir begegnet. Es spricht nicht abstrakt von der Jenseitigkeit Gottes, aber es erklärt mit Nachdruck, daß Gott sich meinem Zugriff stets entzieht. Es spekuliert nicht über Gott als Schöpfer, aber es bekennt ihn als den Ursprung alles Lebens. Es nennt Allmacht und Allwissenheit nicht als göttliche Eigenschaften, aber es mutet uns zu, im Angesicht Gottes unsere Ohnmacht und Unwissenheit zu erkennen.

Allerdings kann Johannes scheinbar auch in der traditionellen griechischen Begrifflichkeit das *Sein* Gottes bestimmen, wenn er sagt: „Gott ist . . .“ Aber die Prädikate, die er Gott zuschreibt, sprengen das metaphysische Denken; denn sie sagen, daß Gottes Sein in seinem ‚Füruns-sein‘, in seinem Handeln besteht.

So lautet die grundlegende Botschaft, „die wir von ihm gehört haben und euch verkündigen“: „Gott ist Licht“ (1. Joh. 1, 5). Damit wird aber nicht das Wesen Gottes an sich beschrieben, sondern erklärt, daß der Mensch mit Gott *im Licht* wandeln kann, das heißt, das göttliche Licht ist die von Gott dem *Menschen* eröffnete Lebensmöglichkeit. Darum heißt es in 1. Joh. 1, 6: „Wenn wir erklären, Gemeinschaft mit ihm zu haben, und wandeln in der Finsternis, so lügen wir und tun nicht die Wahrheit.“

‚Gott ist Licht‘ heißt also: Gott bringt Licht in unsere Welt. Er erlaubt uns, in dieser Welt zu leben, ohne *von* ihr leben zu müssen. Er macht uns frei von der Last unserer Vergangenheit und von der Sorge um unsere Zukunft und läßt uns so in Wahrheit leben. Er holt uns aus den Zeiten, die nicht die unseren sind und in denen wir unser Leben vergeblich suchen, er holt uns aus der Vergangenheit und aus der Zukunft in den je neuen Tag, damit wir jeden Augenblick *ganz* und so *allezeit* leben. Er nimmt die Notwendigkeit von uns, alles wissen zu

müssen, und schenkt uns dadurch die Freiheit, den nächsten Schritt tapfer zu tun. Er nimmt uns die Sorge um uns ab, damit wir füreinander sorgen können. „In seinem Licht“ — nämlich in ihm als unserem Licht — „sehen wir das Licht“ (Ps. 36, 10), und erfahren, was wahrhaftes Licht, was die Wahrheit und das Leben sei. Daß der unsichtbare Gott als der, den niemand jemals gesehen hat, Licht ist, heißt darum auch, daß wir uns als die Blinden erkennen, deren eigenes Werk stets ein Tun zum Tode sein wird.

Gleichfalls im 1. Joh. wird zweimal an betonter Stelle festgestellt: „Gott ist Liebe“ (4, 8. 16). Auch damit ist keine Eigenschaft Gottes beschrieben derart, daß Gott seinem Wesen nach kein gerechter, sondern ein barmherziger, kein zorniger, sondern ein liebevoller Gott sei. Johannes scheut sich ja keineswegs, auch vom Zorn Gottes und von seinem Gericht über diese Welt zu reden (Joh. 3, 36 u. ö). Nur wenn man die biblische Rede von der Liebe Gottes als Beschreibung einer zeitlosen göttlichen Eigenschaft versteht, kann man, wie es heute häufig geschieht, sagen, man könne nach Auschwitz nicht mehr von dem Gott der Liebe sprechen. Dabei wird nicht nur übersehen, daß man dann *nie* von der Liebe Gottes hätte reden können — die Greuel der Vergangenheit waren nicht geringer als die menschlichen Untaten der Gegenwart; Paul Gerhardt hat seine Loblieder inmitten der Schrecken des Dreißigjährigen Krieges und bei großen persönlichen Leiden gedichtet —; vor allem beachtet solche Rede nicht, daß die Liebe Gottes im Neuen Testament nicht ein göttliches Gefühl, sondern eine *Tat* Gottes bezeichnet, nämlich die *eine* Tat der Liebe Gottes: „Darin ist die Liebe Gottes unter uns erschienen, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben möchten“ (1. Joh. 4, 9). In Jesus Christus wird also nicht offenbar, daß Gott ein liebender Gott sei, so daß andere Gottesverständnisse nun korrigiert werden müssen, sondern in Jesus Christus handelt Gott in Liebe an der Welt, indem er der Welt ermöglicht, aus der Lüge in die Wahrheit, aus dem Tod in das Leben, aus der Finsternis in das Licht zu gelangen.

Darum kann man den Satz: ‚Gott ist Liebe‘ natürlich nicht umkehren und dem, was wir Liebe nennen, als höchster menschlicher Möglichkeit die Bezeichnung ‚Gott‘ geben, wie man es immer wieder erlebt. Was Liebe sei, wird nach Meinung des Neuen Testaments erst in dem erkennbar, was Gott in Christus getan hat, und Liebe untereinander ereignet sich erst dort vollkommen, wo der Mensch durch die Liebe Gottes von sich selbst frei wurde, so daß er sich dem Nächsten ganz in Liebe zuwenden kann. „Liebe besteht nicht darin, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat . . .“ (1. Joh. 4, 10). Deshalb kann man den Satz ‚Gott ist Liebe‘ als sachgemäße Antwort auf die Frage verstehen: Was ist Liebe? — nämlich das, was Gott in Christus tut, so daß diese Liebe Gottes aller Liebe ihr Maß setzt.

Wenn der marxistische Denker Viteslav Gardavsky die ‚Liebe‘ als das beschreibt, was den Menschen grundlegendere als alle Wissenschaft und Weltanschauung beschreibt, so kann man als Christ dieses Interesse an dem Menschen als Individuum nur begrüßen. Wenn Gardavsky die Entdeckung der Liebe freilich unter der Überschrift: ‚Gott ist nicht ganz tot‘ vorträgt, wird man ihm widersprechen müssen. Denn die Liebe bleibt auch in ihren höchsten humanen Ausprägungen menschliches Werk. Daß Gott Liebe ist, besagt demgegenüber gerade, daß wir von dem Wahn befreit sind, in unserer Liebe das Leben und die Zukunft, also das Göttliche, haben zu müssen und zu können.

Schließlich wird Gott im Johannesevangelium als ‚Wort‘ definiert: „Im Anfang war das Wort“ (1, 1), wobei diese Formulierung einerseits auf den alttestamentlichen Schöpfungsbericht zurückschaut, dem zufolge Gott durch sein Wort die Welt schuf, und andererseits auf Christus verweist, in dem das Wort Fleisch wurde (1, 14). Dadurch bleibt wiederum ausgeschlossen, das ‚Wort‘ als eine bestimmte Eigenschaft oder Seinsweise Gottes zu interpretieren. ‚Wort‘ meint aber auch nicht eine Lehre über Gott, eine spezifische Theologie, einen neuen Gottesbegriff, den Jesus verkündigte. Jesus redet im Johannesevangelium überhaupt nicht über Gott, sondern er erklärt, daß Gott in ihm begegne, und zwar als die Krisis alles menschlichen

Tuns und als die Krisis aller menschlicher Gottesvorstellungen.

„Wort“ ist die Kategorie, die menschliche Kommunikation ermöglicht. Nur dem Menschen steht das „Wort“ zur Verfügung. „Gott ist Wort“ heißt also, daß Gott dem Menschen *begegnet*, so daß der Mensch gefragt ist, ob er sich dieser Begegnung stellt oder ob er sich ihr entzieht, ob er Gott hören und gehorchen oder ob er weiterhin nur der Welt und damit dem Tode begegnen will.

Das „Wort“, das am Anfang war und das als dieses ursprüngliche Wort der bleibende Ursprung unseres Lebens sein will, ist äußerlich nicht von den Worten unterschieden, in denen sich alle menschlichen Begegnungen vollziehen. Als göttlich wird es nicht durch besondere Rhetorik, linguistische Vollkommenheit oder ekstatische Begeisterung ausgewiesen, sondern allein durch seinen Inhalt. Denn *dies* Wort entmächtigt die *Welt* als den Anfang und Ursprung des wahren Lebens, indem es den Menschen anbietet, sein Vertrauen auf das Verfügbare fahren zu lassen und das Angebot anzunehmen, in der Kraft Gottes die eigene Schwachheit zu erkennen und in der Anerkennung der eigenen Schwachheit die Kraft Gottes zu erfahren.

IV.

Fragt man schließlich nach der *Wahrheit* solchen biblischen Redens von Gott, so bedarf es keiner Frage, daß sich *dieser* Gott nicht theoretisch erfahren läßt. Wir sagten schon, daß dem „unsichtbaren“ Gott gegenüber jeder Versuch eines Gottesbeweises absurd ist, ziehen wir ihn doch damit auf die Stufe der vorhandenen Objekte herab, über die wir herrschen. „So wenig ein Kind über die Möglichkeit der Existenz seines Vaters spekuliert, sondern solche in *gegebenen* Wohltaten als erwiesen annimmt, indem es ihn als den Urheber seines Daseins, als seinen Erhalter, Versorger und Erzieher betrachtet: so wenig kann der allgemeine Vater der Menschen als ein Problem aufgelöst, als ein Theorem demonstriert... werden“ (Herder, bei Suphan XIX 239). Herder meint also, daß sich Gott nur „existentiell“ zeigt, das heißt, nur *dem* Menschen, der auf das Wort hin, das Christus heißt, sein Leben einsetzt.

Nur im Glauben selbst erschließt sich der Grund des Glaubens als ein tragfähiger Grund, nicht vorher; denn jeder Versuch, Gott außerhalb der Wirklichkeit zu haben, in der allein er für uns wirklich ist, nämlich außerhalb seines Anspruchs auf uns, verfehlt Gott im Ansatz des Fragens. In diesem Zusammenhang spricht die Bibel vom *Glauben*: „Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen“ (Joh. 14, 40). Solcher Glaube ist nicht das Fürwahrhalten einer Lehre, sondern die lebendige Anerkennung dessen, was Gott in Christus für den Menschen bedeutet. „An ihn glauben“ ist dasselbe wie „ihn aufnehmen“, es mit ihm riskieren. „Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden — die an seinen Namen glauben“ (Joh. 1, 12). Nicht der theoretischen Erkenntnis, sondern dem Wagnis des Glaubens gilt die Verheißung, es mache den Menschen zu einem in der Güte Gottes geborenen Kinde. Darum heißt es in Joh. 7, 16 f.: „Meine Lehre ist nicht meine eigene, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat. Wer immer seinen Willen *zu tun* bereit ist, der wird von der Lehre erkennen, ob sie von Gott ist oder ob ich von mir selber rede.“ Und in Joh. 3, 21 wird vom *Tun der Wahrheit* gesprochen, weil die Wahrheit Gottes nur im *Tun* dieser Wahrheit begegnet.

Luther kann aus solchem „existentialen“ Ansatz heraus von den Wandlungen Gottes sprechen. Denn da Gott sich nicht außerhalb des Glaubens als der wahre Gott zeigt, muß er sich dem im Glauben Gehorsamen anders zeigen als dem Ungläubigen: „Gott ist im höchsten Grade veränderlich. Das ist daraus zu ersehen, daß man ihn rechtfertigen und richten kann, Ps. 18, 27: ‚Bei den Auserwählten wirst du auserwählt sein und bei den Verkehrten verkehrt.‘ So wie ein jeder in seinem eigenen Wesen ist, so tritt ihm auch Gott gegenüber“ (Römerbriefvorlesung, Ellwein 109). „Da nun der Herr an vielen Stellen den Namen ‚Heiland‘ trägt und ‚Helfer in der Not‘ heißt, darum nimmt ihm der, der nicht, soviel an ihm ist, leiden will, seine ihm zukommenden Ehrentitel und Namen. Denn so wird der Herr diesen Menschen kein Jesus, das heißt kein Heiland sein, weil ein solcher gar nicht verdammt sein will; der Herr wird nicht sein Gott und Schöp-

fer sein, weil dieser Mensch gar nicht das Nichts sein will, aus dem er etwas schaffen will. Gott ist nicht mächtig, nicht weise, nicht gütig, weil der Mensch ihn gar nicht in Ohnmacht, Torheit und Strafwürdigkeit ertragen will“ (ebd. 202).

Weder will Luther mit Feuerbach sagen, Gott sei ein Phantasieprodukt des Menschen — obschon der Glaube sich diesem Vorwurf stellen muß, ohne ihn objektiv widerlegen zu können und zu dürfen, weil er seinen Gott sonst mit dem Gott der Philosophen vertauscht — noch will er

darlegen, Gott sei an ihm selbst veränderlich. Vielmehr erklärt er in paradoxer Zuspitzung, es gebe keine objektive, sondern nur eine je persönliche, existentielle Erkenntnis Gottes. Er meint, Gott zeige sich erst im Wagnis des Glaubens, wie er denn auch erst im Wagnis des Unglaubens endgültig stirbt — weshalb auch die Rede vom Tode Gottes als objektive Feststellung unsinnig, als *wahre* Rede aber eine Äußerung dezidierten Unglaubens darstellt, der zwar nur der Glaube widersprechen kann, der der Glaube aber um der Wahrheit Gottes und der Menschen willen allezeit widersprechen muß.

So verhält es sich ja in allen Lebenslagen, daß die Sache und die Ausübung die Leute gescheiter macht als das Wissen an und für sich. Das Bibellesen hätte niemals zu jener Erkenntnis geführt, hätten die Sache und die Händel der Feinde mich nicht belehrt. Im Anfang hätte ich mit Leib und Leben die Messe und das Mönchtum verteidigt, aber die Sache selbst hat mich eines anderen belehrt.

Luther, Tischreden, 3, 3793 (März 1538)

die Spur

BEITRÄGE
MITTEILUNGEN
KOMMENTARE

211

Zweimonatsschrift für evangelische Lehrer in Deutschland

10. Jahrgang Heft 5 und 6
September—Dezember 1970

INHALT

Hans-Martin Müller
Sexualpädagogik in ethischer Sicht

Walter Bodenstein
Brauchen wir neue Bekenntnisse?

Walter Schmithals
Die Frage nach Gott im Neuen Testament

Hayo Gerdes
Soziale Aspekte der Religion

Hans-Windekilde Jannasch
Ein Dokument zur Lebensgeschichte
Kierkegaards

Hans Muus
Die rechtliche Problematik
des Religionsunterrichts

Wolfgang Popp
„Kunst der Interpretation“ oder
„didaktische Analyse“ als Kern der
Vorbereitung auf den Literaturunterricht

FORUM

Zum Tode von Johannes Urzidil

Matthias Walden
Der Freiheit eine Gosse

Buchbesprechungen

Herausgegeben vom BUND EVANGELISCHER LEHRER