

Gott in der Verkündigung Jesu

Gerhard Lohfink

Im Jahre 1924 veröffentlichte der Kirchengeschichtler *Karl Holl*¹ in der *Zeitschrift für systematische Theologie* einen Aufsatz zu dem Thema: „Urchristentum und Religionsgeschichte“. Man muß diesen Aufsatz verstehen vor dem Hintergrund der seit dem 19. Jahrhundert immer drängender werdenden religionsgeschichtlichen Frage. Ist das Christentum nicht von Anfang an eine synkretistische Religion, die so tiefe Gemeinsamkeiten mit anderen Erlösungsreligionen des Ostens aufweist, daß die Besonderheit und das Unterscheidende des christlichen Glaubens kaum zu erkennen sind? Kann man nicht nahezu jedes Stück der christlichen Religion in anderen Religionen der damaligen Zeit wiederfinden? *Karl Holl* stellt scharf und pointiert die Frage: Warum hat denn dann überhaupt das Christentum über die anderen, damals vom Orient in den Westen vordringenden Religionen gesiegt (9)?

Seine Antwort: Gesiegt kann das Christentum nur haben durch etwas, was es schlechthin von allen damaligen Religionen unterschied. Dieses Besondere, absolut Unterscheidende, findet *Karl Holl* im Gottesbegriff Jesu. Wörtlich: „Jesus verkündigt einen Gott, der mit dem sündigen Menschen etwas zu tun haben will“ (9). „Es liegt ihm am Menschen, selbst noch am letzten. Deshalb sucht er ihn, und das Mittel, durch das er ihn ergreift, ist seine verzeihende Güte“ (10). Und weiter *Karl Holl*: „In allen sonstigen Erlösungslehren gründet sich der Glaube an eine Befreiung auf die Überzeugung von einem unverlierbaren Adel des Menschen oder von einer metaphysischen Gleichartigkeit der Seele mit Gott . . . Jesus sieht anstatt dessen die tiefe Kluft zwischen Gott und dem Menschen. Nach ihm be-

¹ *K. Holl*, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II. *Der Osten*, Tübingen 1928 (= Darmstadt 1964), 1—32.

steht Erlösung vielmehr darin, daß Gott aus freier Güte über diese Kluft hinüber dem Menschen entgegenkommt“ (10).

Nach *Karl Holl* ist dieser Gedanke auch gegenüber dem Judentum etwas Unerhörtes. Noch einmal wörtlich: „Ich habe nie verstanden, wie man bezweifeln konnte, ob Jesus gegenüber dem Alten Testament einen neuen Gottesgedanken gebracht hat“ (10).

Acht Jahre später veröffentlichte *Rudolf Bultmann* unter demselben Titel „Urchristentum und Religionsgeschichte“ einen Aufsatz², in dem er sich mit *Karl Holl* auseinandersetzte. Die Hauptthese *Holls* bestreitet er aufs schärfste. Die Eigenart der christlichen Religion dem Judentum gegenüber liege nicht in der Neuheit ihres Gottesbegriffs (10). Wörtlich: „Jesu Religion war Judentum; Jesu Glaube jüdischer Glaube“ (9).

Nicht die Verkündigung eines neuen Gottesbegriffs war nach *Bultmann* das Eigentümliche der Predigt Jesu, sondern der eschatologische Anspruch, daß sein Kommen die letzte Stunde für die Welt bedeute, daß die Entscheidung ihm gegenüber die Entscheidung über Heil oder Gericht bedeute (18). Christlichen Glauben gibt es erst von dem Augenblick an, da der Glaube an Gott zugleich Glaube an Jesus Christus ist (9) — also erst seit Ostern. Der Gottesglaube Jesu selbst bleibt hingegen prinzipiell im Rahmen des Alten Testaments und des Judentums.

Man sieht: Zwei sich scharf unterscheidende Positionen! Jesus als der Verkündiger eines neuen Gottesbegriffs und damit als Stifter der neuen Religion — *Karl Holl*. Jesu Glaube als jüdischer Glaube, in dem nicht der Gottesbegriff neu ist, sondern Jesu prophetische Verkündigung der Nähe der Gottesherrschaft; die neue Religion beginnt erst in der österlichen Gemeinde — *Rudolf Bultmann*!

Neuheit des Gottesbildes Jesu oder nicht? — unter dieser Fragestellung ließe sich mein Thema „Gott in der Verkündigung Jesu“ also durchaus angehen. Es wäre dann zu fragen, ob *Karl Holl* nicht das Gottesbild des Alten Testaments und des frühen Judentums gewaltig unterschätzt hat. Und es wäre zu fragen, ob nicht *Rudolf Bultmann* die Verschränkung zwischen dem Gottesbild Jesu und dessen eigener Praxis und Verkündigung genauso gewaltig unterschätzt hat.

² *R. Bultmann*, *Urchristentum und Religionsgeschichte*: Theologische Rundschau 4 (1932) 1—21.

Es wäre sehr sorgfältig zu fragen nach dem Gottesbild des Alten Testaments oder besser nach den vielen Gottesbildern der alttestamentlichen Schriften. Es wäre genauso sorgfältig zu fragen nach dem Gottesbild der verschiedenen Gruppierungen des frühen Judentums. All das und noch vieles andere wäre zu berücksichtigen, wenn unser Thema unter dem Aspekt *Neuheit des Gottesbildes Jesu* oder *Kontinuität mit dem jüdischen Gottesglauben* angegangen würde.

Ich möchte jedoch sofort in aller Deutlichkeit sagen, daß ich mein Thema so nicht angehen werde. Selbstverständlich kann ich dem Problem, das *Holl* und *Bultmann* bis zur letzten Schärfe formuliert haben, nicht ausweichen. Ich werde spätestens am Ende dieses Vortrags Farbe bekennen müssen.

Aber ich möchte nicht meine gesamten Ausführungen unter die Alternative *Neuheit* oder nicht stellen. Wer zu schnell und zu ausschließlich nach der *Neuheit* im Gottesbild Jesu sucht, wird fast notwendig dazu gezwungen, die Gottesverkündigung Jesu auf den berühmten springenden Punkt zu bringen, ja sie regelrecht zu systematisieren. Systematisieren aber kann man die Gottesverkündigung Jesu gerade nicht, und die Frage nach ihrem entscheidenden Zentrum darf erst am Ende gestellt werden.

Wenn man das, was Jesus über Gott predigt, was er von Gott verkündet und was er von Gott in seinem eigenen Verhalten aufleuchten läßt, insgesamt betrachtet, dann fällt gerade die ungeheure Spannweite auf, in der er Gott zur Sprache bringt. Jesus trägt keine in sich geschlossene Lehre über Gott vor. Er entwirft kein System, in welchem Gott einen bestimmten Platz hat. Gott ist bei ihm immer und überall anwesend. Alles, was er predigt, und alles, was er tut, spricht von Gott — aber in einem Spannungsfeld, das sich jedem harmonisierenden Ausgleich widersetzt. Sie ahnen jetzt wohl schon, wie ich mein Thema angehen möchte. Es reizt mich, einmal die Spannungsfelder abzuschreiten oder doch wenigstens anzudeuten, innerhalb derer Jesus von Gott redet. Ein erstes Spannungsfeld läßt sich so formulieren:

Der Gott des Gerichts und der Gott des Erbarmens

Eines der historisch sichersten Fakten des Lebens Jesu ist, daß er sich von Johannes taufen ließ. Jesus muß also von der eschatologischen Gerichtspredigt des Täufers tief berührt und bewegt gewesen sein.

Sonst hätte er sich nicht taufen lassen. Vielleicht muß man sogar noch weitergehen und sehr ernsthaft erwägen, ob Jesus nicht überhaupt eine Zeitlang der Täuferbewegung angehört hat. Wie immer man sich entscheidet — sicher ist, daß Jesus in der Predigt des Täufers einer Gottesverkündigung begegnete, in der das Thema des unmittelbar bevorstehenden Gerichts alles überschattete. Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Schon naht für alle die Taufe mit dem vernichtenden Feuersturm, vor dem nur noch die Wassertaufe als letztes Angebot Gottes und als Zeichen der radikalen Umkehr des Menschen retten kann.

Jesus hat die Gerichtspredigt des Täufers gehört, er hat sie ernst genommen und er hat sie selbst fortgesetzt. Man hat das zwar oft nicht wahrhaben wollen. Man hat Jesus das Thema des drohenden Gerichts absprechen wollen. Aber das waren Versuche, die niemals wirklich überzeugen konnten. An zu vielen Stellen und in zu vielen Gattungen — in Gleichnissen, in prophetischen Drohworten und in weisheitlichen Mahnworten — redet Jesus vom Ernst des Gerichts und von der furchtbaren Möglichkeit, das Leben und das Gottesreich zu verfehlen:

„Wenn deine Hand dich verführt: hau sie ab! Besser, du kommst verkrüppelt in das Leben hinein, als daß du mit zwei Händen zur Hölle fährst, ins unlöschbare Feuer. Und wenn dein Fuß dich verführt: hau ihn ab! Besser, du kommst hinkend in das Leben hinein, als daß du mit zwei Füßen in die Hölle geworfen wirst. Und wenn dein Auge dich verführt: reiß es aus! Besser, du kommst einäugig in das Gottesreich hinein, als daß du mit zwei Augen in die Hölle geworfen wirst“ (Mk 9, 43—47).

Jesus redet also vom drohenden Gericht und von der Möglichkeit der endgültigen Verwerfung durch Gott. Daran kommt man nicht vorbei. Aber das ist nur die eine Seite. Denn andererseits unterscheidet sich Jesus nun gerade darin vom Täufer, daß bei ihm die Rede vom Gericht einen anderen Ort hat.

Sie ist zwar da — aber gerade dort, wo Jesus das ankündigt, was sich jetzt von Gott her anbahnt, was sich jetzt von Gott her ereignet, endgültig und unaufhaltsam, gerade da redet er nicht wie der Täufer vom Zorngericht Gottes, sondern vom Heil und vom Erbarmen.

Man sollte in diesem Zusammenhang beachten, daß das, was Jesus als herandrängendes Geschehen proklamiert, die Gottesherrschaft ist, und daß die Eigenart dieser Gottesherrschaft an den Zei-

chen, die Jesus setzt, abgelesen werden soll. Gerade in diesen Zeichen aber erscheint Gott als der Gebende und Vergebende, als der Helfende und Tröstende, als der Heilende und sich Erbarmende, der denen Zukunft schenkt, die — menschlich gesprochen — keine Zukunft mehr haben, der den Menschen sucht und den Sünder annimmt, noch bevor dieser umgekehrt ist, ja, der ihn sucht, ganz unabhängig von dessen Umkehr.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, das hier nun unbedingt zu nennen ist, steht bei Lukas in einem Kontext, in dem das Stichwort von der Umkehr des Sünders eine bedeutende Rolle spielt, ja die Gleichnishandlung selbst scheint geradezu demonstrieren zu wollen: Erst auf die Umkehr des Sünders folgt die Annahme durch Gott. Gott erbarmt sich zwar der Verlorenen und Gescheiterten, aber nur, wenn sie vorher umkehren und ihre Schuld bekennen.

Doch genau das wäre ein gefährliches, ja fatales Mißverständnis des Gleichnisses. Seine Zentralfigur ist nicht der verlorene Sohn, sondern der Vater. Das Bild des Vaters steht schon in dem Augenblick deutlich im Hintergrund, da der Sohn sich sagt: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater zurückkehren“ (Lk 15, 18). Vor allem aber bei der dann folgenden Begegnung zwischen Vater und Sohn zeigt sich: Die Liebe und das Erbarmen des Vaters sind unableitbar. Die Umkehr und das Schuldbekenntnis des verlorenen Sohnes sind weder Beweggrund noch Vorbedingung für das alle Erwartung übersteigende Verhalten des Vaters. Grund für sein Verhalten ist allein die Liebe zu seinem Sohn, die nie aufgehört hat und die den Sohn auch in die Fremde hinein begleitet hat.

Es ist in der Erzählung ja kein Zufall, daß der Vater den Sohn schon von weitem kommen sieht. Und genauso wichtig ist der Zug, daß er seinem Sohn entgegenläuft. Man muß sich das anschaulich vorstellen. *Joachim Jeremias* hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht³: Damit handelt er für orientalische Begriffe geradezu würdelos. Kein betagter Orientale rennt in einer solchen Situation. Dieser Vater aber vergißt sich selbst. Er wird von tiefem Mitleid überwältigt und weiß nur noch: Mein Sohn ist wieder da! Es ist ein so maßloses Glück und eine so übergroße Freude, daß er seinen Sohn gar nicht ausreden läßt. Er hat ihn schon umarmt und geküßt, noch bevor dieser eine einzige Silbe hervorbringen kann. Ohne das geringste Zögern

³ Vgl. *J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen* 1970, 130.

befiehlt er, Ring und Gewand zu bringen und setzt so den Verlorenen ohne Aufschub wieder in seine Sohnesrechte ein. Und dann beginnt das Fest.

Später, als sich der Vater mit seinem älteren Sohn auseinandersetzt, versucht er, sein Verhalten zu rechtfertigen: „Wir müssen doch feiern und fröhlich sein; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden.“ Vielleicht kennzeichnen diese Worte den Vater am tiefsten. Denn sie sind ein stammelnder und hilfloser Versuch, dem älteren Sohn, der voller Empörung und Verbitterung ist, die eigene Freude verständlich zu machen. „Wir müssen doch feiern und fröhlich sein . . .“ Solche fast rührende Hilflosigkeit zeigt mehr als alles andere: Dieser Vater ist ein Liebender, einer, der bis in die letzte Tiefe seines Herzens hinein ergriffen ist. Er denkt nicht in Kategorien des Rechts und der Gerechtigkeit, es geht ihm nicht um das Durchsetzen einer Ordnung, nicht um Strafe, nicht um Wiedergutmachung. All das liegt ihm völlig fern. Was sein Handeln bestimmt ist unendliche Ergriffenheit und alles vergessende Liebe.

Wie soll man den Vater dieses Gleichnisses mit dem unerbittlich fordernden Gott der Gerichtsreden Jesu zusammenbringen? Ich hatte bereits angedeutet: man kann versuchen und hat es versucht, das, was hier nicht zu passen scheint, traditionsgeschichtlich einfach zu eliminieren: das Thema des Gerichts.

Ein anderer Auslegungstrend, neuerdings vor allem repräsentiert durch *Jürgen Becker*⁴, versucht das Problem in anderer Richtung zu lösen: Jetzt, in der Stunde des Auftretens Jesu, erweist sich Gott als Gott der Liebe und des Erbarmens. Wird diese Stunde jedoch verfehlt, geht sie ungenutzt vorbei, so wird er zum unerbittlichen Richter. In diesem Fall wird die Spannung zwischen dem sich erbarmenden und dem richtenden Gott in ein temporales Schema aufgelöst. Aber auch diese Lösung läßt unbefriedigt. Kann das, was im Gleichnis vom verlorenen Sohn von Gott aufleuchtet, je wieder zurückgenommen werden, kann es wieder umschlagen, ist es nur situativ, ist es nur auf Zeit gesagt?

Da scheint mir ein altes reformatorisches Begriffspaar, das *Jürgen Becker* im selben Zusammenhang, aber in einem gewissen Wider-

⁴ Vgl. *J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (Biblische Studien 63), Neukirchen-Vluyn 1972, 97.*

spruch zu seiner vorher entwickelten Position ins Spiel bringt, den neutestamentlichen Sachverhalt schon besser zu treffen: Das *opus proprium* des Gottes Jesu ist die Güte und Liebe, das Gericht hingegen nur *opus alienum* (97). Wirklich gelöst ist damit das gestellte Problem freilich noch immer nicht. Ich glaube auch nicht, daß wir es theologisch lösen können. Offenbar gehört beides unaufgebbar zur Gotteserfahrung Jesu: der richtende und der sich erbarmende Gott.

Man kann vielleicht noch von ferne ahnen, daß die unbegreiflichen Gerichte Gottes Gerichte des Erbarmens sind, und daß uns gerade das grenzenlose Erbarmen Gottes zum Gericht wird — zu einem Gericht freilich, das uns nicht verdammt, sondern aufrichtet und verwandelt — aber bei Jesus selbst wird kein Ausgleich hergestellt, das Spannungsfeld bleibt bestehen und deshalb muß man es auch als Exeget stehen lassen. Der Gott des Gerichts und der Gott des Erbarmens — das wäre ein erstes Spannungsfeld in der Gottesverkündigung Jesu, wobei freilich das Thema des Heils und des Erbarmens klar im Vordergrund steht.

Der nahe und der sich entziehende Gott

Ein zweites Spannungsfeld ergibt sich aus der *abba*-Anrede, mit der Jesus Gott im Gebet anspricht. Die Besonderheit, ja Einzigartigkeit dieser Gebetsanrede im Munde Jesu ist eines der wichtigsten Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung, um das sich *Joachim Jeremias* besonders verdient gemacht hat⁵. Schon die hebräische Anrede Gottes als *Vater* ist in Gebeten des palästinischen Judentums der Zeit Jesu relativ selten. Und für die aramäische Form *abba* (mein Vater) ist bis heute in der Gebetsliteratur des antiken Judentums kein einziger wirklicher Beleg gefunden worden.

Der Grund liegt auf der Hand: *abba* ist auf der einen Seite Kindersprache und hat damit einen ausgesprochen intimen und familiären Klang. Andererseits ist es Alltagsrede und hat damit einen ausgesprochen profanen Klang⁶. Offensichtlich war es für die Zeit-

⁵ Vgl. bes. *J. Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

⁶ Vgl. *J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, 72.

genossen Jesu undenkbar gewesen, Gott mit *abba* anzureden. Wenn Jesus diese Anrede wagt, so ist das ein Zeichen für die Unmittelbarkeit, die Unbefangenheit und die Zutraulichkeit seines Betens und seines Gottesverhältnisses überhaupt.

Man wird freilich bei dieser Art Jesu, mit Gott zu sprechen, die Vorgaben aus dem Alten Testament und dem Judentum nicht übersehen dürfen. Aber man wird zugeben müssen, daß die alttestamentlichen und jüdischen Vorgaben einer direkten und vertrauten Sprache mit Gott bei Jesus ihre letzte Vertiefung gefunden haben.

Man sollte auch die ungeheure Wirkungsgeschichte nicht übersehen, die sich aus der intimen und vertraulichen Gebetsanrede Jesu ergeben hat. Diese Wirkungsgeschichte reicht hinein bis in die uns so geläufige Wendung vom „lieben Gott“. So gedankenlos diese Formel sein kann und so fragwürdig sie werden kann — so tief kann sie sein und so unverzichtbar ist sie. Jedenfalls wäre für uns die Wendung „lieber Gott“ ohne die *abba*-Anrede Jesu undenkbar.

Die *abba*-Anrede ist also etwas für Jesus Entscheidendes. Aus ihr spricht die Vertraulichkeit, das Zutrauen und die Geborgenheit, in der Jesus vor Gott lebt, ja die Zärtlichkeit Jesu zu seinem Gott — die Zärtlichkeit zu dem Gott, den er mit „lieber Vater“ anredet. Und doch wäre das alles wieder höchst einseitig, wenn nicht auch noch eine andere Seite zur Sprache käme.

Für Jesus ist nämlich Gott trotz der beschriebenen Nähe und Unmittelbarkeit nach wie vor der heilige und verborgene Gott. Selbst wenn uns dieses Wissen Jesu in den Evangelien nicht vielfach bezeugt wäre — ich denke etwa an die vielen *passiva divina*, mit denen er das verborgene Handeln Gottes umschreibt — wir müßten es postulieren aus der Tradition, in der er aufwächst und aufgrund der Gebete, die er täglich gesprochen hat. In der ersten Benediktion der *Tephilla* betete Jesus täglich:

„Gepriesen seist du, Herr,
Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs,
großer, mächtiger und furchtbarer Gott.“

Entscheidend ist nun allerdings, daß Jesus die Furchtbarkeit und die Verborgenheit Gottes am Ende seines Lebens in einer letzten Tiefe erfährt. (Hier zeigt sich übrigens, daß man gar nicht über die Gottesverkündigung Jesu reden kann, ohne den Gang seines Lebens mitzubedenken.) Wenn wir dem Markusevangelium folgen dürfen, muß Jesus am Ende in die Dunkelheit der Gottesferne hinein. Spätestens

in seiner Passion wird ihm Gott zu dem ganz dunklen, furchtbaren und verborgenen Gott. Am Ende hat sich ihm Gott ganz entzogen.

Erst vor diesem Geheimnis der Gottesferne und der schrecklichen Verborgenheit Gottes gewinnt die abba-Anrede Jesu ihre eigentliche Kontur, ihre Tiefe, ihre Leuchtkraft und auch ihre Wahrheit. Ich meine deshalb, wir müßten bei dem Gottesbild Jesu von einem zweiten Spannungsfeld sprechen: es ist die Spannung zwischen dem nahen und dem fernen Gott, zwischen dem lieben Gott und dem verborgenen, sich entziehenden Gott.

Der schenkende und der fordernde Gott

Wenn in diesem zweiten Teil meines Referats von der Nähe Gottes die Rede war, so empfiehlt es sich, jetzt endlich jenen Begriff ins Auge zu fassen, in dem die Nähe Gottes eine wichtige Rolle spielt und der für die Gottesverkündigung Jesu von entscheidender Bedeutung ist: ich meine den Begriff der βασιλεία τοῦ Θεοῦ — der Gottesherrschaft und des Gottesreiches. Ich möchte mich jetzt — ausgehend von diesem Begriff — einem dritten Spannungsfeld zuwenden und es so formulieren: Gott selbst führt seine Herrschaft herbei, er ganz allein — und doch ist der Mensch angesichts der nahen Gottesherrschaft bis aufs Letzte gefordert.

Gott selbst führt seine Herrschaft herbei, er ganz allein — es gibt wohl keinen Text Jesu, der das deutlicher zur Sprache bringt als das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26—29): „Mit dem Reich Gottes verhält es sich wie mit einem Mann, der Samen auf seinen Acker gesät hat; er legt sich schlafen und steht wieder auf, es wird Tag und es wird Nacht, der Same keimt und wächst, und der Mann weiß nicht, wie. Ganz von selbst bringt die Erde ihre Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre. Sobald aber die Frucht reif ist, legt er die Sichel an; denn die Zeit der Ernte ist da.“ Dieses Gleichnis bringt das Kommen der Gottesherrschaft zur Sprache im Bild der von selbst und unaufhaltsam bis zur Ernte wachsenden Saat. Nicht auf der Aussaat liegt der Akzent, sondern darauf, daß die Saat von selbst wächst und daß der Landmann nach der Aussaat nichts mehr tut und nichts mehr tun kann.

Wir können dieses Gleichnis heutzutage freilich kaum noch verstehen, denn bei uns geht es ja nach der Saat erst richtig los: Da fängt dann das große Spritzen an: Insektizide, Herbizide, Wachs-

tumshemmer und was sonst noch alles das Herz der Chemiekonzerne erfreut. Mehr noch: Wir wissen als biologisch aufgeklärte Zeitgenossen, wie es wächst und wieso es wächst und wieso es wachsen muß, und was man tun kann, daß es noch schneller oder noch langsamer, noch höher oder noch kürzer wächst.

Damals in Palästina ist das alles anders. Das Gleichnis schildert die Untätigkeit des Landmanns. Er muß warten. Er schläft und steht wieder auf, es wird Tag und es wird Nacht, αὐτομάτη — von selbst — bringt die Erde ihre Frucht, der Mensch kann das Wunder des Wachsens nicht begreifen und beeinflussen. Er weiß nur, daß da die Schöpfermacht Gottes am Werke ist, die dann eines Tages die Ernte schenkt.

Das ganze Gleichnis handelt vom Kommen der Gottesherrschaft. Worum es geht, ist nicht, daß die Gottesherrschaft nur kommt, wenn zuerst gesät wurde. Worum es geht, ist erst recht nicht, daß die Gottesherrschaft ganz allmählich kommt, so wie das Getreide allmählich heranreift. Worum es geht, ist einzig und allein, daß der Mensch das Kommen der Gottesherrschaft nicht herbeiführen kann. Er kann nur warten. Er darf sich abends in Ruhe schlafen legen. Gott selbst führt sein Reich herbei. Er allein. Daß Jesus so vom Kommen der Gottesherrschaft und damit von Gott reden kann, zeigt seinen absoluten Glauben an die Schöpfermacht, mehr noch, an die eschatologische Macht Gottes. Niemand kann Gott hindern, sein Werk zu tun und sein Heil herbeizuführen. Die Antwort des Menschen auf diese Gottesverkündigung kann nur eine ganz tiefe, auf Gott vertrauende Gelassenheit sein.

Und doch ist auch das nun wieder nur die eine Seite einer Verkündigung, die viel weiter gespannt ist. Denn auf der anderen Seite ruft derselbe Jesus seine Hörer angesichts der nahen Gottesherrschaft zu letzter Entschlossenheit und zu einer letzten Anspannung all ihrer Kräfte auf. Wir sind für diese Seite der Predigt Jesu gar nicht auf den berühmten Stürmerspruch Mt 11, 12 angewiesen, obwohl ich meine, daß man ihn positiv auf Menschen interpretieren muß, die sich mit letzter Entschlossenheit für die Gottesherrschaft entscheiden und sie so gewinnen. Der Stürmerspruch wäre dann zu übersetzen: „Von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt bricht das Himmelreich mit Gewalt herein, und nur Gewalttätige reißen es an sich.“ Aber der Text ist zu dunkel und zu umstritten, als daß man mit Sicherheit auf ihm bauen könnte.

Eindeutig hingegen ist das Gleichnis Lk 16, 1—8, das Gleichnis

vom betrügerischen Verwalter, der in dem Augenblick, da sich die Situation zuspitzt und seine wirtschaftliche Existenz in Frage steht, nicht die Hände in den Schoß legt, sondern alles wagt und mit letzter Entschiedenheit handelt. Die sich zuspitzende Situation des Verwalters ist die Situation der Hörer Jesu. Sie müssen, angesichts der nahen Gottesherrschaft, jeden Einsatz wagen.

Einen ähnlichen Richtungssinn hat ein anderes, genauso provozierendes Gleichnis, das uns nicht im Neuen Testament, sondern als Logion 98 im koptischen Thomasevangelium überliefert ist. Es schildert einen Widerstandskämpfer, der einen politischen Mord plant und ihn zu Hause auf das sorgfältigste vorbereitet. Immer wieder zieht er das Schwert und rennt es in die Lehmwand seines Hauses. Sobald er weiß, daß er schnell genug ist und daß er genug Kraft hat, geht er hin, den Mann zu durchbohren, der beseitigt werden soll. Wie gesagt, dieses Gleichnis ähnelt in vielem dem vom betrügerischen Verwalter: Die Story selbst ist genauso unmoralisch, das Geschehen ist mit derselben Nüchternheit und Präzision geschildert, die eigentliche Aussage zielt in dieselbe Richtung. Wir dürfen das Gleichnis vom Attentäter deshalb als authentisches Jesusgleichnis betrachten. Es lautet wörtlich:

„Jesus sprach: Das Reich des Vaters gleicht einem Mann, der einen Mächtigen töten wollte. In seinem Haus zog er das Schwert aus der Scheide. Er durchbohrte die Wand, um zu wissen, ob seine Hand stark genug sein würde. Dann tötete er den Mächtigen.“

Das Erregende ist, daß dieses Gleichnis, genau wie das von der selbstwachsenden Saat, als Basileia-Gleichnis überliefert wird. In beiden Erzählungen kommt also zur Sprache, wie sich die nahe Gottesherrschaft ereignet: Gott selbst ist der Handelnde, er führt sein Reich herbei. Er ganz allein. Der Mensch darf deshalb voller Gelassenheit sein. Und doch ist auch der Mensch der Handelnde. Er hat mit letzter Entschlossenheit, mit einer Vorbereitung, die nichts übersieht, alles zu tun, was er nur tun kann. Allerdings führt er mit seinem Tun nicht die Gottesherrschaft selbst herbei — die Basileia bleibt unverfügbar — er tut das alles nur *angesichts* der sich nahenden Gottesherrschaft. Aber das Spannungsfeld zwischen dem Gott, der selbst alles tut und der doch alles vom Menschen fordert, zwischen der Basileia als Gabe und der Basileia als Aufgabe bleibt bestehen.

Selbstverständlich ist mit dem zuletzt Gesagten die Basileia-

Verkündigung Jesu noch längst nicht ausgeschöpft. Sie führt zu einem weiteren Spannungsfeld, das ich benennen möchte:

Der Gott Israels und der Gott aller Menschen

Ich gehe davon aus, daß sich Jesus mit seiner Verkündigung ausschließlich an Israel gewandt hat. *Joachim Jeremias* hat diese Hinwendung Jesu an Israel näherhin als „Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes“⁷ bezeichnet. Ich halte diese Formulierung für ausgesprochen glücklich, weil sie sofort deutlich macht, daß Jesus keine heilige Restgemeinde um sich vereinigen wollte, daß er aber auch nicht vorhatte, eine ganz neue Gemeinschaft, ein neues Israel oder gar eine Kirche zu gründen.

Jesus versteht sich als der Hirte, der Israel zusammenführt. Darauf verweisen nicht nur die Bilder von Hirt, Herde und Schafen, die mehrfach in den Evangelien wiederkehren und alter Überlieferung entstammen (Mk 14, 27; Lk 12, 32; vgl. Joh 10, 1—29), sondern darauf verweist auch Mt 15, 24 — ein Logion, das zumindest älteste Interpretation des Wirkens Jesu darstellt. Es lautet: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“

Entscheidender Beweis ist aber die Auswahl von zwölf Jüngern. Wir haben diese Auswahl als prophetische Zeichenhandlung zu verstehen, die den Anspruch Jesu auf ganz Israel öffentlich darstellen will. Daß diese zwölf Jünger dann ausgesandt werden mit der Botschaft „Nahegekommen ist die Herrschaft Gottes“, ist darüber hinaus Beweis, daß Jesus die Sammlung Israels in endzeitlicher *Naherwartung* vollzieht: er will Israel für den unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Gottesherrschaft vorbereiten. Insgesamt möchte ich so formulieren: Jesus will das alte Gottesvolk in seiner Gesamtheit in der letzten, endzeitlichen Phase seiner Geschichte angesichts der nahen Gottesherrschaft zusammenführen. Diese Konzentration Jesu auf Israel gilt es festzuhalten. Sie ist für Jesus etwas Entscheidendes. Sie bezeichnet für ihn den Anspruch Gottes auf Israel, der von seiten Gottes nie aufgehört hat.

Und doch ist auch dies wieder nur die eine Seite. Denn auf der anderen Seite durchbricht nun Jesus diese Konzentration auf Israel

⁷ *J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie* 167.

gleichzeitig in einer eigentümlichen Weise — nämlich in Richtung auf eine ganz erstaunliche Universalität hin.

Ich meine damit jetzt gar nicht einmal jene bekannten Begegnungen, in denen Jesus auch Heiden hilft — also die Begegnung mit dem heidnischen Hauptmann (Mt 8, 5—13 par) und mit der Syrophönerin (Mk 7, 24—29 par). Diese Begegnungen stellen deutlich Ausnahmen dar und bestätigen eher das vorher Gesagte.

Nein, ich denke daran, daß Jesus im Zentrum seiner Verkündigung, in der Ansage der nahen Gottesherrschaft, offensichtlich bereits von Anfang an die Bindung des Heils an Israel aufgesprengt hat. Hartmut Gese⁸ hat einmal formuliert, daß für das alttestamentliche Heilsverständnis die Zusammengehörigkeit von Jahwe, Volk und Land eine Selbstverständlichkeit sei. Bei Jesus wird dem nicht direkt widersprochen — und doch wird diese Zusammengehörigkeit bei ihm von innen her aufgebrochen. Seine Ansagen: „Heil euch Armen, denn euch gehört das Gottesreich! Heil euch, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden! Heil euch, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen!“ (Lk 6, 20 b—21) nehmen zwar Jes 61 auf und sie sind im Angesicht der jüdischen Zuhörerschaft Jesu gesprochen — sie sind aber gleichwohl nicht auf die Armen Israels einschränkbar. Der Gott, den Jesus verkündet, ist ein Gott aller Armen, Hungernden und Weinenden. Die Gottesherrschaft hat universalen Charakter und es wäre eine unerträgliche Verengung, sie exegetisch auf Israel zu beschränken. Schon dadurch, daß die Gottesherrschaft als Heil bedingungslos zugesprochen wird, erweist sie sich als universal.

Ein weiteres Indiz ist das auffällige Phänomen, daß der Begriff *λαός* in den Jesusworten der Evangelien keine Rolle spielt; er erlangt erst im redaktionellen Erzählrahmen der Evangelien — vor allem bei Lukas — Bedeutung.

Aufschlußreich ist schließlich ein Vergleich zwischen der *Tephilla*, die täglich gebetet wurde, und dem Vaterunser. In der 14. Benediktion der *Tephilla* zum Beispiel heißt es:

⁸ H. Gese, *Geschichtliches Denken im alten Orient und im alten Testament, in: Vom Sinai zum Zion (Beiträge zur Evangelischen Theologie 64)*, München 1974, 81—98.

„Erbarme dich, Jahwe, unser Gott,
über Jerusalem, deine Stadt,
und über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit,
und über das Königtum des Hauses Davids . . .“

Vergleicht man diese eschatologisch zu verstehenden Bitten mit den eschatologischen Bitten des Vaterunsers, sieht man sofort den Unterschied. Im Vaterunser gibt es keine Erwähnung des Zionberges, keine Erwähnung Jerusalems, keine Erwähnung des Landes, keine Erwähnung Israels. Das ist für einen Juden alles andere als selbstverständlich.

Mit diesen letzten Feststellungen über die Universalität, (oder vielleicht besser) über die Offenheit des von Jesus angesagten Heils ist die Hinwendung und Konzentration Jesu auf Israel keineswegs bestritten. Jesus hat an der Erwählung Israels durch Gott festgehalten, genauso wie es später Paulus getan hat. Aber er hat gleichzeitig die Gottesherrschaft als die universale Heilsgabe Gottes verstanden. Die Heilsfunktion Israels ist bei Jesus relativiert.

Das zeigt sich noch einmal und vielleicht am deutlichsten am *Thora*-Verständnis Jesu. Die *Thora* wird von ihm zum Teil relativiert, zum Teil aber auch verschärft auf den eigentlichen Willen Gottes hin. Auf jeden Fall wird sie im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe konzentriert. Mit dieser Verdichtung und Vertiefung der *Thora* auf den eigentlichen Willen Gottes ist nun aber die spezifische Bindung an das Judentum, dem Gott nach eigenem Verständnis die *Thora* als unveränderbares Gut gegeben hat, in Frage gestellt. Im Grunde entsteht so bereits ein Israel, das in einer neuen Weise auf Gott hört und das nach allen Seiten hin offen ist. Charakteristisch für diese neue Situation ist das Logion von den wahren Verwandten Jesu in Mk 3, 35: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“. Das Wort fixiert den Blick nicht auf eine bestimmte Gruppe, weder auf die Jünger, noch auf Israel. Es bezeichnet in radikaler Weise jeden einzelnen, der den Willen Gottes tut, als mit Jesus verwandt und eröffnet damit einen universalen Horizont. Denn der Wille Gottes kann, wie etwa das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30—35) zeigt, überall getan werden, nicht nur in Israel.

So entsteht in der Verkündigung Jesu ein weiteres Spannungsfeld, das einer der Gründe für die spätere Ermöglichung der gesetzesfreien Heidenmission werden sollte: Gott — der Gott Israels, aber

doch zugleich der Gott aller Menschen, der Gott aller Armen, aller Weinenden und all derer, die den wahren Willen Gottes tun.

Zwischenbilanz

Ich habe in den vorangegangenen Ausführungen versucht, das vielfältige Spannungsfeld deutlich zu machen, das die Gottesverkündigung Jesu durchzieht: der Gott des Erbarmens und der Gott des Gerichts, der liebe Gott und der sich entziehende Gott, der Gott, der ganz allein sein Reich herbeiführt und der doch den ganzen Menschen mit all seinen Kräften herausfordert, schließlich: der Gott Israels und der Gott aller Menschen.

Ich weiß natürlich: diese Aufzählung ist nicht vollständig. Ich hätte zum Beispiel noch sprechen müssen über ein Problem, das die exegetische Forschung seit langem bewegt. Man könnte es so formulieren: Wie kommt es eigentlich, daß Jesus eine dezidiert eschatologische Botschaft vorträgt und doch seine ethische Weisung — aufs Ganze gesehen — gerade nicht eschatologisch, sondern schöpfungstheologisch begründet? „Seid nicht ängstlich besorgt um Nahrung und Kleidung — denn das Ende steht sowieso vor der Tür!“ Das sagt Jesus ja gerade nicht. Er sagt vielmehr: „Seid nicht ängstlich besorgt um Nahrung und Kleidung — denn Gott weiß doch, daß ihr das alles braucht. Er kleidet doch sogar die Lilien und ernährt die Raben“ (vgl. Lk 12, 22—32 par).

Hier erscheint ein weiteres Spannungsfeld, das man benennen könnte: Der *kommende Gott* beziehungsweise der *Gott der Zukunft* und der *Gott der Schöpfung*. Aber ich will diesem Spannungsfeld und vielen anderen Fragen jetzt nicht mehr nachgehen, sondern endlich auf meine Anfangsfrage zurückkommen: Was ist das Neue bei Jesus? Bringt Jesus, wie *Karl Holl* behauptete, ein neues Gottesbild, oder bleibt er, wie *Rudolf Bultmann* entgegnete, prinzipiell im Rahmen des alttestamentlichen und jüdischen Gottesglaubens?

Das bisher Gesagte dürfte kaum einen Punkt erbracht haben, an dem Jesus gegenüber dem Judentum und dem Alten Testament zugleich prinzipiell Neues bringt. Teilweise steht Jesus mit dem bisher Gesagten in einem breiten Strom alttestamentlich-jüdischer Tradition, teilweise kann er wenigstens auf einzelne Traditionen oder einzelne Stimmen der Vergangenheit zurückgreifen.

So ist die Hinterfragung der Thora auf den ursprünglichen Gottes-

willen schon in Jer 31 angelegt, wo es heißt: „Das wird der Bund sein, den ich nach jenen Tagen mit dem Hause Israel schließen werde, Wort Jahwes, ich lege meine Thora in sie hinein und schreibe sie auf ihr Herz“.

Und was im Gleichnis vom verlorenen Sohn aufleuchtet — das Mitleid und das Erbarmen Gottes, Gott als der Ergriffene und Liebende, ist schon längst zuvor in Hosea 11 ausgesprochen:

„Ich war zu Israel wie die Eltern,
die den Säugling an ihre Wangen heben.
Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen . . .
Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim,
dich ausliefern, Israel . . .
Mein Herz kehrt sich in mir um,
all mein Mitleid brennt auf.
Ich werde meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken,
Ephraim nicht wieder verderben,
denn Gott bin ich und kein Mensch,
ein Heiliger in deiner Mitte und nicht ein Vertilger.“

Walter Zimmerli, von dem die Übersetzung stammt, sagt zu diesem Text: Zorn und Liebe bleiben nicht in kühl abgewogenem Gleichgewicht, sondern „die ganze Unlogik (oder sagen wir richtiger: Eigenlogik) der göttlichen Liebe bricht hier in voller Leidenschaft auf“.

Wer hatte also recht, Karl Holl oder Rudolf Bultmann? Unsere Antwort kann nur lauten: Die neutestamentliche Forschung ist bei beiden nicht stehen geblieben. Gerhard Kittel in seinem Buch: „Die Religionsgeschichte und das Urchristentum“⁹, dann Werner Georg Kümmel in seinem Aufsatz: „Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums“¹⁰, dann Günter Bornkamm in seinem Jesusbuch¹² und im Anschluß an die Genannten viele andere,

⁹ W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Theologische Wissenschaft 3), Stuttgart ²1975, 166.

¹⁰ C. Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, 1932, 118—155.

¹¹ W. G. Kümmel, Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, in: ders., Heiligeschehen und Geschichte (Marburger Theologische Studien 3), Marburg 1965, 107—125.

¹² G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Urban-Bücher 19), Stuttgart ¹⁰1975.

haben ein entscheidendes Spezifikum der Verkündigung und des Auftretens Jesu herausgearbeitet, das inzwischen einen immer breiteren Konsens gefunden hat und das für die Frage nach der Gottesverkündigung Jesu schlechthin entscheidend ist. Von ihm soll nun am Ende noch die Rede sein.

Der Gott der Väter und der Gott Jesu

Wenn ich zu Beginn dieses Referats das Gleichnis vom verlorenen Sohn so schnell und wie selbstverständlich auf Gott hin ausgelegt habe, dann war das im Grunde exegetisch nicht ganz korrekt.

Denn genau genommen handelt dieses Gleichnis wie viele andere Jesusgleichnisse zunächst einmal nicht von Gott, sondern von Jesus selbst. Wie der Kontext in Lk 15, 1—2 deutlich zu erkennen gibt, rechtfertigt Jesus nämlich in den folgenden drei Gleichnissen vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn sein eigenes Verhalten: seine Annahme der Sünder, seine Tischgemeinschaft mit den Ausgestoßenen, sein Suchen der Verlorenen. Jesus beleuchtet im Gleichnis, was er selbst tut. Gleichzeitig aber redet er doch auch wieder von Gott: Denn das Wiederfinden der Verlorenen ist ja nicht nur seine eigene Freude, sondern die Freude Gottes. So erscheint in diesen Gleichnissen das Verhalten Jesu und das Verhalten Gottes in einem geradezu erregenden Ineinander.

Und dasselbe Ineinander ließe sich nun noch von vielen anderen Ansätzen her zeigen. Jesus stützt sich in seinem Wort relativ selten auf die Schrift, er gibt sein Wort aber auch nicht als Gottesspruch weiter wie die Propheten, er weist es auch nicht durch Visionen aus wie die Apokalyptiker, sondern er spricht in eigener Vollmacht, die doch immer Vollmacht von Gott ist.

Vor allem aber beansprucht er, daß in seinen Machttaten, in den Heilungen der Kranken und Besessenen, die kommende Gottesherrschaft schon jetzt anwesend ist: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft ja schon zu euch gekommen“ (Lk 11, 20). Das ist ein unerhörter Anspruch. Jesus hat zwar nicht sich selbst verkündet, aber er hat doch beansprucht, daß sich in dem, was er sagt und tut, das Reich Gottes schon jetzt ereignet und schon jetzt anwesend ist, daß also Gott selbst in ihm spricht und handelt und da ist. Mehr noch: da es sich um eschatolo-

gische Verkündigung und um eschatologische Zeichen handelt, hat er beansprucht, daß Gott in ihm selbst endgültig spricht und endgültig handelt und endgültig da ist. *Günter Bornkamm* formuliert es in seinem Jesusbuch knapp und treffend: „Die Vergegenwärtigung (der) Wirklichkeit Gottes ist Jesu eigentliches Geheimnis¹³.“

Daß dieses Geheimnis nun auch unsere Frage nach der Gottesverkündigung Jesu in einer entscheidenden Weise betrifft, liegt auf der Hand. Gott ist dann bei Jesus nicht mehr nur der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Mose und der Propheten, sondern Gott erscheint dann im eminenten Sinn als der Gott *Jesu*. Gott hat sich dann (falls der Anspruch Jesu zu Recht besteht) definitiv als der Gott Jesu erwiesen und es kann von ihm theologisch adäquat nie mehr anders als im Zusammenhang mit Jesus geredet werden. Das heißt, die Gottesverkündigung Jesu provoziert notwendig Christologie¹⁴. Und umgekehrt hat sich dann Jesus als der endgültige Exeget und Ausleger Gottes erwiesen, nach dem es keine prinzipiell neue Auslegung Gottes mehr gibt. Hier allein liegt das wirklich Neue der Gottesverkündigung Jesu.

Was *Rudolf Bultmann* sehr präzise beobachtet, aber erst für die Zeit nach Ostern angesetzt hatte: Der Glaube an Gott bedeutet zugleich Glaube an Jesus, ist in Wirklichkeit bereits in der Verkündigung Jesu im Ansatz präformiert. Insofern hatte *Bultmann* recht und unrecht zugleich.

Und auch *Karl Holl* hatte etwas Entscheidendes gesehen: Indem Jesus zu den Sündern geht, verkündet er einen Gott, der mit dem sündigen Menschen etwas zu tun haben will. Nur hatte er als das entscheidend Neue nicht die Verschränkung zwischen dem Handeln Jesu und dem Handeln Gottes, sondern das Thema des göttlichen Erbarmens mit Sündern herausgearbeitet. Und da hatte ihm *Rudolf Bultmann* völlig zu Recht widersprochen, denn dieses Thema gibt es längst im Alten Testament.

Man müßte gegenüber *Bultmann* höchstens noch hinzufügen: Das Besondere an Jesus ist neben dem, was wir als das eigentlich Neue

¹³ *C. Bornkamm*, *Jesus von Nazareth* 56.

¹⁴ Vgl. *C. Haufe*, *Gott in der ältesten Jesustradition: Zeichen der Zeit* 24 (1970) 201—206, 206.

bezeichnet haben, außerdem noch, daß er aus den vielfältigen Gotteserfahrungen Israels, mit einer faszinierenden Sicherheit, oft ohne unmittelbaren Bezug auf die Schrift, ganz bestimmte, entscheidende Erfahrungen herausgespürt und in seiner Verkündigung konzentriert hat, daß er vereinte, was vereinzelt geblieben war, daß er offenlegte, was verschüttet und überspielt worden war, daß er erfüllte, was offen und unabgeschlossen geblieben war.

Gott in der Verkündigung Jesu! Was ist nun gesagt, nachdem ich das alles gesagt habe? Im Grunde habe ich doch nur den unendlichen Reichtum der Gleichnisse, der Gleichnishandlungen und der Predigtworte Jesu auf einige wenige Linien formalisiert, auf Linien, die dabei noch viel zu sehr mit dem Lineal gezogen sind, und die so die wahren Konturen ihres Gegenstandes nicht erfassen können. Dem wirklichen Gott Jesu käme man erst näher, wenn man jetzt all die vielen Texte der Evangelien noch einmal selbst sprechen ließe — und vor allem: wenn man sie lebte.