

8

93

4571

UB München



Ewangelium
und Inkulturation
(1492 - 1992)

Paulus Gordan (Hrsg.)

Salzburger
Hochschulwochen
1992

Styria

EVANGELIUM UND INKULTURATION

(1492 – 1992)

Im Auftrag des Direktoriums
der Salzburger Hochschulwochen
als Jahrbuch
herausgegeben von

Paulus Gordan

416 096 059 000 13



8 93-4571

VERLAG STYRIA

Der vorliegende Band
enthält die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen,
die in der Zeit vom 27. Juli bis 8. August 1992
an der Universität Salzburg abgehalten wurden.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Katholischen Hochschulwerkes in Salzburg.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Evangelium und Inkulturation : (1492 – 1992) /
Salzburger Hochschulwochen 1992.

Hrsg. Paulus Gordan. –

Graz ; Wien ; Köln : Verl. Styria, 1993

ISBN 3-222-12193-1

NE: Gordan, Paulus [Hrsg.]; Salzburger Hochschulwochen <1992>;
Universität <Salzburg>



© 1993 Verlag Styria Graz Wien Köln

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Austria

Umschlaggestaltung:

Zembsch' Werkstatt, München

Gesamtherstellung:

Druck- und Verlagshaus Styria, Graz

ISBN 3-222-12193-1

INHALT

Geleitwort .. 7

Joseph Kardinal Ratzinger
Der christliche Glaube
vor der Herausforderung der Kulturen .. 9

Józef Niewiadomski
Inkarnation als Inkulturation .. 27

Eugen Biser
Wort Gottes in Menschensprache .. 51

Walbert Buhlmann
Evangelisierung
gestern – heute – morgen .. 79

Franz-Xaver Kaufmann
Christentum und Christenheit .. 101

Berthold Christoph Riese
Der Umgang mit Göttlichem
in indianischen Kulturen .. 129

Othmar Noggler
1492 und die Folgen .. 153

Maurus Matthei
Amerika – Entdeckung und Aufgabe .. 179

Wolf Lustig
Christentum und Kirche in der
modernen spanischamerikanischen Literatur .. 207

Übersicht über die Veranstaltungen
der Salzburger Hochschulwochen 1992 .. 229

Die Autoren dieses Bandes .. 231

WORT GOTTES IN MENSCHENSPRACHE

Vorbemerkung

Im Für und Wider des Disputs um Recht, Sinn und Folgen der Einbürgerung des Evangeliums in die Kulturen der Welt wurde kaum einmal die Frage nach dem Prototyp der Inkulturation gestellt. Dabei ließ die patristische Vorstellung von der Synkatabasis des Logos längst schon erkennen, wo dieses Modell zu suchen ist: in der Sendung des ewigen Wortes, das sich selbst entäußert und zu dem „Gott in Knechtsgestalt“ (Kierkegaard) wird, um sich der Menschheit verständlich zu machen. Diesem Modell geht die Vorlesung in drei Schritten nach. Sie fragt zunächst nach Wesen und Formen der Gottesoffenbarung, dann nach der Sprachleistung Jesu und abschließend nach dem Mediencharakter der Bibel und den sich daraus ergebenden Konsequenzen.

I.

DAS MEDIUM ALS BOTSCHAFT

Der Auftakt

Das Neue Testament beginnt wie Beethovens Dritte Symphonie mit zwei Donnerschlägen, die alles Frühere zum Einsturz bringen. Der erste lautet: „Im Anfang war das Wort“; der zweite: „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Wer diese Worte trotz jahrtausendelanger Gewöhnung in ihrer ursprünglichen Wucht zu hören versucht, kann schwerlich anders reagieren als Faust in Goethes berühmter Übersetzungsszene:

Geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort“.
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?

Das Befremden ist nur zu verständlich. Denn von dem Eröffnungssatz des Neuen Testaments hätte sich der Leser gewiß etwas anderes erwartet. Sicher wäre er nicht so weit gegangen wie Faust, der sich im Fortgang der Stelle zu der Vermessenheit hinreißen läßt:

Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen!

Und der in der Folge dann tatsächlich Wort mit „Sinn“, Sinn mit „Kraft“ und Kraft mit „Tat“ vertauscht. Wohl aber hätte er sich eine inhaltliche Auskunft erhofft: Im Sinne des vierten Evangeliums etwa den Satz „Im Anfang war die Wahrheit“ oder im Sinne des dem johanneischen Kreis entstammenden Briefes „Im Anfang war die Liebe“ oder auch im Sinne der paulinischen Neuinterpretation der Botschaft den Satz „Im Anfang war die Freiheit“.

Doch das Neue Testament räumt mit seinen Donnerschlägen all diese Ausweichversuche beiseite und betont nur umso nachdrücklicher: „Im Anfang war das Wort“, damit aber die Priorität der Mitteilung vor dem Mitgeteilten, ganz so, als könne man von jener deutlich auf jenes zurückschließen. Wer hilft hier weiter fort?

Eine Form der Liebe

Als erster Helfer bietet sich dafür der kanadische Medientheoretiker *Marshall McLuhan* an, der mit seinem Satz „The medium is the message“ die Medientheorie auf nachgerade revolutionäre Weise auf den Kopf stellte. Denn damit behauptet er, daß die vieldiskutierte Schädigung durch die modernen Medien nicht so sehr von den durch sie vermittelten Inhalten als vielmehr von der durch sie betriebenen Vermittlung ausgehe. Dadurch, daß sie die Denklöge zugunsten einer archaischen Bildlöge suspendieren und die Primärerfahrungen durch immer perfekter inszenierte Sekundärerlebnisse verdrängen, entfremden sie den Rezipienten der ihn umfangenden Lebenswelt und bewirken, mit *Hartmut von Hentig* gesprochen, das „allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit“. Mit diesem Wirklichkeitsentzug aber stürzen sie den Rezipienten, ohne daß er es auch nur bemerkt, ins Bodenlose, erweisen sie sich als die großen Angstmacher und huldigen sie, sofern die Angst als der wahre Gegensatz des Glaubens zu gelten hat, einem strukturellen Atheismus. In diesem Sinn ist das Medium „die Botschaft“, ganz so, wie es auch der jetzt vor diesem Hintergrund an Verständlichkeit gewinnende Eingangssatz des Johannesprologs behauptet.

Dennoch klafft zwischen den beiden Sätzen ein Abgrund, der nur überbrückt werden kann, wenn man eine sprachtheoretische Einsicht *Gertrud von Le Forts* hinzunimmt. Für sie ist, wie sie mit einem ihrer Schlüsselworte sagt, Dichtung „eine Form der Liebe“. Wenn anstatt „Dichtung“ allgemeiner „Sprache“ gesagt werden kann, widersetzt sich die Dichterin damit der durch die moderne Sprachanalyse nahezu zur

Selbstverständlichkeit gewordenen Ansicht, daß Sprache lediglich dem Informationstransfer diene und insofern nur instrumentell zum Menschsein hinzukomme. Doch war in dieser Frage die philosophische Anthropologie offensichtlich anderer Auffassung, als sie die Sprachbegabung zur Wesensausstattung des Menschen erklärte. Danach scheidet der informationstheoretisch verkürzte Sprachbegriff schon an einem einfachen Vergleich der beim Sprechakt verwendeten Menge von Sprachzeichen mit der Anzahl der tatsächlich übermittelten Informationen. Denn in diesem Mißverhältnis bekundet sich die tatsächliche Sprechintention. Zwar reden wir im Sinn der durchschnittlichen Motivation, um einander Neues zu sagen oder Altes in Erinnerung zu rufen, tatsächlich aber, um für die Dauer unseres Redens einen Menschen zu haben, der sich uns zuwendet und für uns da ist. Wir sprechen somit primär in kommunikationsstiftender und solidarischer Absicht und erst in zweiter Hinsicht im Interesse des Informationsaustausches. Sprache ist also tatsächlich „eine Form der Liebe“.

Wenn aber das auch auf das göttliche Wort bezogen werden kann, ist im Grunde schon alles, was Gott zu sagen hat, damit gesagt, daß er sein ewiges Schweigen brach, daß er aus dem Dunkel seiner Verborgenheit hervortrat und zur Menschheit redete. Insofern ist seine Offenbarung, selbst wenn diese mit der Welt „ins Gericht geht“, ein Erweis seiner unendlichen und (nach 1 Joh 4,8) mit ihm identischen Liebe. Deshalb brauchte das Neue Testament nicht mit dem Satz „Im Anfang war die Liebe“ überschrieben zu werden, weil das in seinem tatsächlichen Eingangssatz „Im Anfang war das Wort“ bereits mit aller Deutlichkeit mitgesagt war. Tatsächlich sagt dieser Satz aber noch mehr. Denn der postulierte wäre nur eine Wesensbestimmung gewesen. Der tatsächliche aber läßt diese Liebe bereits in Aktion treten. Danach erweist uns Gott diese seine Liebe schon dadurch, daß er sich mitteilt und offenbart. Im Wort seiner Offenbarung nimmt er uns in seine Liebe hinein. Es fragt sich nur, wie das geschieht.

An dieser Frage entzweien sich die drei Weltreligionen, die sich sonst von allen übrigen dadurch abheben, daß sie sich zum Ereignis einer göttlichen Selbstmitteilung bekennen, daß sie also Offenbarungsreligionen sind. Sofern sich mit diesem Begriff die Vorstellung von einem Reden Gottes verbindet, wird ihm am unmittelbarsten das Judentum gerecht, das schon das Schöpferwirken Gottes als ein Sprachgeschehen – „Und Gott sprach: Es werde Licht!“ – begreift und die seinen Glauben prägenden Propheten als Adressaten einer göttlichen Anrede und Botschaft versteht. Worte Gottes sind im jüdischen Ver-

ständnis dann aber auch die im Dekalog zusammengefaßten Weisungen, und dasselbe gilt nach einer aufschlußreichen Bemerkung *Martin Bubers* auch von der gesamten Schrift:

In der jüdischen Tradition ist die Schrift bestimmt, vorgetragen zu werden; das sogenannte Akzentsystem, das Wort um Wort des Textes begleitet, dient dem rechtmäßigen Zurückgehen auf seine Gesprochenheit; schon die hebräische Bezeichnung für „lesen“ bedeutet: ausrufen, der traditionelle Name der Bibel ist: „die Lesung“, eigentlich also: die Ausrufung; und Gott sagt zu Josua nicht, das Buch der Thora solle ihm nicht aus den Augen, sondern es solle ihm nicht „aus dem Munde“ weichen.¹

Ganz anders urteilt in dieser Frage der Islam, sofern man sich an die dramatische Legende vom Offenbarungsempfang des Propheten hält. Danach empfängt Mohammed die Gottesoffenbarung aus der Hand des Engels Gabriel, der ihm den auf ein Seidentuch geschriebenen himmlischen Koran so lange mit wachsendem Nachdruck auf das Gesicht preßt, bis er sich zu dessen Lektüre und Niederschrift befähigt fühlt. Differenzierter beurteilt diesen Vorgang die grundlegende Sure 96, nach der Mohammed zur „Rezitation und zum Vortrag“ der an ihn ergangenen Offenbarung berufen wurde, insbesondere wenn man berücksichtigt, daß der Koran, den der Prophet in unvollständigem Zustand hinterließ, erst von seinem dritten Nachfolger in die heute gültige Form gebracht wurde.² Das ändert freilich nichts daran, daß der Islam die Gottesoffenbarung primär in einem heiligen Text erblickt, wie es sich denn auch aus diesem Verständnis erklärt, daß er sich mit seiner Botschaft in erster Linie an die Anhänger der Schriftreligionen, die „Leute des Buches“, wendet.

Auf die Frage nach der christlichen Sicht antwortet der Johannesprolog mit dem zweiten Donnerschlag, seinem krönenden Bekenntnis: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (1,14). Danach offenbart sich Gott im unausdenklichen Ereignis der Menschwerdung seines ewigen Wortes, also dadurch, daß er in seinem menschengewordenen Sohn in die Menschheitsgeschichte eintrat und ein Menschenschicksal von der Empfängnis bis zum schrecklichen Tod am Kreuz auf sich nahm. Von der Ungeheuerlichkeit des Satzes vermittelt schon die Tatsache einen Begriff, daß es der Christenheit erst in diesem Jahrhundert gelang, mit seiner Aussage gleichzuziehen, einmal durch die protestantische „Theologie des Wortes“, sodann durch die Konstitution „Dei verbum“ des Zweiten Vatikanums.

Die von *Karl Barth* inaugurierte Theologie des Wortes setzt mit einer radikalen Polarisierung ein. Im Gottesverständnis „außer und ohne Christus“, so versichert der Römerbrief-Kommentar, wird Gott „als Gott nicht anerkannt“; denn das, „was Gott heißt, ist in Wahrheit der Mensch“.³ Die Wende bringt erst die Auferstehung Jesu, die Barth mit Paulus als Inbegriff der Gottesoffenbarung versteht. Dazu erklärt er:

Die Auferstehung ist die Offenbarung, die Entdeckung Jesu als des Christus, die Erscheinung Gottes und die Erkenntnis Gottes in ihm.⁴

Oder nun mit der appellativen Aussage der „Kirchlichen Dogmatik“ (II/2, 839):

Dort am Kreuz hängt der Mensch, der mit seinem Namen und seiner Person mich, meinen Namen und meine Person vor Gott vertritt und der wiederum in seinem Namen und seiner Person Gott vertritt.

Während hier das Offenbarertum Jesu auf das Kreuz „vorverlegt“ und demgemäß auf seine zweifache Stellvertretung – des Menschen vor Gott und Gottes gegenüber den Menschen – zurückgeführt wird, leitet es die Konstitution „*Dei verbum*“ (vom 18. November 1965) aus dem Wesensgeheimnis Jesu her, der „als Mensch zu den Menschen gesandt wurde, um Worte Gottes auszusagen und so das ihm vom Vater aufgetragene Heilswerk zu vollenden“. Dem schließt sich der Satz an, mit dem das Konzil den Offenbarungsbegriff seines Vorgängers, wo von der Proklamation der göttlichen Dekrete die Rede war, um eine ganze Ordnung überschreitet:

Wer ihn sieht, sieht auch den Vater, und dies durch seine ganze Wesenheit (*praesentia*) und Erscheinung (*manifestatio*), also durch seine Worte und Werke, durch seine Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine machtvolle (*gloriosa*) Auferstehung von den Toten (Kap. I,4).

Offenbarer ist Jesus dieser Konzilsaussage zufolge schon durch sein Reden und Schweigen, sein Handeln und Leiden, insbesondere aber durch sein Kreuz, dieser mit Blut und Wunden ausgefertigten Magna Charta der Selbstmitteilung Gottes und deren unüberbietbarem Höhepunkt im krönenden Ereignis seiner Auferstehung.

In dieser Aussage zersplittert der Offenbarungsbegriff keineswegs in eine Vielfalt von Formen; wohl aber wird er zurückgenommen auf die vielfältige Selbstdarstellung des einen Offenbarers. Demgemäß verbind-

den sich mit dieser unzweifelhaften Begriffsklärung zwei Fragen, die zunächst die Rezeption und dann die Begründung betreffen und in dieser Reihenfolge zu beantworten sind.

Konvergierende Vielfalt

Bei der Beantwortung der ersten Frage darf die Hierarchie der angesprochenen Formen nicht übersehen werden, die von Jesu Reden und Handeln zu seinem Kreuz und seiner Auferstehung fortschreitet. Ausgangspunkt ist dabei die lebensgeschichtliche Offenbarungstätigkeit Jesu, bei deren Benennung das Konzil, wie es sich von den Evangelien her nahelegt, bei seinem Reden einsetzt. Hier stößt die exegetische Rückfrage freilich auf den befremdlichen Tatbestand, daß Jesus vergleichsweise selten von Gott, umso nachdrücklicher jedoch vom Reich Gottes, also von dem zu geschichtsmächtiger Präsenz gelangenden Gott, gesprochen hat. Und auch angesichts seiner direkten Aussagen erhebt sich die Frage, ob sie sich mosaikartig ordnen und dann systematisieren lassen, oder ob sie nicht zu einer eigenen Hermeneutik nötigen, die insbesondere zwei Aufgaben zu lösen hat: die Bestimmung des unterschiedlichen Stellenwerts der einzelnen Auskünfte und deren Zurückführung auf die Zentralaussage.

Doch Jesus hat von seinem Gott nicht nur gesprochen, sondern – von der Theologie noch viel zu wenig beachtet und gewürdigt – auch in einer ungemein beredten Weise über ihn geschwiegen. Wenn die neutestamentliche Forschung mit ihrer – höchst plausiblen – These recht behält, daß er die gesamte Passion bis hin zu seinem Todesschrei schweigend über sich ergehen ließ, ist dieses Schweigen der denkbar erschütterndste Kommentar zu dem, was ihm menschliche Bosheit, Untreue, Schwäche und Grausamkeit antun, so daß es sowohl von den einzelnen Stationen des Passionsgeschehens wie auch von diesem menschlich-unmenschlichen Hintergrund und nicht zuletzt von dem zu alledem schweigenden Himmel her erschlossen werden müßte. Und wie vielfältig spricht dann dieses Schweigen, je nachdem, ob es sich auf die Befragung der Richter, die Roheit der Henker, die Untreue der Anhänger oder auf das Schweigen Gottes bezieht!

Eine überraschende, aber einleuchtende Perspektive eröffnet die Konzilsaussage sodann dadurch, daß sie auch die „Zeichen und Wunder“ in die Offenbarertätigkeit Jesu einbezieht. Tatsächlich wollen diese nach dem Ergebnis der neutestamentlichen Wissenschaft nicht so sehr

„beweisen“ als vielmehr „bekunden“. Wenn aber schon beweisen, dann höchstens in dem Sinn, daß sie deutlich machen: Gott hat Hand an die Wurzeln der Dinge gelegt, vor allem dort, wo diese vom Schatten des Todes getroffen sind, um die todverfallene Welt mit seiner Lebensmacht zu durchdringen und seinem Lebensgesetz anzunähern. Wunder sind daher ihrer Grundbestimmung zufolge Worte, gesprochen in der nur dem Gottesoffenbarer verfügbaren Tatsprache.

Doch die Konzilsaussage erreicht erst dadurch ihren Höhepunkt, daß sie auch Kreuz und Auferstehung Jesu in diese hermeneutische Perspektive rückt. Durch die Wunden des Gekreuzigten spricht Gott sein rettendes Urteil über die Welt, indem er diese zugleich wissen läßt, daß er ihre vielfältige Leidensgeschichte mitleidet. Durch die Auferstehung des Gekreuzigten aber versichert er, daß nicht der Tod, sondern das ihm selbst entstammende Leben das letzte Wort im Weltgeschehen zu sprechen hat. Doch wie redet Gott in alledem?

Wahrheit im Antlitz

Schon die Verlagerung des Offenbarungsgeschehens auf die „Zeichen und Wunder“ Jesu, erst recht aber auf das Heilszeichen des Kreuzes und die vom Evangelium als „Jonas-Zeichen“ bestimmte Auferstehung macht deutlich, daß, entgegen einer tiefeingewurzelten Vorstellung, an ein verbales Reden zunächst nicht zu denken ist, so sehr mit allen Offenbarungsformen ein Anruf einhergeht. Mit der Gottesoffenbarung verhält es sich vielmehr wie mit jeder dialogischen Äußerung. Bevor sie sich verbal artikuliert, ist sie in den Gesichtszügen des Sprechers abzu-lesen. Dem entsprechen die wiederholten Hinweise auf den Blick Jesu, besonders im Kontext der Berufungsgeschichten (Joh 1,24.47f), von denen die Perikope von der gescheiterten Jüngerberufung (Mk 10,21.27) das Motiv besonders hervorhebt. Nach der hellsichtigen Deutung *Martin Bubers* gehört auch die Verhörszene zu Beginn der Passion in diesen Zusammenhang. Auf die Frage des Hohenpriesters, wer er sei, antwortet Jesu mit dem Hinweis auf seine visionär erschaute Verherrlichung (Mk 14,62). Für Buber liegt hier, wenn irgendwo, der Schlüssel zu den Ostererscheinungen, deren Zeugen, so gesehen, in die Blickbahn Jesu treten, wenn sie ihn als Auferstandenen erblicken und das in das Bekenntnis fassen: „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18; 1 Kor 9,1).⁵

Die volle Klärung bringt jedoch, paulinisch gesehen, erst die Auferstehung, die der Apostel in diesem – offenbarungstheoretischen –

Zusammenhang auf den Schöpfungsmorgen zurückspiegelt, um sie als definitive „Lichtung“ des Gottesgeheimnisses verständlich zu machen:

Gott, der gesagt hat, es werde Licht, er hat es auch in unseren Herzen tagen lassen zum strahlenden Aufgang der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz Christi (2 Kor 4,6).

Nach dem Aufdämmern des Offenbarungslichts in der Urgeschichte Israels und seinem vielfältigen Erstrahlen im jüdischen Prophetismus ist hier seine unüberbietbare Höhe erreicht: der Anbruch der vollen Tageshelle im Antlitz des Auferstandenen. Das kommt aber auch einer äußersten Herausforderung der menschlichen Verstehens- und Deutungsfähigkeit gleich. Nur mit dem Einsatz ihrer ganzen Sensibilität und Erschließungskraft wird es ihr gelingen, das zu begreifen, was ihr in und mit diesem Antlitz „gesagt“ ist. Diese Redewendung übertreibt durchaus nicht, weil das Offenbarungslicht, vom Impuls der göttlichen Selbstmitteilung getragen, beredt ist. Es leuchtet auf eine ansprechende Weise ein. In jedem Zug des erschauten Angesichts teilt sich dem Betrachter ein neuer Aspekt des unergründlichen Geheimnisses mit. Doch nicht schon deshalb gelang die Entschlüsselung des antlitzhaft Gesagten, sondern mehr noch aufgrund der Tatsache, daß das erschaute Licht „erleuchtete“, daß es also zugleich das Medium der in ihm ergangenen Mitteilung war. Deshalb spricht der als Leitwort aller neutestamentlichen Schriften gemeinte Eingangssatz des Johannesprologs von einem Medium, nicht von Inhalten: „Im Anfang war das Wort.“

Tatsächlich beginnt das bis heute nachwirkende Desaster der abendländischen Theologie damit, daß die Mediaaussage mit einer Inhaltsbestimmung verwechselt wurde: mit der von den Alexandrinern vollzogenen Gleichsetzung des johanneischen Logos mit dem – religiös überhöhten – Logosbegriff der griechischen Philosophie. Nicht, als sei damit ein Irrweg beschritten worden; wohl aber wurde eine Dimension verfehlt. Denn Jesus wollte – ganz im Sinne des Prologsatzes – primär als das „Worin“, als das „Gefäß“ der Gottesoffenbarung begriffen werden, auch wenn dieses Gefäß seinem Selbstverständnis zufolge auch schon den Inhalt barg. Doch trat diese Differenz nur selten ins Glaubensbewußtsein. Dazu hätte Jesu mittlerische Tätigkeit, die fast nur als eine satisfaktorische gedeutet wurde, auch unter dem Aspekt seiner Verkündigung gesehen und auf die Entwicklung seines Sohnbewußtseins bezogen werden müssen. Indessen verhinderte das die Nachwirkung des Monophysitismus, der zwar dogmatisch, nicht jedoch hermeneutisch überwunden wurde. So blieb das Wirken Jesu, das auf die Vermittlung der Gotteserkenntnis abzielte, fast völlig außer Be-

tracht. Zwar hatte er sich, johanneisch ausgedrückt, zum Inbegriff der Lehre erklärt, als er sich „die Wahrheit“ nannte. Doch hatte er sich nicht mit gleichem Nachdruck auch als den „Weg“ dazu bezeichnet?

Vom Lehrer zur Lehre

Wenn man sich fragt, was zur definitiven Ausgestaltung des Christentums führte, wird man vor allem an den Transformationsprozeß zu denken haben, der den Verkünder zum Verkündigten, den Wegbereiter des Glaubens zum Geglauten und den Lehrer zur Lehre werden ließ. Doch wie kam es zu dieser Entwicklung? Die einzig zutreffende Antwort lautet: durch das Ereignis der Auferstehung! Ohne dieses wäre kaum etwas von Jesus bekannt, kaum mehr als die Umrisse einer marginalen Zeiterscheinung. Jetzt aber, unter dem Eindruck dieses Ereignisses, änderte sich alles. Er, der scheinbar kläglich Gescheiterte und aus jüdischer Sicht von Gott Verworfenene, war aufs wunderbarste gerechtfertigt und beglaubigt. Die an ihm und seiner Lehre verzweifelnden Jünger sammelten sich neu um ihn, ihr mystisches Lebens- und Aktionszentrum. Und alles, was von dem noch zu ermitteln war, was er in seiner Lebensgeschichte gesagt und getan hatte, erfuhr eine äußerste Aufwertung. Jetzt ging man den Erinnerungen an ihn nach, jetzt sammelte man die von ihm überlieferten Worte; jetzt feierte man das von ihm gestiftete Gedächtnismahl und verfaßte zu deren vertiefender Gestaltung Texte, aus denen, zusammen mit dem Briefwerk des Apostels Paulus, das Neue Testament hervorging. Denn die Auferstehung Jesu war kein bloß historisches Ereignis. Mit ihr hatte vielmehr die Zukunft begonnen, die letztlich als seine Wiederkunft erwartet wurde und mit dieser Zukunft die „Zeit der Kirche“ (*Schlier*) anbrechen ließ.

Alles, was mit ihm zusammenhing, gewann nun einen neuen Stellenwert. In erster Linie galt das von Jesus selbst. Dadurch, daß er als einziger die Todesgrenze überschritten hatte und dennoch geschichtsmächtig gegenwärtig blieb, riß er sein ganzes Vorleben an sich, so daß es in eine völlig neue Beleuchtung trat. Gleichzeitig versammelte er die idealisierende Kraft der Glaubenden auf sich, so daß sich seine Erscheinung ununterscheidbar mit ihrem Hochbild von ihm verwob. Sofern seine Geschichte erzählt wurde, geschah dies, dem chronologischen Anschein zum Trotz, nicht von ihrem Anfang, sondern von diesem gottgewirkten endlosen Ende her. Alles, was in der Folge von ihm berichtet wurde, hatte den Charakter einer vom Ostererlebnis inspirierten

Rekonstruktion. Demgemäß traten auch seine lebensgeschichtlichen Aktivitäten in eine neue Perspektive. Seine Worte waren tatsächlich, wie er es gesagt hatte, „Worte des ewigen Lebens“. In seinen Handlungen war bereits etwas von jener Macht am Werk, die ihn schließlich dem Totenreich entriß. Und seine Person verlor sich so sehr in die Geheimnistiefe Gottes, daß sie erst von dort her, als die in das Gottesleben von Ewigkeit einbezogene, begreiflich wurde.

Von da führte schon ein relativ kleiner Schritt zur entscheidenden Identifikation. Sein Leben, Wirken und Sterben stand nicht nur im Licht der Gottesweisheit; er war sie vielmehr selbst, die Weisheit in Person. Und er redete nicht nur mit unvergleichlicher Sprachgewalt, kontrastiert durch sein abgründiges Schweigen, von Gott; vielmehr redete Gott durch ihn, das in die Menschheitsgeschichte hineingesprochene menschengewordene Wort Gottes. So wurde er zum Gegenstand der Verkündigung, zum Inhalt des Glaubens und zum Inbegriff der Lehre.

Die beginnende Inversion

Kein Zweifel: Die Christenheit steht bis auf den heutigen Tag im Banne dieser Entwicklung. Ist damit aber auch wirklich das letzte Wort gesprochen, daß er, der wortgewaltige Künder Gottes, zum Gegenstand der Verkündigung und Lehre wurde? Darf es bis in alle Zukunft hinein bei diesem Stand der Entwicklung bleiben? Das ist keine Frage menschlichen Ermessens und Entscheidens, wohl aber eine Frage der glaubensgeschichtlichen Entwicklung. Ihr kann und darf niemand vorgreifen. Doch lohnt sich ein Blick über den Zaun. Dazu schwang sich der späte *Karl Rahner* mit seiner Ankündigung des mystischen Zeitalters auf. Mystik aber steht wesenhaft im Zeichen der Inversion. Sie lebt von der Erfahrung, daß allem Erkennen Gottes ein Erkenntsein durch ihn vorangeht und daß er in der Liebe zu ihm sich selber liebend begegnet. „Unus Christus, amans seipsum“, so hat Augustin diese Erfahrung christologisch gedeutet. Deshalb bewahrheitet sich die Ankündigung des mystischen Zeitalters in dem Maß, wie in der auf Initiativen drängenden und vom Aktionismus beherrschten Lebenswelt die Vorgaben des Daseins erfahren und die „Promotionen“ des Geistes wahrgenommen werden, wie also in der Verabschiedung des Herrschaftswissens eine Kultur der Dankbarkeit Gestalt gewinnt.

Wenn irgendwo, muß dieser Umschlag im Glaubensleben fühlbar werden. Tatsächlich kann von einer glaubensgeschichtlichen Wende

erst dann im Vollsinn gesprochen werden, wenn sich der tragende Transformationsprozeß umkehrt, wenn also der zum Inhalt der Verkündigung, zum Gegenstand des Glaubens und zum Inbegriff der Lehre Gewordene wieder als Künder, als Glaubensstifter und als Lehrer erfahren wird. Mindestens ein Indiz spricht dafür, daß dieser Umschlag bereits einzutreten beginnt: die Entdeckung des inwendigen Lehrers. Dazu wäre es nicht gekommen, wenn der fortlebende Christus nicht im Begriff stünde, aus dem Schrein seiner hermeneutischen, dogmatischen und kultischen Vergegenständlichung hervorzutreten, um der glaubenden, betenden und feiernden Hinwendung zu ihm mit seinen zuvorkommenden Selbsterweisen zu begegnen. Wenn aber der zum Repräsentanten der Offenbarung und zum Wort Gottes Gewordene in Form dieser Selbsterweise wieder zu reden beginnt, steht außer Zweifel, daß die Gottesoffenbarung Menschengestalt angenommen hat und das ewige Wort wirklich „Fleisch geworden ist“.

Doch gerade auf diese Gewißheit kommt es an, wenn der Glaube wieder zur bestimmenden Gestaltungskraft des Lebens werden soll.

II.

DIE SPRACHLEISTUNG JESU

Die unterdrückte Vorfrage

In einem bemerkenswerten Beitrag brach *Walter Jens* eine Lanze für die schriftstellerische Leistung der Evangelisten. Abschließend wies er in seinem scharf beobachtenden Essay darauf hin, daß sie die „dem hellsten Licht ausgelieferte Gestalt Jesu“ in entscheidenden Szenen ins Dunkel der Nacht tauchen:

Und immer wieder die Nacht. In der Nacht fanden die Hirten das Kind in der Krippe. In der Nacht begann Jesus zu wirken, in der Nacht verließ er die Städte, in der Nacht besprach er sich mit Gott, in der Nacht verkündete er sein großes Geheimnis, in der Nacht verzweifelte er, in der Nacht kamen die Schergen. Nacht wurde es, als er starb.⁶

So sei ihnen der Nachweis gelungen, daß der, der dem grellen Licht der Öffentlichkeit ausgesetzt ist, tatsächlich „der ganz Andere ist“, der, „durch die Nacht dem Zugriff entzogen“, letztlich im Dunkel bleibt. Deshalb verdienten sie es, „endlich einmal als Schriftsteller gewürdigt zu werden“. Aber wer würdigt die sprachliche Leistung dessen, auf den

sich ihre Schriften bezogen? Wer bricht für ihn eine Lanze? Das soll im folgenden geschehen.

Bei der Würdigung der Redetätigkeit Jesu richtete sich der Blick der Erklärer immer schon auf die Gruppe der Gleichnisse, die sich, wie *Joachim Jeremias* betont, als etwas völlig Neuartiges aus der spätjüdischen Literatur seiner Zeit abheben und sich durch eine unerhörte Meisterschaft der Gestaltung auszeichnen.⁷ Dabei rühmt *Günther Bornkamm* die hohe Kunst der Verfremdung, die das Unerhörte im Spiegel des Alltäglichen, der vertrauten Vorgänge von Säen und Ernten, Fischfang und Brotbacken, Lohnauszahlung und Abrechnung, Hirtensorge und Festfreude aussagt und das, was den Hörer zur Umkehr drängt, im Ton des Selbstverständlichen – Wer von euch, der hundert Schafe besitzt, läßt nicht die neunundneunzig in der Steppe und geht dem verlorenen nach? – vorträgt. Und *Milan Machovec* treibt das in seinem Jesus-Buch „für Atheisten“ noch auf die Spitze, wenn er darin einen Beitrag zur „Dialektik der menschlichen Existenz in der Zeit“ erblickt.⁸ Doch die Vorfrage, wie Jesus zu dieser sprachlichen Meisterleistung kommt, wird von keinem gestellt, ganz so, als sei ihm seine Verkündigung in den Schoß gefallen.

Tatsächlich drängt sich bei den erwähnten Autoren der Verdacht auf, daß sie aufgrund ihres religiösen Vorverständnisses unreflektiert davon ausgehen, daß die Sprachleistung Jesu spontaner Ausdruck seiner einzigartigen Persönlichkeit und ihm daher fraglos verfügbar, um nicht zu sagen, „eingegeben“ ist. Wenn das zutrifft, steht auch sie im Bann jenes „hermeneutischen Monophysitismus“, der breite Kreise der heutigen Christenheit noch immer hindert, die Rückfrage nach der menschlichen Spontaneität, Reaktionsweise und Kreativität Jesu mit der ihr zukommenden Entschiedenheit zu stellen.

Die Sprachnot

Dabei hätte schon der unverkennbare Traditionszusammenhang, in welchem Jesus zu den alttestamentlichen Propheten steht, zu einer differenzierteren und menschlicheren Betrachtung seiner Sprachwelt führen müssen. Doch gerade dort stößt der forschende Blick auf etwas, was mit seiner Würde unvereinbar zu sein scheint: auf das Erlebnis der Sprachnot der von Gott Gerufenen. In seiner Oper „Moses und Aaron“ läßt *Arnold Schönberg* den von Gott zum Retter Israels und Sprecher seines Willens Erwählten mit dem Aufschrei zusammenbrechen: O Wort, du Wort, das mir fehlt!⁹

Und Jeremia, der Jesus in mehr als einer Hinsicht am nächsten steht, bekennt sich mit Worten, in denen das konfessorische Reden insgesamt seinen Anfang nimmt, zur qualvollen Seligkeit des zum „Mund“ Gottes Erkorenen:

Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie.
Dein Wort war mir Wonne und Herzensfreude;
denn dein Name war über mir ausgerufen,
Jahwe, Gott Zebaoth!
Jetzt aber fehle ich im Kreis der Heiteren und Frohen;
von deiner Hand gebeugt, sitze ich einsam (Jer 15,16f).

Doch nicht nur der Entzug des göttlichen Zuspruchs, auch dessen Gewährung stürzt den Propheten in schwerste Bedrängnis, so daß er leidenschaftlich aufbegehrt:

Du hast mich verführt, Jahwe;
und ich habe mich verführen lassen.
Du bist übermächtig geworden und
hast mich überwältigt.
Nun bin ich dem Gelächter preisgegeben
den ganzen Tag; jeder verspottet mich.
Dachte ich aber: Ich will nichts mehr von
ihm wissen und nicht mehr in seinem Namen
reden, da war's in meinem Herzen wie
loderndes Feuer, brennend in meinem Gebein.
Ich mühte mich, es niederzuhalten, vermochte
es aber nicht (20,7.9).¹⁰

Auf den ersten Blick scheint von hier kein Weg zu Jesus zu führen. Das ändert sich jedoch, sobald man seiner Redetätigkeit auf den Grund geht. Denn der besteht zweifellos in seinem Tauserlebnis, bei dem die Himmelsstimme die in ihm – nach Ausweis der von Jens besonders gewürdigten Szene mit dem Zwölfjährigen – aufgestaute Frage „Wer bin ich?“ mit dem einzigartigen Zuspruch beantwortet: „Du bist mein geliebter Sohn!“ (Mk 1,11) Strukturell gesehen ging es dabei um die Aufhebung einer Sinn- und Sprachnot, die somit auch Jesus nicht erspart blieb. Ihrem ganzen Sinn nach drängte diese Zusage darauf, an die Menschheit weitergegeben zu werden. Sie ist der im höchsten Sinn inspirierende Ausgangspunkt der Botschaft Jesu. Doch war mit dieser Zusage zugleich das Problem der Umsetzung in extremer Schärfe gestellt. Denn wie konnte das, was im Vollsinn nur ihn, den „Einziggeborenen, der am Herzen des Vaters ruht“ (Joh 1,18), anging, für alle erschlossen und zugänglich gemacht werden?

Die Ergiebigkeit dieses Ansatzes zeigt sich schon darin, daß er zur Erklärung eines der auffälligsten Züge der Botschaft Jesu verhilft: daß

er relativ selten von Gott, umso eindringlicher jedoch vom Reich Gottes spricht. Zwar ging es Jesus zentral um die Auflichtung des Gottesgeheimnisses, vordringlich aber um das Mysterium des sich mitteilenden, durch ihn und sein Wirken auf die gefallene Welt eingehenden und sie zu sich erhebenden Gottes. Deshalb sprach er zunächst von seiner Sozialutopie, die er mit dem Begriff „Reich Gottes“ umschrieb.

Die Sozialutopie Jesu

Nach dem Bericht der Evangelien beginnt Jesus sein Wirken in dem Augenblick, da das nach seinem eigenen Ausdruck von Gott in Gestalt des Täufers entzündete Licht (Joh 5,35) zu erlöschen droht. Doch er greift die gesunkene Fackel auf, um sie heller als je zuvor erstrahlen zu lassen. Von diesem erhebenden Augenblick wird berichtet:

Als Johannes ins Gefängnis geworfen worden war, durchzog Jesus das galiläische Land und sprach: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nah. Kehrt um und glaubt an die Heilsbotschaft! (Mk 1,14f)¹¹

Auf die Frage nach der sich Jesus mit dem Tauferlebnis stellenden Aufgabe zurückbezogen, läßt die Stelle darauf schließen, daß er vom „Reich Gottes“ sprach, weil sich ihm dieser Begriff am unmittelbarsten für die Aufnahme und Vermittlung seines Sohnbewußtseins anbot. Wie sich in der Berufungsstunde der Himmel zu ihm herabgeneigt hatte, so sprach dieser Begriff von dem Gott, der sich zur Menschenwelt herabließ, um sie seiner Lebensform anzuverwandeln. Wie aber kam er gerade zu diesem Begriff?

Eine erste Beantwortung dieser Frage muß davon ausgehen, daß die Vorstellung von einem Königtum Gottes im alttestamentlichen Prophetismus sowie der spätjüdischen Apokalyptik fest verankert war und überdies in der Verkündigung Johannes' des Täufers eine zentrale Rolle spielte. Die entscheidende Antwort führt jedoch zu der Figur des Menschensohnes, in der Jesus, nach seiner Selbstbezeichnung mit ihr zu schließen, seine Sendung gespiegelt sah. Nach der Fundstelle im Buch Daniel (7,13) ist diesem himmlischen Fürsprecher Israels vor Gottes Angesicht die Aufgabe zugedacht, das Reich Gottes am Ende der Zeiten heraufzuführen. Durch den Akt seiner Identifikation mit ihm fiel nun Jesus selbst diese Aufgabe zu. Seine wichtigste Mission bestand von dieser Stunde an darin, das Gottesreich zu verkünden und sein Kommen in die Wege zu leiten. Doch kam dieser Auftrag zu dem, was er als Sohn Gottes war, nicht additiv hinzu. Die Verwirklichung des Gottes-

reiches war vielmehr gleichbedeutend mit seiner Selbstverwirklichung. Als der menschengewordene Gottessohn (autologos) war er, wie *Origenes* formulierte, zugleich das Gottesreich in Person (autobasileia), und das Reich – seine schon durch sein Dasein, erst recht aber durch sein Reden und Handeln verwirklichte Sozialutopie.

Seligpreisungen und Antithesen

Doch als eine – wenngleich realisierte – Utopie entzog sich das Gottesreich jeder begrifflichen und empirischen Bestimmung. Auf die Frage nach den Kriterien seines Eintritts antwortet Jesus daher:

Es kommt nicht mit äußerem Aufsehen; auch kann man nicht sagen: es ist hier oder dort; es ist vielmehr inmitten von euch (Lk 17,20).¹²

Aus diesem Grund stellt sich für Jesus die sprachschöpferische Aufgabe nach deren grundsätzlicher Lösung nunmehr aufs neue. Wie kann das, was sich jeder konkreten Bestimmung entzieht, den Menschen verkündet und nahegebracht werden? Dieser Herausforderung begegnet Jesus zunächst mit der Schaffung seiner Seligpreisungen und Antithesen. In der wohl ursprünglichen Fassung, die das Lukasevangelium überliefert, lautet die erste und grundlegende Seligpreisung:

Selig, ihr Armen, euch gehört das Reich Gottes! (6,20)

Die Faszination, die von diesem Wort ausgeht, rührt, abgesehen von seiner Sprachgestalt, vor allem davon her, daß sich in ihm ein sozialkritisches Element – die Aufwertung der Mittellosen – mit der denkbar größten Zusage – der Zugehörigkeit zum Gottesreich – verbindet, und dies so, daß durch das anspringende „Selig!“ die Verheißung schon in der Kritik fühlbar wird. Nicht umsonst erinnern die Seligpreisungen in ihrer die Redetätigkeit Jesu eröffnenden Funktion an die Perlentore, die (nach Offb 21,21) zur apokalyptischen Gottesstadt führen. Das gilt, fast uneingeschränkt, auch von ihrer erweiterten, erläuterten und versachlichten Fassung im Matthäusevangelium (5,3–9). Auch hier sind es die im welthaften Sinn Enterbten, Unterlegenen, Wehrlosen und nach innen Gekehrten, denen eine besondere Affinität zu dem in ihrer Ohnmacht anbrechenden Reich zugeschrieben wird. Im Fall des über die Friedensstifter ausgerufenen „Selig“ entsteht sogar der Eindruck, daß sie nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Gottesreich, die ihnen als „Gotteskinder“ zuerkannt wird, zum Friedenswerk befähigt sind, so daß in diesem Fall die Zusage der Qualifikation sogar zuvorkommt.

Mit den Antithesen zieht Jesus im Grunde nur die letzte Konsequenz aus dieser Polarisierung. Jetzt verwirft er mit seinem „Ich aber sage euch“ jedoch nicht wie in den Seligpreisungen das weltläufige Verhalten, sondern einen verflachten, verdinglichten und verhärteten Gesetzesdienst. Noch deutlicher unterscheidet *Martin Buber*, der in seiner Streitschrift „Zwei Glaubensweisen“ (1950) eine der tiefsinnigsten Deutungen der die „Bergpredigt“ prägenden Antithesen vorgelegt hat.¹³ Auch er sieht diese in einem originären Zusammenhang mit den Seligpreisungen, weil hier wie dort dieselben „Formalelemente“ gegeben seien. Doch bezieht sich der sprachgewaltige Widerspruch Jesu lediglich auf abgeleitete Vorschriften, während er im Fall der im Dekalog verankerten Gebote auf deren Überbietung abzielt. Das gilt vom Verbot des Mords und des Ehebruchs, die beide schon in und mit der verkehrten Herzensrichtung beginnen; ebenso aber auch im Fall des Eides, der um der Ehre Gottes willen ganz zu unterbleiben habe (Mt 5,21–37). Dagegen geht es im Fall der Ehescheidung, der Vergeltung und der Nächstenliebe um eine „höhere“, die der professionellen Gesetzesausleger und deren „Statisierung und Verdinglichung“ der Thora überschreitende Gerechtigkeit. Und in der letzten, dem Verhältnis zum „Nächsten“ gewidmeten Antithese verläßt Jesus vollends den Sinai, um „in den Wolkenraum der Offenbarungsintention“ einzudringen und, gestützt auf diese Erfahrung, das Gebot der Feindesliebe zu verkünden, das wie seine gesamte Weisung „seine Leuchtkraft aus der jüdischen Welt zieht“ und diese doch zugleich „überstrahlt“. Am deutlichsten wird diese Differenz in der abschließenden Begründung:

Seid vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist (Mt 5,48).

Denn die alttestamentliche Vorbildung sagt nur: „denn ich bin heilig“ (Lev 11,44f). Hier werde, so Buber, dem Volk nur zugemutet, „um der göttlichen Heiligkeit willen die von ihr wesensverschiedene menschliche anzustreben“. Dagegen setzt Jesus in seiner Forderung Gottes Heiligkeit als das „das Menschliche übergreifende“ Maß. Damit ist der Spielraum, in dem sich die Antithesen bewegen, aufs äußerste gedehnt, weil Jesus, wie er gerade im Kontext der von ihm geforderten Feindesliebe betont, den Menschen zu einem das Menschliche überschreitenden Werdeziel, zur Gotteskindschaft, zu führen sucht:

Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,44f).¹⁴

Die Gleichnisse

Mit den Seligpreisungen und den Antithesen ist das Programm, mit welchem Jesus (nach Mk 1,14f) antrat, erst teilweise erfüllt. Was sie bewirken, ist die von ihm geforderte Umkehr (metanoia); vom Anbruch des Gottesreiches, den er ankündigt, vermitteln sie jedoch noch keinen Eindruck. Deshalb greift er die sich ihm stellende Aufgabe nochmals in neuer, narrativ-dramatischer Form auf: Er schafft den Kosmos seiner Gleichnisse. Wenn *Novalis* von der Sprache sagt, sie sei eine kleine Welt von Tönen und Zeichen, geschaffen zum Zweck der Einübung in die reale Lebenswelt, gilt Ähnliches für die Gleichnisse Jesu. Sie sind Sprachgestalten, die den Hörer in das Gottesreich einzuüben und ihn in dessen Lebensordnung einzubürgern suchen. Dabei können sie seine Umkehr nicht als eine von ihm bereits erbrachte Vorleistung ansetzen. Sie müssen ihm vielmehr gleichzeitig zur Metanoia und zum Vorgefühl des anbrechenden Reiches verhelfen. Das von ihnen bewirkte „Sprachwunder“ besteht nicht zuletzt darin, daß sie beides, wenn sicher auch in unterschiedlichem Grad, tatsächlich leisten.

Wenn es dazu kommen soll, darf ihre Wirkung freilich nicht durch Fehlinterpretationen, wie insbesondere die fast unausrottbare Verwechslung mit Allegorien, blockiert werden. Vielmehr ist alles daran gelegen, daß sich der Hörer, „arm im Geist“, und das besagt: frei von vorgefaßten Meinungen und ideologischen Festlegungen, ihrem Sprachfluß überläßt, der ihm oft fast gewaltsam die gängigen Vorstellungen von richtig und falsch, gerecht und ungerecht, riskant und verläßlich entreißt, um ihm im Zerschneiden der gewohnten Maßstäbe die Gesetze des Gottesreiches nahezubringen. Richtig ist dann nicht der Übereifer der zur Ausrodung des Unkrauts bereiten Knechte, ungerecht nicht der Weinbergbesitzer, der die letzten wie die ersten entlohnt, und anerkennenswert nicht der ängstliche Diener, der sein Talent vergräbt; richtig ist vielmehr die Geduld des Herrn, der beides, Weizen und Unkraut, bis zur Ernte wachsen läßt; „gütig“ das allem Rechtsempfinden widerstreitende Verhalten des Weinbergbesitzers und lobenswert das Spiel, auf das sich die risikobereiten Talenteverwalter einlassen.

In welchem Maß die Gleichnisse ihr Hauptziel, die sprachliche Einbürgerung im Gottesreich, erreichen, ist freilich eine viel schwerer zu entscheidende Frage. Wird dem Hörer aber nicht anstelle der gewohnten Ungesicherheit ein unverhofftes Gehalten- und Geborgensein fühlbar, wenn er von der überreichen Ernte des Sämanns nach dessen dreifachem Fehlschlag und vom unverhofften Glück des Perlenhändlers

erfährt und wenn ihm das Bild des Hirten vor Augen tritt, der das wiedergefundene Schaf auf seinen Schultern nach Hause trägt? Wird er sein Sekuritätsverlangen nicht zugunsten einer wagemutigen Hilfsbereitschaft aufgeben, wenn er die Parabel vom barmherzigen Samariter hört? Und tritt ihm im Bild des Vaters, der den Verlorenen ohne jeden Tadel und jede Bewährungsprobe in seine Arme schließt, nicht die Gestalt jener Liebe entgegen, in der er sein Herz, auch wenn es ihn anklagt, beruhigen und der er sich, jenseits aller Frustrationen des Lebens, bedingungslos anvertrauen kann (1 Joh 3,20; 4,16)?

Wenn das aber auch nur ansatzweise erreicht wird, haben die Gleichnisse tatsächlich ein über die durchschnittliche Leistungskraft des Wortes weit hinausgehendes „Sprachwunder“ bewirkt: die Föhlung jener neuen Lebensordnung, die sich nicht zuletzt deshalb einstellt, weil das Gottesreich mit dem Schöpfer und Sprecher der Gleichnisse identisch ist. Und das ist umso erstaunlicher, als er dabei die Sprache nicht zu Ekstasen emportreibt, sondern sich im Bereich des Alltäglichen ergeht. Doch gerade darin beweist sich seine sprachliche Schöpferkraft. Er haucht, wie der Schöpfer des Menschen nach dem Genesisbericht, dem Staub der Alltagsdinge den Geist seiner Reich-Gottes-Botschaft ein, um den Anbruch dieses Reiches inmitten der Alltagswelt fühlbar zu machen. In dieser Leistung sollte er – wie Walter Jens dies für die Evangelisten fordert – endlich gewürdigt werden.

III.

DIE BIBEL ALS MEDIUM

Die Medienszene

Wenn man nach den großen Noxen sucht, die für die Ich-Schwäche des heutigen Menschen, seine Kontaktunfähigkeit, vor allem auch für seine Angst und Einsamkeit verantwortlich zu machen sind, stößt man alsbald auf die elektronischen Medien. Das Fernsehen ist zweifellos ein Bildungs- und Unterhaltungsfaktor erster Ordnung, dem Informationen aus allen Wissens- und Kulturgebieten und wohlthuende Zerstreuung nach einem anstrengenden Arbeitstag zu danken sind. Und zweifellos erwies es sich außerdem als mächtiger Geschichtsfaktor, ohne den die Selbstbefreiung der jahrzehntelang unterdrückten Ostgebiete zumin-

dest in ihrer eruptiven – und unblutigen – Form nicht zustande gekommen wäre. Doch wird man andererseits der These des amerikanischen Medienkritikers *Neil Postman* kaum widersprechen können, daß die modernen Medien insgeheim das Erbe der terroristischen Diktaturen angetreten haben, nur daß sie deren Ziele anstatt mit repressiven mit persuasiven Mitteln verfolgen. Deshalb seien heute nicht mehr diejenigen zu fürchten, die Bücher verbrennen, sondern diejenigen, die dem Menschen die Lust am Bücherlesen abgewöhnen, nicht mehr diejenigen, die die Wahrheit verbieten, wohl aber jene, die sie in einem Schaum von Belanglosigkeit untergehen lassen, und dann – wie man im Blick auf *Dostojewskis* Legende vom Großinquisitor ergänzen könnte – auch nicht mehr diejenigen, die die Freiheit unterdrücken, umso mehr aber jene, die die Menschen dazu bringen, ihnen die Freiheit als eine sie überfordernde Last zu Füßen zu legen.¹⁵

Wer das begriffen hat, steht angesichts der sich abzeichnenden Konsequenzen vor einem Abgrund, der den „Abgrund Mensch“ betrifft. Denn mit der von ihnen gebotenen Zerstreuung versetzen die elektronischen Medien den Rezipienten in den Zustand einer lustvoll genossenen Welt- und Selbstentfremdung. Einer Weltentfremdung zunächst, weil er durch die auf ihn eindringenden Reize in einen „imputierten Narzißmus“ gerät und in dessen Folge die familiären und gesellschaftlichen Kontakte verliert. Aber auch einer Selbstentfremdung, sofern er im Bann einer übermächtigen Imagination einer lähmenden Ich-Schwäche verfällt und zunehmend für Einflüsse der Außensteuerung anfällig wird. Sofern damit das von *Hentig* beobachtete „allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit“ einhergeht, verliert er überdies den Boden seiner existentiellen und religiösen Selbstfindung, so daß die Medien tatsächlich, wie schon eingangs vermerkt, zu den großen Angstmachern und Wegbereitern jenes strukturellen Atheismus zu zählen sind, der insgeheim die Nachfolge des militanten Unglaubens antritt.¹⁶

In alledem betreiben die audiovisuellen Medien den Ruin der Lesekultur, die den aufmerksamen, gesammelten und in sich ruhenden Rezipienten voraussetzt. Nicht umsonst kam schon seit geraumer Zeit ein an die mythischen Götterkämpfe erinnernder „Medienkannibalismus“ in Gang, dem als erster der Liebesbrief zum Opfer fiel und der inzwischen auch schon das Lexikon bedroht. Gleichzeitig legte diese Umwälzung, wie als erster *Walter Wimmel* erkannte, die Wurzel der gesamten Kultur frei: die Textualität.¹⁷ Denn erst die Erfindung der Schrift schuf die Möglichkeit, Gedachtes und Gesprochenes gegen den Sog der Zeit festzuhalten, zu speichern und in eine gegenseitige Bezie-

hung zu setzen. So ist die Schrift tatsächlich, wie ihr der mythische Erfinder Theut in Platos „Phaidros“ nachrühmt, ein Stimulans des Gedächtnisses und der Weisheit, also ein Medium der Ideerfixierung und des Ideenvergleichs und als solches die Grundlage aller Wissenschaften und Künste. Das gilt aber auch für die von einer göttlichen Selbstkundgabe ausgehenden Offenbarungsreligionen, die auf je eigene Weise den Übergang der Menschheit zur Schriftkultur nachvollzogen.

Schreibe auf, was du schaust!

Die Befolgung dieses Befehls, der an den Seher der Apokalypse ergeht (Offb 1,11), ist von den Offenbarungsreligionen unterschiedlich gedeutet worden. Im Judentum und Islam übernimmt Gott selbst diese Aufgabe, wenn es von ihm heißt, daß er das Gesetz mit seinem Finger auf die Tafeln des Mose geschrieben (Ex 31,18) oder, wie in der islamischen Legende, den himmlischen Koran durch den Engel Mohammed übergeben habe. Damit weisen sie sich als primäre Schriftreligionen aus. Demgegenüber weiß das Christentum um keinen Auftrag Jesu, seine Botschaft in schriftlicher Form der Nachwelt zu überliefern. Daß es dennoch dazu kam, war okkasionell bedingt. Grundsätzlich, wie dies der an den Autor der Apokalypse ergehende Befehl verdeutlicht, durch den von der Auferstehung Jesu ausgehenden Impuls, sein Erdenleben mit Einschluß seiner Worte und Taten dem Gedächtnis der Christenheit zu erhalten. Konkret durch die von Paulus wahrgenommene und genutzte Chance, sein Missionswerk durch seine Korrespondenz mit den Gemeinden zu begleiten. Zwischen beiden Anlässen besteht womöglich sogar eine Wechselbeziehung angesichts der Tatsache, daß die Paulusbriefe nur knapp und spärlich über die Lebensdaten Jesu berichten und somit das Verlangen aufkommen ließen, dieses „Defizit“ durch eine narrative Darstellung der Jesus-Vita zu kompensieren. So ließe es sich jedenfalls erklären, daß die Evangelien erst nach den Paulusbriefen entstanden und, zusammen mit diesen, den Großteil der neutestamentlichen Schriften bilden. Das aber ist eindeutig der Fall einer sekundären Schriftreligion, die als solche zu ihren heiligen Texten in einem besonderen Verhältnis steht.

Am deutlichsten spiegelt sich dieses Verhältnis in der sich dem Christentum immer dringlicher stellenden Aufgabe, die kanonischen Dokumente seines Glaubens hinsichtlich ihrer Herkunft, ihrer Aussage

und ihres Charakters zu ergründen. Während Herkunft und Aussage durch die exegetische Forschung mit wachsendem Erfolg erörtert wurden, steckt die Würdigung des Charakters noch immer in den Kinderschuhen. Und doch wird sich daran die Frage entscheiden, ob das Christentum die Herausforderung durch die moderne Medienszene zu bestehen vermag. Denn die Bibel ist, von der Bibelwissenschaft noch kaum bemerkt, ein Medium, das die Botschaft im Sinn medialer Strukturgesetze wiedergibt und in dieser Verfahrensweise erfaßt werden muß, wenn die richtigen Konsequenzen gezogen werden sollen. Sie betreffen zunächst die Umsetzung, die aus der lebendig verkündeten Botschaft den biblischen Text hervorgehen ließ, nicht weniger dann aber die Frage, wie der Text wieder „zum Reden gebracht“ und als dialogischer Anruf an den Rezipienten hörbar gemacht werden kann.

Abbreviatur und Extension

Der Prozeß der Verschriftung ist, bezeichnend für seine noch unbewältigte Problematik, ganz unterschiedlich gedeutet worden. Einmal extrem positiv, sofern er von der Theologie mit zwei Zentraldaten der Lebensgeschichte Jesu, mit seiner Inkarnation und Passion, in Vergleich gezogen wurde. Nicht weniger kritisch sodann durch *Luther*, der es als einen „großen Abbruch“ und ein „Gebrechen des Geistes“ bezeichnete, daß überhaupt Bücher geschrieben werden mußten, da das Evangelium doch von seinem Wesen her gesprochenes Wort und lebendige Verkündigung sei.¹⁸ Danach treffen im biblischen Text göttliche und menschliche Strategien aufeinander: die Selbstentäußerung des ewigen Wortes, das Knechtsgestalt annimmt, um sich verständlich zu machen, und die aus der Not seiner Gedächtnisschwäche geborene Kunst des Menschen, durch schriftliche Aufzeichnung einen Damm gegen die Vergeßlichkeit aufzuwerfen. Im Schnittpunkt beider Tendenzen aber steht die Einsicht, daß die Bibel, wie schon die Redewendung vom „Buch der Bücher“ erkennen läßt, als Prototyp eines literarischen Mediums anzusehen und als solches zu würdigen ist. Doch wie wirkt sich das auf ihre Inhalte und ihre Rezeption aus?

Was die Frage nach der Umsetzung anlangt, so antwortet die Tradition darauf mit den beiden Begriffen *Abbreviatur* und *Extension*. In seiner Herablassung erfuhr das ewige Wort nach *Hilarius von Poitiers* eine Verkürzung „bis zur Empfängnis, Wiege und Kindheit“.¹⁹ Dagegen

erlitt es nach *Gregor von Nyssa* im Kreuzestod Christi eine Ausdehnung, die es gleicherweise einebnete wie zu weltweiter Wirkung gelangen ließ.²⁰ Gestützt auf diese Daten entwickelte ein Programm der Barocktheologie eine regelrechte Stadienlehre des ewigen Wortes, die von seiner „Verkürzung“ im Ereignis der Menschwerdung über seine „Dehnung“ am Kreuz zu seiner Entgrenzung in der himmlischen Herrlichkeit fortschreitet.²¹ Doch entsprechen dem auch Beobachtungen am biblischen Text?

Daß dieser nur im Sinne einer Abbrüvatur verfahren konnte, sagt mit aller Deutlichkeit der ursprüngliche Schluß des Johannesevangeliums, wonach Jesus noch vieles vor den Augen seiner Jünger wirkte, „was nicht in diesem Buch aufgezeichnet wurde“ (Joh 20,30). Dem entsprechen die besonders bei Matthäus auftretenden Verknappungstendenzen, die sich in seinen Sammelberichten (Summarien), Kurzformeln und wiederholten „Kurzfassungen“ des ursprünglich weit umfangreicheren Materials äußern.²² Auch wenn das im Zusammenhang mit der Eigenart des ersten Evangelisten zu sehen ist, kommt hier doch unzweifelhaft eine mediale Strukturkomponente zum Tragen. Insbesondere im Blick auf die wiederholt auf einen einzigen Satz zurückgenommenen Fassungen einzelner Gleichnisse (Mt 13,33; 18,12f) ist sie nicht zu übersehen.

Daß aber auch mit Dehnungstendenzen zu rechnen ist, dokumentieren die Stellen, in denen die Evangelien Daten der Überlieferung in narrativem Stil, oft mit einer Vorliebe für das Anekdotische, „fortschreiben“ und bisweilen zu ausgedehnten Bildszenen entfalten. Sekundäre Gleichnisse, die wie das von der verschlossenen Tür (Lk 13,25–30) aus der Aufforderung zum Eintritt durch die enge Tür (13,24) oder wie das vom großen Gastmahl (Lk 14,16–24) aus der Seligpreisung eines Tischgenossen (14,15) hervorgegangen sein dürften, bieten dafür anschauliche Belege. Daß auch diese gegensinnige Tendenz Qualitätsverluste nach sich zog, bestätigen am deutlichsten jene Enklaven, die appellativ Gesagtes allegorisierend ausdeuten. Grund genug, darauf das paulinische Theorem vom „Geist und Buchstaben“ zu beziehen, mit dem der erste Medienverwender der Christenheit die Grenzen des von ihm in Dienst genommenen Mediums mit aller Schärfe markierte (2 Kor 3,6).

Kompensatorische Lesarten

Das Medienproblem ist in erster Linie ein Problem der Rezeption und des Rezipienten. Denn mit ihm verbindet sich die von *Wolfgang Iser* hervorgehobene Erkenntnis, wonach der „Ort des literarischen Werks“ weder im Text noch in der Disposition des Lesers, sondern in der Schnittstelle von beiden zu suchen ist.²³ Dagegen denkt die um die Erschließung der Texte bemühte Wissenschaft noch immer im Aspekt jener Vergegenständlichung, die den zum Glauben Rufenden zum Gelaubten, den Botschafter zur Botschaft, den Lehrer zum Inbegriff der Lehre werden ließ und als solche das christliche Bewußtsein insgesamt bestimmt. Wenn die glaubensgeschichtliche Stunde aber tatsächlich, wie eingangs angenommen wurde, auf eine Inversion drängt, die durch eine Umkehrung dieses Prozesses gekennzeichnet ist, muß dem auch eine hermeneutische Initiative entsprechen. Denn die nahezu zur Alleinherrschaft gelangte Erschließungsmethode in Gestalt der historischen Kritik hat, ungeachtet ihrer erstaunlichen Leistungskraft, letztlich eben doch als ein Instrument des „toten Buchstabens“ zu gelten. Im Gegenzug dazu gilt es, den biblischen Text mit Hilfe neuer Lesarten wirklich „zum Reden zu bringen“. Dafür gibt der Eingang des großen Johannesbriefs einen wichtigen Fingerzeig:

Was wir gehört, was wir mit eigenen Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, das Wort des Lebens, das verkünden wir euch (1 Joh 1,1).²⁴

Auf die Erschließungsfrage bezogen, verweist dieses Schlüsselwort auf drei weiterführende Lesarten: eine akustische, eine optische und eine haptische. Bei der „akustischen“ geht es darum, mit *Nietzsche* auf die „Musik hinter den Worten“ zu hören, also auf den der Vielfalt der Texte zugrundeliegenden Ton der die Offenbarungsgeschichte durchhallenden „großen Stimme“, die sich in Johannes dem Täufer zum Ruf in der Wüste steigerte und im Leben Jesu eine Reihe von Modulationen durchlief, bis sie an seinem Kreuz einen „großen Schrei ausstieß und verschied“ (*Cusanus*). Es ist dieselbe Stimme, die *Augustin* zu der Mahnung veranlaßt:

Gut sollten wir sie kennenlernen, diese glücklich singende, diese stöhnende, diese in Hoffnung aufjubelnde, in ihrem gegenwärtigen Zustand aber seufzende Stimme, gut sollten wir sie kennenlernen, um sie zuinnerst zu vernehmen und sie uns zu eigen zu machen.²⁵

Und es ist dieselbe Stimme, die nach *Kierkegaard* als Leidenston in allen Herrenworten, selbst in freudigsten, hörbar ist.

Demgegenüber geht die „optische“ Lesart von der antlitzhaften Gestalt der Offenbarungswahrheit aus. Nirgendwo tritt diese klarer in Erscheinung als in dem verklärten „Haupt voll Blut und Wunden“, also im Antlitz des Gekreuzigten und Auferstandenen, das im Gitterwerk der Texte aufscheint und diese im Maß, wie es wahrgenommen wird, erschließt und lesbar macht.

Da Jesus nach dem Eindruck seiner ersten Hörer lehrte „wie einer, der Vollmacht hat“ (Mk 1,27), geht es bei der „haptischen“ Lesart um die Wahrnehmung dieses ebenso zur Umkehr bewegenden wie „ergreifenden“ Impulses. Denn das Evangelium ist, johanneisch gesehen, insgesamt getragen von dem Machtwort, mit dem er in seinem Abschiedsgebet die ihm gebührende Herrlichkeit für die Seinen (Joh 17,24) einfordert, um sie ihrer Verfallenheit zu entreißen und an sich zu ziehen (12,32).

Die Vergewisserung

Indessen bleibt diese kompensatorische Lektüre so lange unvollständig, als sie nicht der von *Karl Rahner* entdeckten „evidenzvermittelnden“ Qualität der Texte Rechnung trägt.²⁶ Danach brauchten diese nicht erst die Existenz Gottes zu beweisen, um zum Glauben an sein Wort aufrufen zu können, weil sie in ihren Lesern einen Bewußtseinswandel herbeiführen, durch den ihnen Gott zum Erstgegebenen und Erstgewissen wird. Das kommt einem dialogischen Gottesbeweis nach Art des sich im Gebet ereignenden gleich. Denn das Gebet ist nach *Buber*, auf seinen Kern zurückverfolgt, die Bitte um Selbstkundgabe Gottes, das nie vergebliche Verlangen nach Fühlung seiner Wirklichkeit.

Darin gelangt auch das kompensatorische Leseverhalten an sein Ziel. Denn das, was letztlich verstanden wird, sind, nach der zunächst nur unvollständig wiedergegebenen Nietzsche-Stelle, nicht die Worte, sondern die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter der Musik und schließlich die Person hinter der Leidenschaft.²⁷ Was im biblischen Text verstanden sein will, ist demgemäß nicht so sehr das Wort als vielmehr sein Sprecher, der sich in ihm mitteilende und zur Wissens- und Lebensgemeinschaft mit sich rufende Gott. In der Vergewisserung seines Daseins, seines präsentischen Anrufs und in der gläubigen Verständigung mit ihm erfüllt sich die hermeneutische Bemühung.

Evidenzvermittlung aber ist, auf ihren Grund zurückverfolgt, eine Qualität des dialogisch gesprochenen Wortes. Wenn sie auch dem Schriftwort entnommen werden kann, ist damit bewiesen, daß der Versuch der Kompensation nicht ins Leere stößt, sondern auf Vorgegebenheiten trifft, die von der Verschriftung zwar niedergehalten, nicht aber ausgelöscht wurden und als solche darauf warten, durch einen kreativen Umgang mit den Texten aufgerufen zu werden.

Die Botschaft

Aber gerät in alledem nicht die Lehre von der Schrift als dem „Wort Gottes“ buchstäblich ins Hintertreffen? Kann so überhaupt noch von ihr gesprochen werden, nachdem sie als Medium mit allen restriktiven Implikationen des Begriffs identifiziert wurde? Man könnte diesem Einwand auf der bisherigen Argumentationsebene mit dem Hinweis darauf begegnen, daß doch auch die Erniedrigung Christi zu Empfängnis, Wiege, Kindheit, Kreuz und Tod seine Gottessohnschaft nicht in Frage stellte. Indessen bietet die moderne Medientheorie nun ihrerseits die Möglichkeit einer ungleich besseren Antwort.

Bekanntlich machte *McLuhan* mit dem Satz, daß das Medium als solches „die Botschaft“ sei, weltweit Furore.²⁸ Die erstaunliche Gleichsinnigkeit dieser Formel mit dem Eingangssatz des Johannesprologs legt den Gedanken nahe, ihn abschließend auf das Medium Bibel zu beziehen. Dafür spricht nicht zuletzt der Umstand, daß der Satz „Im Anfang war das Wort“ seiner ganzen Intention nach den Titel zum Gesamt der neutestamentlichen Schriften abgibt. Doch worin besteht dann die von den jeweiligen Medien gegebene Botschaft?

Im Fall der elektronischen Medien antworten die Theoretiker nahezu einsinnig: im konsumkonformen, extrem außengesteuerten, der personalen Selbstbestimmung entfremdeten und im Endeffekt zur Metapher seiner selbst gewordenen Menschen. Im Fall der Bibel antworten nicht minder eindeutig die Reflexionsaussagen, die über ihre innerste Herkunft Rechenschaft geben. An ihrem Tenor kann kein Zweifel bestehen, sofern man sich nur die Analogie von Menschwerdung und Schriftwerdung vergegenwärtigt. Denn dieser Zusammenhang steht und fällt mit der Überzeugung, daß die Bibel das schriftliche Wort Gottes ist. So rühmt Paulus den Adressaten seines ersten Briefes – wie rememberlich: des Grundstocks zum Neuen Testament – nach, daß sie seine Verkündigung, in die er zweifellos sein Briefwort

einbezieht, nicht als Menschenwerk, sondern ihrem tatsächlichen Rang entsprechend „als Wort Gottes“ aufnahmen (1 Thess 2,13). Dem entsprechen die spätapostolischen Zeugnisse, die von der Geistgewirktheit der heiligen Schriften sprechen (2 Petr 1,16–21; 2 Tim 3,14–17). Vom großen Chor der Kirchenväter, die in diesen Ton einstimmen, sei nur *Irenäus von Lyon* angeführt, der in den Fällen, in denen sich keine Erklärung der biblischen Aussagen finden läßt, dazu auffordert, „hinter Gott zurückzutreten“, und dies mit der Begründung:

Denn wir wissen doch, daß die Schrift vollkommen ist, weil sie dem Wort Gottes und seinem Geist entstammt, daß aber uns die Kenntnis seiner Geheimnisse in dem Maße abgeht, als wir kleiner und jünger sind als Gott und sein Geist.²⁹

Insofern beschädigt die Einsicht in den Mediencharakter der Bibel den Glauben an ihren göttlichen Ursprung keineswegs. Im Gegenteil, je mehr sie als Medium begriffen wird, desto deutlicher wird die von ihr als Medium gegebene Botschaft hörbar: Wort Gottes!

Anmerkungen

¹ *M. Buber*, Werke II: Schriften zur Bibel. München/Heidelberg 1964, 1114.

² *H. Waldenfels*, Begegnung der Religionen. Bonn 1990, 214f.

³ *K. Barth*, Der Römerbrief. Salzburg ²1921, 20.

⁴ Ebd.

⁵ *M. Buber*, Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950, 110f.

⁶ *H. J. Schultz* (Hg.), „Sie werden lachen – die Bibel“. Erfahrungen mit dem Buch der Bücher. Stuttgart 1975, 118f.

⁷ *J. Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen 1962, 8f.

⁸ *M. Machovec*, Jesus für Atheisten. Stuttgart 1972, 109f.

⁹ Dazu meine Untersuchung: Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logoporetik. München 1980, 9.

¹⁰ Nach *G. von Rad*, Die Botschaft der Propheten. München/Hamburg 1967, 167ff.

¹¹ Diese Deutung liegt dem Anschein zum Trotz nicht auf der Linie der biographischen Erklärungen der Taufperikope. Sie geht vielmehr davon aus, daß diese wie die Darstellung der Jesus-Vita insgesamt als Rekonstruktion vom Standpunkt des Ostererlebnisses anzusehen ist und demgemäß als „urchristliches Glaubenszeugnis“ zu gelten hat; dazu *A. Vögtle*, Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Freiburg 1985, 70–108.

¹² *N. Perrin*, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung. Göttingen 1972, 69–77.

¹³ *M. Buber*, Zwei Glaubensweisen (s. Anm. 5), 54–79.

¹⁴ Ebd., 66ff.

¹⁵ *N. Postman*, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. Frankfurt 1986, 7f.

- ¹⁶ *H. von Hentig*, Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit. München/Wien 1984.
- ¹⁷ *W. Wimmel*, Die Kultur holt uns ein. Die Bedeutung der Texte für das geschichtliche Werden. Würzburg 1981. Dazu meine Ausführungen in: Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Graz 1991, 330ff.
- ¹⁸ Der Beitrag „Luther – der Schuldner des Wortes“ in meinem Sammelband: Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubenslehre und Religionsphilosophie. Würzburg 1988, 309–323.
- ¹⁹ *Hilarius von Poitiers*, De Trinitate IX, c. 4.
- ²⁰ *Gregor von Nyssa*, Große Katechese, c. 31, 1f.
- ²¹ Dazu meine Akademie-Abhandlung: Die Bibel als Medium. Zur medienkritischen Schlüsselposition der Theologie. Heidelberg 1990.
- ²² Dazu etwa *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin 1975, 273.
- ²³ *W. Iser*, Der Lesevorgang. In: R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. München 1975, 252.
- ²⁴ Dazu *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe. Freiburg 1953, 42, 57; ferner *H.-J. Klauck*, Der „Rückgriff“ auf Jesus im Prolog des ersten Johannesbriefs. In: *H. Frankemölle / K. Kertelge* (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus. Freiburg 1989, 433–451.
- ²⁵ *Cusanus*, Excitationes III (Opera 1565, 412); *Augustinus*, Ennaratio in Ps 42,1.
- ²⁶ Dazu mein Beitrag „Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners“ in dem Sammelband: Glaubensimpulse, 189–207.
- ²⁷ *F. Nietzsche*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe X, 89.
- ²⁸ *M. McLuhan*, Die magischen Kanäle – understandig media. Frankfurt/Hamburg 1970, 17–31.
- ²⁹ *Irenäus von Lyon*, Adversus haereses II, c. 28, 2.