

# Das Gottesbild der Hochzeit von Kana

Zur biblischen Grundlegung der Eingottlehre

Von Eberhard Haible, Wangen im Allgäu

Der theologische Frühling von heute ist noch nicht überall bis zu der Erkenntnis vorgedrungen, daß Theologie zuerst Wort über Gott heißt, und daß all die wichtigen und richtigen Bemühungen um die biblische Grundlegung und theologische Vertiefung der Lehre vom Wort Gottes, von der Existenz des Menschen, von der Kirche und von den letzten Dingen<sup>1)</sup> ihr Maß und ihre Differenzierung von einer Klärung und Vertiefung des Gottesbildes empfangen, die nicht bei allen Theologen dieselbe ist. So wird man es bedauern dürfen, daß etwa das sehr verdienstvolle und allseits zurecht gelobte Werk über die »Fragen der Theologie heute« kein eigenes Kapitel über die heutige Lage der Gotteslehre umfaßt. Das ist kein Vorwurf an die Herausgeber, sondern Anlaß zur Selbstbesinnung für den Theologen, der heute nicht nur der Theologie als Anthropologie im Sinn von Rudolf Bultmann gegenübersteht<sup>2)</sup>, sondern auch bei einem so bedeutenden und guten Theologen wie Karl Rahner einen Vorschlag zur Gliederung der Dogmatik findet, der selbst die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes und vom Gottmenschen in der »übernatürlichen Dimension der menschlichen Wirklichkeit« unterbringt<sup>3)</sup>. Vollends ist die Lehre von Gott dem einen immer noch zu sehr in den philosophischen Vorfragen befangen, als gelte es nur, Gottes Wissen um uns und das unsre um ihn, ein paar seiner auch philosophisch erkennbaren Attribute und vielleicht noch seinen Heilsratschluß zu ergründen, bevor das zentrale Geheimnis seiner Personhaftigkeit christlich angegangen wird<sup>4)</sup>. Hier sei nun einmal die Frage nach Gottes Jenseitigkeit, die den Menschen in seiner Selbstüberschreitung betrifft, mit der Frage, was über Gott – mit menschlichen und mit menschlich verständlichen Worten Gottes – ausgesagt werden kann, und mit der dritten verbunden, in welcher Weise Gott den Menschen in Anspruch nimmt, sei es in seinem jetzigen oder in seinem endgültigen Sein. Wir sind uns bewußt, hier den Dreiklang von Rudolf Otto wieder aufzugreifen, der im Heiligen das numinosum, das my-

<sup>1)</sup> Vgl. dazu die verschiedenen Artikel in »*Fragen der Theologie heute*«, Einsiedeln 1957.

<sup>2)</sup> Vgl. die kurze Darstellung und Kritik von Heinrich Fries in »*Bultmann, Barth und die katholische Theologie*«, Stuttgart 1955, die nach einem Bericht der Herderkorrespondenz (XIII [1958] S. 112b) völlig unbegreiflicherweise als befremdliches Verständnis für diesen Theologen hingestellt worden ist.

<sup>3)</sup> *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, S. 37 ff.

<sup>4)</sup> Vgl. etwa die Gliederung der gerade in diesem Punkt sehr ausführlichen Dogmatik von Pohle und Gummersbach, I<sup>o</sup>, Paderborn 1952, S. 9 ff., die freilich die Prädestination erst in II<sup>o</sup>, 1956, S. 612 ff. behandeln.

sterium tremendum und das fascinosa unterschied. Aber wir wollen uns bei der Bestimmung des Unsagbaren, des Unnahbaren und des Unwiderstehlichen vom Menschen abwenden und von Gott ausgehen, wie er sich in seinem Wort der Kirche offenbart. Dabei stellen wir unsre Fragen zunächst einmal nicht gleich an die ganze Schrift, so sehr das im Grunde vonnöten ist. Sondern wir gehen von einer einzigen Perikope aus, in der wir die Grundstruktur der christlichen Eingottlehre mit den Augen des hl. Johannes eingefangen glauben: im Wunder von Kana, dem Anfang der Zeichen Christi, in dem er auch uns seine Herrlichkeit grundlegend offenbart<sup>5)</sup>.

### 1. Drei Züge eines Gottesbildes

Während andere Wunderberichte bei Johannes eine sorgsame Vertiefung erfahren und uns Christus als das Brot des Lebens<sup>6)</sup>, als das Licht<sup>7)</sup> und als das Leben<sup>8)</sup> offenbaren, muß die Frage nach dem tiefen Sinn des ersten Wunders in einem theologisch so durchsichtigen Evangelium auftauchen<sup>9)</sup>. Wir wollen zeigen, es sei der, anzudeuten, was es mit dem Gott auf sich habe, der in Christus Fleisch geworden ist. Das mag gerade dem modernen Theologen einleuchten, der – wie Johannes – nach der Jenseitigkeit Gottes, nach dem rechten Wort über ihn und nach seinem Griff nach dem Menschen fragt. Der Gegensatz zu einer gleich wie gearteten rein menschlichen Religionsbegründung in den Jahrhunderten seit der Aufklärung hat dem Theologen von heute den Blick für Gottes Unnahbarkeit neu eröffnet<sup>10)</sup>, der Johannes die Notwendigkeit des fleischgewordenen Vermittlers entnimmt<sup>11)</sup>. Und wie er die Offenbarung Christi in ein ganz anderes Denken über-setzt und doch in ihrem Grundanliegen zugleich bewahrt und vertieft, so müht sich auch heute die Theologie um eine verständliche Aussage über den unbegreiflichen Gott und lehnt sich dabei nicht umsonst gerade an das Johannesevangelium an. Vollends erweist sich die Aktualität des Johannes, wie freilich nicht all seinen Erklärern deutlich ist<sup>12)</sup>, im Hereinwirken Gottes mitten in unsre Welt, das auch bei ihm eine christologische<sup>13)</sup>, eine sakramentale<sup>14)</sup> und eine ekklesiologische Seite hat<sup>15)</sup>.

Diese drei Anliegen des Johannes und der heutigen Theologie kennzeichnen auch seinen Bericht von dem Wunder, das er mit Bedacht den Anfang und Ausgangspunkt für das Verständnis aller Zeichen nennt, besonders geeignet, den Glauben an Jesu göttliche Sendung zu wecken. Schon in der rätselhaften Unnahbarkeit Jesu identifiziert er ihn mit Gott<sup>16)</sup>. Das könnte der Sinn der viel umstrittenen Worte an die eigene Mutter sein, um die er noch am Kreuz besorgt sein wird<sup>17)</sup>: Frau, was ist dir und mir (V. 4), was haben wir miteinander zu tun? So

<sup>5)</sup> Vgl. Joh 2, 11.

<sup>6)</sup> Die Brotvermehrung Joh 6.

<sup>7)</sup> Die Heilung des Blindgeborenen Joh 9.

<sup>8)</sup> Die Auferweckung des Lazarus Joh 11.

<sup>9)</sup> Deutungen bei Rudolf Bultmann, *Das Evgl. des Joh.*, S. 83 ff., im RNT 4, 63 (Wikenhauser) und im NTD 4, 59 f. (Strathmann).

<sup>10)</sup> Vgl. Fries, a. a. O., S. 10 über die liberale Theologie.

<sup>11)</sup> Vgl. etwa Joh 1, 18 und die freilich verengende Deutung Bultmanns, a. a. O., S. 54 f.

<sup>12)</sup> Bultmann merzt vor allem die sakramentalen Stellen aus, a. a. O. S. 98<sup>2</sup> 161 f.; 174–177; 525 f.

<sup>13)</sup> Vgl. Joh 1, 1, 14; 1 Joh 4, 2 u. ö.

<sup>14)</sup> Vgl. Joh 3, 5; 6, 51–58, 63; 19, 34; 20, 21 ff.

<sup>15)</sup> Vgl. etwa Joh 15; 1 Joh 4 und das häufige »wir«, zuerst Joh 1, 14.

<sup>16)</sup> Vgl. Joh 1, 1 f.; 10, 30; 14, 9; 20, 28.

<sup>17)</sup> Vgl. Joh 19, 26 f.

ist der Satz doch wohl zu deuten<sup>18</sup>). Er muß nicht nur überhaupt als Zurückweisung der eigenen Mutter überraschen, die freilich bei den Synoptikern schon vorbereitet ist<sup>19</sup>). Nein, er scheint auch jeder menschlichen Vernunft Hohn zu sprechen: wie kann ein auch nur einigermaßen menschlich denkender Gast den Hinweis überhören, daß er und seine vielen Jünger die Weinversorgung dieser Hochzeit gefährden müssen, wenn er sich nicht bald zurückzieht<sup>20</sup>)? In dieser Deutung wird Mariens Frage wohl eher dem synoptischen Marienbild gerecht, als in der kaum verhüllten Bitte um das Wunder<sup>21</sup>). Denn wenn Maria bei Lk (1,45) auch um ihres Glaubens willen seliggepriesen wird, so ist es doch deutlich, daß sie ihren Sohn nicht versteht (2,50) und ihn mit seinen übrigen Verwandten auf ein menschlicheres Maß seines Wirkens zurückführen möchte<sup>22</sup>). Das gilt auch hier: sie bittet ihren Sohn nicht um Offenbarung, sondern um Rücksicht. Ihr Glaube ist eine Selbstverständlichkeit, die an den einfachen Formen göttlicher Begegnung genüge hat und keiner weiteren Kundgebung bedarf. Und so erwartet sie menschliche und nicht göttliche Größe von ihrem Sohn.

Aber auch, wenn Christus die Bitte um ein Wunder zurückweisen würde, müßte seine göttliche Unnahbarkeit auffallen. Dann wäre der Sinn seiner Antwort der: es ist nicht die Sache des Menschen, Wunder zu erbitten<sup>23</sup>), sondern Gott gibt sie, wenn er will. In unsrer Deutung aber ist dieser Sinn noch deutlicher: hier wird nicht menschliche Wundersucht zurückgewiesen, wie sonst, obwohl sie ja dann meist ein Zeichen und nicht – wie hier allenfalls – eine gute Tat erbittet<sup>24</sup>). Sondern hier trifft das Nein die Verwechslung von Gott und Mensch, von Göttlichem und Menschlichem in ihrem einen Sohn Jesus. So sehr ihn gerade Johannes als wahren Menschen schildert<sup>25</sup>), so eindeutig verlangt er, Jesu Tun und Lassen nach dem Maßstab der Offenbarung Gottes zu beurteilen<sup>26</sup>), die er bringt<sup>27</sup>) und ist<sup>28</sup>). Wie Johannes die Transparenz Gottes in dem einen Menschen Jesus zum Thema seines Evangeliums macht<sup>29</sup>), so sieht er Maria dafür getadelt, daß sie Jesu Wirken in menschliche Verhaltensweisen einfangen möchte, obwohl sie doch um seine Gottheit weiß und den Dienern sagen wird: alles, was er euch sagen wird, das tut (V.5). Jesus nimmt seine Mutter in die Lehre und sie lernt schnell, sein göttliches, unabdingbares Wollen aus seiner menschlichen Zurückweisung herauszuhören.

Denn schon die Begründung seiner Lehre an die Mutter zeigt, daß er Gott ebenso sehr als Mensch gegenübersteht, wie er den Menschen Gott seinhaft und wirksam vergegenwärtigt. »Meine Stunde ist noch nicht gekommen«. Diese Stunde ist die der Verfügung, die der Vater über den Sohn trifft: die Stunde des Lei-

<sup>18</sup>) so auch Alfred Wikenhauser im RNT 4,61f.

<sup>19</sup>) Vgl. Mk 3,31–35 par. Freilich ist wenigstens die Lk.stelle (8,26) auf dem Hintergrund von 1,45 zu sehen, wo Maria gerade um ihres Glaubens willen gepriesen wird. Auch sie ist durch ihn Mutter Jesu geworden (V.38).

<sup>20</sup>) Eine ähnliche Deutung haben wir nur in einer Anm. zu dieser Perikope im *Liturgischen Meß- und Gebetbuch fürs Alter*<sup>3</sup> (Schott 5), Freiburg/Br., 1941, S. 104 gefunden.

<sup>21</sup>) so Bultmann, a. a. O., S. 80, RNT 4,61, NTD 4,58.

<sup>22</sup>) so wohl schon Mk 3 (s. o.), deutlicher Joh 7,3ff., wo freilich die Mutter Jesu nicht ausdrücklich erwähnt ist, vielleicht, um nicht auch sie des Unglaubens zu bezichtigen, vgl. 2,5.

<sup>23</sup>) so Joh 6,30; vgl. Mt 12,38f.

<sup>24</sup>) so selbst Joh 4,47f. in der Deutung Jesu.

<sup>25</sup>) Vgl. Joh 1,14; 14,28; 19,34; 20,27.

<sup>26</sup>) Joh 5,19.23.36ff.43.47; 8,14.19.28.38.42; 10,37f. u. ö.

<sup>27</sup>) Vgl. Joh 1,18; 3,11; 18,37 u. ö.

<sup>28</sup>) Vgl. Joh 8,24; 14,6 u. ö.

<sup>29</sup>) Daran will das Evangelium Glauben erwecken; vgl. Joh 20,31.

dens<sup>30)</sup> und jeder anderen Erhöhung, in der der Sohn die Herrlichkeit des Vaters durch seinen Gehorsam offenbart<sup>31)</sup>. Es wäre unverständlich, warum er kurze Zeit nach diesem Wort nun doch ein Wunder wirkt, wenn nicht schon der Synoptiker sein Wort überliefert hätte: diesen Tag und die Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater<sup>32)</sup>. Dies ist zuerst von der Stunde der Wiederkunft gesagt. Aber Johannes weiß ja auch sonst, daß diese letzte Stunde als die Grenze, die der Mensch an Gott erfährt, hereinreicht bis in unsre jetzige Heilszeit<sup>33)</sup>. Freilich zeigt gerade unsre Stelle mit vielen andern, von Bultmann »entmythologisierten«<sup>34)</sup> oder ausgeschiedenen zusammen<sup>35)</sup>, daß diese Grenze sich nicht in der existenziellen Betroffenheit des Menschen erschöpft, sondern ihn und um seiner willen auch die leblose Natur in Anspruch nimmt<sup>36)</sup>, um Gottes jenseitige Verfügung über den diesseitigen Menschen sichtbar zu machen. Um diese Verfügung aber weiß nicht einmal der Mensch Jesus Christus, in dem das göttliche Wort Fleisch geworden ist, es sei denn in der Stunde, in der über ihn verfügt wird. Wenn dabei auch zu betonen ist, daß Christus als Gott freilich am göttlichen Wissen Anteil hat<sup>37)</sup>, so ist doch zugleich auch die Eigenart seines menschlichen Wissens und selbst der seligen Gottschau zu beachten, die ihm von den Theologen zugeschrieben wird. Sie besagt offensichtlich nicht unbedingt eine volle Übersetzbarkeit des göttlichen ins menschliche Wissen. Auch im rein menschlichen Bereich ist ja ein theoretisches Wissen etwa um die Lage, die Geschichte und die Topographie der Stadt Rom noch lange nicht dasselbe wie eine persönliche Erfahrung dieser einmaligen Stadt. Und so weiß der Mensch Christus menschlich im einzelnen nicht um Gottes Pläne, er weiß nicht, zu welcher Stunde sie über ihn hereinbrechen. Ähnlich vermag ja auch der Sinn für Christus, den Paulus jedem Christen zuschreibt<sup>38)</sup>, nichts über den geschichtlich einmaligen Kairos des zukünftigen göttlichen Heilstun auszusagen, sondern nur zu deuten, was auf uns zukommt und als solches in seiner geschichtlichen Einmaligkeit schon erkannt ist. Gerade Johannes ist so zu deuten<sup>39)</sup>. Und so ist als Begründung der göttlichen Unnahbarkeit Jesu im Evgl. die menschliche Hörigkeit des Gottessohnes seinem Vater gegenüber angeführt, die in der Unsagbarkeit von Gottes Plänen wurzelt. Gerade deshalb ist er so göttlich unnahbar, weil selbst er Gottes Pläne zuvor nicht festlegen kann. Er weiß, daß er diese Hochzeit kraft göttlichen Willens gegen jede menschliche Erwägung und Rücksicht nicht verlassen darf. Aber er weiß als Mensch nicht, daß und wann auf ihr die Stunde des göttlichen Handelns über seine Menschlichkeit kommen wird.

Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß sich Maria ihre menschlichen Gedanken über diese Stunde macht und zu den Dienern sagt: was er euch sagt, das

<sup>30)</sup> Vgl. Joh 12,23; 13,1.

<sup>31)</sup> Vgl. Joh 5,19–30.36; 8,28ff. 38; 10,37f. u.ö.

<sup>32)</sup> Mk 13,32.

<sup>33)</sup> Vgl. Joh 3,18f.; 5,24f.; 12,31; 16,11 u.ö.

<sup>34)</sup> So Joh 20,21 a.a.O. S. 536f.

<sup>35)</sup> So neben den sakramentalen (Anm. 12) vor allem die endzeitlichen, etwa Joh 5,25f. (S. 196f.), 6,39.40.44 (S. 162), auch 1 Joh 4,17 u.ö.

<sup>36)</sup> Vgl. Joh 2,9; 6,13f.19f.

<sup>37)</sup> Vgl. Joh 1,18; 3,11.

<sup>38)</sup> Vgl. 1 Kor 2,16 und Vf. in ThGl. 49 (1959) S. 107 ff.

<sup>39)</sup> Joh 16,13 klingt wie eine Rechtfertigung des eigenen Unternehmens, Jesu Worte in die Sprache, die geschichtliche Situation (vor allem des Unglaubens der Juden insgesamt, vgl. RNT 4,50) und die Fragestellung einer neuen Zeit zu übersetzen. Der Evgl. scheint zu sagen, der Kirche sei auch die Fragestellung einer künftigen Zeit erschlossen, wenn sie sich nach deren Aufkommen mit ihr auseinandersetzt.

tut. Sie darf in menschlicher Erwägung die Bereitschaft des Menschen für Gottes Wirken vertiefen, sie darf dem Herrn als Begleiterin der Braut entgegenharren<sup>40)</sup> und – um mit Johannes zu sprechen – im Weinstock verbleiben<sup>41)</sup>, den Gott zu seiner Zeit beschneiden und mit Frucht beschenken wird. Jesus aber ist keiner andern menschlichen Bereitschaft bedürftig als des Hungers nach seiner Speise, und die ist es, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat<sup>42)</sup>. Die Weise seiner sohnhaften Existenz als Mensch ist der Wille seines Vaters<sup>43)</sup>, den er tut, um sich den Menschen als seinen Gesandten kundzutun<sup>44)</sup>. Er wartet auf den unsagbaren Willen seines Vaters, während sich die andern Menschen auf seine wahrscheinliche Äußerung vorbereiten.

In dem Augenblick aber, in dem der Wille des Vaters ergeht und die Stunde über Jesus hereinbricht, wirkt er als Gottessohn in diese Welt hinein, und sie erweist sich als unwiderstehlich für ihren Schöpfer<sup>45)</sup>. Wer Gottes Unverfügbarkeit für den Menschen, seine Unsagbarkeit für unser menschliches Erwägen<sup>46)</sup> und Planen, bis zur Unverfügbarkeit der Welt für Gott übertreiben wollte<sup>47)</sup>, hätte das Gottesbild der Hochzeit von Kana, des Evangeliums<sup>48)</sup> und überhaupt der Schrift nicht verstanden<sup>49)</sup>. Gott ergreift durch seinen Sohn die Natur von innen, von der Grundlegung ihrer Gesetze in ihrem und in Gottes Sein und Wesen her<sup>50)</sup> und befiehlt dem Wasser, Wein zu werden, wie er dem Brot befiehlt, sich zu vermehren, dem blinden Auge, seinem ersten Zweck wieder zu gehorchen, und dem toten Leib, der Seele wieder raumzugeben<sup>51)</sup>. Die Natur muß ihrem Schöpfer gehorchen, wenn er seine Herrlichkeit an ihr offenbaren will<sup>52)</sup>. Darin dürfen wir den Sinn von Gottes unnahbarer Jenseitigkeit und unsagbaren Heiligkeit sehen, daß er sein eigenes, unsagbares Größersein im Griff nach der kleinen Welt dem Menschen vor Augen stellen will. Und das mag auch die Herrlichkeit sein, die Jesus hier offenbart und dem Glauben seiner Jünger nahebringt (V. 11).

<sup>40)</sup> Vgl. Mt 25, 1.

<sup>41)</sup> Joh 15, 7 vgl. 1 Joh 2, 6. 10. 27 f.; 3, 6. 24; 4, 12. 15 f.

<sup>42)</sup> Joh 4, 34.

<sup>43)</sup> Vgl. Joh 5, 19; 6, 37. 40; 8, 34 ff.; 10, 18; 12, 49; 1 Joh 3, 8.

<sup>44)</sup> Vgl. Joh 8, 28 ff.; 14, 31 u. ö.

<sup>45)</sup> Vgl. Joh 1, 3. 10 f.

<sup>46)</sup> Stark betont bei Bultmann, a. a. O., S. 55.

<sup>47)</sup> Eine solche scheint im Hintergrund von Bultmanns Entmythologisierungstheologie zu stehen, vgl. auch Fries a. a. O., S. 83 f. und Josef Rupert Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951, S. 48 f. u. ö.

<sup>48)</sup> Bultmann meint, das Wunder bewirke im Evgl. nur einen unechten Glauben (*Theologie des NT<sup>2</sup>*, Tübingen 1954, S. 341). Dem widerspricht nicht nur 2, 11, sondern sogar 20, 27 f., wo die Absicht des Evgl. (vgl. V. 31) in ein Bekenntnis zusammengefaßt ist, das auf der Nachprüfung des Wunders der Auferstehung Christi beruht. Wenn diesem auch V. 29 der Glaube, der nicht sieht, gegenübergestellt ist, so bleibt doch deutlich, daß gerade das Nichtsehen der zweiten Generation, der das Evgl. gilt, auf das Sehen des Thomas zurückgreift. Freilich erzwingt das Wunder den Glauben nicht; vgl. mit Bultmann Joh 5, 16; 9, 29–34; 11, 47, aber es öffnet dem die Augen, der auf Gottes Werke zu achten weiß, vgl. Joh 5, 36; 9, 3; 10, 25. 38; 11, 4; 14, 11. Zu den Sakramenten vgl. o. Anm. 14, zur Christologie Anm. 13, zum Wirken Gottes in der Kirche Anm. 15.

<sup>49)</sup> Für das Wunder bedarf es bei den Syn. wohl kaum eines Beweises, bei Paulus vgl. Röm 15, 18; 1 Kor 2, 4 f.; 12, 9 ff. 28 ff. u. ö.; für seine Schule Hebr 2, 4. Für die Sakramente vgl. Mk 1, 8 p; 2, 10 ff. p; 14, 22 ff. p; 1 Kor 6, 11; 11, 29 f. u. ö.; für die Christologie Mt 1, 18; Lk 1, 35; Röm 8, 3; Gal 4, 4; Phil 2, 6–11; für Jesu Weiterwirken in der Kirche Mt 28, 20 b; Röm 12, 1; Kor 12; Eph 1 cet.

<sup>50)</sup> Vgl. dazu Joh 1, 3 (.10) mit 15, 5.

<sup>51)</sup> Vgl. Joh 6; 9; 11.

<sup>52)</sup> Joh 2, 11.

## 2. Die Existenz des von Gott betroffenen Menschen

Die unnahbare Jenseitigkeit Gottes wird von Rudolf Bultmann als Unwelthaftigkeit und Unverfügbarkeit gedeutet (Anm. 46) und verleitet ihn dazu, in der Zugehörigkeit zum innern Gefüge der Welt und der menschlichen Historie ein untrügliches Kennzeichen einer nichtgöttlichen Wirklichkeit zu sehen<sup>53</sup>). Die Entweltlichung des Menschen in der Betroffenheit vom Handeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung ist zugleich allein auch die Betroffenheit seiner Existenz von Gott selbst<sup>54</sup>), über dessen Sein und Wesen sonst keinerlei Aussagen gemacht werden können. Umgekehrt neigen unsre katholischen Theologen manchmal dazu, den Nachweis der absoluten Jenseitigkeit und Einzigartigkeit Gottes der Philosophie zu überlassen, die einer Überlegung über Gottes innerstes Wesen das Wissen um seine wesenhafte Einmaligkeit entnimmt. Wie würden sich auch zwei Götter voneinander unterscheiden, da Gott doch ein Geist ist, und so nicht zwei gleiche Götter gewissermaßen im Raum nebeneinander existieren können. Und wenn sie sich im Wesen unterscheiden, müßte ja der eine etwas sein, was der andere nicht ist. Es wäre also nur einer oder keiner von ihnen das absolute Sein selber. Diese und ähnliche Überlegungen sind sicherlich richtig. Sie haben mit der Bultmannschen das gemeinsam, daß sie mit einem philosophischen Vorverständnis an die Gottesfrage herantreten<sup>55</sup>). Dies sei nicht getadelt, weil es wohl gar nicht zu umgehen ist<sup>56</sup>). Aber es gilt doch zu fragen, welche dieser Philosophien, die alte Essenzphilosophie der Scholastik oder der junge Existentialismus Martin Heideggers und seines Schülers Rudolf Bultmann<sup>57</sup>), dem Bibelwort eher gerecht wird. Obwohl nun Bultmann selbst das AT imgrunde ausscheidet<sup>58</sup>) und selbst bei seinem Kronzeugen Johannes die eigene Theologie erst nach einschneidenden Streichungen und Umdeutungen vorfindet<sup>59</sup>), braucht doch nicht geleugnet zu werden, daß die existentielle Deutung der Schrift eine wertvolle hermeneutische Ergänzung zu der alten Theodizee sein kann, die dem kirchlichen Dogma von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes<sup>60</sup>) Rechnung trägt. Die Jenseitigkeit Gottes sollte also vom göttlichen Wesen und von der menschlichen Existenz zugleich gedeutet werden.

<sup>53</sup>) Vgl. auch Fries, a. a. O., S. 15 ff.

<sup>54</sup>) ebd. S. 51–66.

<sup>55</sup>) Ebd. S. 69 f. Freilich zeigt die angedeutete Verengung des eigentlichen theologischen Verständnisses, daß die Existenzphilosophie für Bultmann nicht nur hermeneutisches Prinzip, sondern darüber hinaus auch Maß für die Verständlichkeit der Offenbarung überhaupt, also eine eigentliche Vorentscheidung über ihren möglichen Inhalt ist.

<sup>56</sup>) Vgl. etwa, was Joseph Lortz über den philosophischen Occchamismus Martin Luthers schreibt, der doch jede philosophische Bindung zurückweist, in: *Die Reformation in Deutschland* I<sup>3</sup>, Frgb. 1949, S. 171 ff.

<sup>57</sup>) Vgl. Fries, a. a. O., S. 54 f. u. ö.

<sup>58</sup>) Vgl. *Evgl. Joh.*, S. 200 f., 204 f., 212, 234 f., 246 ff., 258 f., 286 f. u. ö.

<sup>59</sup>) Man beachte vor allem *Evgl. Joh.* S. 161 f., wo Joh 6, 51 b–58 b trotz der formalen Gleichheit mit dem übrigen *Evgl.* (vgl. S. 174–177) der kirchlichen Redaktion zugeschrieben wird, weil der Abschnitt »der Gesamtanschauung des *Evglisten*, speziell seiner Eschatologie« widerspreche. Doch ergibt sich diese bei Bultmann erst nach den Anm. 35 vermerkten Streichungen. Auch der zweite Grund für die Streichungen in Kap. 6 ist theologischer Natur: die Stelle widerspreche den vorausgehenden Worten. Bultmanns Vorverständnis hindert ihn offensichtlich, der katholischen Weite des vierten *Evgl.* gerecht zu werden. In ihm kann Christus das Brot des Lebens, das er als das Gotteswort ist, sehr wohl auch in der sakramentalen Speise reichen, nicht anders, als der Anteil an seiner übermenschlichen Herkunft den Christen durch die Wiedergeburt aus Geist und Wasser vermittelt werden kann (Joh 3, 5. Bultmann kürzt auch hier).

<sup>60</sup>) Vgl. die Entscheidung des Konzils im Vatikan (D 1785 1806) und die Präzisierung im Antimodernisteneid (D 2148).

Damit scheinen wir der Bibel näher zu sein, als jede der beiden andern Deutungen für sich allein genommen. Die eine macht die Theologie zur Anthropologie, obwohl die Schrift immer Gottes Tun und nie die Selbstentfaltung des Menschen in die Mitte ihres Gesichtsfeldes rückt<sup>61</sup>). Und die andre spricht – wie Pascal zeigt – vom Gott der Philosophen, nicht vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs oder von »meinem« Gott, der nicht nur Kierkegaard so teuer ist. Der eine Gott beider Testamente aber ist beides: der Jenseitige, der gerade nicht nur in der Betroffenheit des Menschen, sondern überall in der Natur und Geschichte handelt, und der gerade so den Menschen in seiner eigentlichsten Wirklichkeit und Verwirklichung trifft.

So trägt der alttestamentliche Bundesgedanke deutlich die Züge eines kleinen Volkes an der alten Heerstraße vom fruchtbaren Mesopotamien ins ebenso fruchtbare Nildelta. Ein Volk, das an dieser Straße existieren will, braucht einen mächtigen Bundesgenossen, der es vor den andern Völkern beschützt. Schon Abraham kennt diese Notwendigkeit<sup>62</sup>). In verhältnismäßig ruhigen Zeiten können die Nachbarn im Norden einmal dafür gelten, oder vielmehr der Assyrerkönig fast gegen seinen Willen, wenn wir uns nicht an Achaz, sondern an den Propheten halten<sup>63</sup>). Sein Kollege Jeremias steht zu Babylon, was ihm sehr verübelt wird, andere halten sich an Ägypten, den alten Feind im Süden<sup>64</sup>). In der exilischen Vertiefung der Isaiasbotschaft kann gegen die Meinung andrer Juden der Perser Kyros dieser Bundesgenosse sein<sup>65</sup>), und zur Zeit der Makkabäer sind es die Römer<sup>66</sup>), gegen die es dann selbst keinen Bund mehr gibt. Israels Gottesbild hebt sich also vom Hintergrund eines mächtigen, das kleine Volk beschützenden und überragenden Bundesgenossen ab. Jahwe ist ihm der eine wirkliche Bundesherr, der allein das Volk wirklich vor seinen Feinden beschützen kann und dessen Wille auch für die irdischen Bünde dieses Volkes maßgebend ist. Die Existenz dieses schon damals bedrohten Volkes hängt von seinem Bundesgenossen ab, von Gott, der es erkoren hat und beschützt. Dabei ist aber auch schon damals nicht nur der Bund, sondern auch die bedrohte Existenz nur ein Bild: das Volk weiß, daß sein Bundesgott an irdischen Bundesgenossen<sup>67</sup>) und Feinden seine eigene Macht erweist<sup>68</sup>). Es weiß sich als Ganzes in Gott geborgen<sup>69</sup>), wie der einzelne zu Gott als seinem Hirten rufen darf<sup>70</sup>). Wie Gottes Hilfe für das Volk im Gottmituns, dem Immanuel, greifbar wird<sup>71</sup>), so in der Rettung des einzelnen vor seinen gottlosen Feinden<sup>72</sup>). Durch die bedrohte äußere Existenz scheint die innere Angewiesenheit auf Gott hindurch, der eine feste Burg<sup>73</sup>) nicht nur für äußere Nöte ist, sondern auch in der Verlassenheit des Menschen überhaupt, die ihm in ihnen verdeutlicht wird.

Wenn schon das AT Gottes Einmaligkeit darin erblickte, daß er als der eine

<sup>61</sup>) Ähnlich Karl Barth bei Fries, a. a. O., S. 104.

<sup>62</sup>) vgl. Gn. 14.

<sup>63</sup>) Vgl. Is 7.

<sup>64</sup>) Vgl. Ir 27; 29; 36–39; 42f.

<sup>65</sup>) Vgl. Is 44f., vor allem 45,9ff. und Joseph Ziegler in der Echterbibel III, Würzburg 1958, S. 150f. zSt.

<sup>66</sup>) Vgl. 1 Makk 8 und 12.

<sup>67</sup>) Z. B. Ps 20 (19), 8f.

<sup>68</sup>) Z. B. Ex 14, 24–30.

<sup>69</sup>) Z. B. Ps 95 (94), 7.

<sup>70</sup>) Ps 23 (22).

<sup>71</sup>) Vgl. Is 7, 14.

<sup>72</sup>) Z. B. Ps 18 (17), 7.

<sup>73</sup>) Ebd. V. 3 u. ö.

Gott und Schöpfer zugleich auch die einzige wahre Zuflucht des Menschen und des Gottesvolkes ist, dann zeigt auch die synoptische Ausprägung des Neuen, daß alle irdische Not und alle irdische Geborgenheit zum Bild des Vaters werden kann<sup>74</sup>), der allein dem Menschen letzte Geborgenheit schenkt<sup>75</sup>). Paulus geht zunächst mehr von der Sünde aus und zeigt, wie Gott in Gnade alles Trennende überbrückt<sup>76</sup>), um dem Menschen in Christus wieder Zutritt zu sich selbst zu verschaffen<sup>77</sup>). In Eph. 2 greift er auch den Bundesgedanken wieder auf, den er durch die Zusammengehörigkeit von Heiden und Juden im einen Leib Christi vertieft, die so in einem Geist beim Vater Zutritt haben (V. 18). Wieder ist Gott der einzige Hort des Menschen auch, weil er ihm in der geistgewirkten Gesetzes-erfüllung<sup>78</sup>), im Glauben, der auf greifbaren Machterweisen ruht<sup>79</sup>), und in der sakramentalen Vergegenwärtigung von Christi Tod<sup>80</sup>) allein die Fülle des Personseins schenken kann, die dem entpersönlichten Sünder unmöglich war<sup>81</sup>). Und vollends sieht Johannes in den natürlichen Bedürfnissen des Menschen Bilder für das Wirken Gottes, der ihm – in Christus gegenwärtig – allein das lebendige Wasser, das wahre Lebensbrot, das Licht und das Leben geben und der Weg sein kann<sup>82</sup>), den der Mensch als Person zu gehen hat<sup>83</sup>). Gottes Einmaligkeit ist auch im NT gerade die, daß der Mensch nur in ihm das finden kann, was er in allen seinen Gaben sucht. Aber er ist es gerade auch als Geber dieser Gaben, die den Menschen auf ihn selber verweisen. Zeigen doch die Naturwunder, die Johannes bevorzugt, daß auch er um den Hinweischarakter der Dinge weiß, der freilich vom Menschen selbst gern als letzte Erfüllung mißdeutet wird<sup>84</sup>).

Wenn also die Unerreichbarkeit Gottes in beiden Testamenten nicht nur die wesenhafte Ferne des kleinen Geschöpfes von seinem unendlichen Schöpfer meint, sondern gerade die Unersetzlichkeit und Endgültigkeit seiner Hilfe für den allseits bedürftigen Menschen, dann muß auch das Wort über den unsagbaren, d. h. in seinem Sein und in seinen Plänen auch von den Worten des Menschen unerreichen Gott den Menschen selber betreffen, auch, wenn es von den Gaben ausgeht, die Gott ihm bereitet. Das beachtet wohl die reine Essenzphilosophie zu wenig. Die Existenzphilosophie dagegen ist in der Gefahr zu entmythologisieren, d. h. an die Stelle des im Bild gemeinten Gottes seinen bloßen Bezug zum betroffenen Menschen zu stellen. Und so kann das wahre, bibelgerechte Wort über Gott weder eine bloße Beschreibung seiner Wesenheit anhand ihres Abbilds im Geschöpflichen sein, noch die bloße Betroffenheit des Menschen von seinem offenbarenden Wort. Weder das rein kategoriale, noch das rein existentielle Denken wird allein dem biblischen Gottesbild gerecht.

Dem entspricht, daß ja auch die persönliche Eigentlichkeit des nicht nur dahinwesenden Menschen in seinem eigenen Wesen verwurzelt ist, sei es im geistigen Offenstehen für das, was seine Existenz zu erfüllen vermag, sei es in den Dingen, zu denen er als Person Stellung nimmt. Es ist ein Unterschied, ob der Mensch

<sup>74</sup>) Vgl. Mt 6, 8. 26. 32; 10, 20. 29 ff. u. ö.

<sup>75</sup>) Vgl. Mt 23, 9.

<sup>76</sup>) Vgl. etwa Röm 3, 24; 6, 14 ff. 17; 1 Kor 15, 10 2 Kor 12, 9; Eph 2, 5. 8; 3, 2 u. ö.

<sup>77</sup>) Vgl. Röm 5, 2 mit Eph 2, 18.

<sup>78</sup>) Vor allem Röm 8, 4.

<sup>79</sup>) Etwa 1 Kor 2, 4 f. und Röm 15, 18 f.

<sup>80</sup>) 1 Kor 11, 26.

<sup>81</sup>) Vgl. Röm 7, 9 f. 14–25 mit 8, 4. 10 f.

<sup>82</sup>) Vgl. Joh 4, 13 f.; 6, 32 f. 56; 9, 5. 39 ff.; 11, 25; 14, 6 u. ö.

<sup>83</sup>) Ein Beispiel für die persönliche Betroffenheit des Sünders durch seine Gottferne ist auch das Tappen im Dunkeln, Joh 12, 35 und 1 Joh 2, 11.

<sup>84</sup>) Vgl. dazu Joh 4, 15 und 6, 26. 30 f.

durch sein Denken mathematischen oder Naturgesetzen auf der Spur ist oder auch um seine leiblichen Bedürfnisse und die Sicherung seines bloßen Vorhandenseins bekümmert ist, oder ob er im selben Denken seine eigenste Armut, sein Angewiesensein auf die je größere Selbstverwirklichung erfährt. Das Denken des Menschen kann existenziell sein, ebenso wie sein Wollen und alle Formen seiner innigen Liebe, wie sie freilich auch beide seinem bloßen, fast tierischen Vorhandensein dienen können. Ähnlich ist es mit den Dingen, deren sein Wollen und Denken bedarf, und die eben kraft dieses Denkens und Wollens entweder bloße Momente einer vielleicht ganz unpersönlichen Geschäftigkeit, oder aber Ausgangspunkt der persönlichen Selbstverwirklichung des Menschen sind. Wie das bloß sachliche Betrachten des Seins und des Werdens der Dinge leicht zu einer gigantisch-unpersönlichen Übermächtigkeit eines absolut Vorhandenen hinführen kann<sup>85</sup>), das mehr den Götzen als dem einen Gott der beiden Testamente gleicht, so das losgelöste Denken in bloßen Existenzialien zu einem soterologisch verengten Gottesbild, das nur noch das Amt der Vereigentlichung des Menschen übrigläßt und in letzter, kaum bedachter Konsequenz zu einem Gott hinführen müßte, der nur noch ein etwas am Menschen, seine Betroffenheit von dem Wort über Gott wäre. Die Mitte hält hier das Wort der Schrift, das von der Analogie irdischer Bilder ausgeht und Gott als den einen schildert, der in all seinen vielen Gaben und Abbildern den Menschen auf das Eigentliche verweist, das er ihm zu geben hat, nämlich die Erfüllung seiner menschlichen Existenz im persönlichen Zutritt zum Vater. Die Frage nach dem unsagbar heiligen, ganz anderen Gott ist also – wie auch Karl Barth in seinen jüngeren Werken erkennt – die nach der Ähnlichkeit, d. h. nach der Unterschiedlichkeit gerade im Vergleichbaren und der Vergleichbarkeit des abgrundtief verschiedenen Gottes mit seinem Geschöpf in der Analogie des Glaubens. Dies Vergleichen des gläubigen Menschen beruht aber gleichermaßen auf dem verkündeten Wort und auf der Voraussetzung für seine Verständlichkeit, d. h. auf der Vergleichbarkeit alles Seienden. Man sollte, scheint es, die *analogia fidei* nicht nur in ihrem Ursprung, im Hören auf das Wort Gottes, sondern auch in ihrer existenziellen Eigenart von der Analogie des Seienden unterscheiden, kraft deren sie dem Menschen Gottes Anruf und Anspruch am Vergleich mit den Dingen hörbar macht, die ihn irdisch verlocken und in Anspruch nehmen.

Weil nun aber der Mensch im Sein und Wesen auf Gott angewiesen ist, deshalb ist Gott auch für ihn so unwiderstehlich, wie er es auf der Hochzeit von Kana für das Wasser war. Die Schrift sagt nicht nur, keiner komme zu Jesus, es sei denn, der Vater ziehe ihn<sup>86</sup>). Sie sagt auch, er werde keinen von denen verlieren, die der Vater ihm gibt<sup>87</sup>). Ohne hier das Problem der Vorherbestimmung auch nur aufzuzeigen, sei ein Vergleich gewagt, der vielleicht Joh. 4 naheliegt: Der Mensch kann im Gegensatz zur leblosen Kreatur seinem Schöpfer widerstehen, er ist ein potentieller Sünder und hat diese Möglichkeit grundlegend und erneuernd oft genug verwirklicht. Aber es ergeht ihm dabei wie einer liebenden Frau: sie kann sehr wohl dem Mann, den sie liebt, aus vielerlei guten Gründen widerstehen. Aber es zerbricht ihr das Herz, wenn sie ihn wirklich liebt. Und so ähnlich ist es mit

<sup>85</sup>) Damit soll die philosophische Erweisbarkeit eines persönlichen Gottes nicht geleugnet werden. Aber auch die Ahnung von seinem verstehenden Wissen und der Freiheit seines schöpferischen Tuns wird erst in dem Menschen zur Begegnung mit dem persönlichen Gott, der selbst von ihr betroffen ist und sich nicht nur um die abstrakten Gesetze des göttlichen Personseins bemüht.

<sup>86</sup>) Vgl. Joh 6,44.

<sup>87</sup>) Ebd. V. 39.

dem Menschen: er kann Gott widerstehen. Aber es zerbricht ihm das Herz. Er geht daran in seinem Eigensten zugrunde. Eben, weil Gott nicht nur der einzige ist, in dem die Fülle des Seins schlechthin zugegen ist, sondern zugleich und deshalb auch die einzige wirkliche Erfüllung des Menschen in seiner eigensten persönlichen Einmaligkeit in all seinem Tun und Bestreben, eben deshalb bleibt der Mensch seiner selbst, seiner eigentlichsten Eigentlichkeit beraubt, wenn er sie sich nicht von Gott erfüllen läßt. Er ist auf Gott angewiesen und deshalb nur noch im Wesen, aber nicht in dessen persönlichen Vollzug ein voller Mensch, wenn er sich von diesem einen nicht in Anspruch nehmen läßt<sup>88)</sup>.

### 3. Der Anspruch der ersten Tafel

Was hier auf dem Hintergrund einer für das Gottesbild, wie es scheint, wichtigen Perikope dogmatisch erhellt worden ist, soll nun noch kurz auf die konkrete Form des Anspruchs gebracht werden, der in den Geboten der ersten Tafel erhoben wird. Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben<sup>89)</sup>. Das meint nicht nur, daß das Volk nicht an den Götzen der Völker hängen soll. Dann könnten wir heute unsre Hände zufrieden in den Schoß legen, da die Überwindung des eigentlichen Vielgötterglaubens wohl nur noch eine Frage der Zeit ist. Hier ist im besagten Sinn mehr gefordert: daß der Mensch sich nur auf einen einzigen angewiesen wissen will, der ihn nicht nur in allen Gaben als Geber, sondern auch in jedem Bedürfnis als eigentlich Nötiger in Anspruch nimmt. Jede Unabhängigkeit von Gottes schöpferischen Gaben würde einen weltlichen Götzen neben Gott stellen, auf den der Mensch sich irdisch verläßt, auch wenn er daneben Gott in der Religion und in der existenziellen Betroffenheit durch sein Wort noch gelten läßt. Gerade die rechtverstandene Jenseitigkeit und Einmaligkeit Gottes verlangt die Anerkennung seines Anspruchs auf allen Gebieten. Das erste Gebot verlangt vom Menschen, Gott in allem zu finden und ihn als Hintergrund aller Dinge zu begreifen<sup>90)</sup>. Es verlangt aber auch, in Gott den einzigen zu sehen, der dem Menschen das eigentliche Sein einer persönlichen Existenz ermöglicht. Gerade im Begründetsein von allem, was der Mensch als Verzehrender und Erkennender bedarf, in Gott selbst als dem Schöpfer soll er zugleich seine eigene existenzielle Angewiesenheit auf Gott begreifen. Das kann ihm auch die Augen für den Gottessohn öffnen, der die persönliche Erfüllung des Menschen in Gott zur Wirklichkeit werden läßt<sup>91)</sup>.

Und wie der Jenseitigkeit Gottes das erste, so entspricht seiner Unsagbarkeit das zweite Gebot. Der Mensch soll Gottes Namen nicht mißbrauchen. Das heißt gerade nicht, er soll ihn überhaupt nicht im Munde führen. Beide Testamente sind voll seines erhabenen Lobes. Er soll ihn vielmehr nicht zur Lüge, zum Götzendienst und zur Zauberei mißbrauchen<sup>92)</sup>, als vermöge er Gott in seinen Dienst zu stellen und als Mensch über ihn zu verfügen. Das gilt gerade auch vom Wort über Gott. Es soll bei aller philosophischen Vorbereitung nicht als die bloße Beschreibung einer vorhandenen Wesenheit erklingen, die – und sei es als Grund und Voraussetzung aller Dinge – doch wie eines von ihnen ist, als könne man aufzählen: die Sterne, ein Pferd, Gott selbst und ein Stein. Nein, der

<sup>88)</sup> Vf. hofft dazu bald eine eingehende Darstellung vorlegen zu können.

<sup>89)</sup> Vgl. Ex 20,2f.; Dt 5,6f.

<sup>90)</sup> So deuten es wenigstens Weish 13 und Röm 1,19f.

<sup>91)</sup> Vgl. dazu Joh 4,13f 6,35 Röm 8,3f. 10 Eph 2, 18 u. a.

<sup>92)</sup> So Heinrich Schneider in der Echterbibel I, Würzburg 1955, S. 214 zu Ex. 20,7.

Mensch soll von Gott immer als angesprochener sprechen, als antwortender, nicht als einer, der über Gott und das Wissen über ihn verfügt, sondern weil Gott ihn ergreift und sich seiner bedient. Freilich soll er auch nicht so über Gott reden, als erschöpfe sich sein Tun im Erfüllen des Menschen und als sei es nur seines Amtes, den Menschen im eigentlichsten Personsein anzurühren. Nein, der Mensch soll auch in seinem Anspruch an Gott klein bleiben vor der Unsagbarkeit dessen, der ruft, wen er will, und den Menschen in die Knie zwingt, bevor er ihn rettet. Man kann hinter dem zweiten Gebot die in beiden Testamenten erfüllte Forderung sehen, Gottes überweltliche und alles menschliche Bedürfnis überschreitende Größe zugleich in ihrer unberührten Jenseitigkeit und in ihrem Anspruch an den Menschen selber zu sehen, von Gott immer als von dem Herrn und Grund aller Dinge zugleich zu sprechen.

Der Unwiderstehlichkeit Gottes für den auf ihn angewiesenen Menschen entspricht schließlich das dritte Gebot, wenn wir es ganz übersetzen: Du sollst den Ruhetag heilig halten. Die christliche Kirche hat diese Übersetzung von der Bezeichnung eines bestimmten Wochentages in die grundsätzliche Zugehörigkeit zu Gott in der Verwirklichung all seiner Pläne schon vorweggenommen, als sie den Tag der Auferstehung und der Sendung des Geistes an die Stelle des letzten Schöpfungstages gesetzt hat. Er besteht doch eigentlich darin, daß Gott ruht und der Mensch als sein Mitarbeiter sein Schöpfungswerk vollendet<sup>93</sup>), sich die Erde unterwirft<sup>94</sup>), die Gott ihm schenkt. So gehört der Arbeitstag des Menschen seinem Wesen nach Gott. Er kann, ob er will oder nicht, gar nicht anders, als in der Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse Gottes Schöpfung in ihrer Hinordnung auf den Menschen vollenden. Das dritte Gebot aber verlangt, daß ihm auch sein Ruhetag gehöre, an dem der Mensch Gott nachahmen und von seiner Arbeit ausruhen darf. Die Ruhe des Menschen gehört Gott, weil er nur in ihm seine Ruhe finden kann. Das hat Augustinus an die Spitze seiner Bekenntnisse gestellt, und das hat die Existenztheologie von Neuem entdeckt. Der Mensch ist auf Gott angewiesen und daher nur in ihm fähig, seinem eigensten Bedürfnis gerecht zu werden. Es gar nicht anders zu versuchen, gebietet ihm das dritte Gebot. Es wird dem Wesen des Menschen so gerecht, wie es Gottes Unwiderstehlichkeit richtig schildert.

Vielleicht gilt das von jeder echt biblischen Gotteslehre. Sie verengt Gott nicht auf den Menschen, aber sie kann ihn auch nicht ohne ihn betrachten. Sie weiß, daß der Mensch von seiner eigensten Erfüllung spricht, sobald von Gott die Rede ist, und daß er wähen kann, von einem unsäglich Fernen zu reden, wo er doch den einen meint, der ihm immer zugegen sein muß. Und so rechtfertigt es sich wohl, daß wir vom Ergebnis eines menschlichen Suchens nach dem Heiligen ausgegangen sind. Wir haben es von Gott her auf den Menschen zurückreflektiert, der den Heiligen nicht begründet, sondern vorfindet. Dadurch muß der Mensch in seiner Betroffenheit von dem einen Gott und seiner überirdischen Herrlichkeit aufleuchten, die für ihn in allem Irdischen abgebildet ist. Weil es aber der existenz-erhellende Glaube ist, in dem der Mensch die sachliche Aussage über Gott vernennen muß, bleibt unsre Forderung bestehen, die Eingottlehre in der Schrift zu begründen, deren kirchliche Deutung jeglichem Glauben zugrundeliegt.

<sup>93</sup>) Vgl. Gn 2,5.

<sup>94</sup>) Vgl. Gn 1,28.