

lassung des Menschen: In ihr offenbare sich ihm das göttliche Mysterium; in einer Reaktion auf das Leben, die sich in Handeln und Haltung ausdrücke, öffne der Mensch sich für eine neue Zukunft oder bleibe in der Vergangenheit hängen. Die Theologen stellen diese Wahl, diese Frage-und-Antwort, auf verschiedene Art und Weise dar. Da die Frage gnadenhaft im Leben Gestalt annimmt, ist es nicht mehr leicht, eine endgültige und eindeutige Formulierung für sie zu finden. Manche Theologen verlegen den Schwerpunkt auf die Einlassung des Menschen in seinem persönlichen Leben als Einzelner, auf seine Aufgeschlossenheit für das Neue, seine Entschlossenheit zur Auseinandersetzung mit der Dimension des Bösen, seiner Hinwendung

oder seinem Durchbruch zu einem neuen personalen Bewußtsein; andere dagegen konzentrieren sich mehr auf die Einbezogenheit des Menschen in das soziale und politische Leben, sein Offensein für eine neue Ordnung, seine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit der Dimension des Bösen in der Gesellschaft, seinen Durchbruch zu einem neuen sozialen Bewußtsein. Im einen wie im anderen Falle jedoch ist diese Frage nach Gott-im-Leben selbst gestellt. Der Gottesbegriff und die Aussage, daß Gott existiert, stammen aus der Reflexion des Menschen über seine Präsenz in der Geschichte, und niemand kann sie erfassen, solange er nicht eine positive Antwort auf die göttliche Präsenz im tatsächlichen Leben gegeben hat.

¹ Siehe z. B. R. Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York 1968).

² Vgl. E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York 1965).

³ Vgl. M. Weber, *The Sociology of Religion* (amerik. Ausg. Boston 1968).

⁴ Vgl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right* = Karl Marx: *Early Writings* (amerik. Ausg. New York 1956) 43–44. Vgl. vor allem die berühmten Thesen on Feuerbach = Karl Marx: *Selected Writings* (ed. T. R. Bottomore, New York 1956) 67–69.

⁶ Vgl. R. N. Bellah, *Civil Religion in America* = *The Religious Situation 1968* (Boston 1968) 331–355.

⁷ Leslie Dewart, *The Future of Belief*, deutsch von Kh. Bergner: *Die Zukunft des Glaubens* (Einsiedeln 1968) 66 ff.

⁸ *Konstitution Über die Kirche in der Welt von heute*, 55.

⁹ *Letter on Apologetics and History and Dogma* (engl. Ausg. London 1964).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GREGORY BAUM

geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Freiburg (Schweiz) sowie an der McMaster Universität (Hamilton, Kanada) ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Theologie am St. Michael's College der Universität von Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und beigeordneter Herausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u. a.: *The Credibility of the Church Today* (1968), *Faith and Doctrine* (1969), *Man Becoming* (1970).

Klaus Schäfer

Jesu «indirekte» und «praktische» Rede von Gott

1. Zur Fragestellung

Wo es um Wandlungen der Gottesfrage geht, da muß auch von Jesu Rede von «Gott» gesprochen werden. Denn wenn wir als Christen weiterhin von «Gott» reden wollen, dann müssen wir uns nicht nur bei Platon, Augustinus, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud und Whitehead nach «Gott» erkundigen, sondern vor allem wieder

einmal auf Jesu Rede von «Gott» hören. Diesen Eindruck haben viele Christen, auch viele Theologen. In der Bemühung um Jesu Rede von Gott verbindet sich die Auseinandersetzung mit dem irdischen Jesus von Nazareth, die in vielen Gruppen und verschiedenen Formen geführt wird, mit dem Interesse an einer letzten, umfassenden, orientierenden und ermutigenden Wirklichkeit, also mit der Frage nach dem, was man in der Sprache der religiösen Überlieferung «Gott» nennt.

Jesu Rede von «Gott» war «indirekt» und «praktisch». Was mit diesen Worten über Jesu Rede von «Gott» und damit zugleich über den Gott Jesu gesagt ist, soll im folgenden angedeutet werden. Dabei stehen Jesu Gleichnisse im Vordergrund, weil sie einen hinreichend zuverlässigen Bestandteil der Jesusüberlieferung ausmachen und das mitteilen, worum es Jesus ging: die nahe herankommene Herrschaft Gottes. Jesus hat jedoch

nicht nur in seinen Gleichnissen, sondern auch in seinen Heilszusagen und Drohworten, in seinen Weisungen und knappen Stellungnahmen zu einzelnen Problemen (wie z. B. zum Sabbat, zur Ehe, zur rituellen Reinheit, zum Fasten) grundsätzlich «indirekt» und «praktisch» von «Gott» gesprochen. Das muß an der Wirklichkeit liegen, von der da die Rede ist. Was ist das für eine Wirklichkeit, von der so «indirekt» und «praktisch» gesprochen werden kann und muß?

2. Drei vorläufige Vermutungen

1. Jesus gebraucht weder das Wort «Gott» noch andere damit zusammenhängende Worte wie z. B. «Gottesherrschaft», «ewiges Leben» und «Vater» als Namen, mit denen man eine Wirklichkeit unmittelbar sprachlich vertreten kann. Er verwendet solche Worte auch nicht als Ausdrücke, mit denen man einer schon bekannten Wirklichkeit bestimmte Eigenschaften sprachlich zu- oder absprechen kann. Mit dem Wort «*indirekt*» soll dieser Tatbestand angedeutet und die Frage gestellt werden, wie Jesu Rede von Gott aussieht und was damit, daß Jesus so von «Gott» redet, über diesen Gott Jesu gesagt ist. – Jesus hat seine Zuhörer nicht mittels theoretischer Aussagen über eine Wirklichkeit namens «Gott» belehrt. Da er keine Theorie über eine solche bereits bekannte Wirklichkeit hatte, wollte er seine Hörer auch nicht dazu bringen, irgendeine derartige Theorie als richtig anzunehmen. Das Wort «*praktisch*» macht auf diese Tatsache aufmerksam und stellt die Frage, was es bedeutet, daß Jesus «Gott» in konkreten Situationen (für Krankenheilungen, Vergebung von Schuld, abweichendes Verhalten, Umgang mit gesellschaftlich unmöglichen Menschen) in Anspruch nimmt. Was ist das für eine Wirklichkeit, die dadurch zum Zug kommt, daß ein Mensch in einer bestimmten Situation ein nicht vorgesehenes Verhalten praktiziert?

2. Das Wort «Gott» wurde bisher mit Bedacht in Anführungszeichen gesetzt, um ihm den Anschein der Selbstverständlichkeit zu nehmen. Es gibt Deutungen, die Jesus als einen palästinensischen Juden sehen, der zwar wie jedermann in seiner Umwelt an höhere Wesen (Gott, Engel, Teufel) glaubte, dessen Leistung und Bedeutung jedoch nicht in dieser sozio-kulturell bedingten Religiosität, sondern in seinen Weisungen und seiner beispielhaften Existenz liegt. Diese Sicht wird dem sprachlichen und historischen Befund nicht gerecht. Jesu Verhalten und Äußerungen wurden

von den politisch tonangebenden Gruppen des damaligen Judentums als Angriff auf den offiziellen Gott des Volkes, des Gesetzes und des Tempels verurteilt. Es war Jesu Rede von «Gott» die ihm das Leben gekostet hat: seine Heilszusagen an Opfer der Gesellschaft, seine Behauptung, die Zeit der Freude und der Freiheit, die Zeit «Gottes» sei gekommen. Jesus hat die Wirklichkeit, die er in seinem Verhalten zum Zug und in seinen Äußerungen zur Sprache kommen ließ, an die Stelle des «Gottes» seiner Gegner gesetzt. Er hat das, was sein Verhalten und seine Worte bestimmte, als die in sich sinnvolle, alles umfassende und bestimmende, letzte, d. h. zukünftig-endgültige Wirklichkeit angesprochen, d. h. als «Gott» verstanden. Wenn er Schuld von einem Menschen nimmt, mit Diskriminierten umgeht, wenn er in seinen Kurzgeschichten deutlich macht, was seiner Meinung nach jetzt an der Zeit ist, dann greift etwas um sich, was die Beteiligten unbedingt angeht und dem Wort «Gott» zu seinem wahren Inhalt verhilft. In Jesu Tätigkeit entscheidet sich, was seiner Ansicht nach überhaupt mit Recht «Gott» genannt werden kann. Dabei kommt es ihm nicht auf dieses Wort an, sondern auf das, was sich ereignet. Die Wirklichkeit, die in religiöser Sprache «Gott» heißt, wird in Ereignissen erfahrbar, wie sie durch Jesus initiiert wurden und seitdem möglich sind, etwa in dem Ereignis der Liebe, die Menschen zusammenbringt, verändert und wieder lebens- und handlungsfähig macht.

3. Unter welcher *Fragestellung* soll man an Jesu Rede von Gott herangehen, um ihr einigermaßen gerecht zu werden? Man kann fragen: *Wie* hat Jesus im Unterschied zu seinen Landsleuten und zu den Christen der beiden ersten Generationen von Gott gesprochen? Man geht also von *stilistischen* Tatbeständen aus. Man kann fragen: *Was* hat Jesus über das zeitgenössische Judentum Neues über Gott gesagt? Man geht also von der Bedeutung der für Jesus bezeichnenden Ausdrücke wie z. B. «Abba», «Gottesherrschaft», «ins Leben eingehen» aus; die Frage ist *semantisch* orientiert. Man kann fragen: *Wo* hat Jesus von Gott gesprochen? In welchen Situationen, mit welchen Leuten? Was änderte sich dabei an der Situation und der Einstellung dieser Menschen? Hier geht es um den Vorgang, der sich zwischen Jesus und seinen Gesprächspartnern abspielte. Von diesem «Sprachereignis» aus werden Stil, Syntax und Bedeutung der Worte Jesu gedeutet. Jesu Rede von Gott wird zu einem Problem der *Pragmatik*. Man kann noch einmal anders fragen. Was hat es denn mit

den *Geschichten selbst* auf sich, die Jesus erzählt? Hier richtet sich die Aufmerksamkeit in erster Linie auf das jeweilige Gleichnis als ein selbständiges, künstlerisch durchorganisiertes, durch seine Bestandteile und deren Verknüpfung in sich sinnvolles Sprachgebilde, Jesu Mitteilung verweist in dieser Sicht nicht in erster Linie auf etwas anderes, sondern ist in sich bedeutsam. Man kann schließlich nach einem *Modell* der *Mitteilung* und der sprachlichen *Leistungen* suchen, das diesen verschiedenen Gesichtspunkten gerecht wird und von der Tatsache ausgeht, daß Jesu Rede von Gott ein von vielen Faktoren bestimmtes und doch einheitliches Geschehen ist. Denkt man z. B. an eine Geschichte wie die von der «Sünderin» Lk 7, 36–50, dann zeigt sich: Jesus wendet sich in einer bestimmten Situation (hier zustandekommen durch das Gastmahl, die Einstellung des Hausherrn und das Verhalten der Frau) demjenigen zu, der sein Wort nötig hat (hier dem Gastgeber). Er gibt ihm mit einer Geschichte zu verstehen, was jetzt geschieht: ein Mensch dankt dafür, daß er neu anfangen kann. Der Vorgang hat sechs Faktoren: den *Sender* (Jesus), den *Empfänger* (Simon), das gemeinsame *Sprachsystem* (es bestimmt Jesu Kurzgeschichte), die gemeinsame *Situation* (die gegebenen Umstände, die beteiligten Menschen, ihr Verhalten), ein *Medium* der *Übermittlung* (hier das gesprochene Wort, die Laute) und schließlich die *Mitteilung* selbst (die Kurzgeschichte von den beiden ungleichen Schuldner Lk 7, 41–43). Die gegenwärtige Sprachwissenschaft arbeitet an einem Modell dieses Mitteilungsvorgangs und an einer ihm entsprechenden Theorie darüber, was eine sprachliche Mitteilung überhaupt leisten kann. Den sechs beteiligten Faktoren entsprechend unterscheidet man sechs mögliche Leistungen der Sprache. Der Sprecher kann sich selbst *aussprechen*. Der Empfänger kann *beeinflusst* werden. Die Situation (der «Kontext») kann *dargestellt* werden. Der Mitteilungsvorgang kann *gesteuert* werden. Das gemeinsame Verständigungssystem kann als solches sprachlich *erläutert* werden. Die Aufmerksamkeit kann auf den *Text* als solchen gerichtet werden. In dieser Einstellung erscheint er selbst als die entscheidende sprachliche Leistung; seine Gestalt, sein Sinn, sein Gewicht, er selber als ästhetisches Phänomen treten zutage.

3. Zwei weiterführende Gesichtspunkte

Das angedeutete Modell der Faktoren und Leistungen sprachlicher Mitteilungen kann das Ver-

ständnis der Rede Jesu von Gott weiter fördern. Wer Jesu indirekte und praktische Rede von Gott anhand dieses Modell untersuchen will, müßte z. B. unter dem Gesichtspunkt des *Übertragungsmediums* u. a. klären, wie Jesu abweichendes Verhalten ihn dazu nötigt, seine Zeichenhandlungen sprachlich zu kommentieren, wie umgekehrt eine Situation durch Jesu Wort zustandekommt und deutlich wird (vgl. z. B. Lk 15, 1.2 oder Mk 2, 5; 2, 23). Er hätte Jesu Rede von Gott als performativ, als eine Weise des Handelns einsichtig zu machen. Unter dem Gesichtspunkt des *Empfängers* wäre zu zeigen, wie Jesus auf die Interessen und Verstehensmöglichkeiten der Hörer werbend eingeht, um sie in das Neue zu verwickeln, das er erzählend vorführt, wie er darin zugleich zum Protest herausfordert, um so den Konflikt bewußt zu machen, der zwischen ihm und ihnen auszutragen ist. Es wäre zu zeigen, wie Jesus den Zuhörern ein neues Verständnis ihres Daseins nahebringt, das ihnen zugleich die Augen für den bisher mißachteten Mann von nebenan öffnet (vgl. z. B. Mt 20, 1–16 oder Lk 7, 36–50). Jesu Rede von Gott wäre als Versuch zu deuten, den Hörern die Augen für das zu öffnen, was jetzt zu tun wäre und sich eigentlich als das Selbstverständliche nahelegt (z. B. Lk 15, 11–32). Unter dem «*Kontext*»-Aspekt wäre u. a. zu überlegen, inwiefern Jesus in seinen Geschichten Pflanzen, Tiere, Erde und Lebensvorgänge indirekt und auf Praxis hin von «Gott» reden läßt, indem er mit ihnen pantomisch vorführt, wofür man als Mensch jetzt Zeit haben kann, welches Verhalten jetzt an der Zeit wäre (z. B. Mt 6, 26.28 f.; Mk 4, 26–29; 30–32). Vor allem aber wäre zu zeigen, daß Jesus von «Gott» redet, indem er die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, also die ideologischen Grundlagen des «Kontextes» selbst unter der Hand auflöst (z. B. Mk 2, 17.21 f. 27; 3, 33–35; 7, 14 f.; 10, 9; 11, 15–17; Lk 18, 9–14). Von «Gott» reden heißt bei Jesus: eine Zukunft als jetzt schon wirksam aufzeigen, in der die falschen bestehenden Herrschaftsverhältnisse von Grund auf, nämlich durch die Zerstörung ihrer religiös-politischen Rechtfertigung überwunden sein werden. Von «Gott» ist also überall da indirekt und praktisch die Rede, wo Jesus Menschen aus einem falschen Bewußtsein, einem gesellschaftlich herrschenden Zustand der Angst und Verblendung herausholt. «Gott» kommt bei Jesus dadurch zur Sprache, daß auf den Herrschaftswchsel aufmerksam gemacht wird, der die Situation verändert. Dieser Übergang, der den «Kontext» verwandelt, dieser unter-

gründige Zusammenbruch der herrschenden Verhältnisse definiert auch den «Sender», also die Funktion Jesu selbst. Jesus spricht ohne amtliche oder auf Ausbildung beruhende Berechtigung von Gott. Er nimmt für sein abweichendes Verhalten, für das, was jetzt an der Zeit ist, das Ganze und Letzte der Wirklichkeit in Anspruch: er glaubt, dieser Wirklichkeit zu entsprechen. So gibt er, indem er sein Verhalten mitzuteilen versucht, den Blick auf die Wirklichkeit frei, die die Situation bestimmt und in dieser ihrer befreienden Macht verstanden werden will: den Blick auf «Gott». Indem Jesus indirekt von seiner eigenen situationsstiftenden Praxis redet, macht er es den Hörern möglich, diese Situation als das Kommen Gottes wahrzunehmen (vgl. Lk 15, 1–7; 8–10; Mt 13, 44–46; 47–50): es ist Gott, der hier Menschen sammelt und sich unverhofft von ihnen finden läßt. Dieser Funktion entsprechend unterscheidet sich Jesus von Gott, indem er sich eigens im Gebet auf ihn bezieht (so z. B. Mk 1, 35).

Eine detaillierte Darstellung alles dessen, was im Sinne dieser Stichworte unter den sechs durch das linguistische Modell bereitgestellten Gesichtspunkten zu sagen wäre, ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich. Die folgenden Hinweise begnügen sich deshalb damit, wenigstens die beiden noch nicht genannten Aspekte der Rede Jesu – ihre *Sprache* und ihre *Texte* – etwas ausführlicher zu erörtern.

1. Inwiefern ist Jesu Rede von Gott in ihrer *Sprache*, ihrem «Kode» indirekt und praktisch?

a) Jesus benutzt übliche Umschreibungen, wo er Menschen beglückwünscht, weil ihnen Gott bevorsteht (z. B. Mt 5, 9). Der Kode religiöser Sprache wird benutzt, um zu behaupten, daß die Zukunft den Opfern gehört (Lk 6, 20b–23; 24–26). Jesus greift hie und da auch direkt religiöse Aussagen auf. Aber auch dann lehrt er nicht über einen fernen Gott, sondern läßt die Zuhörer dazu ein, der Nähe Gottes, seiner Zuvorkommenheit in ihrem Handeln zu entsprechen (so z. B. Mt 5, 44f. 48 und Mk 10, 18).

b) Jesus nimmt ein mit Erinnerungen und Hoffnungen beladenes religiös-politisches Signalwort für seine Sache in Anspruch: die «Herrschaft Gottes» ist nahe. Menschen lernen, einander zu verzeihen, sich miteinander zu freuen, über den Schatten ihrer Ängste und Vorurteile zu springen, einander Gutes zuzutrauen, aus ihren gesellschaftlichen Rollen zu fallen. In diesen unscheinbaren Veränderungen zeichnet sich ein Wechsel der Herrschaftsverhältnisse ab (Mk 1, 15a; Mt 11,

5 f.), den Jesu Gleichnisse dichterisch inszenieren. Jesus führt also in den Zusammenhang seiner die Menschen befreienden, die Institutionen entzaubernden Praxis profane Kurzgeschichten ein, stellt das alte Wort «Gottesherrschaft» in dieses nicht-religiöse Sprachfeld und bringt in diesem «Kode» das Wort «Gott» neu ins Spiel. Die religiösen Worte werden so in einen *praktischen* Handlungszusammenhang eingeführt, daß sie *indirekt* diese neue Praxis als das qualifizieren, was allein Zukunft hat (vgl. Lk 11, 20 und 17, 21).

c) Jesus hat sich der ihn bestimmenden Wirklichkeit mit der Anrede «abba» zugewandt. Dieses Wort der Kindersprache wurde nur zwischen Menschen gebraucht, die einander kannten und verstanden, die zusammengehörten und zusammenarbeiteten. Jesus kann zu Gott menschlich reden und «Vater» sagen, weil er sieht, daß seine Nähe die Menschen glücklich macht (Lk 10, 21–24; Mk 2, 13–17). Wenn er aus dieser Erfahrung heraus, daß um ihn herum etwas Gutes geschieht, auch zu anderen von Gott als dem «Vater» spricht, dann läßt er dazu ein, sich von seiner Freude an Gott anstecken zu lassen und sich dem anzuvertrauen, was jetzt geschieht, weil diesem Guten die Zukunft gehört (Mk 10, 27; Mt 7, 7–11). Wiederum ist Jesu Rede indirekt und praktisch.

2. Inwiefern ist in Jesu «*Texten*» praktisch und indirekt von Gott die Rede?

a) Jesus erzählt Kurzgeschichten. Er schildert stets wiederkehrende Vorgänge aus Haushalt und Landwirtschaft. Er erzählt interessante Einzelfälle aus dem sozialen, wirtschaftlichen und familiären Bereich. Er erfindet Personen und Handlungen und führt sie als Beispiel vor. Alles spielt in der Welt, in der Jesus und die Zuhörer leben. Was erzählt wird, kann zumindest als Ausnahme jederzeit vorkommen. Jesus erzählt, wie der Mann auf der Straße es schätzt: knapp, geradlinig, spannend, unsentimental, auf die Hauptakteure und ihre Taten konzentriert. Er betont die Szenen des Zwiegesprächs, der Erkenntnis, der Entscheidung zum Glück oder Unglück. Die Konflikte sind meist sozio-ökonomisch bedingt. Es geht um Schulden, Löhne, Zinsen, Pacht, um gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Auf- oder Abstieg, um die physische Existenz. Normale Menschen spielen gesellschaftlich normale Rollen: Väter und Söhne, Herren und Knechte, Gläubiger und Schuldner, Arbeitgeber und Lohnabhängige, die besseren Leute und die Randsiedler. Sie werden in ihren Einstellungen, ihrem realistischen oder illusionären Verhalten vorgeführt. Von Gott ist in

diesen Geschichten nur *indirekt*, im *Gerüst* und *Gefälle* der *Handlung*, in den *Haltungen* und *Interaktionen* der Beteiligten die Rede.

b) Von «Gott» ist also in mehrfacher Hinsicht nicht die Rede. Weder er noch andere höhere Wesen greifen ein. Die Szenerie hat meist mit Religion nichts zu tun (Lk 18, 9–14 ist die Ausnahme). Religionsdiener treten nur einmal auf – als Beispiel dafür, daß Religion dazu führen kann, an der Wirklichkeit vorbeizugehen (Lk 10, 31f.). Konfliktstoff und konfliktentscheidende Vorgänge sind meist nicht-religiös. Wo die Wirklichkeit Gottes in einer Geschichte vorkommt, da wird das Wort «Gott» vermieden: weil Gott zu herrschen beginnt, indem Menschen einander nahekommen, braucht nicht von ihm die Rede sein (Lk 10, 33–35). Gott steht aber auch nicht allegorisch hinter bestimmten Personen. Der Vater (Lk 15, 11–32) und der Weinbergbesitzer (Mt 20, 1–16) vertreten nicht ein höchstes Wesen, sondern wollen in ihrer Einstellung, ihrem Verhalten, in ihrem Platz in der Geschichte verstanden sein. Die Güte dieser und vieler anderer Akteure in Jesu Geschichten ist unwahrscheinlich, nicht vorher-

zusehen. Sie bricht überraschend aus und will um sich greifen. Indem die Geschichten als ganze von diesem plötzlichen Erscheinen der paradoxen Güte bestimmt sind, geben sie zu verstehen, *wozu es jetzt Zeit* ist. Die Zeit der Güte ist gekommen. Wer sich diese Zeit nimmt, entspricht der Wirklichkeit, d. h. Gott.

c) Jesu Gleichnisse reden somit indirekt und praktisch von Gott, indem sie zeigen, wozu jetzt Zeit ist und wo Gott sich finden läßt. Es ist an der Zeit, sich zu *freuen*, weil Gott sich finden läßt (Mt 13, 44–46). Es ist an der Zeit, sich zu *entscheiden*, ob man mit den andern zusammen leben und einander ertragen will oder lieber für sich bleibt (Mt 13, 47f. 24–30). Von jetzt an kann man gelassen damit rechnen, daß die Zeit für Gott arbeitet (Mk 4, 26–29), weil schon der unscheinbare Anfang, den Jesus gemacht hat, die Zukunft gewiß macht (Mk 4, 30–32). Aber eben diese Zeit, die man nun hat, ist zu nutzen (Lk 16, 1–7), denn Gott erwartet uns da, wo Menschen uns brauchen (Lk 10, 30–35). Jesus spricht indirekt und praktisch von Gott, indem er uns auf die hinweist, die ohne (oder wegen?) uns auf der Strecke bleiben.

Es wurden benutzt:

- G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart 31959).
 H. Braun, Jesus (Stuttgart-Berlin 21969).
 R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen 51961).
 J. B. Cobb, Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes (München 1971).
 G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien (Neukirchen-Vluyn 1971).
 E. Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus (Aufsätze II) (Tübingen 1960).
 ders., Jesus Wort und Tat (Tübingen 1971).
 E. Güttgemanns, *Studia linguistica neotestamentica* (München 1971).
 E. Haenchen, Der Weg Jesu (Berlin 1966).
 J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen 41956).
 ders., Neutestamentliche Theologie, Erster Teil (Gütersloh 1971).
 E. Jünger, Paulus und Jesus (Tübingen 21964).
 F. Kambartel, *Theo-Logisches, Zeitschr. f. ev. Ethik* 15 (1971) 32–35.
 L. Kolakowski, Geist und Ungeist christlicher Traditionen (Stuttgart 1971).

- W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus Paulus Johannes (Göttingen 1969).
 E. Linnemann, Gleichnisse Jesu (Göttingen 21962).
 K. Niederwimmer, Jesus (Göttingen 1968).
 W. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes (Gütersloh 1971).
 R. Schäfer, Jesus und der Gottesglaube (Tübingen 1970).
 H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Düsseldorf 1968).
 D. Sölle, Das Recht ein anderer zu werden (Neuwied-Berlin 1971).
 D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu (München 1970).
 H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre (Stuttgart 1967).

KLAUS SCHÄFER

geboren am 3. Juni 1936 in Stuttgart, 1968 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, Bonn, München und Kopenhagen, ist Doktor der Theologie und Stipendiat der deutschen Forschungsgemeinschaft.