

Die Predigt des dreieinigen Namens

Von Friedrich Mildenerberger

Hier muß noch einmal zusammengefaßt werden, was wir predigen: Gesetz und Evangelium, mit dieser Formel läßt es sich sagen. Diese Formel gewinnt ihre Konturen, wenn wir an die christologische Entfaltung des Evangeliums denken, wie sie die Feste des Kirchenjahres gegenwärtigen. Dieses Evangelium ist freilich immer begleitet vom Gesetz, der Zuspruch Gottes von seinem Anspruch. Gerade wenn wir die Struktur der Gottesgeschichte vor Augen haben, in die unsere Predigt einlassen soll, bemerken wir das. Da ist die Spannung von Anfang und Vollendung, von Erwählung und Leben und Tod und Gericht, und doch von Sühne und Verheißung, Leben durch den Tod hindurch. Von Gott ist da die Rede, und mir scheint, wir hätten nun gerade mit diesem Ausdruck unsere besonderen Schwierigkeiten: Gott, wie sagen wir das? Wie reden wir von ihm so, daß er kenntlich wird und nicht in unkenntlicher Ferne verschwindet? Die unkenntlichste Ferne Gottes ist dabei doch wohl die scheinbare Vertrautheit eines Gottesbildes oder Gottesgedankens, mit dem wir umgehen; ein Bilderbuchgott, der liebe Vater, der Lückenbüßer und Nothelfer in all unseren Verlegenheiten; der Herr Christus, mit dem wir leben, bei dem es uns wohl ist, der unsere Sünden vergeben darf und hilft uns und schenkt uns die Gemeinschaft, in der es uns gut geht. Vielleicht, so sage ich, ist das die unkenntlichste Ferne Gottes, wenn er so hineingezogen wird in eine menschliche Innerlichkeit, die sich abgrenzt von der Welt und von dem, was da passiert, und ihren Herzensgott pflegt. Da regt sich dann allenfalls das Gefühl, da wird heftig und viel geredet, und scheinbar kommt der Mensch da mit Gott ins Reine, wenn er sich bekehrt und sich seine Sünden vergeben läßt. Aber der Friede, der da gemacht wird, ist nicht der Friede mit Gott. Es ist der Friede mit der Welt: Die läßt dem Herzen, der Innerlichkeit, den Trost, wenn sie nur in ihrer Trostlosigkeit nicht behelligt wird. Da macht einer in der Tat den lieben Gott zum Opi-um, das die Welt verklärt und ertragen läßt, wie es in dieser Welt zugeht.

Es läßt sich schwer ein Rezept angeben, wie man dem begegnen kann: Da müßte ja nicht nur das Reden, sondern auch das Hören sich ändern. Ich weiß wohl, wie schwer das ist, weil hier der Name Gottes verkehrt ist: Ein Gottesbild ist an seine Stelle getreten, und wenn wir Gott sagen, dann evozieren wir dieses Bild. Und wenn wir vom Heil reden und vom Frieden mit Gott, dann bestätigen wir den faulen Frieden mit einer gottlosen Welt. Daß da einer nach der Möglichkeit sucht, das scheinbar Vertraute [114] fremd zu machen, damit neu und anders geredet werden kann, das verstehe ich gut. Allerdings besteht dann die Gefahr, in ein unzeitiges gesetzliches Reden zu geraten: in eine Kritik der Welt und des Weltverhaltens, und in den Ruf zu einem neuen Handeln. Es kann einmal auch dazu Zeit sein; das will ich gerne zugeben. Aber damit ist noch nicht der Name Gottes frei geworden von dem Nichtigen, und das gegossene oder geschnitzte oder gemalte oder gedachte und erfüllte Gottesbild ist noch nicht zerbrochen. So leicht geht das nicht. Als Mose seinerzeit vom Berg kam, »und das Kalb und das Tanzen sah, entbrannte sein Zorn, und er warf die Tafeln aus der Hand und zerbrach sie unten am Berge und nahm das Kalb, das sie gemacht hatten, und ließ es im Feuer zerschmelzen und zermalmte es zu Pulver und streute es aufs Wasser und gab's den Kindern Israel zu trinken« (Ex 32,19f). Da hatten sie ihn nun intus, ihren Gott, nichtig, wie sie selbst geworden waren durch dieses Bild da! Und draußen gerade nicht die Hilfe, die sie gesucht hatten, und das Leben, sondern den zornigen Mose und seine Brüder vom Stamm Levi, die totschiagen sollten, wen sie antrafen. Wir sind sicher nicht immer diese Söhne Levis und zu wenigstens verbalen Kraftakten dieser Art berufen; vor allem dann nicht, wenn solches Strafen nicht in der Unmittelbarkeit des Affektes sich vollzieht und so auch kenntlich ist. Dann mag es durchgehen. Aber da muß einer dann schon ganz sicher sein, daß es nicht den Falschen trifft.

Eben deshalb sollten wir der Verkehrung des Gottesnamens in ein nichtiges Gottesbild mit der

rechten Predigt dieses Namens begegnen. Dazu ist immer Zeit. Es ist ja auch immer Zeit, den Gottesdienst damit zu beginnen: »Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.« (Ps 124,8). Vielleicht hilft es schon, wenn wir mit unserem Nachdenken dabei bleiben: »Der Himmel und Erde gemacht hat.« Jeder weiß das; wir bekennen es Sonntag für Sonntag, wenn wir den ersten Artikel des Apostolikums sprechen: »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.« Aber das muß dann auch verstanden sein, mindestens bei dem, der den dreieinigen Namen zu predigen hat. Es handelt sich da um eine Allformel, wenn wir sagen: Himmel und Erde. Und zugleich geschieht da ein Stück Entgöttlichung, Depotenzierung. Himmel und Erde sind geschieden, der Himmel ist den Menschen entzogen, ist der Ort der Götter; so sieht das für ein ursprüngliches Denken von Menschen aus, die in solchen dualen Formeln ihre Orientierung suchen. Die biblische Schöpfungsaussage faßt beides zusammen, den Himmel und die Erde, und stellt es Gott, dem Schöpfer, gegenüber: Sein Geschöpf ist das. Ich erinnere daran, wie das Nizänum hier erweitert: »Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt.« Da wird nun wieder ein Dual in der Schöpfungsaussage zusammengefaßt: das Sichtbare und das Unsichtbare. Das Sichtbare ist die unseren Sinnen zugängliche Welt des Werdens und Vergehens, die im Dualismus griechischen Denkens als die Welt des Scheins abgewertet werden konnte gegenüber dem Unsichtbaren, dem Gedachten, dem Ewigen, das an der Unsichtbarkeit und Ewigkeit des göttlichen Seins partizipiert. In diesem Dual ist ein Heilsweg mitgesetzt, der Aufstieg der Seele aus der verworrenen Sinnlichkeit bis hin zur denkenden Vereinigung mit dem Göttlichen, wie ihn beispielsweise in Platons *Gastmahl* Sokrates schildert als die Belehrung, die er von der weisen Diotima empfangen habe. Die christliche Schöpfungsaussage faßt den Dual zusammen und stellt ihn Gott gegenüber.

Wenn wir von dem Herrn reden, der Himmel und Erde gemacht hat, dann so, daß nicht diese Allformel nur eben wiederholt wird. Sie kann aber in ihrem zugleich orientierenden und den Schöpfer proklamierenden Dual aufgenommen werden. Ich [115] erinnere daran, wie Paulus in dem gerade auch rhetorisch sehr eindrücklichen Stück Röm 8,37-39 solche orientierenden Dualformen nennt und in der Gewißheit des Glaubens hinter sich läßt, was hier als Menschsein bestimmende Macht genannt wird: »Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Kreatur kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.« Kreatur ist das alles und nicht Gott. Das ist wichtig. Aber es braucht dann neben der Negation die Position: Es ist Kreatur, und darum ist Gott hier dabei. In die Negation sind wir eingeübt. Darum kann uns Gott dann leicht in die Feme und Ungreifbarkeit geraten, so daß wir nicht mehr sagen können, wer er ist, und ihn dann hineinziehen in unsere Innerlichkeit, damit wir seine Nähe wenigstens behaupten, wenn wir sie schon nicht mehr denken können. Das scheint eine Nötigung unseres gegenwärtigen Weltverhaltens zu sein. Aber dieser Nötigung sollten wir widerstehen. Sonst können wir nicht mehr auf Gott hinzeigen in unserer Rede, und geraten in eine soteriologische Engführung hinein, die bloß wieder in den Appell ausläuft, doch ja zu der Heilsgemeinschaft sich zu halten. Selbstbestätigung in sublimer oder auch grober Form ist da nur zu leicht die Folge – und Gott gerät erst recht in die unkenntliche Feme scheinbarer Vertrautheit.

Ob da der Name Gottes etwas helfen kann, wenigstens unserem Nachdenken etwas weiterhilft? Die Interpretation des Tetragramms in Ex 3,14 ist ja kaum aufgenommen und weitergeführt worden – ein ziemlich glückloses Theologumenon, ließe sich dazu sagen. Erst in der *ehyeh āšer ehyeh* als *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* der LXX, sondern in charakteristischer Erweiterung, die dem ursprünglichen Sinn der Formulierung näher kommt als die Formel der LXX, die die Interpretation nur zu leicht in eine Metaphysik des zeitlosen Seins Gottes abführt. Die Grußformel, die uns aus den paulinischen Briefen geläufig ist, wird da erweitert und abgewandelt:

»Johannes den sieben Gemeinden in Asien: Gnade sei mit euch und Friede von dem, der da ist und der da war und der da kommt, und von den sieben Geistern, die da sind vor seinem Thron, und von Jesus Christus, welcher ist der treue Zeuge und Erstgeborene von den Toten und Herr über die Könige auf Erden« (1,4f). In einem grammatisch ganz harten, fast unmöglichen Griechisch, das den Namen nicht deklinieren will, heißt das so: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἦν καὶ τοῦ ἐρχόμενου. Der Name wird da nicht dekliniert, aber dafür wird das Sein Gottes in den drei Zeitformen konjugiert, freilich wieder in einer charakteristischen Unregelmäßigkeit. Im Futurum heißt es nicht: »Der sein wird« – sondern: »Der kommt.«

Solch eine biblische Redeweise kann hilfreich sein zum genaueren Denken und dann auch Reden. Es geht da wieder einmal um die Zeit, und ihr Verhältnis zu Gott. Zeit als die einmalige Geschichts- oder Lebenszeit, also nicht als das leere Kontinuum, die gedachte Zeit, die wir mit unseren Projekten und Rekonstruktionen füllen. Die gedachte Zeit läßt uns kalt, wie alles, was wir bloß denken. Die Lebenszeit, das, was da ist, und was gewesen ist, und was kommen wird, das geht uns an: als die Zeit, die wir fühlen! Ich gebe dazu einige Passagen aus einer Predigt über diesen Text, Offb 1,4-6. Diese Predigt führt zunächst aus, was ist, und was war, und was kommt, und weist darauf hin, wie solche Zeit da ist in unserem Fühlen: Was war kann da sein in Dankbarkeit und Erleichterung, aber auch im Druck des Vergeblichen oder der Angst ungelöster Schuld. Was ist kann da sein im Glück, in der Freude, aber auch im Schmerz, oder in der Leere des alltäglichen Ablaufs, der Langeweile oder der Hetze, in [116] der nur eines um das andere abgehakt werden kann. Was kommt ist da mit der Hoffnung, aber auch mit der Sorge, die uns bestimmt. So ist Zeit da. »Und nun setzt der Seher Johannes dem seinen Zuspruch entgegen: Gnade sei mit euch und Friede von dem, der da ist, und der da war, und der da kommt. Was ist und war und kommt, und bei uns ist in dem, was wir fühlen, ist nur vordergründig all dies, was uns Glück bringt und Freude, oder Schmerz und Trauer, worauf wir dankbar und erleichtert oder voll Angst zurückblicken, was wir hoffend, aber auch besorgt und voll Schrecken erwarten. Es ist in Wahrheit dieser Gott, der so heißt: der ist – der war – der kommt. Und weil die Zeit, die wir fühlen, seine Zeit ist, darum ist sie voll Güte und Heil, voll Gnade und Frieden. So erklärt uns der Seher Johannes, wer der Gott ist, von dem er uns Gnade und Frieden zuspricht. Dieser Gott ist mit der Zeit da, er ist diese Zeit.«

Diese platte Identifikation von Gott und Zeit kann eine Predigt natürlich nicht stehenlassen. Sie interpretiert zunächst einmal im Zug des Textes, was der Name Gottes ist, der hier genannt wird. Indem auf die gefühlte Zeit hingewiesen wird, wird die Nähe Gottes angeführt. Der allgemeine Satz vom Schöpfer des Himmels und der Erde kann seine Konkretion gewinnen. Nähe Gottes ist dann faßbar in dem Gefühl, in dem ich mein Leben fühle, Zeit in ihren drei Dimensionen, die hier doch zusammengefaßt und so oder so gegenwärtig ist. Doch muß hier dann Verstehen dazutreten. Schon daß darüber gesprochen wird, daß gesagt werden kann, wie Gott mit der gefühlten Zeit nahe ist, das zeigt ein Heraustreten aus der Unmittelbarkeit des Gefühls. Die Predigt muß hier christologisch fortfahren. »Was eben durchgeführt wurde, ist schwer zu verstehen und noch schwerer ist es zu glauben. Darum braucht es die Vergewisserung; darum redet der Seher nicht bloß von diesem Gott, der unsere Zeit und alle Zeit ist und erfüllt. Darum redet er von Jesus Christus ...Dreifach wird seine Würde genannt: Der treue Zeuge; der Erstgeborene von den Toten; der Fürst über alle Könige auf Erden ... Ich käme nicht zu Ende, wollte ich das nun Stück für Stück auslegen und ausmalen. Ich kann nur dies eine nennen: wie uns dieser Jesus Christus der Nähe Gottes gewiß macht. Dazu erinnere ich noch einmal an das, was ich zunächst sagte: Daß Gott selbst es ist, der unsere Lebenszeit erfüllt, mit seiner Gnade und mit seinem Frieden, mit seinem Heil und mit seiner Zuwendung, das ist schwer zu verstehen und noch schwerer zu glauben. Denn ich fühle diese Lebenszeit ja in ihrer Zweideutigkeit. Was war, ist da als Erleichterung und Dankbarkeit, aber auch als die Angst, Versagen und Schuld dieser Vergangenheit könnten mich einholen. Was ist, das ist doch nicht nur Glück und Freude, sondern auch Schmerz und Trauer. Was kommt, ist nicht

nur in der Hoffnung da, sondern auch in Sorge und in Schrecken. Soll das alles Gott sein? Das kann doch nicht stimmen. Und wenn es stimmte, dann könnte ich es erst recht nicht verstehen und glauben! Doch da tritt nun dieser Zeuge ein, der Erstgeborene von den Toten, der Fürst über alle Könige auf Erden. An ihn kann mein Verstehen sich halten, und lernt an ihm durchbuchstabieren, was Gnade und Frieden heißt. Angesichts dessen, was gewesen ist und mich einholen will: Aber da steht er – zwischen mir und meiner Schuld. Angesichts dessen, was ist, vielleicht der bösen Zeit, vor der mir angst war; und nun ist sie da und geht vorbei, weil ich nach dem Heil rufen kann, dem Frieden vom Vater.« Die Reflexion wird hier also gerade nicht die Reflexion des abstrakten Subjektes bleiben, das sich von der gefühlten Zeit distanziert und in seiner Unangreifbarkeit birgt: »Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae« Horaz. Sie hat ihren Halt an Jesus Christus, seinem Leben, seinem Wort, seinem Evangelium, und ist von daher möglich. Freilich besteht da dann die Gefahr, daß Christologie zur Möglichkeit der Reflexion degeneriert, und zwar einer entlasteten Reflexion, die von [117] der stoischen Haltung kaum noch zu unterscheiden ist. Das wäre Christologie als Denkmodell, das Wirkliches in seine positive Eindeutigkeit bringt.

Das nötigt, hier noch einmal zurückzukommen auf das, was über Gott zu sagen ist. Nun in einer pneumatologischen Passage, die freilich in dieser Predigt nicht durch eine explizite Nennung des Hl. Geistes im Text gedeckt ist. Zwar ist da von den sieben Geistern vor dem Thron Gottes die Rede. Aber die sind mindestens hier nicht genauer faßbar, so daß die Predigt besser auf einen Hinweis auf diese dunkle Stelle verzichtet. Sonst müßte zu viel erklärt werden, was den notwendigen Gedankengang unterbräche. Der Zeuge Jesus Christus vergewissert der Nähe Gottes in der Zeit, die unser Lebensgefühl bestimmt. Nun fährt die genannte Predigt fort: »Ja, wir wollten gerne alles Gute und alles Glück auf einem Haufen haben, und die Einsicht, das Verstehen und den Glauben dazu. Wir wollten alle Zeit zusammen und in einem Nu überschauen und begreifen, und zugleich erleben und genießen. Gott selbst wollten wir so mit aller Zeit überschauen und erleben und genießen! Aber das ist nicht unsere Sache. Unser Leben geht Schritt für Schritt weiter. Wir leben in der Zeit und nicht über der Zeit. Doch wir können uns sagen lassen, daß der da ist und der da war und der da kommt, der A und O, die Zeit, daß dieser unser Vater ist; denn Jesus Christus steht uns dafür als der treue Zeuge. Das ist unsere Gewißheit: Wenn wir es brauchen, nötig haben, in der Erleichterung oder in der Angst, im Schmerz oder in der Freude, im Glück oder in der Trauer, in der Furcht, im Schrecken, in der Sorge oder in der Hoffnung – von Zeit zu Zeit werden wir das Stück für Stück verstehen, und stehen eine solche Zeit durch im Glauben und wundern uns nachher vielleicht, daß es so gut ging, und daß es überhaupt ging. Und werden dann erst recht auf Jesus Christus blicken und auf das Licht, das von ihm aus auf die Zeit fällt, unsere Zeit mit Gott, Gottes Zeit mit uns.«

Dogmatik und Predigt sind gewiß zu unterscheiden. Die dogmatische Formel gehört allenfalls in Ausnahmefällen einmal auf die Kanzel. Das gilt gerade von der Trinitätslehre. Sie ist im Gottesdienst in den doxologischen Formeln der Liturgie da, hat hier sicher einen ihr gemäßen Ort. Doch sie sollte in der Reflexion, in der sich der Prediger mit seinem Text und seiner Gemeinde befaßt, auf gar keinen Fall fehlen. Denn in dieser trinitarischen Reflexion kann man lernen, von Gott zu reden. Die Formulierung der Trinitätslehre ist ja eine für das Verstehen zunächst recht schwierige Sache. Wer freilich schon bei dem Problem kapituliert, wie eigentlich drei einer und einer drei sein kann, den muß man in die Grundschule des Denkens zurückverweisen, dahin, wo er lernt, daß Wirklichkeit Geschehen und Bewegung ist. Das hilft dann vielleicht gegen die anscheinend uns Menschen unausrottbar anhaftende Sucht, Gottesbilder zu machen, Gott festzustellen. Dieser festgestellte Gott ist dann immer ein Teilgott, und es ist ganz konsequent, wenn neben diesen festgestellten Teilgott andere festgestellte Teilgötter treten. In einer polytheistischen Religion geht das dann, freilich so, daß nicht nur Friede, sondern auch Streit dieser Götter bestimmend ist: Der Göttervater Zeus hat in der homerischen Ilias

alle Mühe, seinen Willen durchzusetzen – sozusagen die kosmische Staatsräson, weil die olympischen Götter je nachdem Griechen oder Troer unterstützen. Und daß da Athene, der klare Gedanke, und Hera, Gattin des Zeus und Schützerin der Familie, auf der einen Seite stehen, und auf der anderen Ares, der Krieg, und Aphrodite, die Liebe, ist nicht verwunderlich. Festgestellte Gottesbilder, das sind Teilgötter für Teilbereiche des Lebens; das kann man gerade an diesem poetischen Polytheismus der homerischen Epen sehen. Wird aber der eine Gott ein festgestelltes Gottesbild, dann entgleitet unserem Reden von Gott die Welt, dieses und jenes Stück Welt, vielleicht die ganze Welt, das ganze Leben, abgesehen von der Innerlichkeit und [118] ihrem Gefühl des Trostes und der Begnadung. Da heißt es dann noch einmal zurück zum Namen Gottes, den einer ausspricht: »Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.«

Dieser Name ist nicht ein feststellbares Bild; auch nicht das Bild eines allmächtigen Schöpfers, oder das Bild des liebenden Vaters. Gerade weil er Himmel und Erde gemacht hat, und also nichts, was ist und geschieht, aus der Bestimmung durch ihn entlassen werden kann, läßt sich dieser Gott nicht im Bild fassen. Seine Nähe ist die Nähe des Lebens, ist Geschehen. Doch ist solches Leben und Geschehen nun doch nicht unberechenbare Willkür – Fortuna, das Glück, das wandelbare und launische. Wir fragen nach dem Glück, suchen es, brauchen dieses Glück. Das will ich gerne zugeben. Aber das heißt noch lange nicht, daß wir aus Gott Vater oder aus dem Herrn Jesus Christus unsere Fortuna machen – einmal glücklich, immer glücklich, einmal hat er geholfen, immer wird er helfen, einmal hat er erhört, immer wird er erhören! Denken Sie dabei nun ruhig an Geschichten, die Sie selbst schon gehört haben, an das Zeugnis dieses oder jenes Frommen vom Glück der Bekehrten. Natürlich hat er von Gott oder von Jesus geredet – aber was er erzählte, das klang eher nach einer Beschwörung der launischen Fortuna und ihres Beistandes. Das Glück ist und bleibt unberechenbar. Aber Gott ist nicht dieses Glück. Er läßt sich nicht beschwören, wie wir das vielleicht gerne tun wollten. Er tritt in seinem Wort ans Licht: als der Sohn, der den Vater zeigt. Ein festgestelltes Gottesbild, und sei es diese falsche Fortuna, die ihre Gläubigen zu glücklichen Menschen macht, das hat man. Das ist da, und paßt dann zur Welt, oder auch nicht. Der lebendige Gott, den wir bei seinem Namen anrufen, als den Vater und den Sohn und den Hl. Geist, der will immer neu gefunden werden. Das Licht des Lebens, das Wort, das mir Gott zeigt, das ist gerade nicht etwas, was ich in der Hand habe. Das muß gesucht werden, und vielleicht findet sich dieses Wort, läßt es sich finden. Gewiß ist das gut, daß wir vom festgestellten Bild, von unserem Gottesgedanken weggewiesen sind, und hingewiesen darauf, wie Gott sich ausgesprochen hat, in seiner Geschichte, durch sein Wort, im Zeugnis der Schrift, wo wir ihn suchen und finden können. Aber das Hören auf dies Wort kann ja genauso in ein Feststellen hineingeraten, und das Licht kann verlöschen. Gottes Wort, Jesus Christus, ist kein Dauerbrenner, an dem einem schön warm wird und warm bleibt, wenn draußen der kalte Wind weht. Es kann sein, daß wir in die Nacht geraten. Auch das kann einer dann sagen. Es ist besser, als wenn er davon redet, wie schön warm und hell wir es doch haben, und jeder sieht und spürt genau: das stimmt nicht. Es muß beides zusammen: das Leben und das Wort, die Macht des Lebens und das Licht des Lebens, wie ich das lieber sagen will. Aber daß beides zusammenkommt und beieinander ist, das erzwingen wir nicht. Das geschieht; solches Geschehen schreiben wir dann Gott selbst, dem Hl. Geist, zu.

Gott beim Namen nennen – so ließe sich die Aufgabe der Predigt auch umschreiben. Das heißt also gerade nicht, nun die feste Formel zu haben, auch nicht die Formel der Trinitätslehre. Die mag die Reflexion anleiten, damit wir nicht zu rasch beim festgestellten Gottesbild oder Gottesgedanken landen. Dazu kann sogar das anstößige drei ist einer und einer sind drei tauglich sein, aus diesem festgestellten Gottesgedanken herauszutreiben. Aber damit fängt die Aufgabe erst einmal an. Und dann ist Gott anzusagen, wie er da ist, im Gesetz, im Evangelium, wie es das erleuchtende Wort gebietet. Das kann zum harten Geschäft werden, und

jeder, der predigen muß, weiß, wann und wo und wie er sich schon vor diesem harten Geschäft gedrückt hat. Aber es kann auch zu einem guten Werk werden, bei dem Gott selbst ist. So soll es sein.

Quelle: Friedrich Miltenberger, *Kleine Predigtlehre*, Stuttgart: Kohlhammer, 1984, S. 113-118.