

Logos

Von Ernst Fuchs

1. Religionsgeschichtlich

a) *Wortbedeutung.* Ohne den johanneischen Satz *En archê ên ho logos* gäbe es trotz Paulus wahrscheinlich keine christliche Theologie, wie es trotz Philo keine jüdische gibt. Theologie löst sich von der Spekulation wie der Logos vom Mythos, so sehr gerade jener Satz in Joh 1, 1 ein spekulativer, mythischer Satz zu sein scheint. Aber das ist eine optische Täuschung, die freilich mit dem zwiespältigen, dem Mythos benachbarten Wesen des Logos zusammenhängt. *logos* heißt griechisch sowohl Erzählung, Kunde, Wort als auch Zahl, Rechnung, Maß, Proportion, Beziehung und ist im einen wie im andern Falle so etwas wie ein Beleg (Wurzel: leg), ob dieser nun im strengen Sinne erdacht oder als Überlieferung vorgebracht sein mag. Der Beleg reizt zur Nachprüfung, so daß Rechenschaft gegeben werden muß (*logon didonai*). Daraus ergeben sich die Bedeutungen Sinn, Begriff, Kalkül, Vernunft. Mit Hilfe der Philosophie gelangte der Logos zur Gestalt der exakten Wissenschaft (*epistêmê*). Der Logos führt die Worte in der Rede, indem er sein sophistisches Zerrbild im Durchsprechen der Sachen selbst entwirrt (*dialegesthai*), und wird so selbst zum Wort (*koinos logos*), wenn er seinen Zweck erreicht hat. Insofern ist der Logos das *bestimmte* Wort (*logos tinos*). Diese griechische Mitgift ermöglichte die Begegnung des wissenschaftlichen, d. h. begründenden Denkens mit der jüdisch-christlichen Predigt. Die Begegnung erlaubte der Sprache des christlichen Glaubens, in Jesus nicht nur den Inhalt, sondern in eins damit den immer entscheidenden Grund zur Predigt zu behalten. Der Logos wird im christlichen Glauben das allein durch sich selbst bestimmte Wort, das nur noch Glauben fordert und duldet. Diese Einsicht hat Luther für die Theologie gegen die Philosophie kämpfen lassen. Das Wort kann nur fraglos sein, indem es uns dorthin und von dort her ruft, wo wir nichts mehr zu bestimmen haben.

b) *In der griechischen Philosophie.* Der streng gedachte *griechische Logos* bespricht das Wesen (*hen, eon, ousia, on [onta], atomon eidos, to ti ên einai*) im Lichte der zu denkenden festen oder auch analogen Beziehung (*pros ti*), einer alles umfassenden Ordnung (*kosmos*) und Regel (*nomos*). Schaltet man den irreführenden Transzendenzbegriff aus und hält man sich richtiger an die Entsprechung zwischen einem Übertreffenden zum Übertroffenen (Aristoteles, Met. 1020b, 28; 1021a, 6f: *to de hyperechon pros to hyperechomenon tousouton te esti kai eti*, ein die [platonische] Einsicht: Sein ist und... [d. h. das Sein neigt, mittels der belegbaren Zahl, als Idee zur Ordnung] verwahrender Gedanke), so läßt sich sagen: Während die ältere Tradition das Wesen mit □ Heraklit im Gotte bedenkt (Logos wird später oft Hermes genannt), erfährt es die jüngere mit Aristoteles im Konkreten, dem Einzelnen, aber eben nicht Vereinzelten. Der religiöse Zug des Ansatzes geht nie ganz verloren und verstärkt sich später wieder, obwohl sich der Logos »logisch« (»Logik« sagt erst die Stoa) formalisiert und deshalb vorweg als Aussage (= Satz) manifestiert (Arist., De Int. 4: *apophantikos*). Gerade das wissenschaftlich gewordene Denken ordnet erklärend die Welt des Vielen, indem es das Einzelne »rettet«, d. h. aus dem Allgemeinen verfügbar, weil im *horismos* ermittelbar macht. Das Göttliche am Logos wandelt sich so in den denkend verfügbaren Bezug alles Seienden zum Denken selbst. Wer definieren kann, der hat am Gotte teil, der lernt die Welt kunstvoll, »technisch«, zu entfalten, indem er »nachdenkt«. Er wird so, im Unterschied zur unmittelbaren Wirkung der neuzeitlichen »Technik«, der produktiven Kraft des denkenden Bezugs inne und verhält sich ihm gemäß »ethisch«. Das logisch gewordene Denken sagt aus, was ist. Der richtig angesetzte Begriff bleibt nie aus. Strenges Denken ist verläßlich, streng Denkende werden tüchtig (*spoudaioi*). Der im Denken Ausgebildete, der Gebildete, hat begriffen, daß er begrei-

fen kann. In solcher Verlässlichkeit des Denkens waltet also immer noch der Gott. Wer sich freilich nur auf das Denken verläßt, den läßt der Gott leicht im Stich, – was Sophokles doch wohl wußte (Ödipustrilogie), der Stoiker dagegen nicht mehr wahrhaben wollte. Wenn der Logos wirklich offenbart, verbirgt er auch, wie denn das Licht nur Lichthafes annimmt bzw. affiziert. Der Logos kann nur »offenbaren« (*déloun*), was sich der Mensch klar machen soll. Diese Schranke ist in Wahrheit die Stärke des Logos.

c) *Im religiösen Bereich des Griechentums.* Geht das Denken mit dem Belegbaren einen Bund ein – aber könnte es denn anders verfahren? –, so überschlägt es sich leicht in einen Rationalismus, der auch vor dem *Religiösen* nicht Halt macht, sondern gerade das Religiöse mit Vorliebe in sich einbezieht. Die Folge wird sein, daß sich das Religiöse gegen das Denken zur Wehr setzt. Werden beide miteinander auskommen? Oder liegt gerade im Logos ein Moment, das jeweils Entscheidung fordert und nur Eines zuläßt? Eben deshalb, weil der Logos vor allem und von jedermann Klarheit fordert, also Konsequenz verlangt? – α Wie angedeutet, scheint das Sein schon bei Platon nicht der Struktur zu entbehren, die, als *atomon eidos*, bei Aristoteles im Entwurf der Wirklichkeit (*energeia*) des Einzelnen logisch festgelegt bzw. ins Logische transponiert wird, wie es der Wahrheit geziemt, sobald man sie als Idee bestimmt. Gerade dann läßt sich immer noch mit Platon behaupten, daß die Sachen selbst (*ta onta ... auta ex hautôn ... zêtêteon* Krat. 439b) entscheiden, was zu sagen ist. Diese Position verlegt sich bei der Stoa in das Postulat, daß Logik, Physik und Ethik einander entsprechen müssen. Dabei rückt der Titel Logos, formal wie bei Heraklit, ganz in die Mitte. In Wahrheit läßt sich die Konzeption der Stoa mit dem Logos Heraklits (s. 1e) kaum vergleichen. Die Stoa ist offensichtlich eine mit wissenschaftlichen Mitteln arbeitende, wissenschaftlicher Haltung allezeit naheliegende Weltanschauung, ja eigentlich »die« Weltanschauung schlechthin. Wie sie die Welt als Makrokosmos versteht, so den Menschen in ihr als Mikrokosmos – dieser entspricht jenem, weil sich beide denkend objektivieren lassen. Dem Logos als der Weltvernunft wendet sich zu, wer in eigener Sache dem die »Richtungweisenden« (*orthos*) Logos folgt; der gleiche Logos, der alle Naturkräfte durchwaltet, will sein Maß vom Menschen gegenüber den Affekten und überhaupt allen Sinneseindrücken (*phantasiai*) angewandt wissen, so daß der Mensch im objektivierenden Denken seine »Bestimmung« erfüllt. Dieser großartige Versuch, schlechterdings alles (*ta panta*) denkend zu bewältigen und allein dem »Weisen«, aber ihm nun auch die volle Übereinstimmung mit der Natur zuzusprechen, darf nicht mit der Verdächtigung abgetan werden, als helfe sich hier eben eine »gefährdete« Existenz mit dem »System«. Der Freitod ist für den Stoiker keine klägliche Möglichkeit, sondern echte Tat. Gerade an dem ihm Entzogenen macht er sich klar, was ihm zukommt (*ta eph' hêmin*). Seine Weltanschauung folgt ganz einfach einer inneren Tendenz des Denkens selbst, die aufgeklärten Menschen wohl anstünde, wenn sie ihr Schulmeistern lassen könnten. Das zunehmende stoische Geklapper mit den Knochen wirkt unnatürlich. – β Das Sein liefert sich der Schule eben nicht aus, so sehr es eigens bedacht werden will. Wo Sein ist, da ist freilich auch Schein; aber auch die Umkehrung dieses Satzes folgt dem Logos. Ist die Stoa ein Symptom dafür, daß der hellenistische Mensch diesem Zusammenhang mehr und mehr entfremdet wird, so könnte vielleicht der hellenistische Jude *Philo von Alexandria* als Zeuge für eine behutsamere Einschätzung des Logos angeführt werden. Philo bereichert den von ihm ungemein breit aufgenommenen Verwendungsbereich des Logos um die jüdische Einschätzung der Beziehung zwischen Gott, Gesetz und Welt, so daß er den Logos als »zweiten Gott« (*deuteros theos*) bezeichnen kann (Cohn-Wendland I, 107, 28 f.). Der Logos führt den Menschen sicher auf dem Weg zu Gott. Aber am Ziel, in der Gottesschau, bedarf es des Mittlers nicht mehr. Gerade der Logos sagt nicht das für Philo Wesentliche aus. Das Gewicht des Logos ist eben nicht an der Verwendung der Vokabel abzulesen. – γ Die *Gnosis* und mit ihr die *Mysterien-Frömmigkeit* müssen ebendeshalb hier wenigstens erwähnt werden, obwohl für sie weniger der Logos als vielmehr das Pneuma leitender Begriff ist. Der gleichzeitig aufgekommene Mythos der »Weisheit« und spätere Quellen (wie die Literatur der Mandäer) machen deutlich, daß sich in diesem Bereich

für den Offenbarer und den Erlösten ein Ich-Stil entwickelt hat, der dem Logos faktisch wieder neue Bedeutung verleiht. Aber das ist nicht mehr der griechische Logos. Es ist merkwürdig, daß in dem Augenblick, in welchem sich das religiöse Moment gegen den Rationalismus zur Wehr setzt und auf das griechische Ordnungsdenken mit einem Dualismus schroffster Art antwortet, die Sprache selbst auf den Plan tritt. Wird das Objektive übertrieben, so scheint sich die Sprache für das Subjekt zu entscheiden. Es bleibe dahingestellt, wie weit sich der Grieche dieser Ambivalenz bewußt wurde.

d) *Der at. dabar.* Der Denker wird sich fragen lassen müssen, ob er bedacht hat, wodurch er selbst denn zum Reden ermächtigt ist. Gelangt aber das Denken in den Bereich des Hörens, so entsteht die tiefere Frage, ob und wie ein aufs Sehen bedachtes Denken dem zu Hörenden entspricht. Oder kommt auch diese Frage »zu spät«? *Das AT* scheint auf sie antworten zu können. Sein griechisch so oft mit *logos* wiedergegebener *dabar* ist als Gottes Wort Anrede, sei es im Gesetz, sei es beim Propheten. Die Anrede sagt, was geschehen soll, und sie erinnert ebenso an das, was geschah, denn es gilt: »Denn er sprach, da ward es, er gebot, da stand es da« (Ps 33, 9). »Er sandte sein Wort und heilte sie und errettete aus der Grube ihr Leben« (Ps 107, 20). »Auf dein Wort hoffe ich« (Ps 119, 81 usw.). »Das Wort unsres Gottes bleibt in Ewigkeit« (Jes 40, 8). Mein (d. h. Jahwes) Wort »kommt nicht leer zu mir zurück, ohne daß es wirkt, was ich will, und ausrichtet, wozu ich es gesandt habe« (Jes 55, 11). Gott hat aber seinen Willen im Gesetz eingeschränkt – die 10 Gebote (*deka logoi*) sind Gewähr für den Bund Gottes mit seinem Volk. Die Sinaioffenbarung und die Gottesworte der Propheten gehören zusammen, weil sich Jahwe durch sein Wort immer wieder und verläßlich als Gott der Geschichte erweist, »Ist nicht mein Wort sengend wie Feuer, wie der Hammer, der Felsen zerschlägt?« (Jer 23, 29). »Ein Wort hat der Herr gegen Jakob gesandt, und es ist niedergefallen in Israel« (Jes 9, 7). Weil Jahwes Wort Geschichte schafft und weil Jahwe zu seinem Wort steht, läßt er es auch in Zukunft weder an seinem Wort noch an Propheten fehlen (Dtn 18, 15. 18). Jahwe ist treu. Deshalb werden diejenigen, welche »bleiben« wollen, sich mit der gleichen Treue auf sein Wort einlassen müssen (Jes 7, 9). Wenn sich aber Treue an Treue erkennt, so scheint doch das Hören mit Anschauung gesättigt zu werden und deshalb dort, wo es noch nicht sieht, der Geduld fähig zu sein (Ps 73, 23-26)?

e) *Heraklit.* Der einzige griechische Denker, der den Logos in ähnlich kraftvoller Weise je und je als Spruch hinwirft, ist *Heraklit*. Auch er kann schelten, auch er ist der Treue fähig. Gleichwohl bleibt sein »Wort« befremdend, ob man es nun mit dem der Philosophen oder dem AT vergleicht. Sollte des Rätsels Lösung sein, daß eben nicht wir darüber bestimmen, ob wir das Wort als Mittel des Denkens oder das Denken als Mittel des Worts in Anspruch nehmen? Mögen Augen genauere »Zeugen« sein als die Ohren (B 101a Diels⁶) – kommt es denn zuerst auf die Zeugen an? Besteht die Zwiefalt des Logos etwa darin, daß der leicht nicht hört, der sieht, während der, der hört, leicht nicht sieht? Oder zwingt der wahre »Logos« Hören und Sehen in das Selbe zurück wie der – Blitz (vgl. B 64 Diels⁶)? Wie dem auch sei, das NT kennt eine *eindeutig* sagbare Einheit von Sehen und Hören, ein gleichfalls nicht vom Menschen bestimmtes, aber eindeutiges Wort.

2. Im Neuen Testament

a) *Paulus.* Auch im NT ist der Logos in der Regel ein bestimmtes Wort. Aber das Wort bestimmt sich hier nicht wie bei den Griechen aus dem Denken, sondern wie im AT als Rede oder auch Spruch aus einem zu Gehör Bringen (*akoē*). Weil sich nun das Wort in der Verkündigung aufs bestimmteste mit dem Glauben (*pistis*) verbindet, ist das Wort vor allem das christliche Kerygma, wie es zumal der Apostel predigt (1Kor 15, 1-11; 2Kor 2, 14 – 6, 10). Das Kerygma ist freilich echte »Weisheit« (*sophia*) und schenkt wahre Gnosis. Aber das ist es und tut es nur, weil es und sofern es den historischen Jesus, den Gekreuzigten, als Gottes

Wort predigt. *Paulus* schreibt nach Korinth: »Denn nicht entsandte mich Christus, um zu taufen, sondern um zu predigen, nicht mit weisheitsvollem Wort (*en sophia logou*), damit Christi Kreuz nicht entleert werde. Denn das Wort vom Kreuz ist den Verlorenen Torheit, aber uns, die errettet werden, Gottes Kraft« (1Kor 1, 17 f.). Dementsprechend heißt es wenig später (2, 4 f.): »und mein Wort und meine Verkündigung (geschah) nicht mit (bloß) überredenden Weisheitsworten (*en peithois* [?] *sophias logos*), sondern im Erweis des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht in Menschenweisheit, sondern in Gottes Kraft (Bestand habe).« Des Apostels Botschaft ist nicht ausgeklügelt, nicht eine weitere neue Weisheitslehre, keine Weltanschauung, sondern *dabar*, Gottes Machtwort, das über Untergang und Errettetwerden entscheidet. Zwar zeigt auch dieses Wort etwas vor: Christi Kreuz (Gal 3, 1). Aber gerade hier, wo für den sündigen Menschen alles aus ist (Gal 3, 13), erschien Gottes Kraft, die »in unseren Herzen« als Gotteserkenntnis aufleuchtet (2Kor 4, 6). Die »Welt« will das nicht fassen (1Kor 1, 21): sie hält diese paradoxe Botschaft für ein Ärgernis und für Torheit (V. 23). Aber wer sich zum Glauben rufen läßt, der erfaßt gerade den gekreuzigten Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (V. 24). Gottes Kraft wollte in dem Gekreuzigten als die wahre Weisheit sagbar werden (V. 25), damit sich der Mensch zu seinem Heil darauf einlassen müsse, daß er Gott in diesem Ruf, nur in ihm, aber gerade durch ihn, künftig für sich haben werde (Röm 8, 24. 32; 1Kor 1, 26-31). Es ist der präzise Sinn des »Wortes vom Kreuz«, daß der gekreuzigte Jesus Gottes Wort werden sollte, das der Apostel verkündigt, das offene Wort, das unter der Decke eines tödlichen Nein verborgen war und deshalb jetzt Gottes treues Ja auszusprechen vermag (2Kor 3, 12-16; 1, 19 f.). Sofern der Gekreuzigte dabei aktiv mitwirkte, bedeutete sein »Gehorsam« nichts anderes als das endgültige zu Wort Kommen Gottes »im Erweis des Geistes und der Kraft«, die Herrlichkeit (*doxa*) des fortan rettenden Namens des Herrn (1Kor 1, 31; Phil 2, 6-11; 1Kor 12, 3; Röm 10, 9-13), Rechtfertigung des Glaubens (Röm 5, 18 f.; 10, 5-8), das Ende des mit dem Gesetz verbunden gewesenen tödlichen Fluches (Röm 10, 4; Gal 3, 13), den Anfang freier Zuversicht auf Gottes Gnade (Phil 3, 12-14), auf Gott selbst (2Kor 3, 12. 18; Gal 2, 20 f.; Röm 4, 17 ff.; 2Kor 1, 9 f.; 1Kor 4, 4 f.). Jesu Kreuz und Gottes Wort durchdringen einander gegenseitig, so daß der Apostel im Blick auf den Gekreuzigten stets weiß, was er und daß er von Gott her (*apo theou* 1Kor 1, 30) zu reden hat (*ek theou katenanti theou* 2Kor 2, 17; Gal 3, 1). Der Glaube an dieses Wort muß um des Wortes willen Glaube bleiben; er darf nicht zu einer Schau transzendieren (2Kor 5, 7; Phil 2, 12 f.). Deshalb expliziert Paulus den Glauben (: III, 4a) als von Gott geschenkte Gerechtigkeit (Röm 4, 13; 3, 21-26) im Gegensatz zu aller »eigenen« Gerechtigkeit (Röm 3, 27-31; 10, 1-8; Phil 3, 4-11). Glaube ist in keinem Sinne des Menschen Werk (Gal 2, 15-21), sondern ein gehorsames beim Wort Bleiben (Röm 1, 5. 14-17), wie es Jesu Kreuz gebietet (1Kor 2, 1-5).

b) *Jesu Worte*. Man kann nicht sagen, daß das NT diesen neuen Ansatz durchweg festgehalten hätte. Schon Paulus will es nicht ganz gelingen, die Beziehung zwischen Wort und Glauben durchzureflektieren. Was ihn dazu treibt und dabei unterstützt, ist die durch die Heidenmission notwendig gewordene Reflexion auf das Gesetz. Was ihn hindert, ist das traditionelle Schriftbeweisverfahren, eine seltsame Mischung von Allegorese und Prozeßtechnik. Aber das NT stellt zwei andere Sachverhalte daneben, die den neuen Ansatz scharf genug beleuchten: Jesu eigene Worte und die Ausdrucksweise in Joh 1.

Jesu Worte unterscheiden sich in ihrem Stil zunächst nicht von der Sprachtechnik des jüdischen Weisheitslehrers oder eines seinen Spruch sagenden Propheten. Der Unterschied liegt im Inhalt, der gewiß die Form beeinflußt. Jesus schilt und droht zwar ebenso wie der Täufer, aber darüber hinaus bietet er in seinen Gleichnissen und Parabeln unübertroffene Sprachbildungen. Sie sind Sprachereignisse. Auch Jesus greift zum Bild, zur Analogie, aber nicht, um sonst Ungreifbares begreiflich zu machen, auch nicht, um primitiven Zuhörern Hilfestellung zu geben, sondern indem er es wagt, das der Gottesherrschaft *jetzt und hier Entsprechende* zu sagen, Gottes Kraft und Willen also im eigenen Wort vorzubilden (nicht etwa nachzubilden!).

Während z. B. Jeremia Jahwes ihn wie Feuer verzehrendes Wort (*dabar*) hinauslodern lassen mußte (20, 9), schafft Jesus seine Worte selbst. Deshalb sind sie so vollkommen abgerundet, so bestimmt und – frei. Dementsprechend fordern sie zu ihrem vollen Verständnis die ebenso freie innere Mitarbeit des Hörenden. Er muß merken, warum gerade ihm vom Senfkorn und vom Sauerteig, vom Sohn, von der Saat, von Geld und Lohn geredet wird. Die Bilder sind nicht nur naheliegende Anwendungen aus dem Erfahrungsbereich des Hörers oder gar des Sprechers, sondern diese vertrauten Dinge werden absichtsvoll zum Wort, zu einem dem Hörer gehörenden, weil in ihm mittels des ihm Eigenen erweckten Wort, so daß er sich das Wort nicht nur aneignen, sondern zugeeignet wissen muß. So ist gerade die »Bildhälfte« der wesentliche Teil eines Zuspruchs, wie Jesu Kreuz für den Christenverfolger Paulus zum wesentlichen Teil des Gottesworts an ihn geworden war. Jesu Wort geht in mein Eigenes hinein und bedient sich des mir Eigenen als eines Worts an mich. Es auf diese Kehre ankommen zu lassen, ist Jesu sprachliches Wagnis gewesen, während Paulus einfach das, was er sich gesagt sein lassen mußte, auf alle andern anwandte.

c) *Die Ausdrucksweise in Joh 1.* War Jesu Wort und erst recht des Paulus Verkündigung stark persönlich bedingt und darin von biographischen (Paulus) und soziologischen (Jesus) Bezügen abhängig (man kann sich das an der Sparsamkeit des hellenistischen MkEv verdeutlichen), so versucht das *Johannesevangelium* das Sprachereignis der Verkündigung von allen Einschränkungen zu befreien. Es bedient sich zwar wie Paulus programmatisch des Logos, aber doch auf eine auch gegenüber dem übrigen NT terminologisch neue Weise: »Im Anfang war der Logos ...« (1, 1). Der ganze Prolog (1, 1-18) personifiziert den Logos. Parallele dafür ist die ebenfalls personifizierte jüdische »Weisheit« und die Gestalt des gnostischen Offenbarers, die dem Johannesevangelium ja mindestens in den Reden als Modell dient. Zweifellos zielt schon der Anfang in V. 1 auf jenen Satz in V. 14: »und der Logos wurde Fleisch«. Aber was soll dann die deutliche Präexistenzaussage in V. 1? Es geht ja sofort weiter: »und der Logos war bei Gott«! Und wenn anschließend prädikativ gesagt wird: »und der Logos war Gott«, so hebt diese Aussage nicht etwa die Besonderheit des Logos auf, wie V. 2 beweist. Vielmehr kann nun in V. 3 gesagt werden: »alles wurde durch ihn«, wie denn überhaupt nichts »ohne ihn« geschah. Vielmehr: was geschah, »war in ihm Leben« (V. 4a), weil die Menschen das Leben als Licht nötig haben (V. 4b). Hier muß die Auslegung ansetzen, ohne dem Text nicht bewußte trinitarische Gedanken einzutragen. Heißt das Leben für den Menschen Licht – es kann nach V. 5 bzw. 9-11 verschmäht werden –, so ist nicht biologisches, sondern ein Leben gemeint, das sich ganz unabhängig vom Menschen ereignet, während umgekehrt der Mensch ohne es sein Leben verfehlt und verfälscht. Ja der gesamten Schöpfung muß die gleiche Abhängigkeit zugeschrieben werden! Solche Abhängigkeit ist also gerade durch den Logos vermittelt. Weist die Vermittlung des Logos den Logos zunächst als Bestimmendes aus, dann sagt jene prädikative Bestimmung des Logos als »Gott« (*kai theos ên ho logos* V. 1), daß Gott sich selbst so bestimmt hat, daß alles von ihm abhängt. Der Logos ist also eigens Ausdruck für die Selbstbestimmung Gottes. Geht nun der Logos allem schon im Anfang voraus, so heißt das doch, daß Gott selbst der sein wollte, in welchem allein alles seinen Bestand behält. Aber der Logos ist nicht etwa Figur für eine Absicht Gottes, sondern genau das Phänomen, das er ist: das von Gott zu unterscheidende Wort Gottes (vgl. Gen 1, 1-3).

Gott hat sich also im Logos als den zuverlässigen Grund von allem ausgesprochen: Allein zuvor gilt sein Wort! Und dieses Wort ist in Jesus »Fleisch« geworden (V. 14). Gotteswort hat in Jesus auf Erden existiert. Wer es leugnen wollte, der müßte Jesu Dagewesensein leugnen. Wer Jesus sah, der sah den Vater (14, 9). Nun war aber Jesu Existenz nichts anderes als das ständig in sich durchsichtige Geschehen reiner Liebe (13, 1. 34). Der Logos, der in der Existenz Jesu auf Erden Ereignis wurde, kann also nur das Wort der Liebe sein (3, 16). Denn reine, d. h. echte Liebe bindet sich, eben mit ihrem Wort. Eben deshalb band Gott alles an sich, indem er alles von dem Wort abhängig machte, mit dem er sich selbst an die Liebe band. In-

dem er sein Wort als das Band offenbarte, mit dem er sich selbst von vornherein gebunden wissen will, offenbarte sich Gott als Liebe und damit als Gott. Denn von einer Offenbarung kann nur geredet werden, wenn ein Inhalt erkennbar wird (17, 3). Dieser Inhalt besteht also darin, daß sich Gott in Jesus als an das Wort der Liebe gebunden offenbart hat. Es gibt keine Liebe ohne ihr Wort. Wollte sich Gott *als Liebe* offenbaren, so mußte er das Wort der Liebe offenbaren. Und wenn sich *Gott* als Liebe zu erkennen geben wollte, so kam seinem Wort dasjenige Zuvor zu, das Gott selbst zukommt. Und doch wäre dieses Wort nicht das Wort der Liebe, wenn es nicht dort, wo es hochnötig war, hätte erfaßt werden können. Die Liebe muß anschaulich werden, wenn sie helfen soll, und sie kann nur anschaulich werden, indem ihr Wort, an das sie sich bindet, Ereignis wird. Eben deshalb muß die Liebe, um ganz Liebe und so frei zu bleiben und zu befreien, Glauben an ihr Wort verlangen, nämlich dafür, daß sie sich dort bezeugt, wo jemand nichts für sich selbst sein wollte (14, 20 f.). Dieser kann nur das Eine Wort der Liebe sein, wenn anders die Liebe geoffenbart werden *mußte*. Denn die Liebe offenbart sich gerade im Wort, in dem Einen Wort, das absolut gilt, weil es nur Wort ist. Dies zu lehren wird die Aufgabe der Theologie bleiben. Denn das Wort der Liebe kann dann verkündigt werden, wenn sich der Verkündiger darüber klar wurde, daß nur der Glaube an dieses Wort seine Ereignis gewordene Herrlichkeit sieht, und daß, wer sie sieht, glaubt. Denn einzig das Wort der Liebe ist nichts anderes als das Wort (14, 6). Es muß also doch wohl verkündigt werden.

Lit.: PW XIII, 1035 ff. – ThW IV, 69 ff. (Lit.). – Ferner zu 1: R. REITZENSTEIN, Die hellenist. Mysterienreligionen, (1910) 1927³ (Neudr. 1956) – M. HEIDEGGER, Sein u. Zeit, (1927) 1957⁸ – DERS., Vorträge u. Aufs., (1954) 1959² – J. STENZEL, Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles, (1931) 1959³ – DERS., Metaphysik des Altertums (HPh), 1931 – BULTMANN I, 268-293 – DERS., Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, (1949) 1954² – O. GREITHER, Name u. Wort Gottes im AT (BZAW 64), 1934 – H. A. WOLFSON, Philo I. II, 1947 – U. HÖLSCHER, Der Logos bei Heraklit (Festg. K. Reinhardt, 1952, 69-81) – W. JAEGER, Die Theol. der frühen griech. Denker, 1953 – A. LESKY, Gesch. der griech. Lit., 1957/58 – W. KELBER, Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes, 1958. – Zu 2: R. BULTMANN, Das Evangelium des Joh. (MeyerK II [10]15), (1941) 1957 – E. FUCHS, Hermeneutik, (1954) 1958² – DERS., Ges. Aufs. I. II, 1959/60 – U. WILCKENS, Weisheit u. Torheit (BHT 26), 1959 – G. EBELING, Das Wesen des christl. Glaubens, 1959 – H. FRANZ, Kerygma u. Kunst, 1959.

*RGG*³, Bd. 4 (1960), Sp. 434-440.