

DAS NICAEISCHE GLAUBENSBEKENNTNIS EINE DOXOLOGIE

ausgelegt von

HEINRICH VOGEL

LETTNER-VERLAG · BERLIN · STUTTGART

1. Auflage im Herbst 1963

© Lettner-Verlag GmbH., Berlin-Stuttgart

Satz und Druck: Walter Bartos, 1 Berlin 61

VORWORT

Der Versuch, das Nicaenische Glaubensbekenntnis zu interpretieren, stellt ein um so größeres Wagnis dar, als es eine dem Text Wort für Wort folgende Auslegung, soweit ich sehe, im abendländischen Raum bisher seltsamerweise nicht gibt. W. Stählin hat zwar seine Einführung in das Wesen der altkirchlichen Bekenntnisse („Zusage an die Wahrheit“ 1952) besonders auf das Nicaenum konzentriert, aber im Zeichen einer thematisch bestimmten Erhellung der fundamentalen Entscheidungen, während es mir um eine dem Wortlaut folgende Zueignung des Textes geht. Dabei handelt es sich nicht um einen dogmengeschichtlichen Kommentar, sondern um den Versuch, das Bekenntnis heute hörend nachzusprechen, im Glauben mitzusprechen zu können. Inwiefern diese strenge Bindung mit der Freiheit in eins geht, die durch die im Bekenntnis bezeugte Wahrheit der Schrift gegeben ist, mag dem Leser in der Durchführung deutlich werden. Ich gebe ihm das Buch mit dem Wunsch in die Hand, es möchte zu der Freude mithelfen, die da wartet, wo die Theologie sich ihrem Ursprung und Wesen nach als Doxologie erschließt.

Zu danken habe ich meinem Namensvetter, dem cand. theolog. Traugott Vogel, für die überaus wachsame Assistenz, die er mir bei den Korrekturarbeiten geleistet hat.

Pfingsten 1963

Heinrich Vogel

Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὄρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἅγιου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαληθὲν διὰ τῶν προφητῶν, εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν, προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μελλοντος αἰώνος. Ἀμήν.

SYMBOLUM NICAENUM

Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.

Et in unum Dominum Jesum Christum, filium dei unigenitum et ex patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantiale patri, per quem omnia facta sunt: qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est; crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est; et surrexit tertia die secundum scripturas, et ascendit ad coelos; sedet ad dexteram patris, et iterum venturus est in gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.

Et in spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex patre filioque procedit, qui cum patre et filio simul adoratur et glorificatur, qui locutus est per prophetas.

Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam.

Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Arnen.

Das ander Bekenntnüs
oder Nicänisch Symbolum.

Ich glaube an einen einigen, allmächtigen Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden, alles das sichtbar und unsichtbar ist.

Und an einen einigen Herrn Jesum Christum, Gottes einigen Sohn, der vom Vater geboren ist vor der ganzen Welt, Gott von Gott, Liecht vom Liecht, wahrhaftigen Gott vom wahrhaftigen Gott, geborn, nicht geschaffen, mit dem Vater in einerlei Wesen, durch welchen alles geschaffen ist: welcher umb uns Menschen und umb unser Seligkeit willen vom Himmel kommen ist, und leibhaftig worden durch den heiligen Geist von der Jungfrauen Maria und Mensch worden; auch für uns gekreuzigt unter Pontio Pilato, gelitten und begraben; und am dritten Tage auferstanden nach der Schrift, und ist aufgefahren gen Himmel, und sitzet zur Rechten des Vaters. Und wird wiederkommen mit Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten. Des Reich kein Ende haben wird.

Und an den HERRN, den heiligen Geist, der da lebendig macht. Der vom Vater und dem Sohn ausgehet. Der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehret wird. Der durch die Propheten geredt hat.

Und eine einige, heilige, christliche, apostolische Kirche.

Ich bekenne ein einige Taufe zur Vergebung der Sünden. Und warte auf die Auferstehung der Todten und ein Leben der zukünftigen Welt. Amen.

EINGANG

Das Nicaenische Glaubensbekenntnis erfreut sich im Bereich unserer Evangelischen Kirche Deutschlands einer gewissen hervorgehobenen Ausnahmestellung, die an Festtagen wie Weihnachten und Ostern in Erscheinung tritt. Für das Ohr des Gemeindegliedes mag es gegenüber dem in der Regel gebrauchten, gemeinsam gesprochenen Apostolicum einen besonderen, hymnischen Klang haben, der freilich in eins geht mit jenen geheimnisschweren, erhabenen Aussagen, die wie unerreichbare Firne leuchten. ... „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren, nicht geschaffen, mit dem Vater in einerlei Wesen...“, wer versteht das? Wer vermag das so nachzusprechen und mitzusprechen, daß er darin das Bekenntnis vollzieht: Ich glaube an Jesus Christus?! Und wer vermag mit der alten Kirche und der Reformation in den seltsamen und wundersamen Worten das eigene Bekenntnis wiederzufinden: „Ich glaube an Gott?“ „Ich glaube an Jesus Christus“ — „ich glaube an Gott“, – wir mögen zwar spüren und ahnen, daß diese beiden Aussagen hier in eins gehen, und daß gerade diese Einheit das Bekenntnis in seiner Mitte so leuchtend macht; aber für das moderne Gehör klingen sie mehr wie versprengte Klänge einer fremdher herübergewehrten Sphären-Musik, denn als eine verstehbare Aussage, die ein redlich und real denkender Mensch heute sich zu eigen machen und nachvollziehen könnte.

Ja, unter den theologisch Gebildeten sind nicht wenige, die hier nicht so sehr hymnische Sprengstücke hören, als vielmehr dogmatische Formeln, Relikte leidenschaftlicher Kämpfe um die wahre, allein selig machende Erkenntnis eines Geheimnisses, dem eben in solchen Formeln mehr Gewalt angetan als ehrfürchtiger Respekt erwiesen worden wäre. Sie meinen, daß jenes tröstliche Licht der Frohen Botschaft, wie sie im Neuen Testament für die Einfältigen in schlichter Sprache kund wurde, in solchen „metaphysischen“ Grenzüberschreitungen der Theologen mehr verdunkelt als zum Leuchten gebracht worden sei.¹

Sie wissen auch einfach zu viel von der verworrenen und problematischen Entstehungs geschichte dieses sogenannten „Nicaenums!“ In welch einem Wirrwarr stellt sich schon auf der Synode von Nicaea (325) das Ringen um die rechte Wahrheitsaussage gegenüber dem die Kirche versuchenden und verseuchenden Irrtum dar, in welch einer Verflechtung mit kirchenpolitischen und machtpolitischen Interessen! Zu einer kirchlichen Glorifizierung jenes Kaisers Konstantins, der diese erste ökumenische Synode nicht nur einberief, sondern sie auch persönlich eröffnete, leitete und unter seinen Druck setzte, besteht im Blick auf die Brutalität dieses verschlagenen Gewaltmenschen eigentlich kein Anlaß!²

Auch die hierarchischen Züge in dem Bilde des großen Athanasius, dessen Theologie die Waffen gegenüber der Arianischen Häresie lieferte, wirken gerade auf den Freund der von

¹ Harnack, Dogmengeschichte, S. 283: „Die gebildeten Laien im Orient aber haben die orthodoxe Formel mehr als ein notwendiges Übel und als ein unerklärliches Geheimnis betrachtet, denn als einen Ausdruck ihres Glaubens. Der Sieg des Nicäums war ein Sieg der Priester über den Glauben des christlichen Volkes ... Durch die Aufrichtung der nicänisch-kappadocischen Formel als Grundbekenntnis der Kirche wurde es katholischen Laien vollends unmöglich gemacht, sich nach Maßgabe der Kirchenlehre ein inneres Verständnis des christlichen Glaubens zu erwerben. Der Gedanke, daß das Christentum die Offenbarung eines Unverständlichen sei, bürgerte sich immer mehr ein.“

² Man lasse nur einmal die überdimensionale steinerne Büste des Kaisers auf sich wirken, wie sie in den vatikanischen Museen heute noch einen unmittelbaren Eindruck von diesem Machtpolitiker ermöglicht.

ihm vertretenen Sache eher beklemmend als befreiend. Vollends ist nicht zu verkennen, daß „die dreihundertachtzehn Bischöfe“ zum großen Teil selbst noch nicht verstanden, was sie mit den Formeln der siegreichen Gruppe eigentlich angenommen hatten, — wie das denn auf mehr als einer Synode der Kirche bis in die Tage der Barmer Entscheidung immer wieder festzustellen ist. Welche Kämpfe haben sich über ein Menschenalter um die reinste Interpretation der Formeln von Nicaea abgespielt! Welch ein „kalter“ oder sogar heißer Kirchenkrieg ist darum mit allen Mitteln, doch auch der politischen Macht, geführt worden, wobei freilich nicht nur ausgestoßene Häretiker, sondern auch orthodoxe Bekenner — allen voran Athanasius selbst — die Bitternis der Verbannung mehr als einmal zu schmecken bekamen. —

Nun ist ja aber jenes zu Nicaea angenommene Bekenntnis der „318 Bischöfe“ gar nicht identisch mit dem Bekenntnis, das unter uns heute als das „Nicaenum“ in Geltung steht! Zwar finden sich in dem heute gebrauchten Text, wie er als der von der Kirche alters- her tradierte auch von der Reformation übernommen und bejaht wurde, die für das Bekenntnis der Synode des Jahres 325 entscheidenden Formeln wieder. Man braucht aber nur festzustellen, daß in dem alten Bekenntnis der Artikel vom Heiligen Geist nur in dem einen Satz: ... „und wir glauben an den Heiligen Geist“, zur Stelle ist, um sofort zu erkennen, daß das spätere, als „Nicaenum“ bezeichnete, und in den liturgischen Gebrauch der Kirche aufgenommene Bekenntnis zum mindesten eine Erweiterung jenes Textes der ersten ökumenischen Synode darstellt, — von anderen geringen Zusätzen und Veränderungen zu schweigen.

Die Entstehungsgeschichte wird noch problematischer, wenn man mit Harnack auch die Tradition meint in Frage stellen zu müssen, nach der unser heutiger Text auf dem sogenannten zweiten Konzil in Konstantinopel (381) festgestellt und akzeptiert worden wäre.³

Die Frage mit allen darin beschlossenen Unter-Fragen nach den Quellen und Bekenntnisvorlagen der Texte von 325 und 381 mag hier unerörtert bleiben. Fest stehen dürfte die Tatsache, daß unser Text, nachdem er auf dem vierten Konzil zu Chalcedon (451) feierlich verlesen und bestätigt wurde, seinen Siegeszug durch alle Kirchen angetreten hat, und bald zu gleichem Ansehen mit dem auf die Apostolische Tradition zurückgeführten Apostolicum aufstieg. Tatsache ist aber auch, daß dieses Bekenntnis allzubald unter jenem verhängnisvollen Vorzeichen verstanden und gehandhabt wurde, das sich in der Eingangsformel zu dem sogenannten, wahrscheinlich erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts zu seiner Gestalt gekommenen „Athanasianum“ meldet. „Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integrum inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.“ In der deutschen Fassung, wie sie unsere lutherischen Bekenntnisschriften bieten, lautet der verhängnisvolle Satz: „Wer da will selig werden, der muß für allen Dingen den rechten christlichen Glauben haben. Wer denselben nicht ganz und rein hält, der wird ohne Zweifel ewiglich verloren sein.“ — Das Verhängnisvolle liegt eben in dem Vorzeichen, unter das nunmehr das Bekenntnis zu der rettenden Wahrheit Gottes in Christus geraten ist. So wahr kein Ja zur Wahrheit ohne ein Nein zu dem ihr entgegenstehenden Irrtum möglich ist, so begegnet hier doch jenes schreckliche „der muß ...“, und damit die Verwandlung des hymnischen Lobpreises in ein Zwangsgesetz, dessen Durchsetzung eine herrschende Kirche mehr als einmal mit der Verwandlung des Kreuzes in ein Schwert zu erreichen versuchte.

Wie nun?! Können wir die verworrene und fatale Entstehungsgeschichte solch eines Bekenntnistextes der Kirche ignorieren? Dürfen wir die Verwandlung des hymnischen Bekenntnisses in ein Zwangsgesetz und die damit zusammenhängende Praxis einer Kirche, die nur zu bald

³ Siehe den Artikel Harnacks „Konstantinopolitanisches Symbol“ in Realencyklopädie Bd. 8, S. 212-230. Andere Forscher bejahren die von der kirchlichen Tradition behauptete Annahme des erweiterten Nicaenums auf der Synode von 381, oder halten (Heussi) das sogen. Nicaeno-Constantinopolitanum sogar für älter als diese Synode. Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

aus einer Verfolgten zu einer Verfolgerin wurde, verschweigen oder gar rechtfertigen? Gewiß nicht! Im Gegenteil gehört es zur Buße der Kirche, ihre Versündigung an der Wahrheit des Kreuzes, das gerade die Umschmelzung in ein „Schwert“ nicht leidet, zu bekennen, und neu zu begreifen, was es um das Bekenntnis als Lobpreis, um die Anerkenntnis der Wahrheit Gottes in Anbetung, um Orthodoxie als Doxologie ist.⁴

Damit aber stehen wir bereits unmittelbar vor der Aufgabe, unsern Text – und damit ist nun also das kirchlich tradierte, in unsere Bekenntnisschriften aufgenommene „Nicaenum“ zu verstehen — uns in der Auslegung anzueignen. Es geht dabei wesentlich nicht um eine historische Interpretation, die im Zeichen der Fragestellung stände, wie jene Synoden oder die auf ihnen und zu ihrer Zeit maßgeblichen Theologen den Text damals verstanden haben, sondern um die Frage, ob und wie das tradierte Bekenntnis als unser Bekenntnis zu der uns in letzter Instanz allein bindenden und befreienden Wahrheit des in der Heiligen Schrift bezeugten Wortes Gottes verstanden, nachgesprochen und mitgesprochen werden kann. Wenn schon der von den Vätern verfaßte und angenommene Text keine absolute Autorität geltend machen kann, wie viel weniger das „Selbstverständnis“, das sie damit verbunden haben mögen! Wenn schon dem Verständnis ihres Verständnisses durch den Abstand von über anderthalb Jahrtausenden Grenzen gesetzt sind, die uns davor bewahren sollten, unsere Fragestellungen auf sie und ihr Denken allzu einfach zu übertragen,⁵ so haben wir vor allem damit zu rechnen, daß die in solch einem Text bezeugte Wahrheit größer ist als das Verständnis, das die Zeugen dieser Wahrheit damals von ihren eigenen Aussagen hatten. Bekenntnistexte partizipieren — sofern sie schriftgemäß sind! — in gewisser Weise an der Überlegenheit der Schrifttexte über das Verständnis derer, deren Denken und Sprechen die Bezeugung der Wahrheit anvertraut wurde. Diese Überlegenheit der Wahrheit — letztlich ist es die des Wortes Gottes selbst! — ist ebenso demütigend wie befreiend, ebenso richtend wie rettend. Was hülfe es uns auch zu verstehen, wie die Väter die Wahrheit verstanden haben, wenn ihr Glaube uns doch in historischer Ferne bliebe, um uns nur um so schmerzlicher zum Bewußtsein zu bringen, daß wir ihn nicht nachvollziehen und ihr Bekenntnis nicht wiederholen können? Wir würden uns mit der Überantwortung des Ganzen an eine historische Fragestellung, bei der die so problematische Wahrheit des „Historischen“ das letzte Wort behielte, die Hilfe verriegeln, die uns solch ein trauriger Bekenntnistext leisten kann, und uns um die Freude bringen, die da ist, wo wir trotz aller Unterschiede uns im wahren consensus ecclesiae, im gemeinsamen Bekenntnis und Lobpreis der Wahrheit Gottes in Christo vorfinden dürfen. Eine kritische Dankbarkeit wird dann unser Verhältnis zu den Vätern bestimmen, die da, wo die Anerkenntnis der Wahrheit mit der Anbetung in eins geht, in der alle Zeiten und Geschlechter überspannenden Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi uns als unsere Brüder grüßen. Mag sein, daß wir bei dem nicht zu vermeidenden Wagnis, sie, wenn es gilt, besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden, ihnen Gewalt antun, wenn nur die Wahrheit, um die es ihnen ging, uns ihre Gewalt antut, die wir als die von dem Herrn der Wahrheit Verstandenen zu verstehen suchen, nach der Weise:

γνώναι τε τήν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως αγάπην τοῦ Χριστοῦ ... „zu verstehen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe des Christus“ (Eph. 3, 19).

⁴ Hierbei könnten wir denn durchaus an den unmittelbaren, erhabenen Eindruck erinnern, den gerade der gehörte Wortlaut des Bekenntnisses im Gehör des Hörenden immer von neuem macht.

⁵ Ist nicht das gerade von Seiten der auf die Kantische Erkenntnistheorie eingeschworenen, „antimetaphysisch“ denkenden Dogmengeschichtler und Dogmatiker des Ritschlianismus geschehen? Dachte man nicht selbst viel zu sehr in der Kategorie des „Religiösen“, um nicht die durch die Frage nach dem spekulativen Interesse eines religiösen Bedürfnisses bestimmte kritische Fragestellung des 19. Jahrhunderts in das 4. Jahrhundert zu übertragen? Hat nicht gerade ein Harnack hier doch – eben in der Fragestellung — zutiefst „ungeschichtlich“ gedacht?!
Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

DER ERSTE ARTIKEL

Πιστεύομεν εἰς ἄνα Θεόν
Credo in unum Deum
Ich glaube einen einigen ... Gott.

Gleich das erste Wort muß uns zur Frage werden, wenn wir den Versuch machen, den Text des Bekenntnisses durchzubuchstabieren und Wort für Wort nachzusprechen. Wollen wir dem griechischen Original folgen und uns in das „Wir“ — „wir glauben“ — einbeschlossen sein lassen, oder hören wir uns zu dem lateinischen „credo“ und seinem „ich glaube“ gerufen? — Schon eine geschichtliche Besinnung möchte hier sehr nachdenklich machen. Das „Wir“ des christlichen Ostens dürfte ja, tiefer gesehen, nicht ohne Zusammenhang sein mit der Vorliebe für jene christologische Formel, nach der Gott in dem Mensch gewordenen Gottessohn „Menschheit“, unsere Menschheit „annahm“. Das „Ich“ im abendländischen Credo könnte auf dem Hintergrund der Bevorzugung des Satzes von der Menschwerdung Gottes in der Geburt dieses Jesus von Nazareth, gerade in seiner konkret-einzigartigen Existenz, gesichtet werden. Und ohne hier in die Texte hineingeheimnissen zu wollen, was in ihnen ausgesprochener- und bewußtermaßen so nicht zur Stelle ist, könnte man in der Fluchlinie jenes „Wir“ noch in den Verfälschungen die religiösen und säkularisierten „Kollektive“ des Ostens, in der Verkennung jenes „Ich“ noch den für das Abendland in zahllosen Variationen so charakteristischen „Individualismus“ sichten.

Wenn eine solche, natürlich nicht zu pressende Fragestellung unabsehbare Horizonte aufreißen und im nächsten Augenblick zu geschichtsphilosophischen Spekulationen führen könnte, so bleibt die eigentliche Frage doch die, wie wir es mit diesem Wir und jenem Ich zu halten haben, wofür wir uns entscheiden, — wenn wir hierin überhaupt vor einer Entscheidungsfrage ständen.

Da dürfte nun, gerade im Blick auf den biblischen Wurzelgrund des Bekenntnisses und auf die unlösliche Zusammengehörigkeit sowohl des Ich wie des Wir mit dem Glauben an Gott, als erstes anzuerkennen sein, daß dieses Ich und Wir, Wir und Ich in Einheit miteinander zu hören und zu sprechen sind. Wer hier „ich glaube“ sagen darf, ist schon in das Wir der Kirche einbeschlossen. Wer hier mit der gesamten Christenheit sprechen darf: „wir glauben all an einen Gott“, wie es Martin Luther in der Nachdichtung des Apostolicums gesagt und gesungen hat, der ist als dieser Einzelne, der er vor Gott ist, zu der Entscheidung des „ich glaube“ bereits gerufen. So wie in den Psalmen das Ich und das Wir nicht nur wechseln, sondern auswechselbar sind, so in den Kirchenliedern der Reformation, und so in den Bekenntnissen der Kirche.⁶

Jener fatale Gegensatz, der zwischen einem individualistischen Ich und einem kollektivistischen Wir aufbricht, aber auch jene nicht weniger fatale Verwandtschaft, die beide als feindliche Brüder kennzeichnet, ist hier, im Glaubensbekenntnis der Kirche nicht in Kraft. So dürfen wir — wie im „Vater-unser“ — mit unserem „ich“ dabei sein, und das ist nicht etwa so zu verstehen, als ob aus der Häufung und Zusammenballung von soviel gläubigen Ich's das Wir resultierte.

⁶ Man denke an Psalmen wie den 46. und den 130., und bedenke unter unserer Fragestellung Luthers Nachdichtungen dieser Psalmen: „Ein feste Burg ist unser Gott“, und: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“. Das erste will an keinen religiösen Kollektivismus, das zweite an keinen religiösen Individualismus preisgegeben sein, sooft ein solches Mißverständnis sich dessen auch bemächtigt haben mag. Es ist übrigens kennzeichnend, daß eine spätere „Erlebnis“-Dichtung im Baum der Kirche unmerklich, aber verhängnisvoll, einem individualistischen „Ich“ und einem kollektivistischen „Wir“ verfiel.

Aber dürfen, können wir hier wirklich mitsprechen, mitbieten, mitloben? Wie bringe ich dieses „ich“ wahrhaftiger-, redlicherweise über die Lippen? Wie komme ich, ohne den verdächtigen Versuch, in einer „Masse“, wenn schon in einer „gläubigen“ Masse unterzutauchen, in dieses Wir hinein! Ob auch mein Nachbar meine Ich-Einsamkeit in ihrer Absonderung, Abgeschlossenheit und Verlorenheit nicht durchschaute, ob schon meine Flucht in die Anonymität eines gemeinsamen Bekenntnisses, meine flüsternde Stimme im lauten Chor nicht entdeckt würde, so soll ich hier doch einstimmen in das Bekenntnis des Glaubens *an Gott*: „Ich glaube“, „wir glauben“ *an Gott!* Das „coram Deo“, das „vor Gottes Angesicht“ bestimmt doch nicht nur die Situation, sondern die Existenz, die vor Gott bis in ihre, mir selbst undurchsichtigen und unergründlichen Tiefen aufgedeckt ist! Es geht ja dabei nicht nur um die Schwierigkeit, „ich“ sagen zu können, eine Schwierigkeit, die dem Gewohnheitsbrauch, den die Masse Mensch in egoistischer Selbstverständlichkeit von diesem Pronomen macht, gar nicht erst aufstößt, und die der Gedankenlosigkeit geradezu absurd erscheint. Welche Philosophie wäre dieser „Schwierigkeit“ wirklich Herr geworden, etwa die Fichtes oder die Heideggers?! Klafft nicht durch das Selbst, das sich mit diesem „ich“ so sehnüchtig und gierig, so trotzig und verzweifelt, so massiv und sublim, so unaufhörlich meldet, ein Widerspruch, mit dem ich selbst eben nicht fertig werde, eine Wunde, die ich selbst nicht zu heilen, eine Kluft, die ich selbst nicht zu versöhnen vermag?! Und werde ich dessen nicht in demselben Augenblick inne, in dem mir zugemutet wird zu sprechen, mitzusprechen: „ich glaube“, oder denn: „wir glauben“?

Was heißt das überhaupt: „glauben“? Jener vage und unverbindliche Tagesgebrauch des Wortes in Bezug auf irgend etwas, das eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, aber eben keine Gewißheit gibt, ist ja hier von vornherein ausgeschlossen. Der Glaube an Gott als eine menschliche Meinung?! Das wäre die Selbstaufhebung des Glaubens, – von der Ehre Gottes ganz zu schweigen. Soll „Glaube“ nun ein Ausdruck sein für das Verhältnis, das der religiöse Mensch zum Göttlichen hat, nehme es ihm die Gestalt der Götter oder der einen Gottheit, des Göttlichen oder des persönlichen Gottes an? Sollen wir ihn als das Gottesbewußtsein des Menschen in seinem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl (Schleiermacher) interpretieren? Ist er bestimmt zu denken durch das Numinose als das mysterium tremendum et fascinosum, jenes abstoßende und anziehende, entsetzende und beseligende Geheimnis, das Rudolf Otto in den Chiffren aller Religionen von der Fetischstufe bis hin zu den Abgründen der doppelten Prädestination und der Trinitätslehre fand? Soll in diesem „ich glaube“ eine religiöse Uranlage sich melden, ein allgemein menschliches Vermögen im Sinne eines religiösen *Apriori* (R. Seeberg), von dem ich nun, vielleicht nun endlich, Gebrauch zu machen hätte? Oder darf ich mich auf das Phänomen des Vertrauens besinnen, das die Voraussetzung aller menschlichen Gemeinschaft ist, und das, sowohl auf seinen Ursprung wie auf seine Grenzen hin bedacht, mich zum absoluten Vertrauen auf eine absolute persönliche Macht ruft? In diesem Reflexions-Schema wird die Frage innerhalb der Ur-Offenbarungslehre von Althaus noch vor aller Heils-Offenbarung angegangen. Soll ich mich vielleicht sogar darauf besinnen, daß mein gesamtes Verhältnis zur Wirklichkeit, insbesondere zu aller historisch vermittelten Wirklichkeit, letztlich auf „Glauben“ gestellt ist.⁷

Die Väter haben unterschieden zwischen der *fides* als *notitia*, dem Glauben als Kenntnisnahme, insbesondere der Heilstatsachen, als *assensus*, als Zustimmung zu seiner Wahrheit, und als *fiducia*, als das Vertrauen zu Gott, in dem ihnen das eigentliche Herz des Glaubens schlug. So haben sie eine *fides*, *qua creditur*, einen Glauben, durch und in dem geglaubt wird, von der *fides*, *quae creditur*, dem, was als Inhalt des Glaubens geglaubt wird, unterschieden. Sollen, wir, wie es in unseren Tagen G. Ebeling trotz und nach allem wieder versucht hat, den

⁷ In diesem Sinne hat der von Kierkegaard gedichtete Denker humaner Religiosität, Johannes Climacus, in dem „Denkprojekt“ seiner „Philosophischen Brocken“ den Glauben in einem allgemeinen Sinne vom Glauben sensu strictiore, nämlich dem Glauben an den in Jesus Christus geschichtlich gewordenen Gott unterschieden.

Glaubensakt in seinem Wesen als in seiner existentialen Struktur zu erhellen versuchen, um von dort aus allenfalls zu dem vorzustoßen, auf den er sich bezieht? Ist das nicht aber gerade der Einsatz am falschen Ende, — trotz des Wahrheitsmomentes, das der Protest gegen jede Verdinglichung und Objektivierung der Wahrheit geltend machen kann?

Wir wollen in dieser Weise nicht weiterfragen. Eines muß klar sein: Wenn es letzten Endes doch auf *unser* Verständnis vom Glauben, auf einen alten oder neuen „Pietismus“ des „gläubigen“ Selbstverständnisses hinausläuft, dann ist das ganze Haus auf den Sand gebaut. Dann ist das Credo der Kirche im Fundament in Frage gestellt. Dann dürfte der Sinn des Sätzleins „ich glaube an Gott“ noch nicht verstanden sein. Dann dürfte es auch zu einer legitimen Möglichkeit jenes Ich- und Wir-sagen-dürfens begründetermaßen nicht kommen.

Wir werden uns den Weg gewiesen sein lassen durch jenes „*an*“ (ich glaube an ... Gott, credo in Deum, πιστεύομεν εἰς θεόν), das uns ja sofort auf den *Gott* hinweist, an den der Glaube glaubt. Es möchte fast überflüssig erscheinen, ausdrücklich festzustellen, was freilich in blinden Angriffen und fast noch törichteren Verteidigungen immer wieder verkannt wird, daß es sich hier nicht um die These handelt: „es gibt einen Gott“, im Gegensatz zu der Behauptung: „es gibt keinen Gott“. Ganz abgesehen noch davon, daß die atheistische These, trotz aller darauf verwandten Kunst und Leidenschaft, es niemals zu einer ontischen Begründung ihrer Behauptung gebracht hat, bringen kann und bringen wird, ist es, auch und gerade für den sich zum lebendigen Gott bekennenden Glauben, ausgeschlossen und verboten, nach Gott überhaupt so zu fragen und ihn sogar beweisen zu wollen, als ob er dinglich gedacht werden dürfte und könnte. „Es gibt“ dies und das in der unübersehbaren Fülle der kreatürlichen Wirklichkeit. Gott aber ist ein Er, nein, ein *Ich*, der sich nie und nimmer in ein Es und damit in ein Ding wie andere Dinge auch, in ein Objekt wie andere Objekte auch verwandeln läßt. Auch mit einem Gedankenobjekt unserer Spekulation, einem Vorstellungsobjekt als einem „Bild“ unserer Sehnsucht will er in seiner Göttlichkeit nicht verwechselt werden. Ihn beweisen wollen heißt ihn entgotten, bzw. einen Götzen an seine Stelle rücken. Der Gott, an den zu glauben wir im Bekenntnis der Kirche gerufen werden, ist und bleibt Subjekt, das Subjekt aller Subjekte. Selbst und gerade da, wo er kraft seiner unendlichen Herablassung sich in dem Fleisch-Gewordenen wie ein Objekt betasten und befühlen, behandeln, foltern und ans Kreuz schlagen läßt, hört er nicht auf, Subjekt zu sein, und er erweist sich in dem Auferstandenen als das souveräne, unvergleichliche Subjekt in seiner göttlichen Einzigartigkeit.

In dem Sätzlein: „ich glaube“, bzw. „wir glauben an Gott“, geht es nicht darum, daß wir so gut oder so klug wären, ihm eine Existenz zuzubilligen, die er von Gnaden unserer Beweiskünste hätte, sondern um eine Anerkenntnis und eine Anbetung, die von seinen Gnaden ist, und die *seine ewige Priorität* zur Voraussetzung hat. Wenn das „*an Gott*“ ein Zu-Gott-hin besagt, so ist dieses „Zu-hin“ begründet in einem „Von-her“, von Gott her, der den Glauben ermöglicht und schafft, wie er die Wahrheit des Glaubens ist und bleibt. Der Glaube ist nicht seine eigene Wahrheit. Er kann die Wahrheit darum auch nicht in einer Selbstbesinnung und in einem Selbstverständnis erschließen. Gott ist Gott in der ewigen Priorität seines Gottseins vor allem unserem Glauben und Bekennen. Daß er als der Gott für uns Gott ist, das und das allein ermöglicht, begründet und wirkt unsern Glauben an Gott. *Gott ist Gott*, nicht in der sakralen Tautologie eines „Allah ist Allah“, sondern als der Gott für uns, der trinitarische Gott, der allem unserm Glauben ewig zuvor ist, kommt und bleibt.

Hat nicht dies gerade den vielberufenen Umbruch der zwanziger Jahre wie den Kirchenkampf der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts in der Fragestellung, ja in dem Umdenken und der Buße, zu der wir nach so viel frommem und gottlosem Anthropozentrismus gerufen wurden, bestimmt? Ist der unüberhörbare Ruf Karl Barths heute schon verhallt, um morgen bereits „historisiert“ und ehrenvoll begraben zu werden?! In dem Satz: „ich glaube an Gott“ liegt die

Priorität, nicht nur ontisch, sondern auch noetisch, nicht nur seins-, sondern auch erkenntnismäßig *bei Gott*. Diese Priorität ist das eigentliche Geheimnis des „an“. Sie sollte uns in der Theologie nicht wieder zurückfallen lassen in Fragestellungen, die durch den Menschen und sein Selbstverständnis, sei es denn schon durch das darin intendierte neue Selbstverständnis bestimmt sind. Die theozentrische, durch die Trinität Gottes, seines Sprechens und Handelns bestimmte Fragestellung leidet eben nicht die Umkehrung, die unseren theologischen Existentialisten das kerygmatisch gemeinte Konzept im Grundansatz verdirbt, indem sie zuerst nach der existentialen Struktur des Menschen fragen und von dem so gewonnenen Vorverständnis her, sei es schon durch eine Krisis hindurch, die Gottesfrage angehen.⁸

Wenn wir in dem Satz: „ich glaube“, bzw. „wir glauben an Gott“, eben dieses „an“ *allein von Gott her* ermöglicht sehen, so verobjektivieren wir damit Gott nicht etwa, sondern wir respektieren ihn als das schöpferische Subjekt aller Subjekte! Keine Kantische Erkenntnistheorie und auch keine unserer Erkenntnis vorgegebenen Existentialien als die Wahrheit über die Struktur unserer Existenz können und dürfen uns dazu bringen, den Glauben nicht mehr unter dem Vorzeichen der ewigen Priorität des göttlichen *Subjektes* zu verstehen, und der Wahrheit, zu der sich der Glaube bekennt, als die *Hörer* des Wortes Gottes *nach-zu-sinnen*. Das Erdenken und das *Nachdenken* sind hinsichtlich ihrer Wurzel so scharf geschieden wie Menschenwerk und Gottes Gnade.

Unter dieser Voraussetzung werden wir den Glauben im Gegensatz zu allen Verdinglichungen, Versachlichungen und Verobjektivierungen, in dem *personalen* Bezug des Glaubenden zur personalen Wahrheit, als *Entscheidung in der Dankbarkeit*, als *Gehorsam im Vertrauen*, als *Gehören im Hören* verstehen dürfen. Der Bekenntnissatz: „ich glaube“, bzw. „wir glauben“ besagt die den Glaubenden total bestimmende *Entscheidung* in der Bejahung der von dem Gott der Gnade her über ihn schon gefallenen Entscheidung. Die Entscheidung des Glaubens kann darum ihrem Ursprung nach nur als *Dank*, niemals als Gabe oder Opfer gesehen werden. Wenn der Mensch, der gerade als der „religiöse“ Mensch immer von neuem die Richtung verfehlte, immer wieder, anstatt bei Gott, bei dem nach seinem Bild gedachten Abgott endete, als der im Gericht Gerettete zu der Entscheidung für Gott befreit wird, so geht sein „ich glaube“ in eins mit dem „ich danke“. Eben die Entscheidung, in der der Glaubende die dem Menschen als dem Menschen Gottes geschenkte und verheiße Freiheit für Gott praktiziert, ist dann, ihrem Ursprung und Wesen nach, ein Akt des Dankens dessen, über den Gott in unbegreiflicher Gnade vorentschieden hat. Dann ist das *Vertrauen*, das der wahre Gehorsam des Kindes gegenüber dem Vater ist, nicht eine Leistung, nicht ein religiös-heroisches Wagnis, sondern der *Gehorsam* dessen, der trotz und nach allem Gott *gehören* darf. Als Hörer des Wortes Gottes, dessen menschlicher Name im Zentrum des Bekenntnisses leuchtet, wird er als ein Gott Gehörender so behaftet, daß unser Bekenntnissatz „ich glaube an Gott“, bzw. „wir glauben an Gott“ identisch ist mit dem „ich gehöre Gott“ bzw. „wir gehören Gott“.

Es ist klar, daß das mit diesem „an“ von Gott her gesetzte Vorzeichen durch alle Aussagen des Bekenntnisses durchgehalten werden will. Es begegnet nicht nur dreifältig bestimmt: „ich glaube an ... Gott den Vater“ und „ich glaube an ... Jesum Christum“, und „ich glaube an den Heiligen Geist“, sondern bestimmt auch die Wahrheit der Anerkenntnis und des Lobpreises der Werke Gottes als des Schöpfers, des Versöhners und des Heiligers. Es handelt sich nicht einfach um eine Reihe feststellbarer und referierbarer Tatsachen, sondern um jene Taten, die

⁸ Einen Gipfel dürfte es darstellen, wenn wir bei Herbert Braun zu erfahren bekommen, daß Gott „das Woher meines Umgetriebenseins“ sei. Braun beortet dieses Umgetrieben-sein in der zwischenmenschlichen Relation, und zwar unter dem „ich darf“ und „ich soll“. Die Gottes-Relation erscheint dann als in dieser Relation gegeben. Wenn aber Gott zum Postulat einer Relation — zu so etwas wie der Relation einer Relation — wird, so ist das im Grundansatz jene Umkehrung der Fragestellung, gegen die wir aus der Wurzel protestierten.

als Gottes große Taten nur dem Glauben erkennbar werden, wie sie keinen Augenblick von dem Täter, von dem schaffenden, versöhnenden und heiligen göttlichen Subjekt gelöst werden können. In der Isolierung würden die Taten der Geschichte Gottes mit seiner Welt und seinem Menschen sich in etwas anderes verwandeln, in höchst seltsame supranaturale Fakten, die sofort in einem fatalen Konkurrenzverhältnis zu naturalen, der Geschichte der Menschheit immanenten Fakten erschienen. Dann würde der Glaube es mit einem Haufen von Aussagen zu tun bekommen, die er, möglichst hundertprozentig, „für wahr zu halten“ hätte. Dann wären wir in jenen Fatalitäten und Aporien, die da aufbrechen, wo der jeweilig „moderne“ Mensch es mit seiner vielberufenen intellektuellen Redlichkeit einfach nicht vereinbaren kann, dies und auch das noch, ja „das alles“ zu „glauben“. Dann stände der Glaube im Zeichen eines intellektuellen Werkes und Opfers, das sich wohl gar als ein Harakiri des religiösen Menschen darstellte.

Noch aber ist der für unsere Auslegung des Glaubens entscheidende Grund doch mehr ange deutet als aufgewiesen worden. Wir haben bisher, streng genommen, uns beschränkt auf das „ich glaube“, bzw. „wir glauben an Gott“. Der ganze Wortlaut meldet sich gebieterisch zur Stelle:

Πιστεύομεν εἰς ἔνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα ...
Credo in unum Deum, patrem omnipotentem ...
Ich glaube an einen einzigen, allmächtigen Gott den Vater ...

Wir wehrten bereits die Verwechslung des Gottes, durch dessen Wort der Glaube lebt, mit unseren Gottesgedanken und Gottesbildern ab. An eine Gottes-Idee kann niemand „glauben“. Das Verhältnis zu einer Idee – welche es sei – ist eben als das Verhältnis zu einer Idee *unseres* Geistes durch ein *Wissen* gesetzt und bestimmt. Man mag dieses Wissen im Unterschied zu einem auf äußere Tatbestände gerichteten Wissen im Sinne etwa der Platonischen ἀνάμνησις, jener „Erinnerung“ verstehen, die zu den verschütteten Tiefen der verborgenen Wahrheit hinuntersteigt, um sie als erkannte Wahrheit in das Licht der αλήθεια, der Un-verborgenheit heraufzuholen. Aber wie es um wißbare Wahrheit ging, so nun um eine im Erkenntnisakt gewußte Wahrheit.⁹

Einer solchen erkennbaren und wißbaren Wahrheit kann ich *nicht begegnen*, so wahr echte Begegnung das Gegenüber von Person und Person voraussetzt, wie es in der Gottesbegegnung des Incarnatus als des Menschgewordenen mit uns seinen Wahrheits- und Wirklichkeitsgrund hat. Wenn ich einer Idee – welche es auch sei – „begegne“, begegne ich *mir selbst*, – nein, löst sich der Schein der „Begegnung“ auf, indem ich mit der von mir erkannten Idee – bei Platon der des Wahren, Guten und Schönen, und darin des Göttlichen – verschmelze. Der Gedanke – sei es denn ein Gottesgedanke – mag mir durch einen Menschen vermittelt worden sein. Aber im Augenblick¹⁰ der Erkenntnis schwindet der Mensch, dem nach dem Sokratischen Verständnis des Vorgangs nur eine mäeutische Bedeutung, nur ein Hebammendienst zukam, und ich bleibe in mir selbst mit der erkannten Wahrheit begegnungslos allein.

Wollten wir an dieser Stelle kritisch an die Väter der Trinitätslehre erinnern, so müßten wir feststellen, daß sie sich von einer gewissen Vermischung der durch die Schrift sich uns kundtuenden Wahrheit des Gottes der Selbstoffenbarung, des Vaters in dem Sohn durch den Geist, mit einer Gottesidee, eben der Platonischen, aber auch dem Gottesverständnis der Stoia, nicht

⁹ Man lese hierzu den Introitus, den Kierkegaards Climacus den „Philosophischen Brocken“ gibt.

¹⁰ Noch einmal sei hier an das Denkprojekt des von Kierkegaard gedichteten Climacus erinnert, der von dem Standort humaner Religiosität danach fragt, welche Bedeutung der „Augenblick“ gewinnen müsse, wenn das Verhältnis des Menschen zur Wahrheit nicht „sokratisch“ verstanden werden soll.

streng genug fern gehalten haben. Das gilt nicht nur im Blick auf Athanasius, sondern auch auf den dem Plotin so tief verhafteten Augustinus. Aber nicht daran fällt die Entscheidung. Vielmehr gilt es, im Mit-Vollzug ihres Bekenntnisses zu erkennen, daß der Glaube es nicht mit irgendeiner Idee Gottes oder des Göttlichen zu tun hat, nicht auf irgendeine, sei es denn in unermeßlicher und vergleichloser Größe gedachte Wesenheit gerichtet ist, sondern auf den Gott, der Gott ist, indem er der Vater, der Sohn und der Geist ist. „Ich glaube an Gott“, das besagt: Ich glaube an den Gott, der als der Vater in dem Sohn durch den) Geist sich uns offenbart, schenkt und erschließt, wie er von Ewigkeit zu Ewigkeit Vater, Sohn und Geist in der Einheit seines göttlichen Wesens ist. Er wurde nicht erst Vater, Sohn und Geist, sondern er ist, der er war, und der er sein wird. Er heißt nicht nur so als der Gott, der diese Namen, wohl gar als Anthropomorphismen von unseren Gnaden, nur als der in seiner Offenbarung uns zugewandte Gott angenommen hätte, sondern *er ist, der er heißt*.

Aber konzentrieren wir uns zunächst auf die Aussage, die uns zu dem Glauben an Gott den *Vater* ruft. Gerade hier meldet sich in aller Aufdringlichkeit die uns nur zu nahe liegende Versuchung, dieses Wort „Vater“ doch als eine den menschlichen Verhältnissen entnommene, auf einen Gott der Liebe übertragene Bezeichnung zu verstehen, als einen menschlich-kindlichen Ausdruck dafür, daß Gott Liebe ist, und wir die Vater-Anrede in unserem Verhältnis zu Gott anwenden dürfen. In Wahrheit ist Gott aber der Vater *vor* und *über* all unserem Vater- und Kindeswesen (Eph. 3, 14f). Seine Selbstoffenbarung als des Vaters ermöglicht und legitimiert in unbegreiflichem Erbarmen die Vater-Anrede aus dem Munde des Kindes. Wenn wir es umkehren, so lassen wir eigentlich nicht diesen Vater in seiner Einheit mit dem Sohn und dem Geist die Liebe sein, sondern verleihen unserer Idee der Liebe das Gottesprädikat. Ja, dann wird der Mensch in seiner leidenschaftlichen Sehnsucht dichten und postulieren: „Brüder, überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen“ (Schiller)! Wir müssen uns aber darüber klar sein, daß *solch* ein Vater-Gott auch in der Götterwelt der Heiden seinen, ihm von den Menschen eingeräumten Thron hat, wie etwa der Zeus des griechischen Olymps. Hier, im Bekenntnis geht es nicht um das „muß“, nicht um ein Postulat unserer Sehnsucht, sondern um Gottes „Ich bin“ und „Ich will“ als des Gottes, der sich uns als der Liebende offenbart und manifestiert, wie er in sich selbst ewig die Liebe ist.

Dieser Gott, also der Gott, der Vater ist, wie er Sohn und wie er Geist ist, *Er allein ist Gott*. Wir glauben an einen, an *den einen* Gott. Das besagt nicht nur den Gegensatz gegen die Vielzahl von Göttern im polytheistischen Heidentum, sondern gegen jede vom Menschen nach dem Bild des Menschen gebildete und gedichtete Gottheit, sei sie denn monotheistisch gedacht. Der Glaube an den trinitarischen Gott, an den Gott, der Gott ist, indem er Vater, Sohn und Geist ist, steht nicht nur zu jedem Polytheismus, sondern auch zu allem humanen Monotheismus im ausschließlichen Gegensatz. Wir werden uns nicht verhehlen können, daß im Gottesverständnis der altkirchlichen Theologen — es sei wieder an Athanasius und Augustin erinnert! — dieser Gegensatz gegenüber dem Monotheismus, etwa der Gottesidee eines Platon, nicht in der ganzen Schärfe der Ausschließlichkeit Kontur gewinnt. Auf das Wesen aber der von ihnen bekannten Wahrheit gesehen, steht die Entscheidung zwischen dem Glauben an den trinitarischen Gott und dem Glauben an alles, was sonst als Gott oder göttlich verehrt werden mag, im Zeichen des Entweder-Oder. Entgegen dem tritheistischen Zerrbild, in dem sich das Geheimnis des dreieinigen Gottes dem blinden Unglauben darstellt, ist die Wiederholung der Unität Gottes im Bekenntnis zu der Unität, das heißt: der Einzigkeit Jesu Christi als des Herrn unüberhörbar, wie sie dann im Bekenntnis zu dem Herren-Geist, dem πνεῦμα κυριακόν, wieder zur Stelle ist. Als der in und mit sich einige, wesenseine Gott ist er, er allein Gott, der seine Ehre keinen Göttern und keiner Gottheit läßt.

Dieser Gott ist, und zwar als der allmächtige Vater, wie er der allmächtige Sohn und der allmächtige Geist ist, der Schöpfer Himmels und der Erde. Er ist *der Allmächtige*, er wird es

nicht etwa erst im Verhältnis zu der von ihm geschaffenen Welt! Er, der in und aus sich selber Mächtige, dessen innergöttliches Leben Macht ist, manifestiert seine Macht, indem er Nicht-seiendes in das Sein und Wesen ruft. Radikale theologische Existentialisten unserer Tage meinen es als unerlaubte Objektivierung perhorreszieren zu können, wenn die Aussage: Gott *ist* allmächtig, getan wird. Das würde, nicht aus Gründen einer existentialen Interpretation des menschlichen Verhältnisses zur Welt und zu Gott, sondern von der Göttlichkeit Gottes her in der Tat geltend zu machen sein, wenn diese Aussage eine Aussage von *unseren* Gnaden wäre. Würde es sich nämlich darum handeln, daß wir unser Verständnis von Macht überhöhten, verabsolutierten und vergötlichten, so verfielen wir in unserem Anthropomorphismus der „Objektivierung“, mitsamt unserer existentialen Interpretation biblischer Texte. Bei dem Bekenntnis zu Gott dem Allmächtigen geht es aber nicht um *unsere* Aussage über die *Relation* zwischen dem Schöpfer und seiner Welt, sondern um unser Ja zu der *Selbstaussage* des sich in seinen Werken manifestierenden und offenbarenden Gottes. Sollen und dürfen wir wirklich irgendeiner Erkenntnistheorie – sei es die Kants oder die Heideggers – das Recht geben, ein Veto einlegen zu dürfen da, wo es um die *Anerkenntnis* dessen geht, der im Selbsterweis seiner Macht uns als die durch sein Wort überführten antworten läßt: Du *bist* der Allmächtige. „Einmal hat Gott geredet, zweimal habe ich dieses gehört, daß die Stärke Gottes sei“ (Ps. 62, 11 in der Elberfelder Übersetzung), des Gottes, dessen auch die Güte ist, (V. 12) – ja, des allmächtigen Vaters. In dem personalen Bezug, den der Vater in dem Sohn durch den Heiligen Geist zu uns als den von ihm Geschaffenen, Versöhnten, Geheiligten herstellt, gibt er uns die Möglichkeit zu diesem: Du bist der allein Mächtige. Sein „Ich bin, der ich bin“ (2. Mose 3, 14) läßt uns antworten: Du bist, der Du bist. Darin ist ein *ewiges „Ist“* zur Stelle, das sich keineswegs unserer Objektivierung verdankt und auch all unseres Subjektivismus spottet. Nun aber sind wir so weit, daß gewisse Theologen schon bei dem Sätzlein „Gott ist allmächtig“ antimetaphysische Hemmungen kriegen und ihren existentialistischen Komplex meinen so abreagieren zu dürfen, daß sie „ontologische“ Aussagen über Gott hören, wo es die theologische Anerkennung Gottes in der ewigen Priorität seines Allmächtig-Seins gilt. Nicht als der Inhaber einer – von uns ihm beigelegten! – „Eigenschaft“, sondern als *der Allmächtige* ist er allmächtig.

Das findet im griechischen Text des Nicaenums einen noch viel prägnanteren Ausdruck als im lateinischen und deutschen. Der παντοκράτορ, *der Allherrscher*, das ist personal bestimmt, während der Ausdruck omnipotens, bzw. allmächtig hier als ein Eigenschaftswort begegnet. Das Allmächtig-Sein bezeichnet aber nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern *ihn selbst* als den Allmächtigen, der als der Allherrscher seine Macht manifestiert und offenbart. Die Auferweckung des an letzte Ohnmacht für uns Dahingegebenen ist der zentrale Herrschaftsakt des Pantokrator, in dessen Licht alle Taten Gottes leuchten, bis hin zu jener Thronbesteigung und „Hochzeit“ des Lammes (Offenb. 19, 6-7), in der die Allherrschaft des Pantokrator zur letzten, endgültigen Evidenz kommt. Die Unmöglichkeit, das singuläre Ich des Pantokrator in unserem menschlichen Person- oder Persönlichkeits-Schema denken zu können, darf uns doch keinen Augenblick dazu verführen, das Subjektgeheimnis Gottes in seiner ewigen Majestät auf pantheistische, bzw. mystische Weise in der Idee eines All-Einen auf- und untergehen zu lassen. Vielmehr werden wir unter dem Auge des Pantokrator¹¹ die *Anerkenntnis* des Allmächtigen in der *Anbetung* zu vollziehen haben, in der wir alle unsere Erkenntnis unter das „Deus semper major“ gedemütigt sein lassen.

Dieser Pantokrator ist also der Schöpfer! An ihn, den allmächtigen Vater, glauben wir als an

¹¹ Wir denken an die zeichenhafte Bedeutung, die das Auge des Pantokrator in den Kathedralen der russischen Orthodoxie hat. Unter diesem Auge, das in der Höhe der Kuppel strahlt, vollzieht sich die Liturgie in der Anbetung des All-Heiland und All-Herrschers.

den:

ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,
όρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων
factorem coeli et terrae, visibilium et invisibilium
Schöpfer Himmels und der Erden, alles, das sichtbar und unsichtbar ist.

Es geht also um den Glauben an den *Schöpfer*, nicht um unser Verständnis der Schöpfung. Die Kosmogonien, wie sie in den „Mythen der Heiden“¹² begegnen, stellen sich in all ihren Variationen als Welterklärungsversuche dar, als gedichtete Geschichte von der Entstehung der Welt, zumeist im Zeichen des Dualismus zwischen Licht und Finsternis, zwischen einem göttlichen und antigöttlichen Urprinzip, aus dessen Kampf durch den Sieg des Göttlichen dann so etwas wie eine Weltenschöpfung resultiert.

Gerade um solch einen Mythos geht es hier nicht! So wahr die Schöpfungsurkunde als die Kundmachung des Geschehens, das keinen menschlichen Zeugen hat und haben kann, kein „historischer“, kein naturwissenschaftlicher Bericht ist, so eben auch kein Mythos, dessen Wesen ja gerade die vom Menschen gesichtete Synthese von Gott und Welt, sei es denn in der überwindenden Vermittlung ihres Gegensatzes ist. Wenn es hier im Bekenntnis um die Anerkenntnis der Welt als Gottes Welt, des Menschen als Gottes Menschen geht, dann eben in der Anerkenntnis des Schöpfers. An ihm entscheidet sich das Verständnis seiner Schöpfung. Jede Loslösung der Schöpfung von dem Schöpfer, jede „Verobjektivierung“, verdirbt hier alles. Es geht hier, streng genommen, eben nicht um einen „Schöpfungs-, sondern um den *Schöpfer*-Glauben, den Glauben an Gott den Vater als den Schöpfer.

Nun handelt es sich aber nicht nur um den Gegensatz zu allen Kosmogonien, antiken oder modernen, dichterischen oder wissenschaftlichen Versuchen, die Entstehungsgeschichte der Welt und sonderlich des Menschen mit den zugehörigen Weltbildern zu begreifen, sondern um die Wahrheit, daß Gott, *der Vater*, der Schöpfer Himmels und der Erde ist. Gerade dem religiösen Menschen möchte angesichts des grauenhaften Widerspruchs, der durch die Welt im Zeichen von Widersinn und Wahnsinn klafft, die mythisch-dualistische Konfrontation eines bösen Demiurgen als des Schöpfers dieser Welt mit dem guten Gott und Vater Jesu Christi (Marcion!) viel eher annehmbar sein als der Glaube an den Vater als den Schöpfer. Diese, nicht nur dem Todesgesetz verfallene, sondern dem Mordgesetz verhaftete Welt, in der alles, was lebt, auf Kosten anderen Lebens lebt, die Schöpfung eines guten Gottes, eines Gottes der Güte?! Der Glaube, daß wirklich der allein gute Gott im Akt seiner freien Güte allem, was außer ihm ist, das Sein und Wesen geschenkt hat, steht und fällt damit, daß eben dieser Schöpfer der Versöhner und Erlöser ist. Wenn Athanasius leidenschaftlich um die Anerkennung der vollen und ganzen Gottheit des Sohnes stritt, dann eben in dem Bekenntnis zu dem Schöpfer-Gott, der in der Einheit und Selbigekeit Gottes der Erlöser-Gott ist.¹³

Der Versöhnergott, er und kein anderer, er in seiner göttlichen Selbigekeit, ist der Schöpfergott. Das, – nein, *Er* will geglaubt sein. Keine Interpretation der Welt, kein Selbstverständnis des Menschen und seiner Existenz bringt den Artikel von der Schöpfung zur Evidenz. Er ist in der Tat ein „hoher Artikel“, eben als Glaubens-Artikel. Er widerstreitet der Vernunft, die sich an

¹² An den mythischen Gegensatz mag hier im Blick auf den im 4. Jahrhundert so mächtigen und für eine untergehende Kultur so versuchlichen Manichäismus mit seinem Dualismus zwischen zwei Urprinzipien des Guten und des Bösen erinnert werden.

¹³ Gerade der Zusammenhang seiner Schrift „über die Menschwerdung des Logos“ mit der „Gegen die Heiden“ (κατά Ελλήνων — contra gentes) innerhalb der Einheit einer großen Apologie läßt die Einheit des Schöpfergottes und des Erlösergottes als einen Grundgedanken des Ganzen erkennen.

das Sichtbare und Begreifbare hält.¹⁴

Ein Schöpfungsglaube, der nicht mehr als ein spekulatives Postulat wäre, oder wohl gar sich als Ergebnis eines beweiskräftigen Räsonnements darbietet, hätte die Wirklichkeit der vom Fluch des Widerspruchs gezeichneten Welt ebenso ignoriert wie die Gottheit des Schöpfers, der gerade als der Versöhner und Erlöser sich als der Allmächtige wie als der Barmherzige und als der Heilige manifestiert und offenbart.

Wir werden von vornherein nicht übersehen dürfen, daß der zweite Artikel des Nicaenums den einen Herrn Jesus Christus, ihn, den eingeborenen Sohn Gottes, als den bekennt, „durch welchen alles geschaffen ist“, und also in der göttlichen Einheit mit dem Schöpfer. Wenn dann der Heilige Geist als der vivificans, „der da lebendig macht“, bekannt wird, so eben als der, zu dem die Gemeinde betet: „veni, creator Spiritus“, „komm, Schöpfer Geist!“

Was heißt denn „*schaffen*“? Gewiß nicht ein Formen und Gestalten, wie es dem menschlichen Handwerker und Künstler zukommt, der von einem vorgegebenen Stoff, aus dem er gestaltet, ebenso abhängig ist wie von der ihm vorgegebenen Kraft, durch die er gestaltet. „Schaffen“, dessen Subjekt Gott ist, ist dann, mit der altkirchlichen Formel zu reden, in der Tat erschaffen „aus nichts“ (bara Gen. 1,1)¹⁵

Im Gegensatz zum Hylozoismus, dessen nach dem Bild des Menschen geschaffener Schöpfergott von einem vorfindlichen Stoff (ὕλη) abhängig ist, im Gegensatz aber auch zu jedem Emanationismus, der die Welt als permanente Ausströmung Gottes versteht, erschafft der Gott, zu dem sich der Glaube bekennt, *indem er spricht*. Daß Gott, von nichts und niemand abhängig, in seiner freien Güte *durch das Wort* schafft, das gerade wird durch die Formel „aus nichts“ unterstrichen. Sie findet sich zwar in unserem Text nicht ausdrücklich, ist aber schon in dem Bekenntnis zu dem Allmächtigen zur Stelle, wie sie die Voraussetzung dafür ist, daß Gott der Schöpfer nicht nur der Erde, sondern auch des Himmels, der unsichtbaren, nicht nur der sichtbaren Kreatur ist. — Damit ist unser Blick — es ist der des Glaubens! — bereits auf die Welt, auf die Welt als die von Gott geschaffene und erhaltene Welt, auf die Welt als *creatura*, als Gottes Welt gerichtet.

Alles („πάντων“, „omnium“, „alles“), was außer Gott Sein und Wesen hat, hat und behält es nur durch Gott. Nichts hat sein Sein und Wesen durch und aus sich selbst. „Aseität“ (Aus-sich-sein) ist allein von Gott auszusagen. Der Materialismus, der die Welt aus und in sich bestehend behauptet, ist eine, die ontische Voraus-setzung alles Daseienden bestreitende Unsinzigkeit. Grotesk vollends ist der dem radikalen Existentialismus (Sartre) eignende Versuch, die Existenz des Menschen in einer anthropologischen Aseität¹⁶ zu interpretieren.

Indem *alles*, was nicht Gott ist – und außer Gott ist nichts Göttliches – als *creatura*, als *Geschöpf* erkannt wird, ist die Entgötterung, die Entdämonisierung und Entmythologisierung der Welt schon erfolgt! Die wahre „Entmythologisierung“ ist bereits im ersten Satz der Bibel bezeugt! Das findet im Bekenntnis seine scharfe, der Schöpfungs-Urkunde nachgesprochene Unterstreichung darin, daß die *Kreatürlichkeit* von Himmel und Erde, alles Sichtbaren und

¹⁴ „Der Glaube entsteht also im Widerstreit mit dem Widerstand, den ihm die Welt als Objekt – d. h. als „Widerwurf“ – entgegengesetzt ... Er glaubt „dennoch“ (Ps. 73, 23), „gegen den Augenschein“ und im Gegensatz zu allem durch menschliche Vernunft Erkennbaren.“ Gerhard Gloege, „Schöpfungsglaube und Weltbild“ in dem Sammelband „Herrengeheimnis der Wahrheit“, S. 160.

¹⁵ Die griechische Sprachform unseres Textes („ποιητὴν“) und die lateinische Übersetzung („factorem“) geben das hier Gemeinte nicht so gut wieder wie unser deutsches „Schöpfer“.

¹⁶ Sartre läßt in den „Fliegen“ seinen Orest sprechen: „Ich bin meine Freiheit“, und meint damit den Selbstentwurf der Existenz je im Akte meiner Freiheit.

Unsichtbaren bezeugt wird. Dabei geht es nicht nur um den Gegensatz gegen die antike Vergötzung der Gestirne, sondern auch gegen die, in der Religionsphilosophie immer wieder begrennende Vergöttlichung der „Welt des Geistes“, der Ideen „und Ideale“ in der ihnen eignenden „Unsichtbarkeit“. Auch die Ideen des Guten, Wahren und Schönen, um nur an Platons Verständnis des „Göttlichen“ zu erinnern, sind „Kreatur“! Ideen und Ideale, der „Geist“, im Sinne des menschlichen, philosophischen und denn religionsphilosophischen Selbstverständnisses, ist nicht „unsichtbar“ im Sinne unseres Bekenntnisses. Die „Welt des Geistes“, bzw. das, was der Mensch in seinem Selbst-, Welt- und Gottesverständnis darunter versteht, ist dem Geist des Menschen „evident“, sichtbar, oder kann es ihm doch werden.

In unserem Text hat das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer nicht nur aller „sichtbaren“, unseren Sinnen und unserer Vernunft zugänglichen, sondern auch aller unsichtbaren¹⁷, uns verborgenen Kreatur freilich noch einen besonderen, dem modernen Weltverständnis fremden Sinn.

Die „unsichtbare“ Kreatur, das sind die Engel, die „himmlischen Heerscharen“, die in ihrer hymnischen (Gott zugewandten) wie in ihrer diakonischen (den Menschen zugewandten) Funktion dem Offenbarungszeugnis zugehören, ohne daß damit die Möglichkeit gegeben wäre, so etwas wie eine Angelologie in Parallele zur Anthropologie oder Zoologie zu entfalten. Kein Zweifel, daß nicht erst das Mittelalter, sondern bereits die alte Kirche die mit der Unsichtbarkeit der „unsichtbaren“ Kreatur gesetzte Grenze überschritten hat. Welch ein Kurzschluß freilich, wenn der moderne Rationalismus aus der „Unsichtbarkeit“ die Unwirklichkeit herleiten zu können meint. Mit welchem Recht wollen wir Eintagsfliegen sinnlicher Erfahrung und verstandesmäßiger Erfassung immanenter Wirklichkeit hier eigentlich dekretieren, daß „nicht sein kann, was nicht sein darf“, – nämlich nach den Axiomen unserer Vernunft?! Die Wirklichkeit der von Gott geschaffenen Welt hat noch andere Dimensionen als die sich ontologisch uns erschließenden. Wir tun gut, wenn wir uns in die Immanenz unseres Weltanschauungsbildes nicht wie in ein selbstgewähltes Gefängnis einsperren lassen. Wir tun gut, mit einem Lobpreis der Herrlichkeit des Schöpfers zu rechnen, der eben nicht nur aus der Tiefe aufsteigt, sondern auch in der „Höhe“ erklingt, — so wahr das Evangelium die Engel im Himmel gerade dem Lobpreis aus der Tiefe zugeneigt sein läßt.

Dabei ist der „Himmel“, der in manchen Schriftstellen (z. B. im Vaterunser) nur den reinen Ort der Gegenwart Gottes zu bezeichnen scheint, des Gottes, der über allen Himmeln „thront“, hier streng kreatürlich verstanden. Die Tatsache, daß der Mensch des naiven Weltbildes (des der „drei Stockwerke“) den Himmel sich in räumlicher Erhabenheit vorstellte, wird uns ebensowenig einem antiken Weltbild verhaften, wie in die Gefangenschaft moderner Weltanschauung ausliefern, deren relatives Recht keiner Verabsolutierung überantwortet werden darf. So wahr wir Menschen des modernen, wissenschaftlich bestimmten Weltbildes sind, so wenig brauchte uns dies daran zu hindern, den Satz von Gott als dem Schöpfer auch des „Himmels“ und der „unsichtbaren Kreatur“ mitzubekennen.

So sind wir denn in einen universalen Lobpreis Gottes des Schöpfers mit hineingenommen, der nicht nur alle Zeiten und Geschlechter, sondern auch alle Bereiche des Sichtbaren und

¹⁷ Das Unsichtbare will hier nicht verwechselt werden mit dem Noch-nicht-bekannten. Noch nicht bekannt ist uns vieles, unendlich vieles im Mikrokosmos und im Makrokosmos. Wir, die wir als Menschen des wissenschaftlichen Zeitalters der Menschheit das „Gefühl“ haben, als ob die letzten Geheimnisse dicht vor ihrer Entschleierung ständen, sollten vielmehr damit rechnen, daß wir doch immer noch eher an der Oberfläche herumkratzen, als daß wir wirklich zu dem vorgestoßen wären, „was die Welt im Innersten zusammen hält“ (Goethe). — Humores halber sei es auch ausdrücklich gesagt, daß noch nicht bekannte — möglicherweise also noch bekannt werdende! — Lebewesen auf anderen Gestirnen keineswegs „unsichtbare“ Kreatur sind, so wahr sie, wenn sie denn sind, Kreatur sind.

Unsichtbaren umgreift. In diesem Chor ist ein „Wir“ in Kraft, das wir nicht in unserem Verständnis menschlicher Gemeinschaft werden aufgehen lassen können. Daß „ich“ dabei sein, an der Verherrlichung des Schöpfers beteiligt sein, mitloben und mitsingen darf, ist nicht weniger Wunder als die Erschaffung Himmels und der Erden. Aber eben innerhalb dieses Chores ist mir die Gnaden-Möglichkeit gegeben, zu sprechen: „ich danke“, „ich glaube“, „ich liebe“, „ich hoffe“, „ich bete“, und „ich bete an“. Allein von der freien Güte des Vaters her, der der Schöpfer ist, wird das Unfaßbare in seiner ganzen Unbegreiflichkeit begreifbar, daß Ich-sein und Ich-sagen-dürfen die *Antwort* auf die Zuwendung des Allmächtigen zu seinem Geschöpf sein kann. Keine Vernunft vermag aus ihren Ideen zu begreifen, daß ein menschliches Ich mit dem singulären, ewigen Ich Gottes gleichzeitig sein könnte, daß menschliches Ich nicht – so töricht zu reden – schon im Nu und Augenblick der Schöpfung von Gottes Ich aufgesogen und vernichtet werden müßte. Gott aber ruft das außer ihm Seiende aus dem Nichts so in sein Sein und Wesen, daß es kraft der allmächtigen Güte des Schöpfers sein ihm geschenktes, je eigenes Dasein haben und behalten darf, solange Gott es ihm läßt. So dürfen „wir“ sprechen: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen ...“ (Luther), und so darf „ich“ mitsprechen: „wir glauben all‘ an einen Gott“ (derselbe Luther) ... So weist der Glaube an den Schöpfer nicht nur auf einen einmaligen, den Anfang der Welt und ihrer Zeit setzenden Schöpfungsakt, sondern auf das währende schöpferische Wirken Gottes des Erhalters, der der Schöpfer nicht nur war, sondern bleibt.

Auch in dem Satz: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat“ ist die *creatio ex nihilo* zur Stelle; denn der Ursprung meiner Existenz aus dem Nicht-sein in das Sein liegt in nichts anderem als in Gottes, des Schöpfers, freier Güte. Die instrumentale Bedeutung des menschlichen Vaters und der menschlichen Mutter mindert nicht im geringsten die Schöpfertat dessen, bei dem allein es steht, aus dem Nicht-sein in das Sein zu rufen. Das aber wird in der alles begründenden und durchwaltenden Wahrheit des göttlichen Erbarmens erst da erkannt, wo Gott, der Versöhnner und Erlöser, die *nova creatura*, „die neue Kreatur“, abermals erschafft „aus nichts“. Aus und in diesem Glauben an den Schöpfer der neuen Kreatur, den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist, ist jene „kurze Form des Glaubens“ zu verstehen, in der Luther den ersten Artikel (des Apostolicums) folgendermaßen erklärt:

„Das ist. Ich entsage dem bösen Geist, aller Abgötterei, aller Zauberei und Mißglauben.

Ich setze mein Vertrauen auf keine Kreatur, sie sei im Himmel oder auf Erden.

Ich wage („erwege“) und setze mein Vertrauen („trew“) allein auf den bloßen unsichtlichen und unbegreiflichen einigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und allein über alle Kreatur ist.

Wiederum entsetze ich mich nicht ob aller Bosheit des Teufels und seiner Gesellschaft, denn mein Gott über sie alle ist.

Ich glaube nichts desto weniger an Gott, ob ich von allen Menschen verlassen oder verfolget wäre.

Ich glaube nichts desto weniger, ob ich ein Sünder bin. Denn dieser mein Glaube soll und muß schweben über alles, was da ist und nicht ist, über Sünde und Tugend, und über alles, auf daß er in Gott lauter und rein sich halte, wie mich das erste Gebot dringt.

Ich begehre auch kein Zeichen von ihm, ihn zu versuchen.

Ich traue beständig auf ihn, wie lange er verzieht, und setze ihm kein Ziel, Zeit, Maß oder Weise, sondern stelle es alles heim seinem göttlichen Willen in einem freien richtigen Glauben.

So er denn allmächtig ist, was mag mir gebrechen, das er mir nicht geben und tun möge?

So er Schöpfer Himmels und der Erden ist, und aller Ding ein Herr, wer will mir etwas nehmen oder schaden? Ja, wie wollen mir nicht alle Dinge zugute kommen und dienen, wenn der mir Gutes gönnt („wan der mir gutt gan“), dem sie alle gehorsam und untertan sind?

Dieweil er denn Gott ist, so mag er und weiß, wie er's machen mit mir soll auf's beste.

Dieweil er Vater ist, so will er's auch tun und tut es herzlich gern.

Dieweil ich daran nicht zweifle und setze mein Vertrauen also auf („in“) ihn, so bin ich gewiß sein Kind, Diener und Erbe ewiglich, und mir wird geschehen wie ich glaube.“¹⁸

DER ZWEITE ARTIKEL

Die erste, entscheidungsschwere Aussage, die in unserer Zuwendung zum zweiten Artikel als dem Zentrum des Glaubensbekenntnisses zu unterstreichen ist, liegt in der Erkenntnis, daß wir uns *bereits* im Geltungsbereich dieses zweiten Artikels *befanden*, als wir das Bekenntnis zu Gott dem *Schöpfer* mitzusprechen versuchten. Wenn wir über die Schwelle zu dem Artikel, der im Zeichen des Namens Jesus Christus steht, schreiten, betreten wir nicht einen neuen Wahrheitsraum. Wir durften ja bekennen und erkennen, daß der Gott und Vater Jesu Christi der Schöpfer Himmels und der Erde ist! Es wird in dem Christusartikel eben nicht um einen anderen Gott gehen, wohl gar um so etwas wie eine zwischen Gott und Mensch vermittelnde Übergangsstufe! Nur unter dem Vorzeichen des zweiten Artikels, nur in dem von diesem Zentrum her fallenden Licht waren die Glaubensaussagen des ersten Artikels möglich und vollziehbar. Die altkirchliche Trinitätslehre hat das mit dem Kardinalsatz zum Ausdruck gebracht: *opera sanctae trinitatis ad extra sunt indivisa*, „die Werke der heiligen Trinität nach außen sind unteilbar“. Gott ist in allen seinen Werken als derselbe, eine, ganze Gott am Wirken. Jede Trennung des Schöpfers von dem Versöhner und dem Heiliger (*sanctificator*) muß sich hier verhängnisvoll auswirken, aus der falschen Wurzel heraus zur Drei-Götterei führen. Nein, wie es im ganzen Glaubensbekenntnis um denselben Gott geht, der allein Gott ist, so in der Mitte des Ganzen um den einen, ungeteilten Glauben, — im Glauben an den Sohn um den Glauben an den Vater durch den Glauben an den Heiligen Geist.

Kαὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
Et in unum Dominum Jesum Christum
Und an einen einigen Herrn Jesus Christus

¹⁸ Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers (1520), zitiert nach der Clemen-Ausgabe, 2. Bd., S. 48-49, in moderner Orthographie und Lautumschreibung. Vgl. den Zusammenhang, in dem das Zitat bei Gloege, „Schöpfungsglaube und Weltbild“ in „Herrengeheimnis der Wahrheit“, S. 161 begegnet.

„Wir glauben“, „ich glaube an“, — das begegnet nun also in der Bezogenheit auf einen *Menschen*, diesen einen *Jesus*, versteht sich: als auf den *Christus*, und damit in eins: auf den einen *Herrn*! In bestürzender Fülle bricht hier geradezu eine Flut von Fragen und auch von Protesten auf uns herein. Der Glaube, der Glaube an *Gott* verkoppelt, oder gar in eins gesetzt mit dem Glauben an einen *Menschen*, sei es denn schon an diesen „Einzigen“?! Besagt das nicht entweder die Vergöttlichung eines Menschen oder die Vermenschlichung Gottes? Ist damit nicht die „ewige“ Wahrheit an eine zeitliche Erscheinung ausgeliefert? Ist das nicht wirklich das Skandalen, gegen das nicht nur die Philosophie, sondern alle Religiosität und Moral Protest erheben müssen? Hat sich der Glaube mit dieser Bindung an einen, einmal existent gewesenen, „historisch“ gewordenen Menschen nicht hoffnungslos in ein Gefängnis begeben, dessen Wände er nicht mehr beseitigen kann, – es sei denn, er sagte sich von dieser Bindung los und gewinne seine Freiheit wieder?! Wir brauchen in diesem Geist nicht fortzufahren. Nicht zu zählen sind die Stimmen, von einem Celsus bis hin etwa zu einem Radhakrishnan, die gerade im Namen der Religion, insbesondere des in mystischer Unmittelbarkeit verstandenen Verhältnisses zum Göttlichen, hier leidenschaftlich Einspruch erheben, die in dieser Bindung das Zentrum des Totalitarismus und seiner Intoleranz schlechthin sehen. „Ich glaube an Jesus Christus ...“, warum eigentlich, warum ausgerechnet an ihn?! Kann und darf dieses „glauben an“ überhaupt auf einen Menschen sich richten, mag er sein, wer er sei, und mag er interpretiert werden wie nur immer?!

Martin Niemöller sagte mir in einem Nachtgespräch einmal: „Wäre Jesus nicht, so wäre ich Atheist“. Der Satz, der in scharfen Gegensatz gegen alle Gottesgedanken und Gottesbilder, gegen jedes ideologische Verständnis des homo religiosus, des religiösen Menschen in allen seinen Variationen gehört sein will, bezeichnet sehr pointiert den Grat, auf dem der Glaube zur Rechten wie zur Linken von der Möglichkeit des Ärgernisses bedroht ist. Versuchen wir das „credo in Deum“, den Glauben an Gott, in dem „credo in Jesum Christum“, dem Glauben an Jesus Christus, in jener anerkennend-anbetenden Erkenntnis nachzusprechen, zu der wir hier gerufen sind.

Ja, der Name Gottes leuchtet hier im Namen eines Menschen, dieses einen, einzigen Menschen, in dem und durch den Gott selber sich dem Glauben gibt, den er selber schafft! In der Epiphanie des Christus Jesus wird der unaussprechliche Gottesname (2. Mose 3,14), den Israel in der Verschweigung ehrte, zu dem aussprechbaren Namen dessen, in dessen Namen wir das Vater-unser beten dürfen. Vor ihm, dem „Einzigen“, von dessen Geheimnis noch jene erschütternde, in sich zerbrechende späte Hymne Hölderlins zeugt, und von dem sie alle, auch die im Zeichen von Zweifel und Spott, Haß und Verweigerung Fragenden in Wahrheit nicht loskommen, hat es ja mehr als einen Menschen mit Namen „Jesus“ gegeben. Aber keiner vor ihm und keiner nach ihm, der den Christus-Titel, jene durch das prophetische Zeugnis des Alten Testaments gewiesene Messiaswürde des Herrn über alle Herren, des Heilsbringers in der Heraufführung des Reiches Gottes, in Anspruch nehmen dürfte. *Dieser Jesus* von Nazareth, er allein und ausschließlich, ist *der Christus*. An ihm und durch ihn als den einzigen legitimen Träger der Christuswürde wird der Titel zum *Namen*. So leuchtet *der Name Gottes* selbst in diesem seinen zwiefach-einen Namen. So ist der Jesus-Name nicht als ein von Menschen gegebener, sondern als der von Gott erwählte Name *der Heilsname*. So ist es nicht nur menschliches Gebet und Bekenntnis, das in dieser Namensgebung — „Jesus“ gleich: „Gott hilft!“ — seinen Ausdruck fände, sondern Gottes leibhaftig gegebene Zusage und Verheibung (Matth. 1, 21). So allein ist der Satz möglich: „ich glaube an Jesus Christus“. In jedem andern Fall wäre und ist der auf einen Menschen bezogene Glaube in der Vergötzung des Menschen eine Gotteslästerung. So aber ist der Grund, die Wahrheit des Glaubens, schon in diesem Namen gegeben: *Jesus Christus, der Heiland, der Herr*. Der Name aber ist es gerade, der es uns unmöglich macht, die *Glaubensaussage* als einen *Wissenssatz*, oder gar als einen Haufen von Wissenssätzen über diesen Jesus Christus, seine Person, seinen Weg und sein Werk zu

vollziehen. Was da auch im Hören auf das Evangelium zu bekennen und zu erkennen sein wird, so werden wir doch immer von neuem auf diesen Namen gewiesen und geworfen, zu ihm selber verwiesen, und so gerade zu Gott selber.

Aber fast sind wir schon vorausgeeilt und haben in gewissem Sinne schon das Ganze vorweggenommen. Wir werden gut tun, gerade hier unserm Vorsatz getreu zu bleiben und unsern Text Wort für Wort durchzubuchstabieren. Dann haben wir aber nun nachzuholen die Worte: ... εἰς ἑα Kúptov, ... in unum dominum, ... an einen einigen Herrn, und zwar gerade in der Einheit mit dem Namen Jesus Christus.

Eigentlich ist schon mit diesem einen Wort εια, unum, „einigen“, die Anerkenntnis dieses Jesus in der ganzen Majestät seines Gottesgeheimnisses vollzogen. Wir können ja noch nicht vergessen haben, daß eben dieses „der Eine“, „der Einige“ in Bezug auf Gott zur Stelle war. Nur „Einer“ ist Gott. Die Unität, die Einzigkeit im strengen und analogielen Sinne, ist nur von Gott auszusagen. Es geht da nicht einmal nur um die Herrschaft eines Gottes gegenüber vielen oder auch über alle Götter. Es geht nicht nur um den Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus. Es handelt sich nicht um eine numerische Eins, die doch unserer Zahlenreihe zugehörte, sondern um die vergleichslose Qualität der Einzigkeit des wesenseinen Gottes, wie sie jene ebenfalls nicht numerische, sondern göttlich einzigartige, vergleichslose „Dreiheit“ in Gott durchwaltet. Eben die Qualität des Göttlich-Einzigen ist nun aber zur Stelle, wo der Glaube ihn, Jesus Christus, als den „einen, einigen“ Herrn anerkennt. Die Väter des reformatorischen Bekenntnisses haben das, mit der Aus-sprache des Unsagbaren ringend, durch dieses ... „an einen, einigen“ auszudrücken versucht. Sie wollten die Göttlichkeit dieses „Einzigen“ bekennen, der eben nicht ein Herr unter anderen, nicht einmal nur ein Herr über anderen Herren ist, sondern der Herr schlechthin.

Der Herr, griechisch: ο Kúptος, hebräisch: Ha-adonaj! Um die „numinose“ Qualität zu spüren, in der dieses „Der Herr“ hier gehört werden will, werden wir gut tun, bei dem hebräischen Ha-adonaj einzusetzen. Wohl ist es wahr, daß die Verkündigung des Auferstandenen als des Herrn über alle Herren, Mächte und Gewalten den Generalangriff auf die ganze Herren- und Götterwelt jenes synkretistischen Zeitalters bedeutete. Will man einen Begriff von dem Triumphzug dieses Kyrios, von der Entgötterung des Pantheons und der Verwaisung seiner Altäre erhalten, so lese man gerade die Schrift des Athanasius über die Menschwerdung des Logos in ihrem, vom Auferstehungsjubel erfüllten letzten Teil! Aber der Herren-Titel ist nicht missionarischen Ursprungs, etwa in der Konfrontation dieses einen Herrn zu all den Pseudo-Herren, insbesondere im Protest gegen die politische Religion des Kaiserultes. Der Ursprung liegt da, wo der Herren-Name des Gottes, der sich als der Israel erwählende, rettende und heilige, heilige Gott manifestiert und offenbart, als der diesem Jesus zukommende Name bezeugt wird. So wahr er der Israel verheiße, und zwar der in der Knechtsgestalt des Menschensohnes als des Gottessohnes verheiße Messias, *der Christus* ist, so wahr ist er *der Herr*. Das zwiefach-eine Geheimnis des prophetischen Zeugnisses weist ja auf den Kommen-den einerseits in der *Herrlichkeitsgestalt* des „Menschensohnes“ (Daniel 7), andererseits in der unsäglichen *Knechtsgestalt* des Preisgegebenen von Jesaja 53. Das Neue Testament bezeugt ihn, Jesus, als den Christus, ihn als den Herrlichen in der Knechtsgestalt, und so gerade als den Retter und den Herrn. Das Ungeheuerliche, gerade für jüdische Ohren Gotteslästerliche ist in dem Urbekenntnis zur Stelle, wie es bei Paulus in Phil. 2, 11 laut wird: ... „Jesus Christus der Herr“, KYPIOΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ. Weil und indem er der ist, der er ist, der Christus, darum ist er der Herr, wie Gott der Herr ist. Er ist nicht ein zweiter Herr neben oder, so töricht zu reden, dicht unter Gott. Das gerade wäre in Wahrheit die Gotteslästerung in der Vergötzung eines Menschen oder in der Vermenschlichung Gottes. Es gibt keinen göttlichen Herrn neben oder unter Gott, kein Zwitterwesen zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt. Daß Jesus Christus *der Mittler, nicht ein Vermittler* ist, diese Mitte des Bekenntnisses, ist hier

schon zur Stelle. Indem ihm, gerade ihm, der den Weg Gottes bis in die Fluchtiefe des Kreuzes im stellvertretenden Gehorsam ging, „der Name über alle Namen“ gegeben ist, wird er in der Herrlichkeit des Gottesnamens bezeugt. Darum sollen, dürfen und können sich alle Knie, durch alle sichtbaren und unsichtbaren Bereiche hindurch, nicht nur auf Erden, sondern auch in der Höhe und in der Tiefe „im Namen Jesu“ beugen, und alle in das jubelnde Bekenntnis einstimmen (έξομολογήσεται): „Jesus Christus der Herr zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil. 2, 11). Wäre er nicht Herr, wie *Gott* Herr ist, so wäre sein Herrsein und sein Regiment nicht zur Ehre des Vaters.

Es bedarf noch einer besonderen Unterstreichung, daß Jesus *als der Christus* „Gegenstand“, das will sagen: Herr des *Glaubens* ist. Ein Mensch Jesus als solcher könnte und dürfte nicht der sein, auf den der Glaube bezogen wäre. Im Jesuanismus — sei er pietistischen oder existentialistischen Gepräges! — wird das verkannt.¹⁹

Das Bekenntnis sagt nicht: „ich glaube an Jesus“, sondern „ich glaube an Jesus Christus“. Weder die Jesus-Liebe noch die Jesus- Nachfolge können und dürfen hier die Kategorie des Glaubens verdrängen, ohne den sowohl die Liebe wie die Nachfolge sich in ein anderes, das Gnaden-Verhältnis in ein Gesetzes-Verhältnis verwandeln würden. Nur als die von Gott in Jesus Christus Geliebten dürfen wir als die an ihn Glaubenden ihn lieben, – in jener Liebe, die mit der Bruderliebe in eins geht. *Nachfolge* aber ist und bleibt die, durch die ewig zuvorkommende Gnade Gottes in Jesus Christus ermöglichte und gewirkte *Dankbarkeit*. Es geht im Nicaenum nicht um *Jesuanismus*, sondern um *Christologie*. Das „ich glaube“, „wir glauben“ an Jesus Christus hat seine legitime Möglichkeit nur in seinem christologischen Grund, nur in und durch Jesus als den Christus. Das gilt auch in Bezug auf die Möglichkeit, hier „ich“, bzw. „wir“ sagen zu können. Das „Ich“ einer Jesus-Nachfolge, die sein Christus- Geheimnis nicht respektierte, würde jene Kategorie des „Einzelnen“, die Kierkegaard gegenüber der Lüge des Massenchristentums geltend machte, individualistisch verfälschen. Das einem Jesuanismus verhaftete „Wir“ würde aber die Gemeinschaft der Jünger Jesu in das Kollektiv eines Vereins, einer „societas Jesu“, in einen Jesuiten-Orden verwandeln. Wir sind eben nicht „Jesuiten“, sondern „Christianer“. Wir haben unsren Namen von dem Christus Jesus empfangen, an den als den Heiland und Herrn zu glauben wir gerufen sind. In der Begegnung mit Jesus Christus begegnet uns nicht nur ein noch so qualifizierter und designierter Mensch, sondern *Gott selbst*, Gott in dem Mensch gewordenen Gottessohn.

Damit stehen wir vor der leuchtenden Mitte des Bekenntnisses im Zeichen des Geheimnisses, das seine zentralen, diesem Nicaenum in besonderer Weise eignenden Aussagen doxologisch umkreisen. Einige Vorerwägungen werden hier gerade wichtig sein, um den Zugang zu der Fragestellung, zu dem Erkenntnisgrund und zu dem Wahrheitsmedium zu gewinnen, aus dem und in dem die geheimnis-schweren, „hymnischen“ Aussagen, die nun folgen, gehört und mitgesprochen sein wollen.

... τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ,
τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,
φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
όμοούσιον τῷ Πατρί,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ...

¹⁹ So bemerkenswert etwa bei Ernst Fuchs der Versuch ist, einen gewissen Anthropozentrismus in der Fragestellung Bultmanns zu überwinden, so stellt sich dieser Versuch doch mehr Jesu-zentrisch als christozentrisch dar und vermag darum zur Christologie im Sinne des Bekenntnisses noch nicht vorzudringen.

... filium Dei unigenitum et ex patre natum ante omnia saecula,
Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero,
genitum, non factum,
consubstantiale patri,
per quem omnia facta sunt...

Gottes einigen Sohn, der vom Vater geboren ist vor der ganzen Welt, Gott von Gott, Licht
vom Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott,
geboren, nicht geschaffen,
mit dem Vater in einerlei Wesen,
durch welchen alles geschaffen ist...

Wir sprachen von der leuchtenden Mitte des von doxologischen Aussagen umkreisten Geheimnisses. Fast möchten wir versucht sein, den Hörer dieser Aussage, der *vor* aller Interpretation und Kritik *im reinen Hören* die Sprache als solche in seinem Gehör zu ihrer Wirkung kommen ließe, bei dieser Wirkung zu behaften, und ihn zu fragen, ob nicht wirklich in der *Sprache* das „leuchtende Geheimnis“ sich ankündige! — Wenn es hier nicht um eine, sei es noch so erhabene „Musik“ der Sprache, sondern um Erkenntnis-Aussagen in Anerkenntnis der Wahrheit geht, werden wir gut tun, zunächst einmal der Pfeil-Richtung dieser „Formeln“, die doch mehr als Formeln sind, zu folgen. Auf den ersten Blick scheinen sie eindeutig *in die Höhe* zu weisen, in eine Höhe über allem Sichtbaren und Erfahrbaren, über allem Vorstellbaren und Denkbaren. Die Empfindung *des Erhabenen* mag sich denn auch sofort mit dem unabweisbaren Eindruck mischen, das alle diese Worte mit ihren unvollziehbaren Vorstellungen und Begriffen — ohne die sie doch gar nicht laut werden könnten! — im Zeichen eines *Scheiterns* ständen, — wie wenn sie, im Bilde geredet, an den majestatisch leuchtenden Steilwänden des Geheimnisses abstürzten. So wahr nun aber diese Aussagen in *die Höhe* des Lichtes weisen, „da niemand zukommen kann“ (1. Timoth. 6,16), so rühmen sie doch den, der in *die tiefste Tiefe* hinuntergestiegen ist, ja, — wiederum in eine Tiefe, die von keiner auslotenden Erkenntnis erreicht wird. Sie reden doch von dem, der um unseretwillen, und um uns zu retten, aus dieser Höhe herabgekommen ist, dem Incarnatus und Crucifixus, dem Fleisch-Gewor denen und Gekreuzigten! Ist nicht *hier*, in dieser *Tiefe*, eigentlich erst das Zentrum des Geheimnisses? Ja, empfängt nicht auch dieses Zentrum sein offenbarendes Licht erst von dem her, was dann folgt in den Aussagen von der Auferstehung und Erhöhung dessen, der bis in den, keinem menschlichen Auge ergründbaren Abgrund unserer Verlorenheit preisgegeben wurde, sich preisgegeben sein ließ?!

Wir werden der in diesen entscheidungsschweren Fragen sich meldenden Wahrheit noch an seiner Stelle nachzusinnen haben. Hier gilt es zunächst einmal zu erkennen, daß die „doxologischen“ Aussagen den in diese *Tiefe* Erniedrigten als den preisen, der aus dieser *Höhe* kommt. Von dem *Woher* seines Abstiegs bestimmt und bemäßt sich das *Wohin* dieses Abstiegs, der wiederum erst durch seinen Aufstieg offenbar wird für den Glauben.

Für die Fragestellung besagt das: es geht in diesen Aussagen um die Antwort auf die Frage, *wer der ist*, dessen Geschichte als das Gottes- und Heilsgeschehen für uns bezeugt und bekannt wird. Darf er wirklich, wie Arius und die Seinen es taten, zu jenem Zwitterwesen zwischen Gott und Welt gemacht werden?! Darf er als ein *vergöttlichter Mensch* interpretiert werden? Oder in der Weise der Gnosis als eine, den Abgrund zur Welt überbrückende *Vermenschlichung Gottes*, als eine Synthese zwischen Gott und uns, wie sie der religiöse Mensch dichtend postuliert und spekulierend erdenkt? Das Nicaenum antwortet hier mit dem denkbar schärfsten „Nein“. Ein solches Zwitterwesen, solch ein Vermittler ist nicht der im Evangelium verkündete Mittler. Solch ein Un-Wesen, das weder Gott noch Kreatur ist, ist eine Gotteslästerung. Die ihm göttliche Ehren — von Gnaden des religiösen Menschen! — zuerkennen,

treiben Götzendienst. Diese Negationen, die in den Verwerfungen des Textes von 325 zur Stelle sind, werden in der Gestalt des Bekenntnisses, das wir verstehend nachzusprechen versuchen, nicht ausgesprochen. Wunderbarerweise begegnen sie uns hier nur in den „positiven“ Sätzen der Anerkenntnis und Anbetung.

Darum also ging es und geht es, um die Gottheit Gottes, und zwar gerade Gottes in Christo als des Gottes für uns und mit uns. Wurzel und Wesen dieser trinitarischen, bzw. christologischen Aussagen liegen nicht in einem, nach Unsterblichkeit hungernden und auf Vergottung zielen den religiösen Bedürfnis, das sich – unter Benutzung gewisser biblischer Elemente — auf dem Wege der Spekulation und mit den Mitteln der zeitgenössischen Religionsphilosophie einen Gottesbegriff erdacht hätte, der diesem Bedürfnis entsprach und seine Befriedigung in sakramental-mystischer Vermittlung des Heils garantierte. Es ging und geht nicht um Religion und Metaphysik, sondern um *Gott* und den *Glauben*, der *Gott in Christo* die Ehre gibt.²⁰

Im engsten Zusammenhang mit der durch die Göttlichkeit Gottes in Christo bestimmten Fragestellung gilt es nun aber, den Erkenntnisgrund für die doxologischen Aussagen gerade nicht in der „Höhe“ zu suchen, auf die sie weisen, sondern in der „Tiefe“, aus der sie erwachsen. Der Vorwurf auf Spekulation und Metaphysik geht nämlich von der Voraussetzung aus, daß die Väter dieser trinitarischen, bzw. christologischen Formeln Aussagen über Gott und das innergöttliche Sein und Wesen gemacht hätten, die nur *von oben her*, in einem Mitwissen mit Gottes Wissen von sich selber, möglich wären, das heißt aber: ebenso unmöglich wie verboten sind. Nun ist jedoch die Wurzel dieser Erkenntnisse gerade *nicht „dort oben“* in einem Höhenflug unseres Geistes und seiner spekulierenden Sehnsucht zu suchen, sondern „*dort unten*“, wo Gott in diesem Jesus Christus sich selbst an die Stelle des in seiner Schuld verlorenen Menschen stellt, Gott selbst sich hingibt, mitteilt und erschließt, Er, der Vater, in dem Sohn durch den Heiligen Geist. So wahr der Weg Gottes, wie das Nicaenum ihn als den Weg des Menschgewordenen, Gekreuzigten, Auferstandenen, Erhöhten und Wiederkommenden bezeugt, in der „Höhe“ anhebt, die von keinem Gedanken und keiner Sehnsucht erreicht wird, so wahr erschließt Gott sich in seinem Sein und Wesen dem *Glauben* — nicht dem Schauen! — in der *Tiefe*, der er sich in Jesus Christus für uns preisgibt. Die Aussagen, die Gott in einer, in seiner, keiner Spekulation und Sehnsucht zugänglichen Höhe rühmen, werden also in der Tiefe gewonnen, — so wahr der bis in diese Tiefe Erniedrigte als der in die Majestät Gottes Erhöhte bezeugt wird. *Im Licht der Auferstehung* wird der Fleisch-gewordene, ja, der Gekreuzigte, Verfluchte und Verdammte, als der offenbar, der er ist: der Sohn in der Göttlichkeit

²⁰ Wir können nicht umhin, hier der Gegenfrage das Wort zu geben, wie sie Arnold Gilg (in „Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche“, Beiheft 2 zur „Evangelischen Theologie“ 1936 Chr. Kaiser) in seiner, gegenüber den Ritschianern und insbesondere Harnack, in der Fragestellung so schwer wiegenden großen Abhandlung über „Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie“ geltend gemacht hat:

„Wir machen darauf aufmerksam, daß Athanasius in seiner antiarianischen Polemik eben dann aus grimmigem Zorn und schwerer Sorge heraus schreibt, wenn er das zerstörerische Werk der häretischen' Gegner als frevelhafte Antastung der unaussprechlichen Würde und Majestät des einen und einzigen Gottes enthüllt. Arius und seine Anhänger sind ihm Feinde des Allerhöchsten. Sie lästern. Sie kämpfen wie die Giganten der Mythologie wider die Gottheit ... etc.“ (S. 155/56). Ohne die besondere Struktur des „griechischen Heilsverständnisses“ zu erkennen, sieht sich Gilg doch eben von den Texten her genötigt zu fragen: „Kommt man um den Eindruck herum, daß in solcher Haltung sich etwas Elementares, Primäres äußere? Ist es glaubwürdig, daß einem Athanasius die Gottesfrage als solche und die christologische Frage als solche auch in der für ihn bestehenden geschichtlichen Situation überhaupt nicht zum Thema geworden seien ... Das glaube, wer mag!“ (S. 157) Wir fügen hinzu: Die eigentliche Leidenschaft liegt gerade in der für die Harnacksche Konzeption zum Zeugen aufgerufenen Schrift „über die Menschwerdung“ gar nicht bei der Theopoiesis, der Vergottung des Menschen, als dem Ziel der Menschwerdung Gottes, sondern bei dem triumphalen *Siegeszug des Auferstandenen*, der die Götter von ihren Altären stürzt und Kinder auf dem getöteten Tod herumtrampeln läßt wie auf der Leiche eines nicht mehr zu fürchtenden Löwen! Das Blumhardtsche „*Jesus ist Sieger*“ möchte hier ein besseres Verständnis erschließen als die Verbotsstafeln der Kantischen Erkenntnistheorie vor dem Lande der „Metaphysik“ im Verein mit der Schleiermacherischen Kategorie des Religiösen.

seiner Gottessohnschaft. Damit stehn wir vor dem Wagnis, die einzelnen Worte des Lobpreises durchzubuchstabieren, zuallererst die Aussage:

... τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ ...
... filium Dei unigenitum...
... Gottes einigen Sohn...

Eigentlich ist bereits alles gesagt mit dem einen: *der Sohn!* Nicht ein Sohn wie andere Söhne auch! Nicht eine exemplarische, vorbild- und urbildhafte Gestalt, in der die Idee der Gotteskindschaft sich existenziell realisierte! In einem einzigartigen und vergleichslosen Sinn ist gerade er, der menschlichste aller Menschen, der Preisgegebene, Verhöhte, als Gotteslästerer Hingerichtete, der von Gott selbst für uns Dathingebene, *der Sohn*. Er ist nicht nur ein Bote, nicht ein Prophet wie andere Propheten, und schon gar nicht so etwas wie ein Religionsstifter. Der *Gott-Gesandte* ist er – das ist das Zeugnis des Johannes-Evangeliums — als der *Gottes-Sohn*. Sein Gesandt-sein und sein Sohn-sein sind eins. Darum sind auch Person und Werk in ihm eins, wie sein Weg und sein Werk eins sind. Und nun sagt unser Text: Er wurde nicht der Sohn, sondern er *ist* der Sohn, wie er es war und sein wird von Ewigkeit zu Ewigkeit. Er ist nicht ein Adoptiv-Sohn, nicht ein Kind der Gnade. Er ist seins- und wesensmäßig der Sohn, der einzige, dem das Sohn-sein in diesem singulären Sinne eignet. Der „Eingeborene“ ist er als der einzige „Geborene“ im Unterschied und Gegensatz zu aller Kreatur, auch zu den von Gott als Kindern angenommenen Geschöpfen.

... τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ...
... et ex patre natum ante omnia saecula ---
... „der vom Vater geboren ist vor der ganzen Welt ...“

Seine Geburt steht im Zeichen einer „Zeugung“, von der alle anthropomorphen, alle von der menschlichen Wirklichkeit hergenommenen Begriffe und Vorstellungen fern gehalten sein wollen. Die Väter haben von einer „ewigen Zeugung“ gesprochen, wie sie von einer „ewigen Hauchung“ des Geistes durch den Vater und den Sohn geredet haben. Ja: „vor allen Äonen“, vor aller Zeit, wie sie der Welt in ihrer Kreatürlichkeit zugehört! Unmöglich und grotesk, hier etwa an einen „Zeit“-punkt innerhalb der Ewigkeit zu denken! — Brauchen wir es überhaupt noch ausdrücklich festzustellen, daß unsere menschlichen Begriffe und Vorstellungen in diesen Aussagen an dem überlegenen Geheimnis dessen, den sie rühmen, scheitern? Dennoch wollen sie getan sein, nicht als ob wir in ihnen die Wahrheit „aussagen“ und aus-schöpfen könnten, sondern um nicht zu verschweigen – „ne taceretur“ (Augustin) —, daß in dem um unsertwillen Menschgewordenen *Gott selbst* es ist, der sich unserer Verlorenheit annahm.

... γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα ...
... genitum, non factum ...
... geboren, nicht geschaffen ...

Wir ziehen diese, die Wahrheit unterstreichende Entgegenseitung des Schöpfers zum Geschöpf vor, um das Bekenntnis zu dem eingeborenen Gottessohn in seiner Ausschließlichkeit gegenüber allen menschlichen Analogien, allen menschlichen Mythologien von Göttersöhnen und Halbgöttern so zu verschärfen, wie es der Text uns weist. Nicht ein Mensch, der zu göttlichen Ehren avanciert wäre, nicht eine menschliche Metamorphose Gottes, wie sie menschliche Religiosität erdichtet, nein, *Gott, Gott selbst* ist es, der in Jesus Christus zu uns kam und sich unser annahm. Um der Ehre Gottes willen darf nicht verschwiegen werden, was doch nicht ausgesagt werden kann. Nicht das Scheitern unserer Begriffe und Vorstellungen spricht hier wider uns. Wohl aber sollen wir uns hüten vor jeder Vergöttlichung des Menschen und vor jeder Vermenschlichung Gottes. In dem scheiternden Erkenntnisvollzug gilt es die doxo-

logische, die anbetende Anerkenntnis:

φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ ...

Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero ...

Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrhaftigen Gott vom wahrhaftigen Gott ...

Nur mit der größten Zurückhaltung werden wir uns diesen wie leuchtende Quadern aufeinander getürmten Bruchstücken des Gotteslobes nahen, in dem Versuch, verstehend – soweit sich hier von „Verstehen“ reden lässt — miteinzustimmen. – Wer die Schrift auch nur ein wenig kennt, wird sofort den „Text“ im Gehör haben, der in den lapidaren, für das Nicaenum gerade entscheidenden Aussagen zur Stelle ist:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ward durch dasselbe...“ (Joh. 1, 1-3)

„Im Anfang“, das verweist gerade nicht auf einen Anfang des Logos, nicht etwa auf eine Zeit, zu der er noch nicht gewesen wäre. Es will im schärfsten Gegensatz zu der Zeit und Ewigkeit verkennenden These des Arius gehört werden, der von dem Logos zu sagen wagte: ἦν πότε δτε οὐκ ἦν, „es gab einen Zeitpunkt, wo er noch nicht war“. Der Logos war vor aller Zeit und vor ihrem mit der Schöpfung der Welt gesetzten Beginn. Er „war“, wie Gott „war“. Er „ist“, wie Gott „ist“. Er „wird sein“, wie Gott „sein wird“. Seine „Zeit“ ist die Ewigkeit Gottes in seiner währenden Selbigekeit. Das „war“ der Ewigkeit lässt ihn ohne Anfang und Ende den sein, der er ist. Als der Logos ist er der Sohn. Es geht nicht um ein Prinzip, eine Idee und der gleichen mehr, auch nicht um das, was der Mensch „Geist“ nennt. Die Väter der Trinitätslehre taten nicht gut, sich in diesem Zusammenhang apologetisch auf den Logos-Begriff eines Platon oder der Stoa zu berufen. Der Logos, der hier bezeugt wird, ist ja der Eingeborene, der im 14. Vers dieses „Prologes“ zum Evangelium als der Fleischgewordene bezeugt wird. Dieser Logos ist nicht ein die Welt durchwaltendes göttliches Prinzip, er ist *Person*. Er ist nicht nur das von Gott gesprochene Wort, sondern der Sprecher. Wir müßten darum eigentlich nicht übersetzen: „dieses“ war im Anfang, und: alles ward durch „dasselbe“, sondern: „dieser“ und: „durch denselben“. Er ist *der Sohn*, zu dem sich das Nicaenum, ohne ihn als den „Logos“ zu nennen, bekennt.

Wenn wir lesen, daß er „bei Gott“ ist, so will auch hier der genaue Wortlaut bedacht sein, nämlich das πρός, das Zu-hin, zu-Gott-hin des Urtextes. In der trinitarischen Erkenntnis, die wir hier nicht in ihrer Weite und Tiefe zu entfalten haben, wird der Sohn „von“ dem Vater „her“ (als der vom Vater ewig „Gezeugte“) verstanden, wie der Geist vom Vater und vom Sohne her (in seinem vom Vater und dem Sohne „Gehaucht-werden“). Diesem *Vom-Vater-Her* entspricht aber das *Zum-Vater-Hin*, das im letzten Vers des Prologes noch einmal einen wundersamen Ausdruck findet, wenn wir hören, daß der eingeborene Sohn – nach einer andern, vielleicht hier zu bevorzugenden Lesart: der eingeborene Gott! — εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, „in den Schoß des Vaters ist“ (V. 18). Der Vater ist zum Sohne hin, der Sohn zum Vater hin. Ein innergöttliches Gegenüber, eine innergöttliche ewige Bewegung („Zeugung“, „Hauchung“) kennzeichnet das innergöttliche Leben des lebendigen Gottes! Er ist nicht ein verabsolutierter Inbegriff dessen, was wir „Leben“ nennen. Im Glauben an Gott, *den Lebendigen*, geht es um mehr als die vielberufene „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Albert Schweitzer). Dieser Lebendige ist als der Vater, der Sohn, der Geist, *der Liebende*. Er bedarf nicht eines außergöttlichen Objektes, um der Liebende zu werden. Er ist in sich selber die Liebe im ewigen Akt des Liebens. So gerade ist er der Gott, der sich in unbegreiflicher, durch und in nichts als in ihm selbst gegründeter Herablassung dem Geschöpf zuwendet, dem er durch die

Schöpfertat seiner Liebe Sein und Wesen schenkt und gönnt, dessen er, der Versöhnung und Erlöser, in der Freiheit seiner Liebe sich erbarmt. Ja, er ist der Gott des ewigen innergöttlichen Gespräches, der nicht auf einen außergöttlichen Gesprächspartner angewiesen ist, um aus einem stummen Gott zu einem sprechenden Gott zu werden. Er ist nicht ein sich zuletzt doch verbergender Gott, der hinter den „Masken“ seiner Offenbarung (Sabellius) sich ewig verschwiege. Weil er der Gott des innergöttlichen Selbstgespräches ist, kann er der mit uns und zu uns Sprechende sein. Weil er der Gott der innergöttlichen Selbst-Erschließung ist, kann er als der Gott für uns der Gott der Selbstoffenbarung sein. Ja, der Sohn, in dem und durch den er sich unserer annimmt, ist „Gott von Gott“, „Licht vom Licht“, „wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott“.

Es muß auffallen, daß der lateinische und dann der deutsche Text sich nicht begnügen mit dem „Deum verum de Deo vero“, sondern das lapidare Deum de Deo, „Gott von Gott“ einführen und voranstellen. Will das Ganze als hymnische Plerophorie, in überschwenglicher Steigerung gehört sein? Oder erfährt so die Aussage „wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott“ eine besondere inhaltliche Unterstreichung? Ist es der Gott, der die *αλήθεια*, die sich selbst in sich selbst offbare Wahrheit ist, der hier gepriesen wird? Ist es der Wahrhaftige, der Gott des ewigen, innergöttlichen Ja und Amen, der hier verherrlicht wird? Ist es damit in eins die Unterstreichung des „Gott von Gott“ in dem Sinne, daß der Sohn in seiner ganzen, wahren und reinen Gottheit angebetet sein will? Gewiß kehrt die Aussage auch eine polemische Spitze gegen jeden Versuch, in Gott etwa ein Unter-Göttliches oder Minder-Göttliches zu dichten. In Gott ist nichts und niemand denn Gott. Das hören wir in der Aussage „Gott von Gott“, „wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott“. Diese Aussage will und kann aber in Wahrheit nicht als eine Aussage über Gott, sondern nur als *Antwort*, nur als Widerhall der göttlichen *Selbstaussage* vollzogen und nachvollzogen werden. Diese Selbstaussage Gottes hat den Namen *Jesus Christus*.

Die Antwort des Glaubens, die durch die Selbstaussage Gottes her- vorgerufen ist, will in der Exegese unseres Textes noch einmal bedacht sein in der Unterstreichung jener, in einem besonderen Sinne leuchtenden Worte:

„φῶς ἐκ φωτός“, „lumen de lumine, Licht vom Licht“.

Es wäre doch ein billiges, von moderner Rationalität her bestimmtes, oberflächliches Verständnis, wenn wir hier nur eine Bildrede hörten. Zu nahe sind ja bestimmte Aussagen der Schrift, um solch eine lediglich bildhafte Interpretation zuzulassen. Nicht nur im Prolog des Johannes-Evangeliums wird der Logos, dessen Fleischwerdung dann bezeugt wird, als „das Licht“, und so als „das Leben“ verkündet. Unüberhörbar ist jenes „Ich bin das Licht der Welt“, in seiner Einheit mit all den „Ich-bin“-Aussagen, in denen das Herrengeheimnis der Wahrheit, die *Er selber* ist, sich kund tut. Wenn der erste Johannesbrief das „wahre Licht“ als das „jetzt“ scheinende bezeugt (1. Joh. 2, 8), dann eben in seiner Einheit mit dem Licht, das der Gott ist, in dem keine Finsternis ist (1. Joh. 1,5).

Die an dieses Licht Glaubenden sind „Kinder des Lichthes“ (Joh. 12, 36, aber auch 1. Thess. 5, 5!), die „im Licht wandeln“ (1. Joh. 1, 7), „in seinem Licht leben dürfen“. „Licht vom Licht“, das will in eins gehört werden mit „Leben“ und „Wahrheit“, immer aber so, daß nicht etwa wir *unser* Verständnis von Licht und Leben und Wahrheit auf Gott übertragen, bzw. diese unsere Ideen vergötlichen, sondern so, daß umgekehrt Gott in seiner Selbstoffenbarung sich in der Selbst-Preisgabe des Sohnes an unsere Finsternis, unsern Tod und unsere Lüge als das Licht, das Leben und die Wahrheit Gottes für uns erschließt. Jesus Christus als die personale Selbst-Offenbarung Gottes ist nicht nur ein Licht unter andern Lichtern, vielleicht das sie alle überstrahlende, sondern *das* Licht, in dem Gottes selbsteigenes Licht uns leuchtet. „Licht vom

Licht“, das besagt auch nicht nur einen Ab-glanz des Lichtes im Sinne eines Widerscheins, sondern den Glanz *selbst* in dem „Abglanz“ (Hebr. 1, 3) der Herrlichkeit, das Licht im Licht, den Herrlichen in dem Gegenüber seiner Herrlichkeit. –

Wer will das aussagen? Welche Begriffe müßten hier nicht scheitern? Das „Bild“ – aber nicht in dem oberflächlichen modernen Sinn genommen — hat hier seine Chance. So wahr es nämlich in seiner menschlichen Vorstellbarkeit auch an dem Unvorstellbaren scheitert, so erinnert es doch, in *diesen* Dienst genommen, daran, daß der „Begriff“ nicht der Weisheit letzter Schluß ist, wie es abendländisches Denken immer wieder wähnte. Das Bild meint die Gestalt, und die Gestalt meint das Wesen. Wenn das im Raum des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses für die Wesensart der dichterischen und denn überhaupt künstlerischen „Aussage“ gilt, so geht es hier, *im Lobpreis dieses Lichtes*, eben nicht um eine dichterische *Schau*. Das Licht, das diese Antwort im *Gehör* des Glaubenden erweckt, müßte das Auge des Schauenden töten. *Darum* scheitern unsere Begriffe und Vorstellungen an dem Versuch, mit unserer Vernunft schauen zu wollen, was zu schauen uns erst in der Auferstehung als den Menschen der neuen Sinne, des neuen Gehöres und Gesichtes verheißen ist.

Daß wir hier wirklich nicht zum „Schauen“ – wohl gar in einem heimlichen Platonismus – gerufen sind, sondern zum Hören und zum Loben, findet seine besondere Unterstreichung in den Satzteilen, deren einer bei unserem Versuch, den Text Wort für Wort durchzubuchstabieren, vorgezogen wurde, und den wir jetzt noch einmal aufnehmen. Wir hören sie nunmehr beide in ihrer Zusammengehörigkeit, die durch das entscheidungsschwere Wort „wesenseins“ (*όμοοῦσιος*, consubstantialis) nicht etwa unterbrochen, sondern in ihrem ewigen Grund aufgewiesen wird. Dabei wird die Aussage von dem Sohn in seiner Wesenseinheit mit dem Vater noch für eine besondere Erörterung auszusparen sein. Gerade auf diese Weise möchte die scharfe, gegensätzliche Konturierung des Bekennnisses zu dem, der nicht Geschöpf, sondern vielmehr selbst der Schöpfer ist, um so schärfer hervortreten.

γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα ... δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ...
genitum, non factum ... per quem omnia facta sunt
... geborn, nicht geschaffen ... durch welchen alles geschaffen ist...

Schöpfer, nicht Geschöpf, – das ist die Wahrheit, die es hier gegenüber jeder Verwechselung und Vermischung von Schöpfer und Geschöpf anzuerkennen gilt. Das steht doch bereits im Text der Schrift, die von dem Gottes-Logos (Joh. 1, 3) sagt:

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἔν. ὁ γέγονεν.
„Alles wurde durch ihn, und ohne ihn ist auch nicht eines geworden, das geworden ist.“

Eben als der Geborene, der „Eingeborene“, ist er der Schöpfer mit dem Vater und dem Geist. Es ist ja nicht nur so, daß der Sohn nicht ohne den Vater ist; sondern der Vater ist nicht ohne den Sohn. Nur zum Sohne hin ist er der Vater, wie der Sohn nur zum Vater hin der Sohn ist. So sind der Vater und der Sohn nur zum Geiste hin, die „sie“ sind, wie der Geist nur vom Vater und vom Sohne her der ist, der er ist. Hier eine tritheistische numinose Groteske zu sichten, bleibt der Blindheit des Islamischen Denkens und aller ihm geistesverwandten Antitrinitärier vorbehalten.²¹

²¹ Warum werden die Antitrinitärier, von denen es in der modernen protestantischen Theologie wimmelt, eigentlich nicht Mohammedaner?! Die prophetische Randglosse (... und Mohammed sein Prophet“) möchte schließlich mit in Kauf zu nehmen sein. Was aber das Alte Testament betrifft, so ist es, seines Christus-Zeugnisses beraubt, als Dokument einer Religion des Judentums vom Islam bereits mit aufgenommen.

Wir hören hier die Bezeugung des einen Gottes, der Gott ist, indem er Vater, Sohn und Geist ist, und so die Bezeugung des Gottes, der auch als der Sohn der Schöpfer ist, wie er auch als der Geist der Schöpfer ist. Wäre es nicht so, dann würden wir allerdings im zweiten und dritten Artikel es je mit einem neuen und anderen Gott, ja in allen drei Artikeln nicht mit Gott, dem einen wahren Gott, der allein Gott ist, zu tun bekommen.

Besonders will hier aber noch dieses „alles“ bedacht sein, das noch unterstrichen wird durch die Einschärfung, daß „*auch nicht eines*“ von allem Gewordenen ohne ihn geworden ist. In dem Text des Nicaenums von 325 wird das besonders durch den Zusatz unterstrichen: *τά πάντα ... τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ τά ἐν τῇ γῇ*, „alles, was im Himmel, und was auf Erden ist“. Der Schöpfer-Sohn wird hier allem Gewordenen als solchem gegenübergestellt und zwar Er, der Ungewordene, dem durch ihn Gewordenen, sei es die sichtbare, sei es die unsichtbare Kreatur. Nicht nur als der *Ewig-Seiende*, sondern als der *Ewig-Handelnde* steht er dem Gewordenen gegenüber, das doch allein durch seine Gegenwart erhalten wird. Weit entfernt davon, nur so etwas wie eine Vermittlerrolle bei der Schöpfung „einmal“ gespielt zu haben, war und ist und bleibt er der, durch den alles geworden ist und wird. Wenn wir in Gottes Schöpfung, nicht als deren Interpreten, sondern als Geschöpfe, im Hören seines Wortes immer „auf den Spuren des Schöpfers“ sind, dann eo ipso auf den Spuren *des Sohnes*. Jesus Christus ist heimlich immer zur Stelle, nicht in der Weise des pantheistisch gedachten Logos der Stoa, der den Kosmos durchwaltet, sondern Er, der Retter, als der Herr, in seiner Einheit mit dem Vater und dem Geist.

Es bedarf keiner besonderen Unterstreichung, daß gerade dieses Bekenntnis des Glaubens nicht aus unserer Weltanschauung oder unserer Gottesschau, und gewiß auch nicht aus unserem Selbstverständnis erwächst. Es scheint von der Wirklichkeit Lügen gestraft zu werden. Es stellt sich der ratio wie ein verkrampter Versuch dar, dem Christus Jesus eine schöpferische Allgegenwart zuzuschreiben, die sich in der Erfahrung der Wirklichkeit schlechterdings nicht verifizieren ließe. Wer aber das „Gott *für* uns“ in Jesus Christus so universal hört, wie es bis in den letzten Winkel der Welt als Gottes so geliebter Welt gilt, der preist seine Herrlichkeit, deren schöpferisches Geheimnis noch in jedem Blatt und Würmlein zur Stelle und am Werke ist. – Sagen wir eigentlich etwas Neues und Besonderes, wenn wir jenes, bis dahin ausgesparte Kernwort und Stichwort des Nicaenums nunmehr nachsprechen?

όμοούσιον τῷ Πατρί ...
consubstantialem patri ...
mit dem Vater in einerlei Wesen ...

Alles, was wir hörten und bedachten, mündet in diese Aussage mit einer solchen letzten, inneren Notwendigkeit ein, daß sie schon zur Stelle war, ehe sie laut wurde. Für die Väter von Nicaea — und wir denken jetzt an die Synode von 325 — war die mit dem δμοούσιος, dem „wesenseins“, getroffenen Entscheidung freilich alles andere als selbstverständlich, — schon gar nicht die In-Dienstnahme dieses Begriffs für die Erkenntnis, um die sie rangen und die sie meinten, die volle und ganze Gottheit Jesu Christi. Es bedurfte eines langen und verworrenen Erkenntnisringens, ehe sich die in diesem Begriff getroffene Entscheidung durchgesetzt hatte. Durch alle erdenklichen Vermittlungsvorschläge hindurch wurde Klarheit darüber gewonnen, daß dieses όμοούσιος im Sinne von „wesenseins“ zu verstehen wäre.²²

²² Man lasse nur die verschiedenen Formeln auf sich wirken: das όμοιούσιος = „wesensähnlich“, das όμοιος κατά πάντα = ähnlich in jeder Hinsicht, nämlich dem Vater, in ihrer Nähe zum όμοούσιος, das dann als „wesensgleich“ interpretiert werden möchte. Gegenüber dem ὀνόμαιος κατά πάντα = „unähnlich (dem Vater) in jeder Hinsicht“, wie es Arius und seine radikalen Anhänger verfochten, stellen sich die genannten Formeln doch in Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

Für uns handelt es sich hier nicht um einen neuen Versuch, den Wirrwarr jener Kämpfe historisch zu erhellen, sondern um die Frage nach der Wahrheit, um die es in der Entscheidung für das als „wesenseins“ interpretierte óμοούσιος ging und geht.

Dazu mag eine Besinnung auf die zwei Versuchungen helfen, die den Glauben an Jesus Christus je zur Rechten und zur Linken bedrohen. Die historischen Namen dieser Versuchungen, wie sie im Sabellianismus und im Arianismus auftraten, haben hier nur die Bedeutung von Modellen, an deren historische Gestalt wir denn nur in einer gewissen Reduzierung auf das Wesentliche erinnern. – Auf der einen Seite drohte und droht immer von neuem die *mystisch-religiöse*, auf der andern die *moralisch-religiöse* Verfälschung der Wahrheit, zu deren Anerkennnis der Glaube gerufen ist. Wenn Sabellius den Vater mit dem Sohn und dem Geist identifizierte²³, um Gottes Offenbarung als Erscheinungsformen der Gottheit, als ihre „Masken“ (*πρόσωπα*) zu interpretieren, so besagte das letztlich die Aufhebung der doch nur vorläufigen Offenbarung in das sich verschweigende Geheimnis des unbekannten Gottes jenseits jener Erscheinungsformen. Das für unsere Fragestellung Entscheidende liegt darin, daß bei diesem mystischen Verständnis die *Wahrheit* Gottes in seiner Offenbarung ebenso in Frage gestellt ist wie die *Gewißheit* des Heils. Das letzte Wort hat in dieser Häresie eben doch jenes göttliche Schweigen, dem nicht der Glaube entspricht, sondern die Ekstase, die in der *unio mystica* mit dem namenlosen Göttlichen zu verschmelzen trachtet.

Demgegenüber stellt sich der Arianismus, den wir wiederum nicht so sehr in seinen historischen, reichlich synkretistischen Konturen, sondern in seiner Wurzel meinen, als die moralisierende Verfälschung des Glaubens an Jesus Christus dar. Ein religiös-moralischer Ideal-mensch ist es, der in seinem siegreichen Kampf mit den Versuchungen sich als das Vorbild darbietet, als Gipfel eines Menschentums, das in seinem Superlativ zu göttlichen Ehren kommen mag. Die göttliche Ehrung eines solchen Idealmenschen verwarf Athanasius mit Recht als Gotteslästerung.

Auf das Wesentliche gesehen, hat der Grat, auf den die Anerkennnis der Wahrheit Gottes in Christus gerufen ist, in immer neuen Variationen zwei Abgründe zur Rechten und zur Linken: auf der einen Seite die Idee eines sich vermenschlichenden Gottes, auf der andern die Idee eines vergöttlichten Menschen. Beides sind Ideen menschlicher Religiosität, und als solche gerade nicht die Wahrheit Gottes. In beiden Gestalten der Versuchung wird der Mittler in einen Vermittler verwandelt, und es ist letztlich irrerelevant, ob das in der mythischen Gestalt einer gedichteten Geschichte oder in einem begrifflichen System geschieht, wie denn auch der Gegensatz zwischen Moralismus und Mystik hier kein letzter und echter Gegensatz ist. Als *der Mittler* zwischen Gott und Mensch ist der Sohn in seiner *Wesenseinheit* mit dem Vater anzuerkennen. Wir haben es im Glauben an Jesus Christus *mit Gott selbst* zu tun. Daß *Gott selbst* in Christus zu uns kam, *Gott selbst* in ihm sich unser erbarmt, *Gott selbst* durch ihn uns als seine Kinder annimmt, das bekennt der Glaube in dem Satz von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater.

Wir konnten die Interpretation der „hohen“ Aussagen nicht vollziehen, ohne das Scheitern

einer Front dar, so aber, daß mit sachlicher Notwendigkeit das óμοούσιος = wesenseins das letzte Wort behielt. — Es verrät wenig Verständnis für das, worum hier mit aller Leidenschaft unter vielen Leiden gestritten wurde, wenn man nur den Buchstabilismus eines Theologengezänkes oder gar die nur theologisch getarnten kirchenpolitischen Machtkämpfe mit ihren allfälligen politischen Hintergründen beklagt oder belacht. Wie oft mußte das Licht einer Erkenntnis erst durch schwere Nebelschwaden durchbrechen! Wie oft vollends wurde es wieder verdunkelt, gerade von denen, die ein allzu fatales Interesse an besagten Nebelschwaden hatten.

²³ In Nicaea hatten gewiß nicht wenige Synodale Mühe, sich bei dem óμοούσιος nicht zu verhören, so als ob es sabellianisch verstanden werden könnte im Sinne jener Identifikation des Vaters und des Sohnes, die beide, ebenso wie der Geist, nur Metamorphosen des Göttlichen in seiner Erscheinung darstellten.

unserer Begriffe und Vorstellungen zu erleiden. Wiederum trieb uns die *Anerkenntnis* der Wahrheit dazu, die Erkenntnis in bestimmten Aussagen zu suchen und zu wagen. In dem allen hörten wir uns zur *Anbetung* gerufen, und stießen immer von neuem auf den „doxologischen“ Charakter der theologischen Aussagen.²⁴

Gerade in dem Augenblick, wo wir uns mit dem Text des Bekenntnisses anschicken, die Bewegung aus der Höhe in die Tiefe an-erkennend-nachzuvollziehen, wird es gut sein, uns über den „doxologischen“ Charakter des Bekenntnisses und der darin beschlossenen Erkenntnis Rechenschaft abzulegen. Geradezu unausrottbar ist ja das Mißverständnis, das die Aussagen – nicht nur die dieser „Höhe“, sondern auch die dem Weg in die „Tiefe“ verhafteten trotz aller Warnungen als spekulative Sätze eines Schein-„Wissens“ über Gott und göttliche Dinge interpretiert und diskreditiert. Aber auch nicht die Sünde der Kirche, die immer wieder und auf lange Strecken hin ihrer, durch eine pervertierte Orthodoxie bestimmten Theologiegeschichte der Verfälschung der Glaubensaussagen in Wissens-Aussagen erlag, darf uns hindern, die wahre Orthodoxie als Doxologie zu bejahen.

Was heißt nun aber: *Doxologie*? Doxologisch ist eine Denk- und Redeweise, die von der Doxa (δόξα) dessen bestimmt ist, dem ihre Aussage gilt. Die Doxa, um die es hier geht, ist als die δόξα θεοῦ die Gott in seiner Göttlichkeit wesenseigene Herrlichkeit, seine göttliche Majestät und Glorie. Als eine besondere Wesensaussage ist sie die Herrlichkeit Gottes in allen seinen Herrlichkeiten, die Einheit, Ganzheit und Fülle Gottes in allen seinen Vollkommenheiten. Damit in eins ist sie der Lichtglanz des Liches, das Gott in sich selber ist. aber nicht nur als eine Ausstrahlung dieses Liches, sondern als jene Gestalt des Liches, die mit dem Licht selbst eins ist.

Dabei ist es entscheidend für das biblische, und insbesondere das neutestamentliche Zeugnis von der Doxa Gottes, daß sie sich nicht etwa einer unmittelbaren Gottes-Schau erschließt. „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und leben“ (2. Mose 33, 20). Mose darf die an ihm vorübergehende Herrlichkeit des sich seiner erbarmenden Gottes nur „von hinten sehen“ (ibid. V. 23). Die Herrlichkeit Gottes offenbart sich nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in der Herrlichkeit des Fleischgewordenen Sohnes Gottes, so aber gerade nicht für eine unmittelbare und direkte Gottesschau, sondern für den Glauben, der ihn durch den Heiligen Geist als den erkennt und verherrlicht, der er ist. „Wir sahen seine Herrlichkeit (seine Doxa) als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater …“ (Joh. 1,14), und in ihm die Herrlichkeit des Gottes, den „niemand je gesehen hat“ (V. 18).

So wahr allein der Glaube ihn in der tiefen Verhüllung seiner Knechtsgestalt als den Herrlichen erkennt, der er ist, so wahr hat er seine Herrlichkeit nicht etwa von Gnaden des Glaubens, der ihn preist. Die Herrlichkeit Gottes offenbart und manifestiert sich in ihrer ewigen Priorität gerade da, wo der Vater den Sohn verherrlicht und der Sohn den Vater (Joh. 17, 1). Der Sohn verherrlicht den Vater, indem er ihn als den offenbar macht, der er ist: als *den Vater*. Als *der Gekreuzigte*, der den Liebeswillen Gottes in seiner stellvertretenden Hingabe an das Gericht vollstreckt, offenbart und verherrlicht der Sohn den Vater. In der Auferweckung dieses für uns Gekreuzigten spricht der Vater das den Sohn verherrlichende Ja und Amen, das ihn als den offenbart, bestätigt und verherrlicht, der er ist. Der Heilige Geist aber ist es, durch den der Vater, in dem Sohn sich an uns, bei uns und in uns verherrlicht als an denen, deren

²⁴ Es sei hier zum Vergleich verwiesen auf die bedeutende Abhandlung von Edmund Schlink: „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“ (Jetzt in dem Sammelband Schlinks „Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen“, S. 24 ff.) Schlink entfaltet dort das Wesen der doxologischen Aussage auf seine Weise als die „Widerspiegelung der ewigen göttlichen Herrlichkeit im Lobe des Menschen“ (S. 27), als den in Gottes Heilstat gründenden Lobpreis, der zugleich Lobopfer ist.

Gott er von Ewigkeit her sein wollte und ist, er, der Gott für uns und mit uns.

So dürfen wir als die „neue Kreatur in Christo“ Gott verherrlichen in seiner Gottheit, in der Göttlichkeit der Liebe, die er in allen seinen Wesensherrlichkeiten, in der Herrlichkeit aller seiner Herrlichkeiten ist. Von dem Lobgesang der Engel in der Weihnachtsgeschichte bis hin zu den doxologischen Hymnen der Offenbarung ist das ganze Evangelium ein einziger Aufruf zur Verherrlichung des Gottes, der sich als der Vater in dem Sohn durch den Geist verherrlicht, indem er sich unserer annimmt und erbarmt. Inmitten des „*theatron gloriae Dei*“, des „Schauplatzes der Herrlichkeit Gottes“, wie Calvin die Welt als Gottes Schöpfung bezeichnet hat, ist der Mensch als Kronzeuge zur Verherrlichung Gottes aufgerufen, der von Gott geschaffene, der von Gott versöhnte, der Gott geheilige Mensch.

Wenn anders er, durch das Wort geschaffen und erlöst, das sonderlich zur Antwort gerufene Geschöpf ist, *antwortende Kreatur* in einem hervorgehobenen, privilegierten Sinne, dann wird auch gerade seine *Erkenntnis Gottes*, die mit der Gottesliebe und dem Gottesgehorsam in eins geht, anbetende, *doxologische Erkenntnis* sein. Dann ist *Theologie* ihrem Ursprung, ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach *Doxologie*. Alle ihre Erkenntnisbemühungen, alles Ringen um das rechte Verständnis der Wahrheit darf und soll unter diesem, alles bestimmenden und ausrichtenden Vorzeichen stehen. Als an der Wahrheit des Wortes Gottes „ausgerichtete“ Erkenntnis darf die „Ortho“-doxie dann „Doxo“-logie sein.

Was besagt das aber für das Wahrheitsverständnis in den Sätzen eines Bekenntnistextes, wie er im Nicaenum sich uns darbietet und anbietet?²⁵ Wir bedachten schon, daß die Gott in seiner ewigen Höhe preisenden Aussagen gerade nicht dort „oben“, sondern da „unten“, in der Tiefe gewonnen würden, in die sich Gott als der Incarnatus und Crucifixus, der Fleischgewordene und Gekreuzigte, um unsertwillen hinabließ. Dann sind nicht erst die Aussagen, die Gott „dort oben“ in seiner Herrlichkeit rühmen, sondern „schon“ und gerade die Aussagen, die ihn in der Tiefe preisen, doxologische Aussagen.²⁶

Als solche sind sie nicht Aussagen über Gott, sein Wesen und seine Werke. Spekulative Aussagen sind ihrem Wesen nach „Wissens“-Aussagen über Gott und göttliche Dinge. Abgesehen noch von der Frage, ob solche „supranaturalen“ Erkenntnisse dem Menschen ohne Überschreitung der seinem Erkenntnisvermögen gesetzten Grenzen überhaupt möglich wären, sind sie als Aussagen *über* Gott und seine Wahrheit theologisch nicht legitim, *nicht Glaubensaussagen*. Aber auch „historische“ Aussagen sind *als solche* Aussagen *über* Tatbestände und Zusammenhänge. Wenn sie sich als Aussagen über die Geschichte Gottes mit dem Menschen und der Welt, über die Geschichte Jesu Christi geben, so verfehlten sie das Geheimnis dieser Geschichte, die sich dem historischen Zugriff nicht preisgibt. So wahr der Glaube dieser

25 „Die einzigartige Größe des Nicaeno-Konstantinopolitanums liegt aber in seinem hymnischen Charakter, den es trotz seiner dogmatisch-polemischen Tendenz klassisch ausprägt. Seine orthodoxe Entfaltung des biblischen Glaubens bewährt sich besonders darin, daß die Faktizität und Objektivität des Bekenntnisinhaltes von dem Vorzeichen der regierenden Credo-Formel her „existentiell“ interpretiert wird ... „, nämlich im Zeichen des „für uns“. (R. Stählin in dem Artikel über das Nicaeno-Konstantinopolitanum, Evangelisches Kirchen-Lexikon, Bd. II, Sp. 1587.). In diesem Sinn hat W. Stählin gerade dieses Bekenntnis für die Gegenwart fruchtbar zu machen verstanden („Zusage an die Wahrheit“ 1952).

26 Eine musikalisch-symbolische Interpretation findet das in Bachs Vertonung des Nicaenums. Friedrich Smend, der Bachforscher, machte mich in einem Gespräch darauf aufmerksam, daß Bach da, wo er sich dem zweiten Artikel zuwendet, zu einer Zweistimmigkeit übergeht, die das Geheimnis der zwei Naturen Christi signifiziert. Bei den Aussagen von dem Sohne Gottes in seiner ewigen „Höhe“ läßt Bach die obere Stimme dominieren, bei den Aussagen von dem Christus in der Tiefe dann aber die untere Stimme, und röhmt so in der musikalischen Gleichzeitigkeit die unlösliche Einheit zwischen dem Sohn Gottes dort oben und dem Menschgewordenen hier unten. (Smend verweist auf die von ihm herausgegebene Partitur in der neuen Bachausgabe, die im Taschenformat auch im Bärenreiter-Verlag erschienen ist.)

Geschichte Gottes mit uns verhaftet ist und bleibt, läßt sich *diese* Geschichte nicht „histo-
risch“ verifizieren. Weder spekulativ noch historisch, weder existential noch ästhetisch, reli-
giös, moralisch oder gar politisch läßt sich die Wahrheit dieser Geschichte in ihrem Wahr-sein
erweisen. Diese Wahrheit kann nicht in den Wahrheitsmedien, die für unsere Befragung und
Erkenntnis immanenter Wirklichkeit in Geltung sind, verifiziert werden. Wenn *sie sich selbst*
uns verifiziert, dann zwar gewiß nicht unter Ausschluß unseres Denkens und seiner Struktur,
und auch nicht mittels einer uns für die Erkenntnis der Wahrheit Gottes verliehenen Extra-
und Übervernunft, aber in der Überlegenheit der Wahrheit über unsere Vernunft und ihre Fra-
gestellungen. Das besagt aber: Wir werden zur Erkenntnis der Wahrheit Gottes in einer *Aner-
kenntnis* gerufen, die uns noch und gerade als die *im Erkenntnisvollzug* mit unseren Begriffen
und Vorstellungen *Scheiternden anbetet*.²⁷ Ja, wir sind dazu gerufen „zu erkennen, was
alle Erkenntnis übersteigt“ (Eph. 3, 19); und doch ist unsere Erkenntnis nicht gegenstandslos,
ihre Wahrheit nicht ein leeres Postulat jenseits alles Aussagbaren und Denkbaren.

Die Wahrheit, zu deren Anerkenntnis wir gerufen sind, ist ja *selbst das Subjekt*, das sich uns
zu erkennen gibt, so freilich, daß die „Liebe des Christus“, wie sie unsere Erkenntnis ermög-
licht, sie auch übersteigt. Darum geht das Scheitern unserer Erkenntnis mit der Anbetung in
eins, und *doxologisch* ist theologische Erkenntnis eben *als im Erkenntnisakt scheiternde Aner-
kenntnis*, die doch in der so gedemütigten Erkenntnis anbetet. „Stückwerk“ ist diese schei-
ternde Erkenntnis. Im Zeichen des Hoffens, das eben noch nicht das Schauen ist und sein
kann. Die Erkenntnis, die als solche Schauen, und das Schauen, das als solches Erkennen ist,
ist den mit Christus Verherrlichten verheißen, die in und mit seiner Epiphanie in der Herrlich-
keit Gottes als die neuen Menschen Gottes in die ewige Doxologie der neuen Schöpfung Got-
tes miteinstimmen werden.

Eine Antizipation dieser Gott im Schauen verherrlichenden Erkenntnis ist uns ebenso verbo-
ten wie unmöglich. So sind denn die Aussagen der Erkenntnis des Glaubens nicht Sätze des
Wissens über eine verobjektivierte Wahrheit, sondern *antwortender Lobpreis der Wahrheit*,
die sich dem Hörenden in ihrer Gnade und Herablassung erschließt. Den Weg der Selbst-Her-
ablassung röhmt das Nicaenische Bekenntnis in der Bezeugung des *Tiefen-Weges*, den er, ge-
rade er gegangen ist, dessen Wesenseinheit mit Gott dem Vater anzuerkennen und zu preisen
war und ist.

τον δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν ...
qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis ...
welcher umb uns Menschen und umb unser Seligkeit willen vom Himmel kommen ist ...

Damit hebt die große rettende Bewegung von oben her an, die den Weg des Sohnes Gottes in
die Tiefe des menschlichen Elends bestimmt. Wir verlassen wahrlich nicht den Raum der
Doxologie, wenn wir uns den Sätzen des Bekenntnisses zuwenden, in denen diese Bewegung
und ihr Weg bezeugt und gepriesen wird. Wir wenden uns keinesfalls von „spekulativen“ zu
„historischen“ Aussagen! Gerade eine solche Interpretation würde nicht nur das Bekenntnis
im Innersten zerreißen, sondern die Wahrheit, die es meint, zwiefach verfälschen. So wenig es

²⁷ Das „Scheitern“, von dem wir hier sprechen, will nicht verwechselt werden mit jenem Scheitern, in dessen
Zeichen dem Philosophen Jaspers das Philosophieren steht. Nach Jaspers gilt es, alles Gegenständliche zu trans-
zendieren zu jenem absoluten Sein hin, das sich in dem aus der Entgegenständlichung resultierenden Nichts mel-
det. Als Scheiternder intendiert hier der Mensch das „Umgreifende“, das in seiner reinen Transzendenz doch den
verborgenen Immanenzgrund alles Daseienden bildet. Hier scheitert der Mensch an einem „Es“, das mit dem
Göttlichen identifiziert wird. Der im theologischen Sinne Scheiternde scheitert aber *an Ihm*, der sein *Retter* ist.
Darum hat das letzte Wort für den Glauben auch nicht ein auf die Erkenntnis zuletzt verzichtender Agnostizis-
mus in Verbindung mit dem Erlebnis der *unio mystica*, sondern die Anbetung, die „jetzt“ in der Hoffnung,
„dann“ — in der Erfüllung der eschatologischen Verheißung — im Schauen erfolgt.

vorher um „Metaphysik“ ging, so wenig jetzt um einen der Empirie verhafteten Positivismus, der Tatsachen festzustellen sucht. Die *Tat-sachen*, die im Bekenntnis bezeugt werden, sind als das, was sie sind, nur von dem sie wirkenden *Subjekt* her zu verstehen. Sie sind „*Tat-Ereignisse*“, die in ihrer *Realität* nur als *Gottes Taten* bekannt und erkannt werden können. Sie erschließen sich nicht in dem Es-Charakter all der historischen Fakten, von dem gilt: „es“ geschah ...! Sie sind durch den Er-Charakter dessen geschaffen, durch und durch bestimmt und gefüllt, der *hier* am Werke ist. So wahr sie eine „Es“-Seite als Geschehnisse in der Zeit haben, ist es ihre Er-Seite, die ihren Ursprung und ihre Wahrheit ausmacht. Nur von diesem *Er* her erschließen sie sich dem *Glauben*, nicht dem direkten Zugriff des Wissens. So wahr die Aussagen des Bekenntnisses, die dem Weg des Gottessohnes in die Tiefe – und dann wieder in die Höhe! — folgen, keinem Mythos, sondern der Geschichte Gottes mit uns, unter uns und für uns verhaftet sind, so wahr entziehen sie sich der Fragestellung nach dem „historischen Jesus“. Er, den das Bekenntnis in Seiner Geschichte rühmt, weiß sich dem direkten Zugriff der Historiker zu entziehen, – wie einst, da er „mittendurch sie hinwegging“ (Luk. 4, 30). Gibt nicht die ganze Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts wider Willen davon Zeugnis? Tun wir in unseren Tagen wirklich gut, wenn wir dieser Fragestellung — sei es schon unter einer existential-kerygmatischen Intention — die Tür wieder öffnen?

Es geht also im Bekenntnis um Heils-Tatsachen, indem es um „die großen Taten Gottes“ (Apg. 2, 11) geht. Es geht um *Ihn*, ihn selber als die eine große Gottesstat für uns, die Tat in der Person, die Person, die ihr Werk ist, wie sie ihr Weg ist. Die Aussagen des Bekenntnisses in Bezug auf seinen Weg weisen uns nicht auf Fakten, die in der Isolierung, in einem objektivierbaren Geschehen an sich, in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit festzustellen wären. Das, was da „festgestellt“, — und mit einem Höchstgrad historischer „Sicherheit“ festgestellt werden kann, ist nicht die Tat *Gottes*, nicht *seine* Geschichte als die Geschichte des Heils für uns. Es kommt hier alles darauf an, daß wir mit dem Bekenntnis alles unter dem Vorzeichen verstehen, das mit dem τόν ... κατελθόντα, qui ... descendit, *welcher* ... kommen ist“, gesetzt ist. Das ist das *personale* Vorzeichen vor allem, was von seiner Geschichte eben als von *seinem* Weg gesagt wird. In und mit der Bezeugung dieses Weges wird *Er* bekannt, der Retter, der Herr. Was bis dahin in der Rühmung des mit dem Vater Wesenseinen, des eingeborenen Sohnes gesagt wurde, war ja nur eine Bezeugung des *Subjektes* als dessen, der den nunmehr zu bekennenden Weg in die Tiefe und wieder in die Höhe geht.

Was sagen wir: „in die Tiefe“ und „wieder in die Höhe“?! Haben wir damit schon unwillkürlich und unbewußt jenes naive Weltbild²⁸ übernommen, in dessen Vorstellung der Himmel, die Erde und die Unterwelt gleichsam ein dreistöckiges Haus bildeten, in dem solch ein „Abstieg“ und „Aufstieg“ sich vollzöge? Wir brauchen uns wahrhaftig nicht an ein für die Menschheit im mündigen Alter vergangenes kindliches Weltbild zu binden, wenn wir hier gerade *nicht* eine Parallele zu jenen Göttergeschichten hören, in denen die menschliche Sehnsucht den Abstieg und Aufstieg eines Gottes dichtet, in dessen Bild der Mensch dieser Sehnsucht sich spiegelt. „Von oben“, „vom Himmel“ (wörtlich: „aus den Himmeln“), das besagt hier: „von Gott“, wie denn das „aufgefahren gen Himmel“ sofort in eins gesetzt wird mit der Erhöhung „zur Rechten des Vaters“. Jenes „Gott von Gott“, das den Sohn in seiner wesenhaf-ten Gottheit bezeugte, hält sich hier durch in dem „Gott von Gott her“! Es ist nicht ein räumliches „oben“, sondern jene „Höhe“, die durch Gott selbst bestimmt ist, wie die Tiefe nicht eine in Metern meßbare Tiefe ist, sondern die Tiefe als „Ort“ der Verlorenheit in Sünde, Schuld

²⁸ Das „naive“ Weltbild ist als solches keineswegs schon „mythologisch“! Unsagbar ist die Verwirrung, die in unseren Tagen mit der Vermischung und Verwechslung von beidem angerichtet ist. „Mythologisch“ ist die Synthese von Gott und Welt, wie sie denn im archaischen Mythos als eine „Geschichte“ erzählt wird. Mythologisch ist die Vergötterung der Gestirne ebenso wie die Vorstellung der Nymphe im Baum, der Najade im Quell. Wir wiesen schon darauf hin, daß mit dem Satz: „Gott schuf Himmel und Erde“ die wahre Entmythologisierung der Welt und ihrer Geschichte bereits vollzogen ist.

und Verdammnis. Auch die biblischen Zeugen haben es mitsamt ihrer Verhaftung an ein naives Weltbild ja nicht ganz so primitiv gemeint, wie ein gewisses modernes, „weltanschauliches“ Überlegenheitsgefühl es ihnen andichtet. Ihnen „wohnt“ Gott in dem Licht, da niemand zukommen kann, und der Abgrund der Gottverlassenheit ist ihnen nicht identisch mit der „Unterwelt“ als solcher. Das „von-oben-her“ im Sinne des Bekenntnisses bezeichnet „die göttliche Selbstbewegung“ (Emil Brunner) in der Freiheit des göttlichen Erbarmens, das bei, in und aus Gott selbst anhebt, durch nichts und niemand als durch Gott selbst bestimmt.

Ja, es ist als die große *Retter-Bewegung Gottes* zu uns hin die Wendung der Deszendenz in der Kon-Deszendenz, in einer *Zu-Neigung* zu uns, die in einem *Sich-gleich-machen* mit uns ihr Geheimnis hat. Gottes *Zuwendung* als die Bewegung seiner Liebe, — *das* ist die Wahrheit, die das Bekenntnis weist. Sie will im Gegensatz zu jener Hin-wendung erkannt sein, die das Wesen aller religiösen Sehnsucht kennzeichnet. Die in den Religionen der Menschheit pulsierende Bewegung ist die der Aszendenz, die des Aufsteigens und des Übersteigens alles Sichtbaren und Denkbaren, Vorstellbaren und Fühlbaren, wie sie in der mystischen Religiosität ihren letzten, sublimen Ausdruck findet. Man lese jenes denkwürdige Kapitel in den *Confessiones Augustini* (das X.), in dem er Himmel und Erde auf seiner Suche nach Gott befragt, um dann das Geheimnis seines Selbst (der „*memoria*“) zu durchforschen, zuletzt aber alles hinter sich und unter sich zu lassen in der Hin-wendung zu dem Gott, der über allem ist. Für Augustin ist diese Hin-wendung zutiefst begründet in der Deszendenz Gottes, eben in dem Christus, in welchem der Gott zu uns hinabstieg, der uns geschaffen hat zu ihm hin, und der in der Demut des zu uns herabgestiegenen Retters sich unser erbarmt.

Nicht in der religiösen Selbsterhebung des Menschen liegt die Möglichkeit der Rettung, sondern *allein und ausschließlich* in der Selbst- Erniedrigung Gottes in dem zu uns herabsteigenden, Mensch werdenden Gottessohn. Es ist eben nicht so zu verstehen, wie es der Synergismus im Zusammenwirken von Gottes Gnade und menschlichem „Werk“, menschlicher Sehnsucht und ihren Opfern, immer wieder wähnte, nämlich als ob die göttliche Bewegung von oben her und eine Bewegung des Menschen von unten her zueinander hin strebten, um sich zu begegnen und zu vereinen. Gottes „von-oben-her“ hat keine Entsprechung! Die göttliche „Selbst-Bewegung“ ist reines Erbarmen. Die Richtung, in der Gott den Menschen vorfindet, ist noch in der religiösen Sehnsucht die der Sucht, jener „*amor sui ipsius*“, jene Selbst-Liebe, die Luther in der Wurzel angriff, — angegriffen sah im Licht der *Gnade*. Die große Retter-Bewegung ist die der Agape, der göttlichen Liebe, die „nicht das ihre sucht“ (I. Kor. 13, 5), die nicht um eines Wertes willen und nicht um der „Gegenliebe“ willen liebt, sondern in und aus der Grundlosigkeit ihres Erbarmens. Gerade als die göttliche Selbst-Bewegung in der Deszendenz und Kondeszendenz des reinen Erbarmens ist sie die Bewegung der Agape im Gegensatz zu der Aszendenz des Eros in seiner von Stufe zu Stufe transzendernden Sehnsucht.

Diese Freiheit, diese in nichts als in sich selbst gegründete Grundlosigkeit der Herablassung Gottes manifestiert sich in dem „um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen, propter nos homines et propter nostram salutem, δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν“. Also nicht um seinetwillen, nicht aus so etwas wie einem innergöttlichem Bedürfen heraus, nicht um einer Selbstdarstellung oder gar Selbstverwirklichung seines Wesens willen geht Gott in dem Sohn diesen Weg. Es handelt sich gerade nicht um die „Phänomenologie des Geistes“ (Hegel), der die Geschichte seiner Selbstentfremdung durch Natur und Geschichte durchläuft in der Heimkehr zu sich selbst, wie sie in dem ihn erkennenden Geist zum Ziele kommt. Das „um unsertwillen“ besagt die ganze Unbegreiflichkeit des göttlichen Erbarmens, – geht es doch um die Rettung seiner Feinde, um das Heil der Sünder. Es ist ja auch nicht etwa so zu verstehen, als ob Gott sich des verlorenen Geschöpfes hätte erbarmen *müssen*, um sich das göttliche Konzept sozusagen nicht verderben zu lassen, und also trotz

Sündenfall und Aufruhr sein einmal gesetztes Ziel zu erreichen.

Gerade in der Freiheit seines Erbarmens ist jedes „*muß*“, jeder außergöttliche oder innergöttliche — so töricht zu reden – Zwang, dem Gott unterworfen gewesen wäre, ausgeschlossen. Nein, wenn er um uns Menschen, ausgerechnet um dieser revolutionären, verblendeten, dummen, gleichgültigen, das Vertrauen und den Gehorsam, ja die Ehre Gott verweigernden Kreatur willen in die Tiefe, in ihre Tiefe hinab steigt, so ist dies das reine Wunder seiner Liebe. Warum kommt Gott nicht um der Tiere und der Pflanzen willen, warum nicht um all der aufseufzenden Kreatur willen (Röm. 8, 19-22)? Warum ist die Kreatur der „Nichtigkeit“ mitunterworfen, um im Zusammenhang mit der Rettung des Menschen „auf Hoffnung“ versiegelt zu sein? Ein „um Gottes willen“ wäre uns viel eher begreiflich als dieses „um des Menschen willen“, — und doch offenbart sich gerade in diesem „um uns Menschen willen“ die Göttlichkeit des Gottes der Liebe.

Kαὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν,
et propter nostram salutem,
„und umb unser Seligkeit willen“, –

einen Augenblick möchte es fast als eine Wiederholung empfunden werden, wenn unser Text diese Aussage dem „umb uns Menschen willen“, hinzufügt. Es geht nicht nur um eine Unterstreichung in der Wiederholung, sondern so recht eigentlich erst um die Rühmung des dem *verlorenen* Menschen zugewandten göttlichen Erbarmens. Wie wenig es sich hier um eine Synthese von Göttlichem und Menschlichem im Zeichen einer mystischen Verwandtschaft handelt, wird da gerade offenbar, wo es um die *Rettung* und das *Heil* geht.²⁹

Die rettende Gotteshand greift nach einem schlechthin Verlorenen. Sehr nachdenklich muß es machen, daß hier so etwas wie ein explizites *Sündenbekenntnis nicht* zu Worte kommt. Das Wort „Sünde“ begegnet erst in den Aussagen des dritten Artikels, und auch da ganz von Golofes rettendem Handeln her (in der Taufe) bestimmt! Gerade du, wo die Theologie als Anthropologie so gesprächig wurde, ja, wo sie oll genug eine Lehre von der Sünde der Erkenntnis des Heils vor- ordnete, preist das Bekenntnis nur den rettenden Zugriff Gottes. Nichts wäre verkehrter, als hierin etwa ein Nicht-ernst-nehmen der Sünde zu sehen, oder darin eine Zurückstellung der „ethischen“ Verschuldung des Menschen hinter seiner Todverfallenheit (im Zeichen jener Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Vergottung) zu suchen. Nein, die *Retterbewegung Gottes* sagt schon alles! Die Verlorenheit des zu Rettenden ist so tief, so radikal und total, daß es *dieser Rettung, dieses Retters* bedarf. Kein Selbst-Verständnis und auch kein Selbst-Bekenntnis wird den Abgrund der Verlorenheit des an Gott schuldig gewordenen Sünder erreichen.

Von der Höhe des göttlichen Abstiegs her bemäßt sich die Tiefe des Falles und der Verdammnis, wie sie wiederum erst in der Tiefe aufgedeckt wird, in die der Sohn Gottes als einer von uns sich ausliefert, er, der an das Fluchholz des Kreuzes Geschlagene. Der Retter, in dessen Gericht der Mensch schlechterdings vergeht, Er allein ist es, der weiß, *wie* verloren das Geschöpf ist, dessen Er, der Richter, sich als der Retter erbarmt, indem Er als der Fleischgewordene den Fluch der dem Gericht verfallenen Existenz übernimmt.

καὶ σαρκωθέντα ...
et incarnatus est ...

²⁹ Das deutsche Wort „Seligkeit“ trifft das in dem Begriff der *σωτηρία*, der *salus*, Gemeinte nicht in der Einheit von Rettung und Heil, und auch nicht in der darin beschlossenen Ganzheit und Fülle der Erlösung.

und leibhaftig worden ...

Wir werden gut tun, die Gewalt dieser Aussage zunächst ohne ihre näheren Bestimmungen wirken zu lassen, wie sie dann mit dem Hinweis auf die Schöpfer-Tat des Heiligen Geistes und auf Maria, die Jungfrau, als das menschliche Werkzeug Gottes sofort zur Stelle sind. Et incarnatus est, und er wurde Fleisch, — der lateinische Text gibt am besten den lapidaren Charakter der fundamentalen Bekenntnis- Aussage wieder. Der originale griechische Text hat aber nicht nur den Vorzug der unmittelbaren Nähe zum Wortlaut von Johannes 1, 14 (ο λόγος σὰρξ ἐγένετο, „das Wort ward Fleisch“), sondern hält den *personalen* Bezug aller dieser *Glaubens-Aussagen* am reinsten durch. „Er wurde Fleisch“, das ist gewiß die Bezeugung des Tat-Ereignisses? dessen Subjekt er, der Gottessohn ist. Der griechische Wortlaut ... „den Fleisch-gewordenen“ steht aber noch im unmittelbaren Bezug zu dem: „Ich glaube *an* den einen Herrn Jesus Christus“, — eben *an ihn als den Fleischgewordenen*. Der griechische Text verwehrt also am strengsten die Loslösung des Ereignisses (als eines supranaturalen „Mirakels“) von der Person dessen, der *selbst* das Wunder der Weihnacht ist.

Aber was heißt das: Er wurde Fleisch? Was ist das Geheimnis seiner Person als des Fleischgewordenen? Gerade hier wird es geboten sein, auf den Text der Schrift selbst zurückzugehen, auf dem das Bekenntnis basiert, und dessen Wortlaut hier unmittelbar zur Stelle ist. Da lesen wir im 14. Vers des 1. Kapitels des Johannes- Evangeliums als in dem Beziehungszentrum des ganzen „Prologs“: „καὶ οὐ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, „und das Wort ward Fleisch“. Was heißt hier „Fleisch“? Nun, „Fleisch“ meint hier selbstverständlich nicht nur Haut und Sehnen und Knochen, nicht nur den Menschen in seiner „somatisch“ bestimmten Leiblichkeit. „Fleisch“, das zielt auch nicht nur auf den Menschen in seiner physisch-psychischen Struktur. Vor allem will es nicht innerhalb jenes vom Griechentum her so wirksam gewordenen Dualismus zwischen einem niederen, sinnlich der Materie verhafteten Triebwesen und einem „Geist“-wesen, die im Menschen miteinander streiten, verstanden sein. Es geht ja nicht um den Gegensatz zwischen einem niederen und einem höheren Selbst, auch nicht zwischen dem empirischen und dem „intelligiblen“ Ich. „Fleisch“, das meint den totus homo, den ganzen Menschen, aber unter dem Fluch der Pervertierung seiner Existenz. „Fleisch“, das ist die Existenz des Rebellen gegen Gott, des in der Absonderung von Gott und dem Mitmenschen auf sich selbst verkrümmten Menschen, dessen Aufruhr gegen Gott gerade aus der Zitadelle jenes „höheren Selbst“ sich erhebt. „Fleisch“ ist durchaus auch und noch der moralisch-religiöse Mensch. „Fleisch“, das ist der Mensch des Undanks und des Unglaubens, der Gottes-Verachtung und der Sucht, die in allem sich selber sucht und meint.

Aber wie nun? Uns muß der Atem stocken. Soll der Satz von der Fleischwerdung wirklich *das* aussagen?! Wollen wir den Vätern des Bekenntnisses, ja, schon dem biblischen Zeugen unterstellen, daß er die Sei bst-Verwandlung Gottes in einen menschlichen Aufrührer, die des Heiligen und Herrlichen in einen Sünder gemeint hätte?! Wir müßten den abgründigen Satz des Paulus, daß Gott den von keiner Sünde Wissenden „für uns zur Sünde“ gemacht hat (2. Kor. 5, 21), dahin verfälschen, daß Gott ihn zum „Sünder“ gemacht hätte. Wir müßten aus dem für uns zum Fluch Gewordenen (Gal. 3,13) einen Gott Verfluchenden machen. Wir müßten alles in der Wurzel verfälschen und das Geheimnis des „für uns“ erkennen und verleugnen, wenn wir den Satz von der „Fleischwerdung“ so lesen wollten.

Wie denn aber?! Besagt er nur, daß der Sohn Gottes sich wie ein Mensch geboren werden ließ und damit menschliche „Natur“ zu seiner Natur machte? Geht es um die Annahme einer sozusagen „neutralen“, von dem Fluch der perversen Entscheidung des gefallenen Menschen nicht berührten Menschlichkeit, ja, um die menschliche Natur in ihrer gottgewollten Reinheit und Vollkommenheit? Weist nicht sogar die dann folgende, fast wie eine Wiederholung wirkende Aussage: καὶ ἐνανθρωπήσαντα, et homo factus est, „und wurde Mensch“, in die Richtung

dieses Verständnisses? Erhalten wir nicht, – wie in gewissen modernen, künstlerischen Gestaltungen des Gekreuzigten – ein gräßlich-grauenvolles Menschenbild an Stelle des in ihm wiederhergestellten Ebenbildes Gottes, wenn wir es nicht wagen, den Satz „er wurde Fleisch“ mit dem Satz „er wurde Mensch“ zu identifizieren?!

Wir werden auf dem Grat der verwirrend-versuchlichen Fragen gar nicht behutsam und ehrfürchtig genug dem Wunder und seinem, alle Erkenntnis übersteigenden Geheimnis nachsinnen dürfen. Wenn anders *der Sohn*, und das heißt: in ihm *Gott selbst* hier das Subjekt ist und bleibt, dann ist die Selbst-Verwandlung in einen Sünder eben durch die Göttlichkeit Gottes ausgeschlossen. Dann ist die Menschheit des Menschgewordenen eben als die von Gott angenommene Menschheit *die wahre Menschheit* des Menschen, wie ihn Gott der Schöpfer wollte. Das eigentliche Geheimnis, das Wunder im Wunder aber ist durch die Gestalt seiner *wirklichen* Menschheit bestimmt, und das ist die dem Fluch unserer, der Sünde und dem Tod verfallenen Menschheit sich preisgebende Menschheit des Incarnatus, des Fleisch-gewordenen. Ja, er wurde *Fleisch*, und so wurde er *Mensch*, einer von uns *an unserer Stelle*. Der Schöpfer Ge-schöpf, ohne aufzuhören Schöpfer zu sein? Das allein wäre Wunder über alles uns Begreifbare hinaus! Aber dies: Der Heilige und Herrliche inexistent der dem Zorn Gottes verfallenen Existenz des abgefallenen und verlorenen Menschen, das ist *das Wunder* der Stellvertretung, in dem die Göttlichkeit des Allmächtigen, des Barmherzigen und Heiligen Gottes sich manifestiert und offenbart. Er wurde Fleisch, das heißt: *Er trat an unsere Stelle*, wahrlich nicht nur im Sinne eines Platz- oder Situationswechsels, sondern in der Tiefe jenes Existenztauschs und „tröstlichen Wechsels“, den Luther predigte und lehrte.

Das Wunder, in dessen, unserer Erkenntnis nicht ergründbare Tiefe das „incarnatus“ weist, will im ausschließlichen Gegensatz zum Mythos gesichtet werden. Der Mythos meint immer jene, für das Heidentum in allen seinen massiven oder sublimen Gestalten wesenhafte Ver-menschlichung Gottes oder Vergöttlichung des Menschen. Ein Mythos der Stellvertretung wird immer der Qualität menschlichen – oder tierischen, ja pflanzlichen! — Leidens in seiner „Unschuld“ verhaftet sein. Das Wunder der Fleischwerdung aber ist das des reinen göttlichen Erbarmens über der jedes Erbarmens unwürdig gewordenen Kreatur, und zwar in der Übernahme der dem Gericht verfallenen Existenz dieser Kreatur durch den Creator selbst. Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in dem Gottmenschen will nicht verwechselt sein mit dem, was Kierkegaards Anti-Climacus als jene spekulative „tiefsinnige Augenverblendung“ einer Einheit von Gott und Mensch (Jenenser Ausgabe Bd. 9, 69), nämlich kraft der Idee einer solchen mystischen Verschmelzung, verspottet. *Der Mittler* zwischen Gott und Mensch will als „wahrhaftiger“ Gott und „wahrhaftiger Mensch“ in der einen Person des „Fleischgewordenen“ bekannt sein. Wenn jenes Konzil von Chalcedon, auf dem unser Text zu neuer und die Zukunft bestimmender Anerkennung kam, zur Rechten sein ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως (unvermischt und unverwandelt), zur Linken sein ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως (ungetrennt und ungeschieden) stellte, dann als *Wächterformeln* vor dem zu respektierenden *Geheimnis*. Die Idee einer Verwandlung des Göttlichen in das Menschliche ist ebenso eine human-religiöse Möglichkeit wie das Prinzip einer Trennung zwischen Gott und Mensch im Zeichen ihres unüberbrückbaren Abstandes. Die Formeln des Chalcedonense sind nicht die Symptome spekulativer Hybris oder denn einer sich hinter Paradoxe flüchtenden Aporie, sondern sie stehen *Wache vor dem Wunder* gegenüber allen ideologischen oder mythologischen Zugriffen. Sie halten – im andern Bild zu reden – den Grat zwischen zwei Abgründen.³⁰

³⁰ Die kritische Frage, die eben aus dem Konsens mit der Ehrfurcht vor dem Geheimnis an die Väter der Zwei-Naturenlehre als einer Interpretation des Incarnatus zu richten wäre, ist nicht von einer Erkenntnistheorie her (der Kantischen!) unter dem Vorzeichen der Kategorie des „Religiösen“ (Schleiermacher) zu erheben, wie es im 19. Jahrhundert geschah. Vielmehr wird sie vom Text, von jener Bezeugung der Fleischwerdung her sich auf das Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

Bei dem allen muß klar sein, daß es kein „Zurück“ *hinter* die Wahrheit der Incarnatio, der „Fleischwerdung“ gibt, nämlich in dem Sinne nicht, daß etwa hinter einer „mythologischen“ Form die darin eigentlich gemeinte Wahrheit auf dem Wege der „Entmythologisierung“ zu erhellen wäre. „Hinter“ dem Zeugnis von der Fleischwerdung ist nur der Incarnatus selbst, — „hinter“ dem Incarnatus nur die Tiefen der Gottheit. Aber was sagen wir: „hinter“?! In dem Incarnatus sind die „Tiefen der Gottheit“ gegenwärtig, und sie sind es in den Tiefen der von ihm angenommenen Menschheit, ja, des Todes und der Hölle. Der Satz „er trat an unsere Stelle“ bezeugt *ihn*, den an unsere Stelle Getretenen, *selbst. Darum* will er nicht etwa als Ausdruck für eine andere Wahrheit als eben die seiner Stellvertretung gehört sein, und die Verheißung leuchtet eben da, wo wir in der Respektierung des Geheimnisses dem Wunder der Stellvertretung nachsinnen dürfen. So gerade, und so allein wird die nicht nur an der Höhe, sondern in der Tiefe scheiternde Erkenntnis *Doxologie*, Anbetung sein.

Das gilt es durchzuhalten, wenn wir nunmehr das Bekenntnis zu dem Fleischgewordenen in seiner Konkretheit nachzuvollziehen suchen, die uns das „incarnatus est“ in einem Atem aussprechen läßt mit dem:

ἐκ Πνεύματος Ἅγιου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου ...
de spiritu sancto ex Maria virgine ...
durch den heiligen Geist von der Jungfrauen Maria ...

Das, was uns die gewonnene Erkenntnis hier „durchhalten“ läßt, ist die sich durchhaltende „Bewegung von oben her“. Das nämlich ist die Substanz der dem Rationalismus so anstoßigen und unannehbaren Aussagen, die das Wunder der Weihnacht vom Heiligen Geist her aus Maria der Jungfrau bezeugen. Auf die Frage nach dem Woher der Geburt dieses Menschenkindes, zu dem der Sohn Gottes sich machte, antwortet das Bekenntnis mit dem eindeutigen: von Gott, *allein von Gott her!* Der lateinische Text mit seinem *de spiritu sancto*, und auch der deutsche mit seinem „durch“ den heiligen Geist bringt das noch unmißverständlich zum Ausdruck als der griechische Wortlaut. Der Sinn ist in jeder Sprachgestalt derselbe: durch die Schöpfertat des allmächtigen Gottes selbst ist die Menschheit dessen, in dem Gott Mensch wurde, in ihr Sein und Wesen gerufen. Die Existenz, die Entstehung dieses Menschen ist nicht von unten, sondern, gerade ihrem Ursprung her, allein von oben zu verstehen, allein als das Wunder der Kondeszenz Gottes. Jawohl, durch das in Dienst genommene menschliche Werkzeug in seinem genealogischen Zusammenhang: „aus Maria der Jungfrau“. Dabei hat die Betonung der Jungfräulichkeit³¹ ursprünglich und wesentlich die Funktion der Unterstreichung jenes *de spiritu sancto*, das die Väter dann als ein „de potentiale“ bezeichneten, als ein die Allmacht Gottes avisierendes „von her“ und „durch“.

Es geht hier gerade nicht um einen „Mythos“, wie er in den Metamorphosen des Ovid zu lesen steht, nicht um die Begattung eines menschlichen Weibes durch den Gott, aus der dann

„Vorverständnis“ richten, das die Theologen der alten Kirche mit der göttlichen und der menschlichen Natur wie mit bekannten Größen umgehen ließ. Gerade im Blick darauf könnte man fragen, ob sie das Mysterium der Fleischwerdung in seiner paradoxal versiegelten Tiefe respektiert, und es nicht doch im Schema der „Menschwerdung“ interpretiert haben, anstatt umgekehrt die Menschwerdung im Abgrund der Fleischwerdung zu bedenken.

³¹ Wir werden uns dabei nicht zu verhehlen brauchen, daß für die Mönchstheologen des 4. und 5. Jahrhunderts die Virginität bereits eine ethische Qualifizierung bezeichnete, die denn den Weg zu der verhängnisvollen Inanspruchnahme der ursprünglich christologischen Aussage für den Siegeszug der „Mariologie“ vollends frei gab. Wenn das Ephesinum (431) Maria als die θεοτόκος, als die „Gottesgebärerin“ bekannte, so wehrte das Konzil damit die Vorstellung ab, als ob ein von einem menschlichen Weibe geborener Mensch erst zum Gott avanciert wäre. Aber schon die das Konzil umlagernden Mönchshaufen verschmolzen die „christologische“ Formel mit der „mariologischen“ Vorstellung, die dem Kult der Muttergottheit („Groß ist die Diana der Epheser!“ Apg. 19, 28) nur zu tief verhaftet war.

die Geburt eines Halbgottes und Heros der Menschheit resultierte. Es geht nicht um eine Synthese von Göttlichem und Menschlichem im Zeichen jener „Metamorphosen“, jener Verwandlungen, die sich im tief heidnischen Gegensatz zu dem Wunder der Fleischwerdung Gottes darstellen. Hier geht es vielmehr darum, daß der *Ursprung* dessen, den das Bekenntnis von Chalcedon als „Deum verum et hominem verum“, als „wahrhaftigen Gott und wahrhaftigen Menschen“ bezeugt, wahrhaft *göttlich* und seine *Geburt* wahrhaft *menschlich* bestimmt ist. Die Antwort auf die Frage nach seiner Person und die Antwort auf die Frage nach seiner Existenz sind in der tiefsten Entsprechung zueinander.³²

Es handelt sich nicht um eine mirakulöse Beweisstütze für den Glauben, der auf solche Krücken lieber verzichten sollte, sondern um eine Entsprechung, die *das Wunder* (durch den Heiligen Geist) und *das Zeichen* (aus Maria der Jungfrau) mit- und ineinander setzt, so aber, daß das „Zeichen“ allein vom „Wunder“ her gegründet ist.³³

Demgegenüber will es wenig überzeugend wirken, wenn, wie es etwa Emil Brunner getan hat, eine Menschwerdung Gottes nun doch aus Mannessamen und Weibesschoß als das größere Wunder, dem der Glaube als Glaube entspräche, postuliert wird. Ist es nicht faktisch doch mehr der Respekt vor dem biologisch Unmöglichen, der hier die Konzeption bestimmt? Was aber das biologisch Unmögliche betrifft, – gälte es nicht gerade hier, in aller Tapferkeit des Glaubens, einem solchen Axiom zu widerstehen, nach dem für Gott nun doch das Unmögliche unmöglich wäre?! Steht nicht der im Zentrum des Evangeliums leuchtende Satz von der *Auferweckung des Gekreuzigten* im Zeichen des biologisch Unmöglichen? Weht aber nicht schon im Wunder der Weihnacht „Auferstehungsluft“?! Dabei geht es auch nicht um das „Für-wahr-halten“ eines supranaturalen Faktums, sondern in der Respektierung des Geheimnisses *um das Wunder*, als das *Er selbst* in den Aussagen des Bekenntnisses bezeugt wird. „Ich glaube an ...“ den durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau Fleischgewordenen, *an den Mensch-gewordenen Gottessohn*. Der doxologische Bekenntnissatz respektiert die Tiefe des *Geheimnisses* der Offenbarung Gottes. Gerade darum kann und darf er nach- und mitvollzogen werden. Wir folgen nur der großen Retter-Bewegung von oben her, wenn wir ihn einmünden lassen in das bereits ihn füllende:

καὶ ἐνονθρωπήσαντα ...
et homo factus est ...
und Mensch worden...

„Und wurde Mensch“, – wer vermöchte den Satz auch nur so zu hören, daß in seinem Gehör der unendliche Nach-hall und Wider-hall zur Stelle wäre, den er erzeugte, — ein Widerhall, der noch in der Empörung wider die Wahrheit für die Wahrheit – wider Willen — Zeugnis ablegen muß?! Von dem Geschehen an, das es bezeugt, hat dieses Wort „Mensch“ einen anderen Klang, eine neue Bedeutung, einen vordem unbekannten Inhalt erhalten. Das Verständnis, das der Mensch von sich selber hatte oder je von neuem hat, wurde und wird in das neue

³² Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf den Satz des Johannes von Damascus von der „Anhypostasie“ bzw. der „Enhypostasie“ der Menschheit Jesu Christi. Wenn Johannes lehrt, daß der Gottmensch als Mensch keine eigene Hypostase, keinen eigenen Subsistenzgrund habe, sondern sein Persongrund in und mit dem göttlichen Subjekt des Logos gegeben sei, so sagt er, modern ausgedrückt: dieser Mensch Jesus hat seine Existenz allein aus und von dem Gott her, der in ihm Mensch wurde. Sein menschlicher Ursprung und damit sein Person-geheimnis ist *allein von Gott her*, und so denn zu Gott hin zu verstehen. So gerade kann er der sein, der als der unserer Existenz inexistent Gewordene *an unsere Stelle trat*. Die Exegese des Geheimnisses der Person des Mittlers ist zugleich eine Interpretation der Aussage: „durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau“.

³³ Wir erinnern hier an Karl Barths Interpretation des Wunders der Weihnacht, insbesondere an seine (K. D. I., 2 S. 187 ff.) Unterstreichung des Geheimnisses, wie sie in Bezug auf das Wunder in der Aussage: „aus Maria der Jungfrau“ vollzogen wird.

Verständnis verschlungen, das Gott vom Menschen hat und offenbart. Was sagen wir: „neues Verständnis“?! „Und wurde Mensch“, – der Satz will in der *Selbst-aussprache* Gottes gehört sein, in der *Tat* des Sprechers, der selber das Wort ist, in und mit dessen Fleischwerdung die Menschwerdung Ereignis wurde. Gott wurde Mensch, das besagt nicht nur die Wieder-Entdeckung, sondern die Neuschöpfung des Menschen. Wenn die erste „Entdeckung“ des Menschen als die Gottes-Entdeckung identisch ist mit der Erschaffung des Menschen, so ereignet sich seine „Wieder-Entdeckung“ ebenfalls als Gottes-Entdeckung, deren Subjekt der Schöpfer als der Versöhnung und Erlöser ist.

Das ist die nur von der allmächtigen Barmherzigkeit und der barmherzigen Allmacht Gottes her zu verstehende Antwort Gottes auf die Frage des Menschengeschlechts, die Gott trotz ihrer Pervertierung und Selbstverkrümmung als die Frage an ihn, als seine Frage annahm und aufnahm. Der Mensch fragte nach Gott und fragte in der Verfehlung der Gottes-Richtung zuletzt doch immer wieder nach sich selbst. Der Mensch suchte Gott auf tausend Wegen seiner Religiosität und blieb doch dem unheimlichen Trugzirkel verhaftet, innerhalb dessen er werden will wie Gott, – der Mensch des „eritis sicut deus“. Gott aber sucht und findet den Menschen, indem Er, der Sohn, Mensch wird. Die Menschwerdung Gottes ist die Heimsuchung des Menschen durch Gott und zu Gott. Indem Gott der Sohn Mensch, dieser Mensch wird, ereignet sich in Kraft der Stellvertretung die zweite Menschwerdung des Menschen. Als der Mensch Gottes wird er wieder die antwortende Kreatur, zu der er von seinem Schöpfer geschaffen, privilegiert und bestimmt war.

Aber wir werden mit diesen Sätzen, die doch auch nur solch ein „Wider-hall“ des in eine unbegreifliche Tiefe und Höhe weisenden Satzes von der Menschwerdung Gottes sind, sofort zu konkreten Erkenntnissen der Wahrheit gerufen, auf die wir in der Erkenntnis des Glaubens antworten dürfen, auch wenn diese Antwort in der scheiternden Erkenntnis Stückwerk bleibt.

Das erste muß die Unterstreichung des Wunders von oben her in seiner *Einmaligkeit und Einzigkeit* sein. Die Inkarnation, das Tatereignis der Menschwerdung Gottes will in dem, jede Wiederholung, jeden Plural ausschließenden göttlichen *Singular* respektiert sein. Eine Idee — ein Mythos! — der Menschwerdung eines Gottes oder eines Göttlichen ermöglicht, ja fordert den Plural. Die indische Lehre von den Incarnationen der Gottheit bringt das geradezu klassisch zum Ausdruck. Will man *diese „Wahrheit“ „entmythologisiert“*, im rational-begrifflichen Gewände haben, so höre man — falls man nicht vorzieht im Raum indischer Religionsphilosophie zu bleiben das berühmt-berüchtigte Wort von David Friedrich Strauß von der Idee, die es nicht liebte, zu „geizen“ und sich nur in ein Exemplar auszuschütten! Gerade diese Selbst-„ausschüttung“, nein: diese Selbst-Vergegenwärtigung, Selbst-Mitteilung und -Erschließung Gottes in diesem Einen, in dem Gott Mensch wird, ist es, die den christologischen Singular von jedem ideologischen bzw. mythologischen Plural scheidet. Alles, was von der durch ihn und in ihm erschlossenen und geschenkten Gnaden-Teilhabe des Menschen an Gott, seinem Frieden, seinem Leben und seiner Seligkeit zu sagen ist, gründet in der Einmaligkeit und Einzigkeit der Menschwerdung Gottes.

Wir hatten schon — in der Abwehr der heidnischen Selbst-Vergötzung des Menschen — zu bedenken, daß hier nicht etwa ein Mensch Gott wird, nicht ein Ideal-Mensch — kraft einer Ur-Verwandtschaft von Göttlichem und Menschlichem — zum „Gott“ avanciert. Alle solche, von der religiösen Sehnsucht gedichteten Avancements sind zutiefst und zuhöchst Gotteslästerung. Nein: *Gott*, der Sohn, wird dieser Mensch, *dieser Jesus von Nazareth*. Die Menschwerdung ereignet sich in und mit der durch den Heiligen Geist in ihr Sein und Wesen gerufenen Menschheit dieses Menschenkindes. Damit aber, — und das hat östliche Christologie in besonderer Weise unterstrichen — „nahm“ Gott „Menschheit an“, in und mit der menschlichen „Natur“ die Menschheit aller Menschen! Indem die Annahme der Menschheit in der

Menschwerdung erfolgt, ist das „Für uns“ in Kraft, ist das Mysterium der Stellvertretung zur Stelle. Es ist ja auch nicht etwa so zu verstehen, als ob der Menschgewordene *dann* erst, etwa in der Sündertaufe, der er sich durch Johannes, unterzieht, und vollends am Kreuz an unsere Stelle trat; sondern als der Menschgewordene steht er bereits an unserer Stelle, wie wir es in der Exegese des Incarnatus zu bedenken hatten. Indem der, Allmächtige, Barmherzige und Heilige seine Gottheit *so* offenbart, offenbart er die Menschlichkeit des Menschen, in der von ihm angenommenen Menschheit unsere Menschheit. Das ist der göttliche Humanismus, der eben nicht ein „Ismus“ ist, der sich nicht als eine alles krönende Variation zu den tausend Variationen des humanistischen Themas darstellt, wie es in seiner griechischen oder indischen Fragestellung, seinen antiken oder modernen Gestalten aufklingt. In der *humanitas Dei*, der Menschheit des Menschgewordenen Gottessohnes ist die *humanitas hominis*, die Menschheit des Menschen, an dessen Stelle er trat, einbeschlossen, um so den neuen Menschen Gottes heraufzuführen, der wir durch und in dem für uns Mensch-gewordenen sein dürfen und sollen.

Noch aber werden wir das Geheimnis in einer Gegenbewegung zu umkreisen haben, die in dem Gesagten zwar längst zur Stelle war, aber gerade hier von neuem bedacht sein will. Der Satz von der Menschwerdung Gottes besagt nämlich ebenso die Selbst-Erniedrigung des Gottmenschen wie die Erhöhung des Menschen durch Gott. Die Selbst-Erniedrigung, wie sie in der Selbst-Entäußerung (Phil. 2, 5 ff.) gründet, ist mit der Menschwerdung als *Fleischwerdung* gesetzt. Der Weg des Gehorsams bis in die Tiefe des Todes am Fluchholz wird ja unter dem Vorzeichen der Stellvertretung in der Selbst-Erniedrigung durchschritten und durchlitten. Gerade in der Annahme der Menschheit widerfährt ihr aber eine *Auf-nahme* zur Teilhabe an der Wesensherrlichkeit des Sohnes Gottes. In der Auferweckung des Gekreuzigten kommt die in der Incarnation schon beschlossene Aufnahme zu ihrem Ziel. In Kraft der Selbst-Erniedrigung des Gottmenschen als des Fleischgewordenen wird die in ihr bereits beschlossene, aber tief verborgene Erhöhung des Menschen offenbar und manifest.

Ja, darin ist bereits jener *kommende Mensch* zur Stelle, der in und mit der Herrlichkeitsepiphanie des Kommenden Christus in seinem neuen Sein und Wesen herauf geführt werden wird. In dem Satz „Gott wurde Mensch“ leuchtet kraft der tiefsten Kondeszendenz Gottes als des Fleischgewordenen die überschwengliche Verheißung über dem Menschen, dessen Zukunft *der Kommende selbst* sein wird. In dem Wunder der Menschwerdung Gottes ist nicht nur der Ursprung und das Wesen, sondern auch die Bestimmung und das Ziel zur Stelle — im Gegensatz zu jedem anthropologischen Selbstverständnis – der Mensch als der Mensch des göttlichen Ebenbildes, als *der Mensch Gottes*.

Das Licht, das hier *von der Auferstehung her* leuchtet, und uns die bereits in der Incarnation beschlossene Verheißung hörbar macht, darf von uns aber nicht dazu missbraucht werden, um den Menschen, auf dessen unsägliche Knechtsgestalt das „*ecce homo*“ weist, nun doch mit einem jener Idealbilder zu vertauschen, die wir meinten, mit seinem Namen, dem Namen dieses Jesus von Nazareth, etikettieren zu können. Ja, in diesem Licht wird er uns nicht einmal verwechselbar sein mit jenen Opfern der Unmenschlichkeit, die nicht zuletzt auf den Altären der „Ismen“, der Menschenbilder und Götterbilder, geopfert wurden, – so wahr er in der tiefsten Solidarität mit ihnen auch an die Stelle ihrer Mörder getreten ist. Ein Zeitalter der Unmenschlichkeit wie das unsere, das den traurigen Ruhm geltend machen kann, alle vergangenen Epochen in Menschen-Opfern en masse zu überbieten, möchte ja versucht sein, in ihm, von dem wir reden, eine Gestalt aus den Totenhäusern, den Konzentrationslagern und Gasöfen des 20. Jahrhunderts wiederzuerkennen. Aber ob er sich schon zu ihnen stellt, wie keiner außer ihm es vermag, so lässt sich seine „Solidarität“ mit den „Erniedrigten und Beleidigten“ (Dostojewski) auch nicht auf den Nenner des menschlichen Mitleidens bringen, — *seine* Solidarität mit der Hölle der Gemordeten und der Hölle der Henker.

So wahr er immer von neuem zum Kronzeugen für alle erdenklichen „Ismen“ menschlichen Selbstverständnisses angerufen worden ist, so wahr gibt er sich dem direkten Zugriff nicht preis, und er weiß sein Geheimnis gegenüber allen Versuchen zu wahren, ihn im „Bilde“ menschlicher Ideen und Ideale Gestalt gewinnen lassen zu wollen. Seine Gestalt ist die dessen, von dem der Prophet sagt, daß er „keine Gestalt noch Schöne“ (Jes. 53, 2) hatte. Seine „Knechtsgestalt“, – das ist eben nicht die sein Wesen unmittelbar zur Erscheinung bringende Gestalt, sondern die Nicht-Gestalt, die seine Herrlichkeit, gerade auch die Teilhabe seiner Menschheit an der göttlichen Wesensherrlichkeit, zutiefst verhüllt. Das „ecce homo“ weist auf eine Gestalt, vor der man das Angesicht nur noch verhüllen kann, auf den Menschen, dem das Mensch-sein abgesprochen ist, den schlechthin Preisgegebenen und Ausgestoßenen, auf „das Lamm, das zur Schlachtkbank geführt wird“ (Jes. 53,7), und zwar als das Opfer, auf das unser aller Sünde geworfen wurde (V. 6).

Haben wir damit den Bereich des in dem Satz von der Menschwerdung Ausgesagten schon überschritten? Die Gegenfrage muß lauten: Können wir diesen Satz im Zeichen der Fleischwerdung eigentlich hören, ohne das „ecce homo“ schon im Ohr zu haben, das ja gerade auf den für uns zur Sünde Gemachten (2. Kor. 5, 21) zeigt? Es muß uns sehr nachdenklich machen, daß im Nicaenum – wie im Apostolicum – so etwas wie ein „Leben Jesu“ nicht nachgezeichnet wird. Das werden wir zwar gewiß nicht so deuten dürfen, als ob das Zeugnis von Jesus von Nazareth als dem Mann „von Gott an euch erwiesen durch Machttaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn mitten unter euch tat“ (Apg. 2, 22), für den Glauben im Sinne des Bekenntnisses ohne Bedeutung wäre. Die Pfeilspitze zielt aber sofort auf ihn, den für uns Gekreuzigten als den Auf erstandenen! Nicht ein „Leben Jesu“ – im Sinne eines darin verwirklichten, urbildlich sich darstellenden religiös-ethischen Ideals — wird hier als unsere Rettung bezeugt, sondern *sein Tod*, und allein durch seinen Tod sein Leben als unser Leben. Das bedeutsame Schweigen von seinem „Lebensweg“ manifestiert diesen seinen Weg als den Todesweg dessen, der schon in und mit seiner Fleischwerdung unsfern dem Todesfluch der Sünde verfallenen Weg zu seinem Weg gemacht hat. Der Incarnatus „mußte“, so wahr es es von Ewigkeit her -wollte, der Crucifixus werden. So schließt sich an den Satz von der Menschwerdung mit erschütternder Konsequenz das Wort an, das schwerer wiegt als Himmel und Erde, ja, als Sünde, Tod und Hölle:

σταυρωθέντα ...
crucifixus ...
gekreuzigt ...

Haben wir noch im Ohr die hohen, geheimnisschweren Worte, die ihn als den bezeugen, der er in seiner ursprünglichen, wesensmäßigen Gottheit ist: „Gott von Gott, Licht vom Licht...“?! Und nun von Ihm, demselben, dieses „gekreuzigt“! Ein gekreuzigter *Mensch*, selbst *das* ist dem Mitleid nur in der Distanz des historischen Berichtes ertragbar, – es sei denn, daß die Unmenschlichkeit, die sich im „rationalen“ Raffinement der Todesquälerei manifestiert, in einer sadistischen Neugier sich spiegelte. Wenn nun aber die Qualität und das Gewicht des Erlittenen bestimmt wird durch das leidende *Subjekt*, so ist das schlechthin Ungeheuerliche zur Stelle, wo *Gott* das Subjekt, oder sollen wir sagen: das Objekt zu diesem „gekreuzigt“ wurde. Ist dies *das eine*, was von der Geschichte Gottes zu sagen ist, konzentriert sich zuletzt alles auf dieses Schauerlich-Blasphemische: „gekreuzigt“? Mag die fromme Patina kirchlicher Gewöhnung, mag die perverse Kälte wissenschaftlicher Objektivität es tausendmal zuwege bringen, dieses Wort „gekreuzigt“ wie eine in den allgemeinen Umlauf gebrachte Münze zu behandeln, — dem Hörenden, dem wie zum ersten Male Hörenden wird der Himmel und Erde durchdringende, die Gräber aufbrechende Schrei jede Sprache und wahrhaftig auch alle Theologie scheitern lassen an diesem einen: *Gott-gekreuzigt!* Den ganzen Lobpreis der Herrlichkeit Gottes in allen seinen Herrlichkeiten, die Rühmung des Schöpfers und Geberts aller guten

Gaben in allen der Kreatur unaufhörlich erwiesenen Wohltaten, die jedes Gehör sprengende Doxologie im Ohr, — und dann als die Antwort des Menschengeschlechts das eine „*kreuzige*“! Nicht erst im Denken und in der Sprache, sondern bereits *im Gehör* scheitern wir, wenn uns das Subjekt aller Subjekte als das Objekt der Kreuzigung bezeugt wird.

Wenn Augustinus in Bezug auf das innertrinitarische Geheimnis von dem Unaussagbaren sprach nach der Weise „ne taceretur“, so wird dieses: „auf daß es nicht verschwiegen werde“, auch das Vorzeichen sein müssen bei dem Versuch, von dem Geheimnis des Kreuzes zu reden. Nicht nur in der Höhe, sondern gerade auch in der Tiefe werden wir nur bekennend bedenken dürfen, was nicht ausgesagt werden kann. „Seid stille, und erkennet, daß ich Gott bin“ (Ps. 46, 11 in Luthers Übersetzung), – dazu werden wir gerufen, wenn wir nunmehr den ganzen Wortlaut der Aussage vernehmen, aus der wir zunächst nur das *eine* Wort „gekreuzigt“ herauslösten.

σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα ...
crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est ...
auch für uns gekreuzigt unter Pontio Pilato, gelitten und begraben ...

Für uns, — das erst eröffnet die Tiefe des Geheimnisses, darin erst ist der Ursprung und die Substanz des Kreuzesgeschehens als Liebestat Gottes zur Stelle. Wenn wir das „gekreuzigt“ einen Augenblick lang in seiner nackten Ungeheuerlichkeit hörten, so würden wir uns doch im Entsetzen verhört haben, wenn wir auch nur einen Augenblick lang das „für uns“ vergäßen. Als der *Gott für uns* wurde er ja der *Gekreuzigte*. Ja, aus den ewigen Tiefen seines Füruns-seins machte er sich selbst in dem Incarnatus zu dem Crucifixus, zu dem für uns Gekreuzigten.

Ehe wir dem aber nachsinnen, werden wir gleichsam von außen her uns dieser Mitte zu nähern versuchen, indem wir zunächst das

ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ...
sub Pontio Pilato ...
Unter Pontio Pilato ...

bedenken. Erstaunlich, um nicht zu sagen: überaus befremdlich muß es ja anmuten, daß in *solch* einem Text überhaupt noch ein menschlicher Name erscheint, – ausgerechnet der dieses „Landpflegers“ Pontius Pilatus! Man stelle sich einen philosophischen Text vor, etwa aus der „Kritik der praktischen Vernunft“, da, wo Kant die Gottesidee als Postulat der praktischen Vernunft entfaltet, — und mitten darin den Namen des zeitgenössischen preußischen „Oberpräsidenten“! Nun wird zwar Pilatus mit seiner Nennung im Bekenntnistext wahrlich nicht „Gegenstand“ des Glaubens. Aber daß der Christus Jesus, dem der Glaube als dem Herrn des Glaubens gilt, nicht die Namens-Chiffre für eine in ihrer Zeitlosigkeit „ewige“, Idee ist, daß er die *geschichtliche* Selbst-Offenbarung Gottes ist, das muß Pilatus wider Willen bezeugen. Er gehört der „Historizität“ der Geschichte zu, die doch als Heilsgeschichte, als die Rettungstat Gottes nicht historisch verifizierbar ist.

Das ist aber nur die eine, die sozusagen allgemeine Bedeutung dieses „sub Pontio Pilato“ im Bekenntnis. Die konkrete Bedeutung ist mit dem Amt und der Funktion des Pilatus als Vertreter der Staatsmacht, der „Obrigkeit“ gegeben. Der Herr über alle Herren, Mächte und Gewalten, „der König der Könige“ (Offbg. 17,14 u. 19, 16) fällt ja nicht einem atheistischen Volksauflauf oder einer spontanen Aktion des Kirchenpöbels zum Opfer, sondern wird durch den legitimen Vertreter des Staates, in diesem Falle: der Besatzungsmacht, zum Verbrechertod verurteilt. In dem Gegenüber von Christus und Pilatus ist das Gegenüber von Gottesreich und

Menschen-Macht zur Stelle, aber eben einer dem Menschen zum Schutz von Recht und Frieden anvertrauten Macht. Im perversen Mißbrauch dieser dem Staat von Gott her (Röm. 13!) gegebenen Macht kommt es zu der Überantwortung dieses Unschuldigen an den von der „Kirche“ und ihren Hohenpriestern geforderten Kreuzestod. Die abgründige Tiefe des die gesamte Geschichte post Christum natum durchwaltenden Gegenübers von Kirche und Staat ist hierin bereits zur Stelle, auch ihr je von neuem realisiertes dämonisches Bündnis gegen den Gekreuzigten. Das „unter“ Pontius Pilatus bezeichnet zwar zunächst nur eine historische Situation; gleichzeitig schwingt darin aber die Umkehrung des Machtverhältnisses mit, daß nämlich der Herr der Herren unter die Macht eines Menschen als des Inhabers staatlicher Gewalt gegeben ist, – sich gegeben sein läßt.

Wir betreten den inneren Kreis des Geschehens, das nur als die Tat des freien göttlichen Erbarmens recht verstanden werden kann, wenn wir bedenken, daß die Verurteilung zum Kreuzestod ja nicht nur die zum Verbrechertod als solchem ist. Wohl kommt er zwischen zwei mit ihm hingerichtete Verbrecher zu hängen, – Er aber als *der Eine* in der Mitte, nicht nur als Staatsfeind, sondern als Kirchenzerstörer und Gotteslästerer. „Er hat gesagt: Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen“ (Matth. 26, 61). „Er hat gesagt: Ich bin Gottes Sohn“ (Matth. 27, 43). Das Kreuz ist das Fluchholz (Gal. 3, 13), an das der aus der „kahal“, dem Gottesvolk des Bundes Ausgestoßene, ja der nicht nur von der Kirche Exkommunizierte, sondern der dem Gericht Gottes überantwortete geschlagen wird. Darin gerade eröffnet sich ein Abgrund, der von einer gänzlich anderen Dimension ist, als er mit der Verurteilung eines Unschuldigen, und sei es schon des Einen Unschuldigen der Menschheit gegeben wäre. Der „Sohn Gottes“ als Gotteslästerer „draußen vor dem Tor“ — „außerhalb des Lagers“ (Hebr. 13,12—13), der Kirche und aller menschlichen Gemeinschaft — an dem Holz, dessen bloße Berührung schon verunreinigt! Der Heilige als der Verfluchte (Gal. 3,13) und so gerade *Gott für uns*, nicht gegen, sondern für uns!

Damit stehen wir schon im innersten Kreis des Kreuzesgeschehens, wie es sich allein durch das „Wort vom Kreuz“ (1. Kor. 1, 18) dem Glauben erschließt. Seine Außenseite als historisches Geschehen bleibt ja der Dialektik des Historischen ausgeliefert, und zwar in dem zweifachen Sinn: alles Historische bringt es auf dem Wege über die Tradition immer nur (bestenfalls) zu einem Höchstgrad von Wahrscheinlichkeit hinsichtlich der Gewißheit. Eines historischen Faktums – und stehe es denn für die Forschung in unbezweifelter Sicherheit fest — kann ich niemals absolut gewiß werden. Absolut gewiß werde ich dieses Gekreuzigten erst und allein da, wo ich von der Wahrheit des „Für uns“ getroffen werde. In dem Satz: „Er ist für uns gekreuzigt“, ist ein *Est* inkludiert, dessen der Glaube nur durch dieses „Für uns“ *absolut gewiß* gemacht wird. –

Aber noch ein zweites gilt es gerade auf der Schwelle zu jenem innersten Kreis zu bedenken: Wollten wir das Wort „gekreuzigt“ von dem „Für uns“ lösen, so würde die Dialektik des Historischen das Kreuz der tiefsten Zweideutigkeit überantworten. So würde die Frage nach einer Katastrophe, oder denn nach einer humanen Tragödie sich als eine, der menschlichen Interpretation des Kreuzes viel näher liegende Deutung immer von neuem anbieten. So würde eine moralisch-religiöse Wertung vielleicht diesen Tod als die Besiegelung seiner bis zuletzt sich bewährenden Charakter-Stärke und „Berufstreue“ zu verstehen suchen. Aber selbst wenn dafür die hohen Worte wie „Treue“, „Liebe“, „Opfer“ in Anspruch genommen würden, so doch eben für ein menschliches Vorbild, eine menschliche Realisierung des Ideals in letzter Vollkommenheit. So würde im nächsten Augenblick die wahnwitzige Frage nach dem Scheitern eines religiös Wahnsinnigen sich erheben, und in dem allen das Geheimnis des Kreuzes als *seines* Kreuzes verkannt, verfälscht, ja, verlästert und pervertiert sein. Das Siegel dieses Geheimnisses ist durch dieses „Für uns“ gegeben, das uns nunmehr in jene Tiefe weist, die im Bekenntnis durch die Worte:

καὶ παθόντα καὶ ταφέντα ...
passus et sepultus est ...
gelitten und begraben...

bedeutet ist.

„Gekreuzigt ... gelitten“, im ersten Hören möchte die Reihenfolge dieser Aussagen fast befremden, insofern die umgekehrte „gelitten ... gekreuzigt“ nicht nur vom Apostolicum her im Ohr ist, sondern auch eine Steigerung zum Ausdruck zu bringen scheint. Wir haben die „passio magna“, das große Leiden, unwillkürlich als einen, Schritt für Schritt, Stufe für Stufe bis in die letzte Tiefe hinunter durchschrittenen und durchlittenen Weg vor Augen, der an das Kreuz führt. Aber gerade im Zeichen dieses Weges und seines Geheimnisses werden wir die in dem Wort „gelitten“ sich meldende letzte Tiefe zu bedenken haben.

Als erstes muß dabei die Vorstellung abgewehrt werden, als ob dieses Leiden auf das Leiden am Kreuz begrenzt gedacht werden dürfte. Ungeachtet der Stellung, die das Wort „gelitten“ im Text des Bekenntnisses hat, umgreift die Aussage in Wahrheit *das ganze Leben* des Menschgewordenen. In und mit der Incarnation ist das Leiden als ein Vorzeichen seiner Existenz bereits gesetzt. Sein Weg hat von daher schon das Todesgefälle. Als der unserer Existenz inexistent Gewordene hat er unsere, dem Endgericht verfallene Geschichte zu seiner Geschichte gemacht. „Gelitten“, das war das Siegel seines Weges von Beginn an, und bleibt es kraft seiner sich durchhaltenden Liebe und Treue „Schritt für Schritt“, von „Stufe zu Stufe“. Der Weg seines stellvertretenden Gehorsams, der Weg des an unserer Stelle versuchten und angefochtenen Christus ist schlechthin *sein Leidensweg*.

Damit ist aber nicht ausgeschlossen, das letzte Stadium dieses Weges dort zu bedenken, wo hin das Wort „gelitten“ — in seiner Stellung zwischen dem „gekreuzigt“ und „begraben“ — uns weist, eben als das *Leiden am Kreuz*. Das Leiden des Angenagelten, Verblutenden, Verdurstenden, des Menschen mit dem überströmten Antlitz, — das „ecce homo“ weist hier in letzter Unabweisbarkeit auf die „Knechtsgestalt“ des „Mannes der Schmerzen“, der „so verachtet war, daß man das Angesicht vor ihm verbarg“ (Jes. 53, 3).

So wahr wir hier nicht zu einer Ausmalung seiner physischen und psychischen Leiden aufgefordert werden, so doch zu jener Meditation in einem Schweigen, das die Hülle der Doxologie ist, der Dankbarkeit, die das „für uns“ bedenkt. Wehe einer Theologie, die sich dazu nicht mehr zu bekennen wagt, die das dem „frommen“ Sprachgebrauch überläßt, um sich selbst einem wissenschaftlichen Objektivismus zu überantworten, der seine besonderen Nägel zur Kreuzigung liefert. Wie sagte Sören Kierkegaard? „Professor darin, daß Christus gekreuzigt wurde!“ —

Wenn wir versuchen, das „gelitten“ theologisch zu „meditieren“, so sind wir damit zwar gewiß nicht der Versuchung zu einer Objektivierung in der „Betrachtung“ seiner Leiden entgangen, werden aber gerade doch in dem Versuch, die Aussage des Glaubensbekenntnisses uns zuzueignen, die Besinnung auf das Leiden, dem das „für uns gelitten“ gilt, nicht unterlassen. Gerade so wird im scheiternden Vollzug der Erkenntnis der Ruf zur Anbetung unser Gehör treffen.

„Gelitten“, das will hier in der singulären Qualität des „reinen“ Leidens gehört sein. „Mit Leiden“ („mit Krankheit“) vertraut, — so sagt es jenes, sich selbst geheimnisvoll transzendernde 53. Kapitel des Jesaja-Buches. Die „Reinheit“ dieses Leidens ist in der absoluten Unschuld gesetzt, die nicht nur im Sinne „moralischer“ Unschuld verstanden sein will, sondern als die Sündlosigkeit *des Heiligen*. Allein der Heilige erleidet, durchleidet das „reine“ Leiden, wie er

allein es erleiden *kann*. Der Heilige ist er ja als der von Ewigkeit her Erwählte, der Gott-zugehörende Mensch, der an der Heiligkeit des Sohnes Gottes partizipiert als der, in der unlöslichen Einheit mit ihm, durch ihn geheiligte Mensch. Wenn er dem Fluch der Absonderung (der Sünde) preisgegeben ist, so ist in seinem Leiden kein Quentchen der Absonderung. „Passus est“, — in *reiner Passivität* leidet er das ihm *auferlegte* Leiden. Kein menschliches Leiden ist rein passiv, denn es ist immer durchsetzt von Abwehr und Auflehnung, von Leidensscheu und offener oder heimlicher Revolte. Es steht immer im Zeichen eines Gemisches von Klage und Anklage, von Verzweiflung und Trotz. Auf das menschliche Herz gesehen, hat es immer ein Tröpflein süßer Schwermut, noch in der bittersten Wehmut einen Keim der Traurigkeit zum Tode, die der Apostel mit der von Gott her erlittenen, der rettenden Traurigkeit der Reue (2. Kor. 7,10) konfrontiert. Die singuläre Qualität des Leidens, wie es durch das *Subjekt* des Gekreuzigten bestimmt ist, ist durch jene reine Passivität gekennzeichnet, die nicht die der Reue über eigener Sünde ist, so wahr in ihr die Möglichkeit der Reue derer gründet, für die er die Trauer Gottes über den Sünder durchleidet.

Seltsamerweise kann er der *reinen Passivität* nur preisgegeben sein in *reiner Aktivität*, in freier, bis zuletzt sich durchhaltender Spontaneität. Es ist dies aber aus der Wurzel anders zu verstehen als in jener unseligen Mischung von Passivität und Aktivität, die den Wurmfraß menschlicher Leiden bezeichnet. Der Mensch der Absonderung von Gott *will nicht* leiden und *muß doch* leiden. Wiederum *will* er leiden, er, der doch *nicht* leiden will. Aber dieser Leidenswille versucht, jenes Leiden-müssens selber Herr zu werden, wenn denn nicht anders, so in einer Leidens-Sucht, die das Spiegelbild seiner Lebens-Sucht ist. Sein Lebenswille kann sich in der Verzweiflung in Todes-Sucht verkleiden, so als ob er in der Selbst-Auslieferung an den gefürchteten Feind seiner Herr werden, sein dunkles Geheimnis überwinden könnte. Wenn wir von Ihm, *ihm allein*, zu sagen haben, daß er kraft reiner Aktivität reiner Passivität preisgegeben sein kann, dann eben daraufhin, daß er, der Heilige, auf sich gesehen, *nicht* leiden (und nicht sterben) *müßte*, sondern als der Christus *für uns* leiden und sterben *will*, und so denn leiden und Sterben „muß“.

Es ist der in den ewigen Tiefen der Liebe Gottes gründende *Entschluß*, durch den und in dem er sich in Freiheit gebunden sein läßt. so gebunden, wie es in dem Leiden des Angenagelten und Hin sterbenden bezeugt wird. Ja, die Existenz des Sünders ist „hin-sterbendes“ Leben, unter einem ganz anderen Vorzeichen noch, als es in jener Formel menschlichen Selbstverständnisses eines „Seins zum Tode“ (Heidegger) zum Ausdruck kommt. Aber *so hin-sterben, so leiden* kann nur der, der in keinem Sinn dem Leiden und Sterben schuldhaft unterworfen ist. Er allein ist frei zum Leid und frei zum Tode, – nämlich für die andern, an deren Stelle er tritt. So begründet seine Freiheit die Notwendigkeit, der er sich unterworfen sein läßt. So kann er hinter seinen Entschluß nicht zurück wollen, und *muß* darum in jenem reinen Sinne leiden, was er leiden *wollte*.

Das gerade will durchgehalten sein, wenn wir nach der Sohle des Abgrunds fragen, wie sie durch das Erleiden der Gottverlassenheit bestimmt ist, — einer „Sohle“, die doch von keiner menschlichen Erkenntnis ergründet werden kann. Er hängt am Kreuz nicht nur als der dürtende und verdurstende Mensch (Joh. 19, 28), sondern als der Verschmachtende, auf den der Aufschrei des 69. Psalms weist, „dem das Wasser bis an die Seele geht“ (Ps. 69, 1), der „im tiefen Schlamm versinkt, da kein Grund ist“ (ibid. V. 2). „Er ist nicht nur zu dem seinen Brüdern Entfremdeten“ (V. 9) geworden, sondern dem Fluch der Gottesfremde derer preisgegeben, deren Gottesferne er durchleidet. Die Ferne Gottes, deren Finsternis ihn umgibt, ist nicht etwa nur ein Fern-sein im Sinne des Weit-weg-seins, sondern die Gegenwart Gottes in der Weise seines sich Verbergens, Gottes Nähe als die Nähe seines Zorns. Er vergeht an dem sich verbergenden, dem richtenden Gott. Er verströmt nicht nur mit seinem Blut sein Leben, sondern „seine Kraft ist vertrocknet wie ein Scherben“ in der Glut der Gottverlassenheit (Ps. 22,

16). Er ist nicht nur der von Haß und Hohn eingekreiste, der von Menschen verlassene, sondern der von *Gott* verlassene Mensch geworden. So wahr gerade der Messias, auf den der heimliche Fingerzeig, das ecce homo, jenes Psalmes zielt, der Gottverlassenheit preisgegeben sein muß, kommt sein, in den Worten des 22. Psalmes (V. 2) laut werdender Gebetsschrei aus den Tiefen der *realen* Gottverlassenheit. Er allein, der Gott nicht verlassen hat, kann die „reine“ Gottverlassenheit durchleiden. Im Munde der Flüchtlinge ist der Schrei des „Warum“ immer zugleich ein Akt des Gott-verlassens, immer zweideutig, immer ver-zweifelnd. Die rein passive Gottverlassenheit kann nur von dem durchlitten werden, der als der Eine, der Gott *nicht* verlassen hat, stellvertretend an die Hölle derer preisgegeben ist, die Gott verlassen haben. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, – Gott von Gott verlassen, der Mensch-gewordene Sohn von dem Vater! Daß er so, *hierin gerade, mit dem Vater eins* ist, das wird keiner direkten Erkenntnis, keiner Gottesschau evident, das wird dem Glauben allein in dem Licht offenbar, das von der Auferstehung her fällt. Darum muß der Versuch auch scheitern, das Geheimnis des Christus derelictus, des die Gottesverlassenheit durchleidenden Gottesthones, mit der Erkenntnis durchdringen zu wollen.

Der Glaube wird der Versuchung widerstehen, hier etwa den Aufschrei eines „tragisch“ Scheiternden, eines in seiner messianischen Erwartung Getäuschten zu vernehmen. Er wird sich nicht beschwichtigen lassen mit einer psychologischen Interpretation der Gottverlassenheit als einer vorübergehenden Stimmung des Sterbenden. Er wird die Aufnahme der Worte des messianischen Psalmes auch nicht so deuten, als ob eben damit im Bewußtsein des Gekreuzigten die Gottverlassenheit schon aufgehoben, in eine Als-ob-verlassenheit verwandelt wäre. Der Glaube wird endlich seine Erkenntnis von der Einheit des Vaters mit dem Sohn nicht in ein Wissen umwandeln, in dessen Schau sich das Geheimnis auflöste. Der Glaube wird das Geheimnis der Versöhnung anbetend respektieren, die in der Selbst-Auslieferung Gottes an den Fluch unseres Widerspruchs Ereignis wurde, Ereignis in Kraft der ewigen Übereinkunft des Vaters mit dem Sohne und dem Geist, durch den sie für den Glauben in Kraft tritt.

In dem allen haben wir versucht, jener rettenden Bewegung nachzudenken, deren ewiges Subjekt Gott nicht nur war, sondern blieb und bleibt. Von daher glauben wir es mit jener „theopaschitischen“ Formel³⁴ halten zu sollen, die ja besagt: Θεὸς πάσχει, „Gott leidet“ in dem leidenden Gottmenschen. Gewiß gaben die Väter sofort die immer wiederholte Antwort, daß es die allein leidensfähige „Menschheit“ des Sohnes Gottes ist, die dem Leiden und Sterben unterworfen wird. Es ist aber damit — abgesehen von dem fragwürdigen Verständnis der „Unveränderlichkeit“ Gottes, das hier mit im Spiele ist — keine wirklich befriedigende Antwort gegeben, da ja doch, gerade in der „Zwei-Naturen-Lehre“, Gottheit und Menschheit in der einen Person des Gottmenschen in unzertrennbarer, freilich auch unvermischaubarer Einheit gedacht werden. In Wahrheit stößt hier die Erkenntnis auf ihre durch das überlegene Geheimnis gesetzte Grenze, die sie nicht ungestraft überschreiten wird. Nur in einer Antizipation der eschatologischen Erkenntnis würden wir verstehen können, wie es möglich ist, daß Gott sich in dem menschgewordenen Sohn dem Leiden bis in die Hölle der Gottverlassenheit und bis in den Tod preisgibt, ohne einen Augenblick aufzuhören, Gott, der heilige und lebendige Gott zu

³⁴ Werner Elert hat in einer bedeutenden Abhandlung der Geschichte der „theopaschitischen Formel“ (Theolog. Literaturzeitung 1950, Heft 4/5), insbesondere auch in ihrer Bejahung durch Athanasius, nachgespürt. Im Gegensatz zu dem Verlust der christologischen Tiefendimension in einer rationalisierenden Theologie bejaht er die in dem Satz, daß „Gott litt“ gemeinte Wahrheit und schließt seine Interpretation: ... „Die theopaschitische Formel „Gott hat gelitten“ ... besagt, daß es, mit Luther geredet, das „himmlische ewige Feuer der Liebe“ ist, die ebenfalls in dem Gekreuzigten gegenwärtig ist, daß dieser Gott in dem gekreuzigten Sohn die Schuld und die Not der Welt auf sich selbst gezogen hat und daß hierin die Bürgschaft der Erlösung liegt.“ (ibid. Sp. 206).

sein.³⁵

So werden wir uns in der anbetenden Dankbarkeit daran genügen lassen, daß es *unsere* Hölle und *unser* Tod ist, den Gott in ihm, der sich zu unserem Bruder machte, als seinen Tod und seine Hölle auf sich nahm. Die einzige, uns „jetzt“ ermöglichte Antwort auf die Frage, wie denn Gott leiden und sterben kann, liegt in dem *für uns*, darin, daß der Fleischgewordene Gottessohn *nicht seine*, sondern *unsere* Hölle, *nicht seinen*, sondern *unseren* Tod erleidet. Damit stehen wir vor dem Wort, das in schier unerträglicher Realistik den Tiefpunkt des Weges nach unten bezeichnet, den Schlußstein in der Gestalt des Grabsteins setzt:

καὶ ταφέντα;
et sepultus est;
und begraben;

Wirkt es nicht wie ein Zurückschauern vor dem Ungeheuerlichen und Unsäglichen, wenn das Nicaenische Bekenntnis die Aussage „gestorben“, die doch im Apostolicum steht, nicht laut werden läßt? Gewiß nicht im Sinne einer Leugnung der Realität seines wirklich eingetretenen Todes! Nicht im Zeichen eines, auch nur heimlichen Doketismus, der vor der letzten Härte sich in die Vorstellung eines Schein-Leidens und eines Schein-Todes flüchtete. Gerade die nackte Feststellung, die in dem „begraben“ gemacht wird, riegelt jede Ausflucht ab. Aber es ist wie ein den Atem anhaltendes Schweigen, das sich in der Verschweigung des Fakts meldet, das doch in dem „begraben“ zur Stelle ist. Es ist wie ein Verstummen dessen, der im Ohr hat: ... „und neigte das Haupt und verschied“ (Joh. 19, 30).

Wenn Nietzsche seinen „tollen Menschen“ auf dem Marktplatz jenes „Gott ist tot“ heraus schreien läßt, das inzwischen die Gassen der Stadt erobert hat und die Atmosphäre unserer Welt bestimmt, so meinte er vielleicht doch nur den Gott der Metaphysik,³⁶ so schrie er trotz seines verzweifelt-stolzen Eingeständnisses „wir haben ihn getötet“ doch nach dem *lebendigen Gott*. Wenn man dem Lebensgefühl des Menschen den Puls fühlen will, dem dieses „Gott ist tot“ die Luft, die er einatmet, durchdränkt, so lese man die Geschichte von dem Begräbnis Gottes, wie sie Wolf-Dietrich Schnurre in der ganzen Trivialität eines Vorstadt-Friedhofs mit-samt dem pastoral-statistischen Zubehör in nackter Realistik berichtet, — als einen Schrei ins Gesicht derer, die „Gott“ so begraben! Wissen, ahnen wir selbst, welche Qualität der Satz hat, wenn er auf *Ihn, den Gekreuzigten*, bezogen ist, wenn er in dem „Gott’s Sohn ist tot“ zur Stelle ist?! Nur jene selbstbetrügerische Gewohnheit, die uns mit dem Kreuzestod und der Auferstehung wie mit längst bekannten Szenen eines in kirchliche Regie genommenen Stückes umgehen läßt, verhindert das Entsetzen, das in der „Sabbath-Stille“ seiner „Grabesruhe“ lauert. Er — auch Er! — begraben, vergangen, gewesen, historisch geworden wie alle andern auch?! Wenn wir bis hierhin jene Doxologie im Ohr behalten haben, die ihn als den rühmt, der er war und ist und auch sein wird, dann wird keine unserer Bemühungen, auch kein theologisches Ringen mit diesem Grabstein der Geschichte Gottes fertig werden. Dann wird der Jab-boks-Kampf in der Frage nach dem historischen Jesus scheitern (Albert Schweitzer). Dann werden die spekulativen Lösungen, die mit Hilfe der Idee das Grab zu öffnen versuchen, als Scheinlösungen zerplatzen. Oder wollen wir uns und die andern beruhigen mit einem: „wir

³⁵ Nach dieser eschatologischen Erkenntnis streckte sich der sterbende Melanchthon aus, als er wenige Tage vor seinem Tode die denkwürdigen Gründe auf einen Zettel schrieb, die den Menschen „nicht so sehr vor dem Tode schauern“ („cur minus abhorreas a morte“) ließen: „... disces mira illa arcana, quae in hac vita intelli-gere non potuisti, cur sic sumus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum.“ „Du wirst lernen jene wunderbaren Geheimnisse, warum wir so geschaffen sind, und was es um die Vereinigung der beiden Naturen ist.“

³⁶ Heidegger fragt in seinem bedeutenden Essay über Nietzsches Satz „Gott ist tot“ zuletzt: „Der tolle Mensch dagegen ist eindeutig ... derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denkender wirklich die profundis geschrien?“ (Holzwege, S. 246).

wissen ja aber, daß das Grab nicht der „Schlußstein“ der Geschichte Gottes war, wir wissen es seit Ostern“?!

Eben dies läßt sich nicht *wissen*. So wahr das Geheimnis seines Grabes unser Grab ist, das der Lebendige zu seinem Grab macht, so wahr gerade hier des Todes Tod besiegt und unser Tod begraben wird, so wahr begraben wir diese Wahrheit, indem wir sie zu einer *wißbaren, verfügbaren* Wahrheit machen, die man als eine jederzeit gangbare kirchliche Münze in orthodoxer Währung unter das Volk bringen könnte. So wahr *nicht wir, sondern Gott* den Stein von diesem Grabe wälzt (Luk. 24, 2; Mark. 16, 3—4), so fällt hier die Entscheidung in dem Bekennen: *mea culpa, mea mors, meum sepulcrum, „meine Schuld, mein Tod und mein Grab“*. Jawohl: „*wir haben Gott getötet*“, — die schauerliche Wahrheit dieses Satzes wird aber erst *coram Deo*, vor Gott und durch Gott offenbar, in dem Gottes-Blitz der – *Auferstehung*.

καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ...
et resurrexit tertia die ...
und am dritten Tage auferstanden ...

In jäher Plötzlichkeit, wirklich als der Blitz aus der Höhe, bricht dieses „resurrexit“ in die Geschichte ein, die in Todes-Not und -Nacht, in der Finsternis des Gottesgrauens geendet ist. Das Ende wird in den Anfang verschlungen, die Finsternis in das Licht, der Tod in das Leben, die Hölle in das Reich Gottes.

Aber was heißt das: „*Auferstehung*“? Der Versuch, dieses Wort in der Erkenntnis seiner Wahrheit zu exegesieren, stößt noch in einer andern Weise auf die Grenze, die uns scheitern läßt. Das Licht des „Gottes-Blitzes“ blendet das Auge, das in der direkten Anschauung die Wahrheit in ihrer „Evidenz“ erkennen möchte. Die erste Wirkung des Boten der Auferstehung auf die ersten Ohrenzeugen steht im Zeichen von Entsetzen, Furcht und Zittern (Mark. 16, 5 und 8). Nicht von ungefähr ist auch die christliche Kunst immer wieder an diesem Licht gescheitert. Scheitern müssen nicht nur alle Vorstellungen, die ja ausnahmslos der von Sünde und Tod durchsetzten und bestimmten Wirklichkeit dieses „Äons“ zugehören, sondern auch alle Versuche, die „Auferstehung“ *denken* zu wollen. Der Auferstehungsakt selbst verschweigt sich, keinem Augenzeugen zugänglich, im Geheimnis jener drei Tage, vielmehr im Geheimnis der *Gottestat* als solcher. Sein Licht trifft die Menschen, die als Menschen des Todes und des Glaubens an den Tod, als Menschen der Todes- Wirklichkeit, der Todestrauer und der Todes-Pietät jenem Grab sich nahen, nur indirekt in dem Glanz, der den Boten fremd her, von oben her, von Gott her, umhüllt.

Töricht, über die Gestalt des Boten nachzudenken, und wohl gar über den „Stoff“ seines himmlischen Kleides! Er erscheint in seiner kerygmatischen Funktion — wie der Engel der Weihnacht — nicht um „gesehen“, sondern um gehört zu werden in dem, *was er sagt*, und was denn von oben her, von Gott kundgegeben werden muß, weil es in keines Menschen Herz gekommen ist und kommen konnte (1. Kor. 2, 9). Seine Verkündigung weist, wie sie von ihm, dem Auferstandene, herkommt, auf ihn hin.

Sie ist die An-kündigung dessen, der sich in seiner Selbstvergegenwärtigung als der Sieger den Seinen, gerade auch über und für die Seinen erweisen wird, indem er für ihr geheiltes Auge in Erscheinung tritt (Maria Magdalena – die Emmaus-Jünger – Thomas ...). Wenn schon die „Berichte“ — man denke hier an ihr widersprüchliches Durcheinander! — an dem „historice“ unzugänglichen Geheimnis *des Lebendigen* scheitern, wieviel mehr der Versuch, hier in Erkenntnis-Aussagen das Herren-Geheimnis der Wahrheit, die *Er selber* ist, aussprechen zu wollen! Wenn das Kreuz, *sein* Kreuz, jede direkte Zudringlichkeit verbietet, so vollends das Licht des Auferstandenen, das nur durch Gnade nicht tödlich, nur durch die Selbst-

Offenbarung des Erbarmers zum Leben erweckend ist (Saulus-Paulus!).

Wenn irgendwo, sind alle Erkenntnisse hier gerade nur als *An-erkenntnis*, nur als *Glaubens-aussagen* möglich. Sie umkreisen das leuchtende Geheimnis dessen, der sich in seiner Selbst-Manifestation, in den Akten seiner richtenden und rettenden, strafenden und tröstenden Macht als der an uns erweist, der er für uns und über uns ist: *der lebendige Herr*.

Als erstes werden wir jenes Moment des *Jähen* und *Plötzlichen* unterstreichen, das den Gottesakt in seiner Unableitbarkeit und Unbegreifbarkeit, in seiner sich allein aus Gott selbst ableitenden Aktualität kennzeichnet. Ist nicht gleichsam im Widerhall etwas davon in diesem jähen: „et resurrexit“ zu spüren?³⁷ Es geht wahrhaftig nicht um eine Parallele zu jenen mythischen Dichtungen des religiösen Menschen, in denen der „Geschichte“ eines Abstieges des Göttlichen in immer ferneren Emanationen die des allmählichen Wiederaufstiegs der Seele in ihrer Heimkehr aus der Fremdlingschaft in der Materie entspricht (Plotin!). So wahr das Licht, das in der Auferstehung durchbricht, den ganzen Tiefenweg des Incarnatus und Crucifixus durchhellt und offenbart als den Gottes- und Heilsweg für uns, so doch eben nicht auf jenen von der menschlichen Sehnsucht gedichteten Leitern der menschlichen Selbst-Erlösung. Hier, im Evangelium von der Retter-Tat Gottes, geht es um eine Deszendenz und Aszendenz, die nicht an das ideologische Schema von Immanenz und Transzendenz im menschlichen Selbst-, Welt- und Gottesverständnis verraten sein will und darf. Nein, das Wort von der Auferstehung des Gekreuzigten ist nicht eine mythische Chiffre, sondern die Kundmachung des Sieges Gottes zu unseren Gunsten. *Jesus ist Sieger*, das ist das Wunder des Sonnenaufgangs um Mitternacht, der mit keinem naturhaften, geschichtlichen oder seelischen Sonnenaufgang der immannenten Wirklichkeit und ihrer Vergänglichkeit verwechselbar ist.

Das eigentlich Ungeheuerliche und Rettende liegt dabei in dem Durchbruch dieses Lichtes durch *unsere Finsternis*, des Ewigen durch die *Todeszeit*, in die er als der Incarnatus sich stellvertretend preisgegeben hat. Die Auferstehung ist zwar wahrhaftig kein Faktum wie andere Fakta auch, und darum keiner historischen Forschung zugänglich. Wiederum ist sie nicht eine Wahrheit wie andere Wahrheiten auch, nicht so etwas wie ihr symbolhafter Inbegriff. Sie ist *reiner Gottes-Akt*, und das setzt, bestimmt und füllt ihre „Faktizität“. Was wir in Bezug auf die ganze Geschichte Gottes mit uns und für uns zu bedenken hatten, das gilt es hier im eminenten Sinne zu respektieren. *Nicht ein „Es“* („es geschah“), sondern *Gottes „Er“* schafft das Ereignis seiner Tat, das „Tat-Ereignis“, das sich dem spekulativen Zugriff ebenso entzieht wie dem historischen.

τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ...
tertia die ...
am dritten Tage ...

Das lässt sich nicht im Stundenschlag der Zeit fassen und begreifen. Das verwehrt aber auch jeden ideologischen Zugriff, der den faktischen Durchbruch des Lebendigen durch die Todeszeit in eine zeitlose Wahrheit von der Überlegenheit des göttlichen Lebens über unsere Vergänglichkeit verfälschte: Ja, diese, unserem Denken so anstoßigen „drei Tage“ machen auch unmöglich, Kreuz und Auferstehung, Tod und Leben, Gnade und Gericht als zwei Seiten ein und desselben dialektischen Prinzips zu verstehen. Ohne den Allmachts- Akt Gottes bleibt

³⁷ Hört man nicht unwillkürlich das Trompetengeschmetter, mit dem — kindlich genug — ein Bach das Nicht-Aussagbare zu rühmen versuchte? In diesem Zusammenhang sei auch auf die besondere Funktion des gesungenen Wortes – im Unterschied zu dem nur gesprochenen oder gar nur gedachten Wort — im Dienst der Anbetung hingewiesen, wie es im antistrophischen Auferstehungsjubel der orthodoxen Oster-Liturgie laut wird: „Der Herr ist auferstanden“ — „Er ist wahrhaftig auferstanden“!

Kreuz Kreuz, Tod Tod und Gericht Gericht. Ohne das Machtwort der Auferweckung des Gekreuzigten ist das Kreuzesgeschehen nicht „eschatologisches Heilsgeschehen“ (Bultmann), jedenfalls *nicht für uns*, und denn also nicht *Heilsgeschehen*. Keine noch so gläubige Deutung durch die Gemeinde hat Macht über die Finsternis des Kreuzes. Das „*resurrexit*“ ist nicht Ausdruck des Glaubens der Gemeinde, sondern Grund ihres Glaubens und Bekenntnisses. Die „drei Tage“ halten in ihrer ganzen Ungeschütztheit (wie viele Stunden eigentlich??) Wache vor dem Geheimnis des göttlichen Eingriffs und Durchbruchs. Und darin geht es – wie in der Bezeugung des leeren Grabes – so wenig um Historisierung und Objektivierung oder gar um „Beweisstützen“ des Glaubens, daß hier vielmehr jedem Versuch Halt geboten wird, die Selbst-Manifestation des göttlichen Subjektes im Allmachtsakt des Erbarmens an irgend eine Ideologie, sei es denn des Glaubens, überantworten zu wollen. „Er ist auferstanden – *wahrhaftig* auferstanden“, – das unterstreicht der „dritte Tag“ und das „leere Grab“!³⁸

In dem allen haben wir mit einer gewissen Selbstverständlichkeit das Wort „Auferstehung“ gebraucht, wie es uns durch den Text des Bekenntnisses vorgesprochen ist. Wir werden aber an dem in der Schrift gegebenen Tatbestand nicht vorüber gehen können, der uns den Lebendigen, den Sieger und Herrn sowohl als *den Auferstandenen* wie als *den Auferweckten* bezeugt. In gewissen Teilen des Neutestamentlichen Zeugnisses, bei den Synoptikern und in der Offenbarung Johannis dominiert die passivische Gestalt, wie etwa in den Leidensankündigungen: „Von der Zeit an begann Jesus Christus seinen Jüngern zu zeigen, daß er nach Jerusalem hingehen und von den Ältesten und Schriftgelehrten vieles leiden und getötet werden und am dritten Tage auferweckt werden müsse“ (Matth. 16, 21 und Parallelen). In anderen Teilen, sonderlich in der Johanneischen Verkündigung steht im Vordergrund die aktivische Gestalt besonders in Jesus-Worten wie dem: „Ich lebe und ihr sollt auch leben“ (Joh. 14,19), oder jenem: „Ich bin die Auferstehung und das Leben ...“ (Joh 11, 25)³⁹

Wenn wir versuchen, dem paradoxen Befund standzuhalten – und ihn also nicht auf dem Wege einer theologie-geschichtlichen Entwicklung innerhalb des Neuen Testaments entschärfen — dann werden wir uns gerade an der entscheidenden Stelle von neuem auf das Geheimnis jener reinen Passivität gewiesen sehen, die wir in Bezug auf sein Leiden und Sterben zu bedenken hatten. Als der in letzte Ohnmacht und Niederlage Ausgelieferte, ja, als der Gestorbene und Begrabene bedarf er des allmächtigen Eingriffs vom Vater her, „muß“ er am dritten Tage auferweckt werden. Gerade ihm, dem bis in die Fluchtfeife des Kreuzes Erniedrigten, *widerfahrt* die Erhöhung von Gott her (Phil. 2, 9). Zu ihm als dem in die Gottverlassenheit Preisgegebenen spricht der Vater im Tatwort der Auferweckung das Ja und Amen, das ihn als den offenbart und bestätigt, der er ist, als *den Sohn*.

Aber eben darin, daß er als der offenbar wird, der er ist — der er war! —, ist schon die Gestalt der Wahrheit zur Stelle, die das Nicaenum überleuchtet, die „aktivische“. Allein als Liebes-Aktion Gottes, allein unter dem Vorzeichen ewiger göttlicher Spontaneität, war es ja zu verstehen, daß der Sohn als der Fleischgewordene sich so „entäußern“, so „erniedrigen“, so „passiv“ werden konnte. Diese reine Aktivität des Erbarmers hält sich durch Tod und Hölle durch. Als der „Durchbrecher aller Bande“ erweist er sich als *der Sieger!* Seine Macht triumphiert in der Ohnmacht, sein Leben im Tode durch den Tod hindurch. Ja, er ist der Lebendige, als den Athanasius gerade ihn rühmt, der den Tod in seiner Domäne aufsucht, indem er das

³⁸ Karl Barth hat recht, wenn er gegenüber einer isolierten Kreuzestheologie sagt: „Man könnte sich — zugespielt gesagt — zur Not ein neues Testament denken, das überhaupt nur die Ostergeschichte und Osterbotschaft enthielte, aber niemals ein solches, das sie nicht enthielte.“ (K. D. III, 2, S. 531) überflüssig zu bemerken, daß auch für Barth die Osterbotschaft ihre Wahrheit und Realität nur als die Botschaft von der Auferweckung des für uns Gekreuzigten hat.

³⁹ Eine Aufteilung der aktivisch und der passivisch bestimmten Aussagen auf bestimmte Schriften ist ohne Gewaltsamkeiten nicht möglich, obwohl die einen hier, die anderen dort vorherrschen.

Todesfleisch zu seinem Fleisch macht und ihn entmächtigt. In seinem Tod wird er *des Todes Tod*. Er erweist sich als der, der er von Ewigkeit her war und ist, *der Lebendige*.

Für *unsere* Logik sind die beiden Gestalten des Zeugnisses von seiner Auferweckung und von seiner Auferstehung nicht in eins zu bringen. Wohl haben die Väter der Zwei-Naturen-Lehre mit Recht darauf verwiesen, daß er, der Gottmensch, an seiner *Menschheit* leidet, als *Mensch* stirbt, und auf diese Weise das Paradoxon zu verstehen versucht. Wenn er aber als der an *unsere* Stelle Getretene, als der „eine Gott und Mittler zwischen Gott und Menschen“ (1. Tim. 2, 5) nicht aufhört der zu sein, der er ist, in der *Einheit* seiner Person, so scheitert auch der Versuch einer solchen „Aufteilung“ zwischen seiner Gottheit und Menschheit. Die beiden Gestalten der Verkündigung zielen auf ein und dasselbe Geheimnis seiner selbst als des *Mittlers*, der in seinem Tod *unseren* Tod starb, und mit seinem Leben *unser* Leben wiederbrachte. Hier gerade, wo das Geheimnis des Lebendigen sich nicht der rationalen, auch nicht der christologisch-rationalen Evidenz preisgibt, werden wir als *die Hörer* der Botschaft in beiderlei Gestalt im Glauben zur anbetenden Anerkenntnis der einen Wahrheit gerufen, die *Er selber, der Lebendige*, für uns ist, und in ihm Gott selbst.

Das besagt aber: indem wir dem Zeugnis von der Auferweckung des Gekreuzigten, von der Auferstehung des Begrabenen glauben, glauben wir *an Ihn, den lebendigen Herrn selbst*. Zugespitzt gesagt, glauben wir nicht an die *Auferstehung*, sondern *an den Auferstandenen!* Das will freilich nicht mißverstanden sein, so nämlich, als ob wir an den Auferstandenen glauben könnten, wenn wir der Botschaft von seiner Auferstehung den Glauben verweigerten. Jawohl, wir „halten“ die Osterbotschaft „für wahr“, nicht im Sinne eines intellektuellen opus operatum, einer Leistung, wohl gar eines Opfers, das wir mit solcher Anerkennung vollbrächten, aber in Übereinstimmung mit dem Paulinischen Zeugnis von 1. Kor. 15: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Botschaft leer“ (nichtig, eitel, unwahr!), „so ist auch euer Glaube leer“ (1. Kor. 15, 14). Man muß den Apostel schon in einer für ihn höchst fatalen Weise von der durch ihn selbst erreichten Höhe seiner Theologie abgestürzt sein lassen, wenn man leugnen will, daß für ihn der Glaube an die Auferstehung gegründet ist in der *Faktizität der* — von so vielen Zeugen bezeugten, — *Auferweckung des Gekreuzigten* (1. Kor. 15, 1-8). So wahr der Glaube „personal“ bestimmt ist, läßt er sich doch nicht lösen von jenen Heils-Tatsachen, die eben durch Ihn, den sie Wirkenden und darin Handelnden sind, was sie sind. Der Glaube an den lebendigen Herrn kann sich nur von seiner Auferstehung her verstehen, niemals aber seine Auferweckung von dem Glauben her, der sein Verständnis des Gekreuzigten darin etwa nur zum Ausdruck brächte. *Die Tat Gottes* hat und behält die in Gottes Ewigkeit gegründete *Priorität* vor all unserm Glauben, Bekennen und Verstehen, das nur durch Gottes gnädiges Handeln seine Möglichkeit, Wirklichkeit und Wahrheit erhält.

Priorität, wie sie in Gottes ewigem Ratschluß gegründet ist, wird durch einen, für das Nicaenum gerade im Zusammenhang mit dem Satz von der Auferstehung höchst bemerkenswerten Hinweis unterstrichen:

κατὰ τὰς Γραφάς
secundum scripturas
nach der Schrift

Der Verweis auf die *Schrift* möchte an dieser Stelle etwas Unerwartetes haben. Wer in dem Wort „Auferstehung“ etwa doch das Licht einer Idee leuchten sieht, muß ihn als befremdend und störend empfinden, da er ja im Gegensatz zu allen zeitlosen, ideologischen Wahrheiten, an die *Vor-Geschichte* erinnert, die auf die Auferstehung des Gekreuzigten hinzielt. Fragen wir nach dem Zusammenhang zwischen Schrift und Auferstehung, so werden wir im Sinne des Bekenntnisses als erstes bestimmte Schriftstellen im Ohr haben müssen, in denen die

Schrift als Zeuge für die Wahrheit der Auferstehung aufgerufen wird, allen voran wohl das Zeugnis, das Paulus weitergibt, wie er es selbst empfangen hat, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt wurde am dritten Tage nach der Schrift“ (1. Kor. 15, 3). Wenn wir in diesen Aussagen auf dem Urgestein aller späteren Bekenntnisse stehen dürften, so ist die Stelle Luk. 24, 45—46 darin besonders eindringlich, daß den für das Geheimnis der Schrift *blind*en Jüngern das Verständnis erst erschlossen werden muß durch den, der *selbst* das Geheimnis der Schrift ist: „Dann eröffnete er ihnen das Verständnis, die Schriften zu verstehen, und sprach zu ihnen: so steht es geschrieben, und so mußte der Christus leiden und von den Toten auferstehen am dritten Tage.“ In dem Gespräch mit den Emmaus-Jüngern öffnet der unerkannt mit ihnen wandelnde Auf erstandene das Verständnis für die Schriften als das Zeugnis für den Christus, der leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen „mußte“ (24, 26-27). Es ist das 53. Kapitel des Jesajabuches, dessen zwiefaches, durch die Erhöhung des Gottesknechtes bestimmtes, über sich selbst hinausweisendes Geheimnis dort leuchtet.

Das für unsere Frage Entscheidende meldet sich in dem ξδει, dem „mußte nicht Christus ...“ das schon das Vorzeichen jener Leidens-Weissagungen bildet, die den Weg des Christus nach Jerusalem als einen *vor gezeichneten* Weg weisen. Nicht nur der Weg an das Kreuz, sondern auch die Auferweckung des Menschensohnes (Matth. 16, 21 und die entsprechenden Stellen) wird den dafür tauben Jüngern durch ihn, den Christus Jesus selbst, als der ihm vorgezeichnete Weg aufgewiesen. So wahr dieses „*mußte*“ in einem „*wollte*“ von Ewigkeit her gründet, und nicht etwa die Unausweichlichkeit eines tragischen Schicksals meint, ist es das Bekenntnis zu dem *vorgeschriebenen*, in Gottes ewigem Liebes-Ratschluß *vor-bestimmten* Weg. Die Schrift aber wird – wie durch das ganze Evangelium hindurch – zum Kronzeugen dafür aufgerufen, daß der Christus, der den Gottesweg als den Heils weg für uns geht, diesen Weg bis zu dem Ende gehen muß und wird, das in jenen Anfang verschlungen werden muß und wird.

Dabei läßt die Härte dieses „*mußte*“ ihn nicht nur der Kreuzigung ausgeliefert, sondern auch auf den Allmachtsakt der ihm als dem Menschgewordenen widerfahrenden Auferweckung angewiesen sein. Es ist eben nicht so, daß er nur einen Tunnel zu durchschreiten hätte, dessen lichten Ausgang er schon sieht; sondern in letzter Leidens-Realität muß die Tiefe durchlitten werden, die doch aus letzter göttlicher Notwendigkeit in die Freiheit mündet, aus der sie übernommen wurde.

Gerade weil das, was hier geschieht, nicht nur im Zeichen des für menschliche Erfahrung, für menschliches Denken und Vorstellen Unmöglichen steht, sondern die Kontinuität der Geschichte Gottes mit uns in Frage gestellt ist, wird *die Schrift als Kronzeuge Gottes* für die Kontinuität des Weges aufgerufen, den Gott in dem Christus Jesus durch Tod, Hölle und Grab hindurch als den Weg geht, auf dem und durch den die dem Todesgericht Verfallenen gerettet werden. So wird nicht nur die Kontinuität der Heilsgeschichte bezeugt, sondern die sie setzende und durchwaltende, in ihr sich sieghaft durchhaltende *Treue Gottes*, der zu seinem Worte steht.

Wir sind damit keineswegs an jenes, schon in der alten Kirche wuchernde Schrift-Verständnis gebunden, daß buchstäblich genommene Prophezeiungen⁴⁰ „haargenau“ ihre beweiskräftige

⁴⁰ Wir werden es nicht mit dem, einem direkten Nachweis verhafteten Schematismus halten, der einen Hollaz, unter dem Vorzeichen der Theorie von der Verbal-Inspiration, sagen ließ, daß Jesus Christus der wahre Messias sei, auf den alle Weissagungen (vaticinia!) des Alten Testaments wie nach dem Lineal (ad amussim!) zutreffen. Die wahre Übereinstimmung zwischen „Weissagung“ und „Erfüllung“ hüllt das Christus-Zeugnis in ein Geheimnis, das sich nur dem *Glauben im Hören des Evangeliums* öffnet. So wie es sich nicht der direkten Beweisbarkeit ausliefer, will es auch nicht für apologetische Beweiskünste in Anspruch genommen werden, bei denen es nicht ohne die sattsam bekannten Gewaltsamkeiten gegenüber der Schrift abgeht. Erst in dem Licht, das von der Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

Erfüllung in der Geschichte des Christus Jesus finden ließ, und damit das nur dem Glauben zugängliche Geheimnis der Offenbarung gleichsam publizieren zu können meinte. Wohl aber sind wir auf die Fingerzeige der „Schriften“ gewiesen, die – für das geheilte und geöffnete Auge des *Hörers* göttlicher Rede! – in die Gottes-Richtung weisen, auf ihn, der als der Christus Gottes diesen Weg gehen, gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen mußte, — „auf daß die Schrift erfüllt würde“ (Matthaeus!). Die Schrift hat damit als das in Menschen-Mund gelegte Wort Gottes in aller seiner Menschlichkeit eine im eminenten Sinne *heils geschichtliche Funktion*. Diese Funktion des *Kronzeugen für die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes* ist es, die in unserem Bekenntnistext mit den Worten bekräftigt wird: „nach der Schrift“. So gerade ist das Schriftzeugnis der sich unwiderstehlich durchhaltenden Retter-Bewegung verhaftet, die ihn, den Auferstandenen, den zur Rechten Gottes Erhöhten werden läßt.

καὶ ἀνελθόντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός.
et ascendit ad coelos; sedet ad dexteram patris
und ist aufgefahren gen Himmel, und sitzt zur Rechten des Vaters

Haben wir noch gegenwärtig, was die ganze Bewegung nach „unten“, die Bewegung der Deszendenz Gottes einleitete und bestimmte, jenes κατελθόντα, descendit, „stieg hinab“ vom Himmel? Im Griechischen und Lateinischen drängt sich die Entsprechung von Deszendenz und Aszendenz, von Abstieg und Aufstieg schon sprachlich unüberhörbar auf. Wir mögen sofort das Jesus-Wort von Joh. 3, 13 im Ohr haben: „Niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel als nur der aus dem Himmel Herabgestiegene, der Sohn des Menschen.“ So wenig wir das Geheimnis jener Deszendenz der Vorstellung einer räumlichen Abfahrt zu unterwerfen haben, so wenig das der Aszendenz einer himmlischen Luftreise. Das Geheimnis dieser „Auf fahrt“ ist größer als das, an das antike Weltbild gebundene, visionäre Erlebnis der Jünger (Luk. 24, 50—53).

Gerade der Bezug der „Auffahrt“ auf die „Niederfahrt“ wird uns den Weg zu der Wahrheit weisen, die hier bekannt werden will und darf: daß nämlich gerade der *Erniedrigte* der *Erhöhte* wird. Der Hinabgestiegene, er, *derselbe*, ist der „über alle Himmel Hinaufgestiegene, auf daß er alles erfüllte“ (Eph. 4, 10 in der Bezogenheit auf Ps. 68,19). Gerade als der Sich-Entäußernde und Erniedrigende, der den Tiefenweg des Gehorsams stellvertretend ging, wird er der Erhöhte, dem der Name über alle Namen gegeben ist (Phil. 2, 5—11). Der Mythos und die Wahrheit Gottes scheiden sich an dieser *Selbigkeit* des Knechtes und des Herrn. Wenn er in der Auferstehung offenbar wird als der, der er ist, so entspricht seinem Abstieg sein Aufstieg, so kommt ihm als dem für uns der Hölle Preisgegebenen der Thronsitz zur Rechten Gottes zu. überflüssig zu sagen daß hier alle räumlichen, ja, alle irdischen Vorstellungen dahinten zu lassen sind. Nicht überflüssig dürfte es dagegen sein, zu bedenken und zu behalten, daß sich das „Für uns“ als das Vorzeichen der Geschichte Gottes mit uns so gerade durchhält. So gerade werden wir, die in Kraft seiner Stellvertretung Mitkreuzigten (Röm. 6, 6; Gal. 2, 19) als die Mit-Auferweckten zu Mit-Erhöhten, zu Teilhabern seines Sieges.

Ehe wir aber das von seiner Verherrlichung zur Rechten Gottes auf uns fallende Licht bedenken, gilt es zu beachten, was sich im Text des Bekenntnisses nur indirekt meldet, nämlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen seiner Auferstehung und seiner „Auffahrt“. Offenkundig ist hier keine Identifizierung gemeint, so daß dann beide Ausdrücke nur verschiedene Bezeichnungen für die eine „Erhöhung“ wären. Hier geht es vielmehr um die, modernem theologischem Denken — insbesondere einer punktuellen, auf den Augenblick konzentrierten Eschatologie — so anstoßigen *Akte*, die nicht nur den Weg des Erniedrigten, sondern auch des Erhöhten in seiner Geschichtlichkeit bestimmen. Es ist müßig festzustellen, daß diese Akte nicht

Auferstehung her fällt, leuchten in „den Schriften“ die Pfeile auf, die auf dieses Licht hin weisen.

Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

historisch greifbar und objektivierbar sind. Von entscheidender Bedeutung ist es aber, die „Akte“ – Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft! — nicht in eine ideologische Interpretation aufzulösen, bei der die Erhöhung sich einfach als die andere Seite der Erniedrigung darstellte. Die *Geschichte Gottes* mit uns verläuft in *Akten*, die als solche weder spekulativ noch historisch verifizierbar sind.

Wir werden zwischen dem resurrexit und dem ascensit, zwischen Auferstehung und Auffahrt *das Geheimnis der „40 Tage“*, wie sie in der Schrift bezeugt werden, zur Stelle zu denken haben, als die Zeit seiner Erscheinungen für die Seinen. In Kraft seiner Selbst-Vergegenwärtigung *tritt er*, der Auferstandene, für die Seinen *in Erscheinung*. Nicht ihr visionäres Erlebnis lässt ihn erscheinen; sondern das Licht seiner Gegenwart öffnet ihr blindes Auge und besiegt ihren zweifelnden Klein-Glauben. So sind diese 40 Tage ebenso vom Licht seines Sieges wie seines Erbarmens erfüllt, und in dem allen von dem Licht seiner Selbst-Offenbarung als dessen, der er ist: *der Retter, der Herr*.

Der Herr — der Hohepriester, das ist die Wahrheit, die in der Aussage von dem „Sitzen zur Rechten Gottes“ leuchtet. Die Rechte Gottes, die den Sieg behält (Ps. 118, 15-16), bezeichnet ebenso Gottes Allmacht wie seine Wahrhaftigkeit (Jes. 62,8) und Treue, ebenso seine Majestät wie sein hilfsbereites Erbarmen (Ps. 20, 7; Ps. 139, 10). Wenn der in die letzte Niederlage des Kreuzes Preisgegebene als der zur Rechten Gottes Erhöhte bezeugt wird, dann eben in der Herrlichkeit und Göttlichkeit Gottes selbst. Darauf zielt der messianisch gehörte Psalm: „es sprach der Herr zu meinem Herrn“ (Ps. 110, 1), wie ihn sonderlich das Zeugnis des Hebräerbriefes aufnimmt. Jenes ὁμοούσιος „wesenseins“, das ihn als deum deo, Gott von Gott, rühmte, hält sich hier durch, wie es von Ewigkeit zu Ewigkeit in Kraft ist. Wir brauchen uns wahrhaftig nicht kindlichen, lokalen Vorstellungen von einem in den Himmeln placierten Thron Gottes hinzugeben, um zu hören, was hier zu hören ist, nämlich die Wahrheit, daß gerade Er, der zutiefst Erniedrigte, als der zur Rechten Gottes Erhöhte in seiner göttlichen Herrlichkeit regiert, wie Gott regiert, Er, der Sohn, in der Einheit mit dem Vater durch den Geist.,

Das „Sitzen zur Rechten Gottes“ will ja nicht in ein ewig-starres Bild verzerrt werden, sondern bezeichnet das aktual ausgeübte *Regiment des Herrschers* als des „Herrn aller Herren und des Königs aller Könige“ (Offbg. 17, 14). Diese seine ewige Königsherrschaft will aber nicht in einer abstrakten Absolutheit, nicht etwa in einer „absoluten“ Willkür verstanden sein, sondern unter dem Vorzeichen seines *Für-uns-seins*. So wahr er an unsere Stelle trat, *tritt er für uns ein*. Er, der ewige König, ist der ewige Hohepriester. Gerade als diesen „großen Hohenpriester“ bezeugt der Hebräerbrief (4, 14 ff.) den, der „die Himmel durchschritten hat“, ihn aber in seiner Selbigkeit und Identität mit dem an unserer Stelle Versuchten, der sich selber als das einmalige Opfer darbrachte (Hebr. 7, 26—27). Alles hängt hier daran, daß wir wirklich ihn, den Hohenpriester des Selbst-Opfers in dem ewigen, zur Rechten Gottes erhöhten Hohenpriester erkennen. Jede Trennung müßte den Logos in den Mythos, die Wahrheit Gottes für die von ihm so geliebte Welt in ein numinoses „Himmelsbild“ unserer Sehnsucht verwandeln und verfälschen.

So gerade werden wir die ewige Gegenwart des Erhöhten und seine Selbst-Vergegenwärtigung und Selbst-Mitteilung im Wort und Sakrament nicht im Widerspruch, sondern in der Aktualität seines hohen-priesterlichen Waltens und seines königlichen Regiments verstehen. So werden wir ihn, den für die Welt Dahingegebenen, in seinem *Für-die-Welt-sein*, nicht nur als den Herrn der Kirche, sondern als den heimlichen Erhalter der Welt glauben, die dem Tage seiner zweiten Epiphanie entgegengeht. Damit stehen wir denn vor der, einen letzten Horizont aufreibenden Aussage dieses christologischen Artikels, die uns auf ihn als den Wiederkommenden weist.

καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς
et iterum venturus est in gloria,
iudicare vivos et mortuos,
Und wird wiederkommen mit Herrlichkeit
zu richten die Lebendigen und die Toten.

„Ja, ich komme bald“ (Offbg. Joh. 22, 20), — das ist das letzte Wort der Schrift, deren erstes Wort das Schöpferwort Gottes ist, und deren Zentrum die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten ist. Auf jene erste Zeit glühender Nah-Erwartung, die sich dem Wiederkommen den täglich entgegenstreckte, folgte eine Zeitstrecke, in der sich die Kirche Jesu Christi in der Welt einzurichten und mit ihr — trotz allem — zu arrangieren begann. Durch lange Epochen hindurch blieb der Satz von der Wiederkunft zwar Bestandteil der tradierten orthodoxen Kirchenlehre, wurde aber mehr von Außenseitern, oft genug von Sektierern, durchgehalten, als daß er den Pulsschlag im Glauben und Hoffen der Gemeinde gegeben hätte. Ja, und dann füllte die ungeheure, aller geschichtlichen Wirklichkeit und menschlichen Weltanschauung widersprechende Verheißung je von neuem das Ohr eines Hörenden! Immer da, wo im Gegensatz zu aller menschlichen Leistungs-Religion und den Illusionen frommer Sehnsucht das „Christus unica spes“ von neuem durchbrach, wie etwa bei Luther, wurde der Satz des Philipper-Briefes: „Der Herr ist nahe“, plötzlich wieder „eschatologisch“, trotz und nach allem wieder im Licht der verheißenen Wiederkunft des Herrn gehört. Inmitten des in seiner offiziellen Theologie und verbürgerlichten Religiosität für diese Verheißung ertaubten 19. Jahrhunderts wartete da plötzlich einer so real auf den Kommenden, wie der alte Blumhardt es tat. Und dann brach im ersten Drittel unseres Jahrhunderts auch in der Theologie — unter sehr entgegengesetzten Vorzeichen (Albert Schweitzer und Karl Barth!) — die eschatologische Frage von neuem auf, freilich doch so, daß man im Ernst fragen muß: Wer wartet — in der Epoche der Entmythologisierung und des Existentialismus, des Orthodoxismus und des Neo-Historismus — wirklich auf den kommenden Herrn?! Wohl ist der Mensch dieser unserer Zeit so in den Schraubstock genommen, daß er — auf jeder Seite von Abgründen zurückgeschreckt — nicht mehr zu sagen weiß, was er heimlich wünschen dürfte; aber auch die apokalyptische Signatur des Zeitalters genügt offenbar nicht dazu, um *diese Hoffnung*, die doch der Kirche und der Welt allein Zukunft eröffnet, neu zu entzünden.

Ja, seine Wiederkunft in Herrlichkeit läßt sich nicht vorstellen und seine Zukunft in unserem Zeitbegriff nicht denken! Das Ende, das *er* setzt, und der Anfang, den *er* heraufführt, lassen uns mit allem, was wir vom Anfang und vom Ende denken und dichten, scheitern. Die in ihm und mit ihm verheiße Zukunft leuchtet quer durch alle Verjenseitigungen und Verdiesseitigungen hindurch, in denen die christliche Hoffnung verfälscht wurde und verfälscht wird. Es geht wahrlich nicht darum, daß eine von aller Welt mitleidig verlachte, ignorierte oder verfolgte Schar allen Enttäuschungen zum Trotz an dem tradierten Bekenntnissatz eigensinnig festhielte, son- dem eben um das „*Christus unica spes*“, darum, daß *er selber*, der Gekommene, der Gegenwärtige, als *der Kommende* die eine, ganze Hoffnung Gottes für uns ist.

Mit letzter, in ewiger Freiheit gegründeter Notwendigkeit strebt jene große Bewegung dem mit der Wiederkunft gesetzten *τέλος*, dem die Geschichte Gottes mit der Menschheit vollenndenden Ziel zu. So wahr für das Bekenntnis der Weg des Retters in den ewigen Wesenstiefen Gottes selbst gegründet ist, läßt es ihn lobpreisend in die Herrlichkeit einmünden, die dem Sohne Gottes wesenseigen ist. Genauer gesagt: Das Bekenntnis preist ihn mit der Schrift als den, der in seiner göttlichen, ihm wesenseigenen Herrlichkeit unmittelbar evident werden und darin die Gottheit Gottes zur unwidersprechbaren, unbezweifelbaren Evidenz bringen wird.

Als der Fleisch-Gewordene und der Gekreuzigte ist er der zutiefst Verhüllte. Was auf dem Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

Weg des Erniedrigten zur Anschauung kommt, ist die Niederlage Gottes in der Welt. Der in seiner Welt ohnmächtige Gott ist es, der sich in ihm dem Triumph der Welt preisgegeben sein läßt. Ja, so wahr er, der in göttlicher Vollmacht Sünden vergab und Tote auferweckte, in seiner Auferstehung sich als *der Sieger* erweist, so wahr doch in einem Geheimnis, das auch die Geschichte seines Siegeszuges in der Verkündigung des Evangeliums tief verhüllt. Die Erfolge, wohl gar die Machtsiege seiner Kirche sind ja nicht identisch mit *seinem Sieg*. Seine Herrschaft verbirgt sich unter immer neuen Niederlagen in den Martyrien derer, die seinen Endsieg nicht sehen, sondern glauben, und die Hoffnung auf ihn sterbend durchhalten.

Immer von neuem ist in tausend Mißdeutungen und Zweideutigkeiten, nicht nur in Ablehnung und Verfolgung sondern auch in einer zutiefst verlogenen Indienstnahme seines Namens für menschliche, ideologische und religiöse Zwecke, in Frage gestellt, *wer er ist*. Mit und in ihm ist aber der Gott in Frage gestellt, als dessen Sohn und Gesandter er kam. In und mit ihm wird *Gott* gehaßt, verlacht, ignoriert, der Name Gottes als der Deckname noch für den Eigenzweck der Kirche, die über ihn und seine Wahrheit meint verfügen zu können, mißbraucht. So wahr der Glaube ihn als den anerkennt und anbetet, der er ist, so wahr die auf ihn hoffende Gemeinde durch alle Versuchungen und Anfechtungen hindurch, von ihm gehalten, an ihm festhält, so schreit doch nicht nur die Welt-Geschichte, sondern die Geschichte seiner Kirche selbst nach dem Tag, an dem evident werden wird, *wer er ist*, und damit in eins, *däß Gott Gott ist*.

Nein, der Satz von der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit besagt nicht den gloriosen Abschluß eines von der menschlichen Sehnsucht in mythologischen Vorstellungen gedichteten Mysterienspiels, sondern die letzte, endgültige Selbst-Offenbarung Gottes in seiner unverhüllten Herrlichkeit. Daß *Gott Gott* ist, nicht irgendein von menschlicher Religiosität gedichtetes und gedachtes Gottesbild, sondern *sein* Gott, der Gott und Vater Jesu Christi, als *unser* Gott Gott ist, – das soll unwidersprechbar, unwiderlegbar, unbezweifelbar offenkundig und manifest werden. Was wiegt die ganze Weltgeschichte mit all ihrem Glanz und Grauen, mit ihrem Widersinn und Wahnsinn, ihren Scheinerfolgen und Lügen-Triumphen, ihren Anläufen und Abstürzen, ihren „Himmeln“ und ihren „Höllen“ gegenüber diesem *Einen: Gott ist Gott??!* Dies soll evident werden, — nein, *Er*, er selber in seiner Herrlichkeit will und wird offenbar werden, und in seinem Licht der ganze Weg, den Gott mit seiner Welt und seiner Menschheit gegangen ist. Es geht hier wahrhaftig um mehr als um das vielberufene „neue Selbstverständnis“ des Menschen. Es geht um *Gott in seiner Göttlichkeit*. An dem neuen Selbstverständnis könnten wir ebenso wie an der eigenen Seligkeit einigermaßen desinteressiert sein, wenn wir ganz und letztlich an Gott in seiner Göttlichkeit „interessiert“ wären, daran, daß Gott in seiner Gottheit vor aller Welt, in seiner Welt, die ihn in ungeheuerlicher Weise leugnete und exmitierte, endlich und endgültig offenbar wird. Darin wird dann auch für die so „Interessierten“ die ewige Seligkeit inkludiert sein. Denn daß Gott Gott ist, für uns Menschen Gott ist, das ist die ewige Seligkeit. Der Satz von der Wiederkunft ist der cantus firmus der christologischen Doxologie.

Dabei handelt es sich eben nicht um ein Postulat der religiösen, nunmehr der christlichen Sehnsucht. Im Zeichen der Postulate stehen jene Geschichts-Interpretationen, die in ihrem gewaltsamen Optimismus die Zukunft des Menschengeschlechts meinen prognostizieren, bzw. mit den Mitteln der menschlichen Vernunft heraufführen zu können. Die christliche Hoffnung im Zeichen des kommenden Herrn ist von aller Illusion ebenso weit entfernt wie von der Resignation, die meint, Gottes Welt ihrem Unheils-Gefälle des Abfalls überlassen zu können. Der Gekommene, der in die tiefste Tiefe Hinabgekommene selbst ist der Grund dieser Hoffnung, die *er selber*, der im Wort und Sakrament Gegenwärtige ist. Seine Gemeinde ist die Fackelträgerin dieser Hoffnung, nicht nur inmitten der Welt, sondern *für die Welt. Die Taten ihrer Liebe sind die praktizierte Hoffnung auf den kommenden Herrn.*

Die Gemeinde des zweiten Advents lässt sich durch den, ihre Hoffnung scheinbar widerlegenden Aspekt der Wirklichkeit nicht beirren. Die Unmöglichkeit, die Wiederkunft in Herrlichkeit sich vorstellen zu können, ist nicht im geringsten ein Gegenbeweis gegen ihre Wahrheit. Eine im voraus vorgestellte „Herrlichkeit“ wäre nicht die Herrlichkeit Gottes. Die Antizipation der Herrlichkeit Gottes würde, wenn sie möglich wäre, tödlich sein. Eine in unserem Zeitbegriff denkbare Zukunft wäre nicht *seine* Zukunft. Er, der Kommende selber, ist die Zukunft, die er heraufführt. Seine Wieder-kunft ist nicht weniger „unmöglich“ als seine Ankunft. Die Anfechtung der Gemeinde des zweiten Advents durch die Zeit entspricht der Anfechtung der Gemeinde des ersten Advents, die von Geschlecht zu Geschlecht auf die Ankunft des Messias wartete, bis einem Greis die Augen für das Kindlein geöffnet wurden, das er in seinen Händen halten durfte (Luk. 2, 25 ff.). Alles, alles strebt diesem Endziel Gottes, der Herrlichkeitsepiphanie des Christus Jesus zu. Das wahre, unerkannte, in Vorzeichen nur den Hörenden und Glaubenden, Wartenden und Hoffenden signalisierte Ende bestimmt das unaufhaltsame Gefälle der Geschichte, als deren Herr er offenbar werden wird, der sie von Anbeginn her schuf und regierte. Ja, Er, der Retter und Vollender, wird ihr Richter sein.

κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς
iudicare vivos et mortuos
zu richten die Lebendigen und die Toten.

„Der große und furchtbare Tag des Herrn“ (Joel 2, 31 bzw. 3, 4; Maleachi 4, 5), dessen Name für die ihn Anrufenden die einzige Möglichkeit der Rettung sein soll, wird also im Zeichen dieses Namens, des Christus Jesus, stehen. Ihm, dem Sohn, ist das Gericht vom Vater übergeben (Joh. 5, 22). Der Tag des Kommenden ist der kommende Gottesstag, der nicht der Tagesreihe der Zeit zugehört und doch über sie hineinbricht, alle Endlichkeit durch seinen Anfang endend. Als aller Tage letzter Tag wird er der „jüngste“ Tag sein, in Kraft des Einbruches der Ewigkeit, die das Letzte in das Erste verschlungen sein lässt. Der „Anfang“, der in der Auferstehung des Gekreuzigten bereits die Todes-zeit durchbrach und den alten Äon endete, wird nunmehr als der Anbruch der Ewigkeit die „neue“ Zeit, die Gotteszeit für den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde sein. Die Ewigkeit Gottes wird als *die Gotteszeit* die Zeit seiner versöhnten Welt, seiner erlösten Geschöpfe sein. –

Wie sollten wir von dieser Aufhebung der Todes-Zeit, in der wir jetzt unsere vergehende Existenz haben, anders reden können als in der Aufhebung unseres Zeit-Verständnisses? So wahr der Glaube, in Kraft jener Gleichzeitigkeit, in der der Auferstandene durch seine Selbstvergegenwärtigung im Wort und Sakrament die Seinen mit ihm leben lässt, „jetzt“ schon an seiner Ewigkeit partizipiert, scheitern und stammeln wir doch bei dem Versuch, die Ewigkeit als die Zeit unserer neuen Existenz in einem neuen Sein und Wesen denken zu wollen. Wir müßten den „jüngsten Tag“ antizipieren können, wenn es uns gelingen sollte, sein leuchtendes Geheimnis in unserer Erkenntnis zu durchdringen. Gerade da, wo uns das Licht der überschwenglichen Verheibung trifft, ist uns ein unüberhörbares „Halt“ zugerufen, das Halt jenes Gerichtes, das nicht nur der Zeit, sondern auch allem, was sie in sich schließt, die Grenze setzt. *Nicht wir* sind es, die diese Grenze überschreiten, sondern *Er*, der Kommende Herr! Er allein verwandelt die *Todes-Grenze* in die *Lebens-Grenze*, das Gericht in die Rettung, *Er, der an unserer Stelle gerichtete Richter*.

Wenn wir gerade die auf uns wartende Gnade nicht in ein billiges *Gnaden-Prinzip* verfälschen wollen, sondern sie in der souveränen Freiheit der Majestät des Gerichts-Herrn respektieren, werden wir als erstes zu hören haben: *der Retter ist der Richter*, dem wir entgegen gehen. Nicht erst die alte Kirche sieht ihn — man denke an die frühen Darstellungen des Christus-Pantokrator in der christlichen Kunst! – in seiner Richter-Majestät. Das Neue Testament selbst verkündet ihn als den, dem das Gericht übergeben ist, als den Gerichtsherrn des

kommenden Gottesgerichtes, dem keine Kreatur entgehen wird. Wohl wurde gerade sein Richter-Amt nur allzubald dahin verfälscht, daß der Retter, als den ihn das Evangelium bezeugt, in einen Richter zurückverwandelt wurde. Wohl flüchtete sich eine pervertierte Frömmigkeit der Gottes-Angst von einem zum Schrecken gewordenen Mittler zu tausend Vermittlern und Fürsprechern, zu Maria und allen Heiligen. Wiederum wurde die große Wiederentdeckung der allein rettenden Gnade, die im Zentrum der Reformation leuchtet, nur allzu schnell ihres unverfüglichen Wunders beraubt, bis dahin, daß der Jüngste Tag in das für alle selbstverständliche, himmlische Happy-End einer domestizierten Religiosität verwandelt wurde. So wahr „der große und furchtbare Tag des Herrn“ durch den an unserer Stelle gerichteten Richter zum *Freudentag* werden soll „für alle, die seine Epiphanie lieb haben“ (2. Timoth. 4, 8), so doch nicht auf die Weise, daß wir ihn seiner Richter-Herrlichkeit entkleideten und seinen Namen als das billige Vehikel unserer Selbst-Begnadigung mißbrauchten. *Wer das jüngste Gericht leugnet, leugnet die jüngste Gnade.*

Warum aber ist *dem Sohn* das Gericht übergeben? Warum ist *der Retter* der Richter? Würde es uns nicht viel eher verständlich sein, daß der Vater das letzte, endgültig entscheidende Wort spräche, nachdem durch den Sohn und in dem Sohn die rettende Möglichkeit allen angeboten wurde? Wir werden noch zu erkennen haben, daß gerade so die eine, wahre, einige Rettung, das vor und bei und durch Gott gültige Gnaden-Urteil verkannt und verpaßt würde. Hier gilt es zunächst die eine Seite des Gerichtes zu respektieren, nämlich daß die Sünde *als Sünde an ihm*, dem *Retter*, vor ihm, denselben, als ihren *Richter* kommt. Das unendliche Gewicht der Sünde und der Sündenschuld bemißt sich nicht nach irgendwelchen moralischen oder religiösen Maßstäben, sondern ist durch das coram Deo als das coram crucifijo bestimmt. Was es um die Sünde als Versündigung an und vor Gott ist, das wird in der Versündigung an und vor ihm, dem Gekreuzigten, offenbar. Die Sünde wiegt so schwer wie sein Kreuz, und so gerade schwerer als Himmel und Erde und alles, was nicht Gott ist.⁴¹ Das letzte, furchtbare, unbegreiflich perverse keiner noch so radikalen Selbstanalyse zugängliche — Wesen der Sünde, wie sie an dem für uns zur Sünde Gemachten (2. Kor. 5, 21) aufgedeckt und gerichtet wird, ist *Gnaden-Feindschaft, Gnaden-Haß*. Das ist die Sünde, deren der verheißene Paraklet, der Heilige Geist, die Welt überführen wird, „die Sünde, daß sie nicht an mich glauben“ (Joh. 16, 8—9). Nicht in der Gerichtsfurcht, sondern im Gnadenhaß kulminiert der Aufruhr gegen Gott. Ja, *der Retter*, gerade er wird der Richter sein. Gerade das verworfene Heils-Angebot wird die Anklage sein, die weggeschlagene Retterhand das Gerichts-Urteil.

Die *Unentrinnbarkeit* des Gerichtes ist dadurch gesetzt, daß „alles Fleisch“ dem Retter als dem Richter entgegenlebt und stirbt. Nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten haben vor diesem Richterstuhl zu erscheinen. Wiederum kommen nicht nur die Toten, sondern die Lebendigen vor sein Angesicht zu stehen. Es gibt keine Flucht vor Gott, weder in den Tod noch in das Leben. Keine Generation, weder alle gewesenen noch jene letzte, kann hier entrinnen, weder in die Vergangenheit noch in eine, den „Tag des Herrn“ überholende Zukunft. Es ist eben nicht nur der Schrei nach einem letzten Tag der Gerechtigkeit, der aus all den Greueln der Ungerechtigkeit, aus dem Meer von Blut und Tränen der Weltgeschichte, aus den Seufzern und dem Verstummen der Entrichteten angesichts der Triumphhe von Rechtsverdrehung und Rechtsbeugung zu Gottes Ohr empor steigt. Es ist etwas viel Ungeheuerlicheres und noch in ganz anderem Sinne Unbegreifliches, was das Jüngste Gericht als das gerechte Gericht Gottes heraufführt, eben die Sünde der Welt an dem *Retter*, der ihr Richter sein wird. Nein, auch

⁴¹ Anselm, der wie kein anderer vor ihm das unendliche Gewicht der Sünde als Sünde an und vor Gott bekannte, ist an der entscheidenden Stelle seines Gedankengangs zu der Erkenntnis vorgestoßen, daß sie Sünde an dem Gekreuzigten ist, dessen freiwillig übernommener Straftod schwerer noch wiegt als das unendliche Gewicht der Sünde an Gott, weil Gott selbst in seinem freien Erbarmen sich in dem Sohn zu dem macht, der das Todesgericht auf sich nimmt.

nicht die Weltgeschichte ist das Weltgericht, wie es eine zutiefst unglaubliche Interpretation der Weltgeschichte postuliert, sondern der Retter ist der Welten-Richter, an dem die letzte, die ewige Entscheidung fiel und fällt. Nur so kommt an den eschatologischen Horizont die furchtbare Möglichkeit des ewigen Todes, in dem der Mensch sterben will, aber nicht sterben kann, der ewigen Verdammnis des Menschen, der in der Zeit ohne Gott leben wollte, und in der Ewigkeit ohne Gott leben muß (Mark. 9, 44).

Meinen wir wirklich, mit der Abweisung von Höllen-Fantasien, mit dem Aufweis der Unmöglichkeit aller unserer Vorstellungen oder auch ihrer „Entmythologisierung“, der Realität des Gerichtes entgangen zu sein? Aber es geht hier nicht um die Ausmalung von Höllen-Qualen, wie sie eine selbstquälerische religiöse Fantasie immer wieder in einer schrecklichen Verleugnung des Evangeliums als Buß- und Bekehrungs predigt vorgenommen hat, sondern um die Anerkenntnis, daß gerade das Gnaden-Urteil bei dem Richter steht. Der unbegreifliche Freispruch ergeht aus dem Munde dessen, bei dessen Majestät es steht, zum Tode zu verurteilen, auf daß *Gott Gott* und der *Glaube Glaube* bleibe.

Recht verstanden war ja in allem bereits die andere Seite des Geheimnisses zur Stelle: *Der Richter ist der Retter!* Wir betonten zunächst: der Retter ist der Richter! Jetzt aber dürfen wir das eigentlich und allein Rettende unterstreichen, daß gerade *der Richter*, dem wir entgegengehen, der Retter ist. Wenn der Wieder-Kommende der Richter ist, dann ist es in diesem Wieder-Kommenden ja der in das Fleisch Gekommene, der für uns Gekreuzigte, Verfluchte und Verdammte. Dann thront aber auf jenem Richtersthül *der an unserer Stelle gerichtete Richter*. Dann hat dieser Richter längst für den Angeklagten Partei genommen. Er hat sich mit dem des Todes Schuldigen solidarisch gemacht. Er hat das Urteil bereits an sich selbst vollstrecken lassen. Er ist bereits in die Hölle der Gottverlassenheit hinabgestiegen. Sein Tod ward dem Tod schon zum Tode und der Hölle zum Gericht. So wahr der *für uns* Gekreuzigte der Auferstandene wurde, haben wir gerade *diesen* Richter als den Retter zu erwarten. Wir sind ja, in kraft seiner stellvertretenden Selbst-Auslieferung an unsere Verdammnis, schon mit ihm gerichtet, mitgekreuzigt, mitverdammt, und so mitauferweckt, freigesprochen und gerechtfertigt. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet“ (Joh. 3, 18). Das Gericht liegt schon hinter uns, wie der Tod schon hinter uns liegt. Wir gehen einem getöteten Tod und einer ausgebrannten Hölle entgegen. „Wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er hat nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes geglaubt“ (Joh. 3, 18 b).

Dem *zukünftigen* Gericht dürfen wir also entgegengehen als Menschen, die den Zuspruch des *vergangenen* Gerichtes jetzt im Ohr haben. Der Gekommene kündigt sich dem Glauben in seiner Gegenwart als der Kommende an. Wir werden das im Zeichen *seiner* Zeit, der Ewigkeit Gottes, stehende Geheimnis nicht kurzschnellig auflösen, indem wir nach der Logik unseres Zeitverständnisses entweder seine Gegenwart oder seine Zukunft hinweg argumentieren. Wir werden nicht dem scheinbar so nahe liegenden Schluß verfallen: wenn denn das Gericht schon hinter uns liegt, so findet ein zukünftiges Gericht nicht mehr statt, so ist die Eschatologie auf den im Zeichen letzter Entscheidung stehenden Augenblick zu reduzieren. So wahr nämlich er selber, der an unserer Stelle gerichtete Richter, die „Krisis“ zum Glauben oder Unglauben, zur Wahl zwischen Licht und Finsternis je im Augenblick des verkündigten Evangeliums ist, so wahr steht er als der Kommende uns bevor. Wir würden die Gewißheit, daß der Glaube das Gericht hinter sich hat, in die Selbstsicherheit eines Wissens, eines Scheinwissens verwandeln, wenn wir das zukünftige Gericht aus der Geschichte Gottes mit der Menschheit, mit uns, streichen. Wir würden gerade aus dem *Glauben* fallen, wenn wir die *Hoffnung* verleugneten. Das Ungeheuerliche und Rettende, das sich eben nicht der Logik unseres zeitlichen Denkens ausliefert, liegt darin, daß wir dem Gericht *entgegengehen*, das wir *schon hinter* uns haben. Wir haben den Richter als Retter zu erwarten, ihn den an unserer Stelle gerichteten Richter.

Gerade die *Unentrinnbarkeit* des Gerichtes wird uns also zur einzigen *Zuflucht*. Wir laufen *Ihm* in die Arme. Wäre nicht *Er* der Richter, so würden wir hinter oder über ihm einen anderen Richter zu gewärtigen haben. So wüßten wir nicht, welchen Richters und welchen Gerichtes wir uns zu versehen hätten. Die Letztlichkeit, Verlässlichkeit und Unanfechtbarkeit dieser Zuflucht ist eben damit gegeben, daß wir uns direkt in die unentrinnbaren Arme des Richters geben, der uns längst als der Retter begegnet ist. Ja: *der Richter ist der Retter*. Das Begnadigungsrecht ist in der Hand dessen, bei dem das Gerichts-Recht ist. Gerade *weil* bei ihm das Begnadigungsrecht ist, hat er die letzte, ewige Richter-Gewalt. Seine Gerichts-Hoheit ist mit der Hoheit des Retters gegeben. Ja: *der Retter ist der Richter*.

Was ist es dann aber um das Gericht „nach den Werken“? Unüberhörbar wird uns durch die Schrift immer wieder eingeschärft, daß die Entscheidung an dem Tun des Willens Gottes fällt (Matth. 7,21), daß eines jeglichen Werk offenbar werden wird (1. Kor. 3, 13), daß die Toten gerichtet werden nach ihren Werken (Offbg. 20, 13). Gerade in jenem Evangelium, das uns verkündet, daß der an Ihn Glaubende nicht gerichtet wird, verfallen die Werke der Finsternis dem Gericht (Joh. 3, 19-20 und 5,28-29).⁴²

Wir werden auch hier die Wahrheit, daß die letzte und eigentliche Entscheidung im Glauben oder Unglauben an ihm, dem Christus und Gottessohn fällt, nicht dazu benutzen dürfen, um „die Werke“ als den Inbegriff unseres Lebens und Verhaltens, unseres Tuns und Lassens, unserer Gesinnung und unserer Handlungen einfach dem Gericht entzogen zu denken. Gerade *der Mitmensch* ist es ja, nach dem wir gefragt werden, wie wir nach ihm gefragt wurden. Dieser Mitmensch ist aber der Mensch, mit dessen Not und Schuld sich der Richter des Jüngsten Gerichtes solidarisch gemacht hat. Er begegnete uns heimlich im Anspruch und Hilferuf derer, die er seine geringsten Brüder nennt. Nicht abstrakte göttliche Satzungen und Paraphren, sondern leibhaftige Menschen werden als Zeugen wider uns erschienen nach der zweifachen Weise: „Was ihr einem unter diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan“, und umgekehrt: „Was ihr nicht getan habt *einem* unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan“ (Matth. 25, 40 und 45). Der Mitmensch, mit dem wir auf dem Wege waren, ist, welcher es auch sei, der von Gott geliebte Mensch. Gott hat ihn nicht weniger geliebt als uns selbst, und darum werden wir Gott nur lieben, wenn wir den „Nächsten lieben wie uns selbst“ (Luk. 10, 27 ff.).

Wie nun? Wer kann denn das Gericht „nach den Werken“ bestehen vor dem Angesicht dessen, der „auch das im Finstern Verborgene an das Licht bringen wird, und der die Ratschläge der Herzen offenbar machen wird“ (1. Kor. 4, 5)?! Hier gerade wird uns jede Möglichkeit genommen, *unsererseits* das zukünftige Gericht mit der Berufung auf das schon vergangene Gericht zu streichen. Hier aber wird uns auch keine andere Möglichkeit als die durch den Richter selbst gebotene gelassen, nämlich: jede Berufung auf unsere Werke aufzugeben und uns bedingungslos *der Gerichtshoheit des Retters* zu überantworten. Hier gerade fällt die Entscheidung in dem Glauben, der sich an den Richter als an den an unserer Stelle Gerichteten zu halten wagt, auf Grund des *rettenden Befehls: glaube!* „Glaubet an Gott und glaubet an mich!“ (Joh. 14, 1). Dieser Glaube gehört im radikalen Verzicht auf jede Möglichkeit, irgendein Werk oder gar sich selbst als sein eigenes Werk geltend machen zu können, nicht sich selbst, sondern dem, der sein Schöpfer und Herr, sein Richter und Retter ist. So gehört das Leben und Wirken des Glaubenden nicht mehr sich selbst, sondern dem Herrn, der nicht nur die Person, sondern auch ihre Werke als sein Eigentum beschlagnahmt. Die Werke, deren keines, wirklich keines, aus und an sich selber gut ist, dürfen als die durch seine Gnade zugeeigneten

⁴² Es ist eine allzu einfache und billige Lösung, diese Ankündigung des kommenden Gerichtes als einen Einschub zugunsten des schon ergangenen und ergehenden Gerichtes zu streichen, wie es Bultmann glaubt tun zu dürfen.

Werke dazu dienen, daß der Vater im Himmel gepriesen wird (Matth. 5, 16 oder 1. Petr. 2,12).

Als die eigenen Werke könnten sie ihren Täter nur verdammen. Gerade als die eigenen, von uns selbst geltend gemachten guten Werke wenden sie sich in einem schwereren, tieferen Sinn wider den Menschen der Selbst-Rechtfertigung als die bösen Werke der Gesetzes-Übertretung. Das besagt nicht die Rechtfertigung der bösen Werke, wohl aber das Gut-sein, das Gut-werden der guten Werke *allein* durch Gottes Gnade. So allein ist der Satz tröstlich, daß „ihre Werke ihnen nachfolgen“, nämlich denen, die als die dem Herrn mitsamt ihren Werken Gehörenden „im Herrn sterben“ (Offbg. 14, 13). In der Trennung von diesem Herrn könnte es keinen entsetzlicheren Zukunfts-Aspekt geben als den, daß unsere Werke uns nachfolgen, uns verfolgen und einholen werden. Nun ist unsere Zukunft aber der Kommende, der als der Richter der Retter ist.

Ein Letztes will hier bedacht sein, das nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Predigt der Kirche immer wieder verkannt und verleugnet wurde, nämlich daß diese Wahrheit dem Einzelnen, *je mir und dir*, auf die Brust gesetzt ist. Jeder Blick auf den andern, wohl gar eine, das Gericht antizipierende Aufgliederung der Menschheit in Gerettete und Verlorene, ist hier ebenso unmöglich wie verboten. Das besagt nicht eine Individualisierung der Wahrheit des Gerichtes, dem wir alle entgegen gehen, wohl aber die Ausschließung jedes Pharisäismus, der meint, sich selbst auf jene Seite zur Rechten des Richters rechnen zu können, die andern (wer sie auch seien), zur Linken! Gerade der Glaube wird mit der, in der souveränen Freiheit des göttlichen Erbarmens gegründeten Möglichkeit rechnen, daß Erste Letzte und Letzte Erste werden (Matth. 20, 16), ja „Atheisten“, deren Werk gnädig angesehen wurde, vor „Christen“, deren toter Glaube sie verdammt (Jak. 2,17 ff.), in jenem Gericht zur „Rechten“ gestellt werden. Damit ist nicht im geringsten die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube, die an ihm, dem Retter fällt, aufgehoben. Es ist nur sein Majestätsrecht anerkannt, selber zu entscheiden, wessen er sich erbarmen will. Nur die Heuchelei könnte die Anerkenntnis der Gnade, die alle Möglichkeiten unseres Verständnisses übersteigt, dazu benützen, um außer und neben dem einen Retter das Heil in den moralischen oder religiösen Möglichkeiten des Menschen zu sichten. Wenn die Gnade aber den annimmt, der sich nicht träumen ließ, daß er zu den von ihr Angenommenen gehören könnte, so wird gerade der Glaubende bekennen müssen, daß er „sich selbst nicht träumen ließ“, zu den zur Rechten Gestellten zu gehören (Matth. 25, 37—39).⁴³

Der Glaube weiß nicht von sich selber, sondern nur von seinem Herrn. Darum geht seine Hoffnung auf den Richter als den Retter in eins mit *der Liebe*, die für den andern alles hofft. Das besagt nicht die Überantwortung an ein Prinzip der ἀποκατάστασις πάντων, der schließlich All-Begnadigung und All-Beseligung. Solch ein Prinzip verfälscht den Glauben an die Gnade in der Freiheit und Souveränität dessen, bei dem es steht, zu erwählen oder zu verwirren, frei zu sprechen oder zu verdammen. Der Begnadigungs-Akt ist in keinem *Gnaden-Prinzip* antizipierbar. Aber eben der Glaube, der diesem Majestätsrecht Gottes sich bedingungslos anheim gibt, wird die Gnade Gottes *für den anderen hoffen*. Im schroffen Gegensatz zu dem pharisäischen Interesse an der Verdammung der anderen wird er die Begnadigung des Mitmenschen eher für möglich halten als die eigene, und so gerade *mit Gott für den Menschen Gottes hoffen*. Es ist die Sprache der fürhoffenden Liebe, wenn „der Geist und die Braut sprechen: komm! Und wer es hört, der spreche: komm! Und wen dürstet, der komme, und wer da will, der nehme das Wasser des Lebens umsonst“ (Offbg. 22, 17). Das Gebet: „ja, komm,

⁴³ In wunderbarer Weise gibt Dostojewski der unbegreiflichen Möglichkeit der Gnade Gottes, die das fragwürdigste und erbärmlichste Werk noch „gelten“ lassen kann, Ausdruck in jener Legende von der Zwiebel, die der Dichter der Dirne Gruschenka in den Mund legt. (Dostojewski, Die Brüder Karamasoff, siebentes Buch: Aljoscha, 3. Kapitel: das Zwiebelchen.)

Herr Jesu“ (22, 20) geht mit der Liebe in eins, die „alles hofft“ (1. Kor. 13, 7); denn *der Retter ist der Richter — der Richter ist der Retter!* Dieser Richter und Retter ist der Herr, dessen Herrschaft keine Grenze und kein Ende haben wird.

οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

cuius regni non erit finis.

Des Reich kein Ende haben wird.

In dieser triumphalen Feststellung gipfelt die Doxologie des christologischen Artikels. Ihr Gewicht werden wir ermessen, wenn wir hier gerade uns noch einmal vergegenwärtigen, *wer* er ist, und *woher* er kommt, dessen ewige Gottesherrschaft hier gerühmt wird. Er, der mit dem Vater Wesenseine, ging den Weg in die Tiefe unseres Todes und unserer Hölle. Als der Incarnatus wurde er der Crucifixus, er, dieser an die letzte Niederlage Preisgegebene, der Auferstandene, Aufgefahrene, und zur Rechten Gottes Erhöhte. Die Relation auf den Ohnmächtigen, den Machtverzicht bis in den Tod durchhaltenden Christus werden wir nicht außer acht lassen dürfen, wenn wir die Aussage von seiner absoluten und totalen Herrschaft in Herrlichkeit recht verstehen wollen. Als der Christus für uns widerstand er doch jeder Versuchung, von seiner messianischen Macht *für sich selbst* Gebrauch machen zu wollen. Jene dreifache Versuchung, die in dem Angebot der (ihm als dem Messias zukommenden!) Weltherrschaft gipfelte (Matth. 4), wies er mit demselben: „hebe dich von mir Satan“ zurück wie später die Einflüsterung des Jüngers: „schone dein selbst“ (Matth. 16, 22—23). Noch und gerade die Kreuzigungsgeschichte steht als die letzte Versuchungsgeschichte im Zeichen seines bis zuletzt durchgehaltenen Verzichtes auf jede Selbsthilfe (Luk. 23, 37, 39). So wahr er von seiner göttlichen Vollmacht Gebrauch macht gegenüber Sündern, denen er vergibt, und Aussätzigen, die er heilt, hätte er aufhören müssen, der zu sein, der er ist, *der Christus für uns*, wenn er sein Reich im unmittelbaren Selbst-Gebrauch seiner Macht hätte heraufführen wollen. Eben als das Reich des Königs in der Knechtsgestalt ist sein Reich nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36).

Er also, dieser um unsertwillen Entmachtete, ist es, dessen Herrschaft als die Gottesherrschaft ohne Grenze und ohne Ende offenbar werden wird. Seine „Königsherrschaft“ — so der griechische Text – wird in ihrer Identität mit der Herrschaft Gottes evident werden. Er, der Wiederkommende, wird es sein, durch den und in dem das bis dahin tief verborgene Weltregiment Gottes in die unmittelbare Erscheinung seiner Selbst-Manifestation treten wird. So wahr der alte Äon der Sünde und des Todes in seinem Auferstehungssieg bereits geendet *ist*, wird dieser Sieg evident und manifest werden in jener neuen Gotteswelt, deren Verheibung über der vergehenden Welt der Sünde und des Todes leuchtet. Wirklich über *dieser* Welt, die trotz allem nicht aufhören konnte, Gottes Schöpfung und Welt zu sein, wirklich über *diesem* Menschen, der trotz allem seine Bestimmung als Gottes Ebenbild nicht nihilisieren konnte, ja, über *dieser* Kirche, deren Gestalt doch auch vergeht, leuchtet die Verheibung seines durch ihn und mit ihm kommenden Reiches.

Von diesem seinem Reich hören wir, daß es „kein Ende“ haben wird. Das griechische οὐκ τέλος beschließt hier beides in sich, sowohl die zeitliche wie die räumliche Unbegrenztheit, ja, sowohl die äußere wie die innere Grenzenlosigkeit. Alle Reiche dieser Weltzeit, „dieses Äons“, finden nicht nur ihre äußere Grenze an dem Tod und Untergang, dem sie als vergehende Machtgebilde des vergehenden Menschen unterworfen sind, sondern haben schon auf dem Höhepunkt ihrer Machtentfaltung ihre Grenze da, wo sie die Gewissen weder binden noch lösen können. Zwar greift der menschliche Totalitarismus, der sich alle Bereiche des Lebens zu unterwerfen trachtet, in der Gipfelung seiner Dämonie gerade nach diesem Letzten, nach der Binde- und Lösegewalt, die *Gott allein* zukommt, die er allein auch da ausübt, wo er sie seinen Dienern als seinen Werkzeugen verleiht. Aber eben an dieser „inneren“ Grenze ist der totale Staat schon gescheitert, ehe er sein Ende findet, wie alle seine Vorgänger in der

Geschichte. Wenn er darauf zielt, die vollkommene Gemeinschaft unter den Menschen im Zeichen desselben „Glaubens“ an seine Macht mit den Mitteln der Gewalt, die durch den Zweck geheiligt sein sollen, heraufzuführen, so ist er schon in der Wurzel seiner Hybris erkannt und gerichtet, ehe der jeweils neue Turmbau zum Einsturz kam. Alle Reiche des Menschen, alle Versuche, das Gottesreich als das Reich des Menschen zu antizipieren und heraufzuführen, haben ihren Tod nicht nur vor sich, sondern in sich. Das gilt nicht nur von der Imitierung und Pervertierung des Gottesreiches in säkularisierter Gestalt, sondern insbesondere von dem schrecklichen Verrat, den die Kirche, ihres Ursprungs und Wesens uneingedenkt, je und wieder beginnt, wenn sie die Heraufführung des Reichen Gottes, unter Inanspruchnahme des „weltlichen Armes“, in eigene Regie nahm.

In Wahrheit ist nur das Reich dessen „ohne Ende“, der den Tod und die Hölle hinter sich hat, ja, der in seiner Selbstauslieferung an Tod und Hölle dem Tod zum Tode, der Hölle zum Gericht wurde. „Ich war tot (wörtlich: ich wurde ein Toten, ein Leichnam), und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Offbg. 1, 18). Er ist der Einzige, der in Wahrheit sagen darf „ich war tot“, und darum hat seine Herrschaft als des Lebendigen jenseits des getöteten Todes und der überwundenen Hölle keine Grenze.

Das ist *jetzt schon* in Kraft, und zwar in seiner universalen Reichweite, so aber, daß seine Königsherrschaft noch unter den Niederlagen Gottes in dieser seiner Welt tief verborgen ist. Was dem Glauben durch den Heiligen Geist offenbar ist, ist der Leugnung Gottes, dem Gotteshaß und Gottesohn so verborgen, daß er den Tatsachenbeweis für die Ohnmacht, ja die Nicht-Existenz Gottes meint führen zu können. Dennoch ist die Königsherrschaft Jesu Christi bereits in Kraft, und das nicht nur in seinem, durch Wort und Sakrament ausgeübten *Kirchenregiment*, sondern auch in seinem *Weltregiment*, für das er auch die als Instrumente zu gebrauchen weiß, die von ihm nichts wissen und nichts wissen wollen. Ob er schon nicht mit dem „Schwert“, sondern durch das „Wort“ regiert, so darf doch die Wahrheit von den zwei Weisen (den „zwei Reichen“!) seiner Königsherrschaft gerade von den an ihn Glaubenden nicht dazu mißbraucht werden, sich in einen „geistlichen“ Bereich zurückzuziehen, um den „weltlichen Bereich“ als seiner Herrschaft entzogen sich selbst zu überlassen. Gerade der Glaubende steht immer und überall unter der Entscheidungsfrage, von wem er sich regieren läßt, und wessen Regiment er in seinem Leben und Sterben preist. Jenes Reich Christi, das keine Grenze – auch nicht die der „zwei Reiche“, auch nicht die von „Staat und Kirche“ — kennen wird, wirft schon, nicht seinen „Schatten“, sondern sein *Licht* voraus. Dieses Licht will schon die zeitlichen Entscheidungen des Glaubenden und Hoffenden so bestimmen, daß die Taten der Liebe „Demonstrationen“ für das kommende Gottes-Reich werden, das durch keine sichtbare oder unsichtbare Macht begrenzt sein wird.

Wenn der Allherrscher, der Pantokrator, sich jetzt selbst insofern eine Grenze gesetzt sein läßt, als er sein Regiment als ein verborgenes, allein dem Glauben sich offenbarendes Regiment ausübt, so ist es die göttliche *Langmut* und *Geduld*, die mit dieser Selbst-Begrenzung der Welt *Zeit gibt und läßt*, Zeit zur Buße, Gnaden-Frist. Ob auch alle Anfechtung der seiner Zukunft sich entgegenstreckenden Advents-Gemeinde mit der Zwischen-Zeit als der Wartezeit gegeben ist, so doch im Zeichen seiner überlegenen Verheibung, daß er „bald“, „eilends“ (Offbg. 22, 20), „über ein Kleines“ (Joh. 16, 16 ff.) kommen wird. Er, der seine Macht jetzt schon ausübt, indem die Gnade im Gericht siegt, und Gottes Gerechtigkeit in seinem Erbarmen triumphiert, wird das Reich unbestreitbar, unbezweifelbar, in seiner, alle und alles überführenden und durchdringenden Herrlichkeit herauf führen. Keine Grenze wird dieses alles umfassende und durchwaltende Reich haben durch alle Bereiche der neuen Schöpfung Gottes. In der Gottes-Unmittelbarkeit aller Kreatur wird die Grenze von sichtbarer und unsichtbarer Kreatur in der vollkommenen Gemeinschaft des einen ewigen Herrschaftsbereiches des Christus Jesus aufgehoben sein. Keine Grenze wird dieses Reich haben in der ewigen Evidenz der

Identität von Macht und Recht, Macht und Gnade, Macht und Friede.

Nicht die Sinn-Frage ist ja die schwerste und letzte Frage der Weltgeschichte, sondern *die Machtfrage*. In und mit ihrer Gottes-Beantwortung wird die Beantwortung der Sinn-Frage gegeben sein. Der Widerspruch von Macht und Recht, Macht und Gnade, Macht und Friede zerreißt die Weltgeschichte. Der Riß ist bereits durch den versöhnt und geheilt, der stellvertretend in den Riß trat und den Fluch des Widerspruches auf sich nahm. Aber eben diese Versöhnung soll evident und manifest werden in dem Reich, das in Kraft der Identität von Macht und Recht, von Macht und Gnade, von Macht und Frieden, das Reich der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes sein wird, an dem die Versöhnten und Erlösten als die Mit-Verherrlichten partizipieren dürfen. Dieses sein Reich der Verherrlichung des Gottes mit uns und für uns durch uns als die Erben der Verheißung, „wird kein Ende haben“. Um die Heraufkunft dieses Reiches betet die Adventsgemeinde des kommenden Herrn, nicht für sich, sondern für die von Gott so geliebte Welt, wenn sie ruft: „Dein Reich komme“, und wenn sie auf seine Verheißung antwortet: „Ja, komm, Herr Jesu!“

DER DRITTE ARTIKEL

Kαὶ εἰς τὸ ἄγιον πνεῦμα.

Et in Spiritum Sanctum.

Und an den Heiligen Geist.

So lautet die Aussage im Wortlaut des Bekenntnisses von 325, und mit diesem einen, lapidaren Satz schließt jener Text ab. Nichts wäre törichter, als den Vätern von Nicaea zu unterstellen, daß sie mit der Beschränkung auf den einen Satz eine Absage an all das zum Ausdruck bringen wollten, was etwa der dritte Artikel des Apostolicums in sich beschließt. Vielmehr bricht das Bekenntnis, das in dem Glauben an den Heiligen Geist alles andere, was hier zur Stelle gebracht werden muß, inkludiert sein läßt, ab, weil es ganz auf den christologischen Artikel mit seinen entscheidungsschweren Aussagen von der wahren Gottheit des mit dem Vater wesenseinen Sohnes konzentriert ist. Gerade hierin ist der Text von 325 sehr charakteristisch für das aktuale Bestimmtsein solcher Bekenntnisse durch die besondere Kampf- und Entscheidungssituation, in der sich die Kirche je von neuem befindet. Es wird gesagt, was gerade „dran“ ist, was um der versuchten und angefochtenen Kirche willen als Wahrheitszeugnis jetzt gesagt werden muß. Im Ur-Nicaenum geschieht das durch die Einfügung einiger Klarstellungen in den zweiten Artikel, wie ihn die Bekenntnis-Tradition bereits darbot. Man kann sehr nachdenklich darüber werden, daß diese Einschübe gerade – weit entfernt davon, als Zutaten zu wirken! – den doxologischen Charakter des Ganzen so wundersam zum Leuchten bringen.

Ehe wir uns den späteren, unserer Auslegung zu Grunde gelegten Text in seinem, das Apostolicum noch überbietenden Reichtum zu Gehör bringen, werden wir gut tun, zunächst nur den *einen* Satz zu bedenken, der das „wir glauben“ nunmehr auf den Heiligen Geist bezieht.⁴⁴

Wenn schon die Relation des Glaubens auf Jesus Christus den allein von daher zu verstehenden Glauben in seinem Gegensatz zu allem, was sich außerhalb der Selbst-offenbarung Gottes „Glaube“ nennt, erhellt, so werden wir noch einmal und wieder neu vor die Frage gebracht, was das bedeutet, daß wir nunmehr ebenso zum Glauben an den *Heiligen Geist* wie zum

⁴⁴ Dabei lassen wir eine besondere Feinheit des griechischen Textes noch unerörtert, die darin besteht, daß es im späteren Wortlaut des sogenannten Nicaeno-Constantinopolitanum heißt: καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, „an den Geist den heiligen ... , also in der Stellung des Attributes „heilig“ hinter „Geist“.

Glauben an den Sohn und an den Vater gerufen werden.

Eins muß sofort klar sein: Der Glaube ist *Geschöpf des Heiligen Geistes*. Der Glaube ist vom Heiligen Geist her zu verstehen, nicht aber umgekehrt der Geist vom Glauben her! Nicht von einem Glaubens- Vermögen, einer Glaubens-Kraft und -Potenz her erschließt sich der Geist, zu dem sich der Glaube hier bekennt; sondern bei dem *Schöpfer-Geist*, der den Glauben schafft und schenkt, ist die ewige, göttliche Priorität. Der Geist ist Gott, wie der Vater Gott, und wie der Sohn Gott ist. Dabei fällt gerade hinsichtlich des Glaubens die Entscheidung insbesondere an dem Geist und durch den Geist. Durch den *Geist* kommt ja die Selbst-Offenbarung des Vaters in dem Sohn erst zu ihrem Ziel, nämlich der Selbst-Mitteilung und Selbst-Erschließung Gottes als des Gottes für uns. Eine Offenbarung des Vaters in dem Sohn wäre – für sich gedacht – noch nicht die Offenbarung *für uns*. Sie verharre – das Unsinnige auch nur auszusprechen! — in ihrem Damals und Dort, ja, in dem für den Sünder verschlossenen Geheimnis ihrer selbst. „Niemand kann sprechen: Jesus der Herr, wenn nicht im Heiligen Geist“ (1. Kor. 12, 3). „An Christus niemand glauben kann, es sei denn durch dein Hilf getan. O Heiliger Geist, o Heiliger Gott“. Der Geist ist es, in dem wir rufen: „Abba, lieber Vater“ (Röm. 8, 15). Der vom Sohn gesandte, vom Vater ausgehende Geist bezeugt Jesus als den, der er ist, als den Christus und Sohn Gottes. Der verheißene Paraklet, der Anwalt und Tröster, ist es, durch den der Vater und der Sohn „Wohnung machen“ wollen bei denen, die der scheidende Herr nicht Waisen lassen will (Joh. 14, 18.23.26.). Es ist schlechterdings die Voraussetzung des neutestamentlichen Evangeliums, daß da, wo es zum Glauben an das Wort Gottes kommt, wo die Offenbarung ihren Menschen erreicht, überwindet und gewinnt, es noch einmal *Gott seihst*, derselbe Gott und kein anderer, ist, der am Werke ist. So wahr der Heilige Geist sich zur „Gabe“ macht (Apg. 2, 38), zum Pfand unseres Erbes (Eph. 1,14), und sich als „Kraft“ empfangen lassen will (Apg. 1, 8), so doch eben als der über die Jünger kommende Geist, der *das schöpferische Subjekt* bleibt, auch wo er in den Glaubenden eingeht, – den Glaubenden, der selbst sein Geschöpf ist und bleibt. —

Im Gegensatz zu jedem philosophischen, religiösen und insbesondere mystischen Geist-Verständnis ist es also *das Gegenüber* von creator und creatura, Schöpfer und Geschöpf, das in diesem „wir glauben an den Heiligen Geist“ zur Stelle ist. Wenn über den Christus Jesus als über den in die Sündertaufe stellvertretend hinabgestiegenen Gottessohn der Geist kommt, so gründet es in der Tiefe seiner Deszendenz zu den Menschen, mit denen er sich solidarisch macht, daß er *als Mensch Empfänger* des Geistes wird, mit dem er doch wie mit dem Vater wesenseins ist. Gerade in dem für jene seine Jordantaufe so kennzeichnenden Gegenüber von Vater, Sohn und Geist ist aber für die, die allein durch den Geist an ihn und durch ihn an den Vater glauben, jenes Geist-Verständnis ausgeschlossen, das den Geist Gottes und den Geist des Menschen miteinander verschmelzen läßt und damit der Verwechselbarkeit ausliefert. Vielmehr gründet es noch einmal in der tiefsten Selbst- Herablassung Gottes, wenn der Geist sich zu dem Geist *in uns*, zu dem unserm Geist die Gotteskindschaft bezeugenden (Röm. 8, 16), ja, dem in und mit uns betenden, seufzenden und für uns vor Gott eintretenden Geist macht (Röm. 8, 26). Es ist *derselbe* Gott, der in dem Sohn an unsere Stelle trat, und der als der Geist für uns eintritt. Gott selbst ist es, der als der *Gott für uns* sich zu dem *Gott in uns* macht, ohne daß doch – gerade in diesem Wunder seiner Selbst-Mitteilung – auch nur einen Augenblick der unendliche qualitative Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben wäre.

Unter dem, mit diesem „wir glauben an“ gesetzten Vorzeichen werden wir nunmehr das Bekennen zum Heiligen Geist in dem uns durch das Nicaeno-Konstantinopolitanum als unserm Text gebotenen Wortlaut nachzusprechen versuchen.

Kαὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν,

Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

Et in spiritum sanctum, Dominum et vivificantem,
Und an den Herrn, den Heiligen Geist, der da lebendig macht.

Wir setzen mit einer sprachlichen Beobachtung ein, die uns aber sofort auf das unsere Erkenntnismöglichkeiten übersteigende Geheimnis des Geistes weist. Im Griechischen ist das Wort für Geist ja „sächlich“ ($\tauὸν πνεῦμα$), im Lateinischen und Deutschen hingegen „männlich“ und also personal artikuliert. So wahr nun das Gegenüber zwischen dem Heiligen Geist und uns göttlich-personal bestimmt ist, so meldet sich schon im Sprachlichen das Geheimnis, einer Personalität, die unser Verständnis von „Person“ (oder gar Persönlichkeit) schlechterdings übersteigt. Gewiß erfährt der Person-Begriff da, wo er innertrinitarisch – ein göttliches „Wesen“ in den drei „Personen“ — in Dienst genommen wird, eine völlige Verwandlung, die ihn mit unserem Selbstverständnis unverwechselbar macht. Die Personalität des Geistes — der „weht, wo er will“ (Joh. 3,8), leistet aber noch in einer besonderen Weise dem Versuch Widerstand, sie denken zu wollen. Einen Augenblick könnte man versucht sein, jene Häretiker, von Montanus angefangen, zu verstehen, die eine Incarnation auch des Heiligen Geistes als die wahre Vollendung der Offenbarung behaupteten. In Wahrheit ist damit freilich nicht nur die Einmaligkeit und Vollgenugsamkeit der Selbst-Offenbarung Gottes in Christo verkannt, sondern auch die Realität seiner Selbst-Mitteilung durch den Heiligen Geist. „Ich sage Euch die Wahrheit: es ist gut für Euch, daß ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, so wird der „Paraklet“ (der „Tröster“, der „Anwalt“, der „Sachwalter“) nicht zu euch kommen, wenn ich aber hingehe, werde ich ihn zu euch senden“ (Joh. 16, 7). So wahr nun der Vater und der Sohn es sind, die durch den Geist in denen Wohnung machen, die das „Wort bewahren“ („halten“), so macht sich Gott im Geist nicht zu einer unpersönlichen Kraft, sondern, weiß als der sich schenkende Gott das Geheimnis seiner Selbst in noch einmal besonderer Weise zu wahren. So gerade ermöglicht Gott in seiner Selbst-Zueignung noch einmal das Wunder, das sich der Geber zur *Gabe* macht, ohne aufzuhören, der *Geber* zu sein.

Ja, der Geist, an den wir glauben, ist *heilig*, wie Gott heilig ist. Heilig ist eine Wesensaussage von Gott in seiner Göttlichkeit. In seiner Gottheit ist Gott der dreimal Heilige (Jesaja 6, 3). Wenn wir „an den Geist, den heiligen“, glauben, dann eo ipso *an Gott*, überaus wundersam muß es aber sofort berühren, daß dieses Wort, das hier kein „Beiwort“ ist, dieses 'Wesenswort', das eben nicht nur ein „Eigenschaftswort“ ist, in besonderer Weise dem Heiligen *Geist* zugehört. Dieses „heilig“ setzt den Geist nicht nur in Gegensatz zu allen Geistern und allem Geistwesen im kreatürlichen Bereich, sondern es ist ihm so geeint, daß es *den Namen* des Heiligen Geistes bildet. So wie die Christus-Würde an dem und durch den, der allein der legitime Träger dieses Titels ist, zum Namen wird, so diese Herrlichkeitsaussage von Gottes Wesen im Namen des Heiligen Geistes.

Hätte die Theologie das mehr bedacht und respektiert, so würde sie davor bewahrt geblieben sein, die Erkenntnis der Heiligkeit Gottes – und denn aller seiner Wesensvollkommenheiten und -Herrlichkeiten im Schema einer religions-philosophisch gewonnenen, ideologisch gefüllten Begrifflichkeit vollziehen zu wollen. Es geht in der Erkenntnis der Wesensherrlichkeiten Gottes – um diesen Begriff gegenüber den tradierten der „Vollkommenheiten“ und gar „Eigenschaften“ zu bevorzugen — nicht um die Allmacht, Barmherzigkeit und Heiligkeit, die wir von Gott aussagten, sondern um den Allmächtigen, den Barmherzigen und den Heiligen, wie er sich in der Selbstaussage seiner Selbst-Manifestation zu erkennen gibt. So geht es um Gott als den Ewigen, den Weisen, den Gerechten, und wie alle diese, die Fülle der Gottheit verherrlichenden Wesensaussagen lauten. Daß sie nicht „Begriffe“, sondern *Wesensnamen* sind, das gerade könnte und sollte sich uns im *Namen* des Heiligen Geistes erschließen.

Noch aber wartet die durch den Namen des Heiligen Geistes gestellte Frage auf eine konkretere Antwort, die uns sein heiliges *Wesen* aus seinem *Wirken* verstehen läßt. Was heißt das:

„heilig“? Wir hörten das Wort zunächst einfach als identisch mit „göttlich“. Wenn das aber auch von Wesensaussagen wie „ewig“, „mächtig“, „gütig“ und all den anderen gilt, so werden wir auf das zu merken haben, worin Gott in seiner Selbst-Offenbarung sich gerade als den Heiligen manifestiert. In unserer religionsphilosophisch verseuchten Lehrtradition sind wir gewohnt, die Heiligkeit-Aussage einfach als eine Chiffre für die reine Transzendenz Gottes zu nehmen, so denn für den unendlichen Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, ja, zwischen Gott und Sünder. Zwar bricht dieser Gegensatz – in einer dem religiösen, humanen Verständnis nicht erreichbaren Tiefe — auch und gerade in der Selbst-Offenbarung Gottes als des Heiligen auf. Wie heilig Gott aber ist, wird erst in der *Versöhnung* des Risses, im Akt seines *Erbarmens* offenbar. Der „Heilige Israels“ (Jesaja 30, 15), das ist doch der Gott, der in seiner freien Gnade den durch keine Qualität des Menschen begründeten Bund mit Israel geschlossen hat, mit dem erst durch die göttliche Gnadenwahl in das Sein und Wesen gerufenen Volk. Als der Herr dieses Bundes ist Gott der Heilige, dem dieses Volk geheiligt sein soll, so daß es mit seinem Priester das Siegel trägt: „heilig dem Herrn“ (2. Mose, 28, 36). Als das von Gott erwählte Eigentum ist es *dem Herrn geheiligt*. Die ewige Priorität dieser Gnadenwahl bleibt in Kraft über dem der Verwerfung verfallenen Volk des Ungehorsams.

Ja, im Zentrum der Geschichte des Heiligen Gottes, nicht nur mit diesem seinen Bundesvolk, sondern mit dem Volk aus allen Völkern, hängt Er, der *ewig Erwählte*, der Sohn, als der *stellvertretend Verworfene* am Fluchholz der Verwerfung. Durch ihn und in ihm, zu dem der Vater das bestätigende und offenbarende Ja und Amen der Auferweckung vom Tode spricht, werden die in ihrer Verwerfung Gottes Verworfenen zu erwählten und geliebten Kindern Gottes, zu Erben aller seiner in seinem ewigen Liebesratschluß gegründeten Verheißenungen. Er ist es, der sich selbst für die Seinen heiligte, „auf daß auch sie geheiligt seien in Wahrheit“ (Joh. 17, 19), — in der Wahrheit, die er selber für sie ist.

Der Heilige Geist aber ist es, durch den sie, an deren Stelle *der eine Erwählte* sich zu dem von Gott *Verworfenen* mache, *ihm geheiligt*, in und mit ihm *Gott geheiligt* werden. Als die zum Glauben Erweckten, als die auf den Namen des Vaters und des Sohnes: und des Heiligen Geistes Getauften werden sie Gott zugeschrieben, zugeeignet. In Kraft der sie neu schaffenden Gnadenwahl werden sie in ihrer Zugehörigkeit zu Gott versiegelt als „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk zum Besitztum“ (1. Petr. 2, 9), das von neuem als „heilig dem Herrn“ versiegelt ist. Der Heilige Geist ist es, der diese Heiligung in der Schöpfung, Zueignung und Zurüstung des neuen Bundesvolkes wirkt. In diesem seinem heiligen manifestiert er seine Heiligkeit, im Akt sein Sein und Wesen. So gerade deckt er alles unheilige Wesen in seiner Unreinheit auf, so straft er, der Tröster, die Sünde in ihrer Gottesfeindschaft. So richtet er, der den Glaubenden im Gericht frei spricht. So vergibt er, indem er heiligt, und heiligt, indem er vergibt. Der Indikativ seines heiligenden Wirkens beschließt in sich und entläßt aus sich den Imperativ, der die dem Herrn Geheiligen zur Heiligung ihres Wesens und Lebens ruft. Wir müßten hier alle „Paraklesen in Christus“, alle jene „tröstlichen Vermahnungen“ des Neuen Testamentes ausschreiben, um in ihrem Spiegel das heiligende Wirken des „Heiligers“, des Heiligen Geistes als des Sanctificators, zu erkennen und in dieser seiner Selbst-Manifestation sein heiliges Sein und Wesen.

In dem allen ging es nicht um *das Heilige* — an Rudolf Ottos charakteristischen Buch-Titel zu erinnern —, sondern um *den Heiligen*, um *den Herrn!* „Wir glauben *an den Herrn*, den heiligen Geist“. Die Voranstellung dieses „an den Herrn“ im deutschen Wortlaut bringt das Herrsein des πνεύμα κυριακόν, des „Herrengeistes“, am schärfsten zum Ausdruck.⁴⁵

⁴⁵ Der griechische Wortlaut, in dem das κόπιον Attribut zu πνεύμα ist, läßt sich im Deutschen nicht adäquat wiedergeben. Es sagt von dem Geist aus, daß ihm das Herr-sein wesenhaft eignet. Am nächsten käme ihm im Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

„Ich bin der Herr, dein Gott“ (2. Mose 20, 2), und: „Jesus Christus der Herr“ (κύριος Ἰησοῦς Χριστός, Phil. 2,11), und „der Herr ist der Geist (ó δὲ κύριος τὸ πνεῦμα, 2. Kor. 3, 17), — das will in seiner *Einheit* gehört werden. Der Geist ist Herr, wie der Vater Herr, wie der Sohn Herr ist. Derselbe, eine Herr ist es, der sich als der Vater, der Sohn, der Geist in diesem seinen Herrsein über uns, für uns und an uns erweist.

In allem, was wir in jedem erdenklichen Selbstverständnis Geist nennen mögen, verhalten wir uns nicht als zu unserem Herrn! Immer setzen wir, auch wenn wir die Idee des Geistes transzendent denken, eine letzte Einheit zwischen „dem Geist“ und unserm Geist voraus, eben indem wir es sind, die den Geist, sei es denn den „absoluten Geist“ denken. Der Heilige Geist aber kommt über uns im Macherweis des Herrn, indem er als der vom Vater und vom Sohn gesandte Geist kommt. Wenn es der Sohn ist, in dem der Vater seine Herrschaft als die uns mitten im Gericht rettende Macht manifestiert, so vollstreckt der Heilige Geist diesen strafenden und tröstenden, tödenden und lebendig machenden Machtspruch. Er ist aber nicht nur der Vollstrecker eines höheren Befehls, sondern er selbst ist es, in dem der eine, selbige Herr seine Herrschaft über uns, für uns, an uns zum Zuge bringt. Als der *Herren-Geist* ist er unverwechselbar mit unserem Geist, so wahr er sich mit dem Namen des Christus Jesus verbündet hat, und dieses Bündnis in der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Geistes gründet. In der Fremdheit des Namens, den er als den allervertrautesten in unser Herz schreibt, in der Fremdheit des Wortes, durch das er das ertaubte Gehör zum Glauben erweckt, meldet sich sein Herr-sein, das doch den unbegreiflichsten *Triumph* seiner Herrlichkeit in der *Gnaden-Tiefe* seines Nahe-seins, seines Bei-uns- und In-uns-seins erreicht.

So ist er als der Herren-Geist der Geist der *Freiheit*. „Der Herr ist der Geist“, — das Subjekt⁴⁶ des Satzes ist „der Herr“ (2. Kor. 3, 17). Er herrscht nicht durch den tödenden „Buchstaben“ (2. Kor. 3), sondern durch den lebendig machenden Geist. „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (ibid.), die Freiheit des Gottes, der frei macht, wie er frei ist, frei und herrlich in seiner Liebe, die sich des unter dem Fluch des Gesetzes versklavten und verlorenen Rebellen erbarmt.

Damit sind wir, der inneren Notwendigkeit unseres Textes folgend, schon zu der dritten Aussage vorgestoßen, die eben den Heiligen Geist, den Herren-Geist, als den *Lebendigmacher* — τὸ ζωοποιόν, vivificantem – röhmt. Das Wirken des Geistes als dessen, der heiligt, der herrscht, der lebendig macht, gründet in seinem Sein, so wahr uns wiederum nur im Akt sein Leben sich offenbart. Er ist der, als der er wirkt: *der Heilige, der Herr, der Schöpfer*. Wir konnten von dem Heiligen und Herrn gar nicht reden, ohne schon von dem Schöpfer zu sprechen. Gerade in seiner *Schöpfer-Herrlichkeit* ist *sein* Heilig-sein und *sein* Herr-sein unvergleichbar mit allem, was wir unter ideologischer oder moralischer Vollkommenheit verstehen mögen. In dem „Komm, *Heiliger Geist*“ ist das „veni, creator spiritus“, das „Komm, *Schöpfer* Geist“ schon zur Stelle.

Es ist der Geist des Schöpfers, der „über den Wassern schwebt“ (Gen. 1,2), und es ist der zum Leben erweckende Gottes-Hauch, der den aus Erdenstaub gebildeten Menschen zur „lebendigen Seele“ werden lässt (Gen. 2, 7). Aber auch das Gebet des von der Möglichkeit seiner Verwerfung Angefochtenen um den neuen, festen, heiligen und willigen Geist steht im Zeichen der Anrufung des Schöpfers, der das „reine Herz“ erschafft (bara, Ps. 51,12). Es ist der lebendig machende Geist, der das Feld voller Totengebeine wieder lebendig werden lässt (Hesek).

Deutschen vielleicht eine wörtliche Übersetzung wie: „wir glauben an den Geist den heiligen, den herrlichen ...“

⁴⁶ Gerade im Hinblick auf dieses Subjekt-sein des Herrn – das doch gleichzeitig das Herr-sein besagt – dürfte es Bengel gemeint haben, wenn er – den Gegensatz von Buchstaben und Geist bedenkend – hier von einer „sub-limis enuntiatio“, einer „erhabenen Aussage“ spricht.

37), eben der Geist, der an Stelle des steinernen Herzens ein fleischernes Herz schafft und schenkt (Hesek. 36, 26). Wir werden mit dem Bekenntnis solche, von dem Geheimnis des „Geistes des Herrn“ durchwehten Stellen des Alten Testaments im Gehör haben müssen, wenn wir den im Neuen Testament bezeugten, vom Vater und vom Sohn gesandten Geist als den Schöpfer-Geist in der Seligkeit Gottes des Schöpfers, des Versöhners und Erlösers respektieren wollen. Es ist der Schöpfer aller Kreatur, der da am Werk ist, wo der Heilige Geist in der von ihm gewirkten „Wiedergeburt und Erneuerung“ (Tit. 3,5) die nova creatura, die „neue Kreatur“ in Christus schafft (2. Kor. 5,17).

Bevor wir aber das schöpferische Wirken des Geistes auf *uns* bedenken, werden wir ihn als den in der Geburt des Menschen Jesus, in seiner Auferweckung vom Tode „lebendig machenden“ Geist anzubeten haben. Durch die Schöpfertat des Geistes kommt *der Mensch* in die Existenz, in dem der *Sohn Gottes* einer von uns ward. Derselbe Schöpfer-Geist ist es, der „Jesus aus den Toten auferweckt hat“ (Röm. 8, 11), den Jesus, der als „der Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist der Heiligkeit durch Totenaufstehung erwiesen“ ist (Röm. 1, 4), – Er, der in seiner göttlichen Einheit mit dem Geist Auferstandene, der in seiner Menschheit durch den Geist Auferweckte. Wohl eingedenk des Scheiterns unserer Erkenntnis an dem zwiefach-einen Geheimnis von Auferstehung und Auferweckung, werden wir den christologischen Grund für das Werk des Heiligen Geistes an uns in seinem geheimnisvollen Wirken mit und an dem menschgewordenen Gottessohn zu bedenken haben. In seiner Geburt sind ja die mit- und neugeborenen, für die er sich geboren werden ließ. In seiner Auferweckung sind die mit-auferweckten, an deren Stelle er sich dem Tod und dem Begräbnis preisgab.

So nur erschließt sich das schöpferische Wirken des Geistes in seiner Tiefen-Dimension: er macht lebendig, indem er tötet! Wie er den durch ihn Gestraften tröstet, so spricht er den zu Tode Verurteilten frei. Wie er den in seiner Gottlosigkeit Gerichteten durch und in dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen rechtfertigt, so macht er den „nach dem Fleisch“, in seiner todverfallenen Existenz, Getöteten lebendig. Darum ruft der Apostel die durch „das Gesetz des Geistes des Lebens“ in Christus Jesus von dem Gesetz der Sünde und des Todes Befreiten (Röm. 8, 2) dazu, die Werke des Fleisches durch den Geist zu töten, und so gerade zu leben (Röm. 8, 13). Der Geist, der als der Schöpfer das Nicht-seiende in sein Sein und Wesen ruft, schafft abermals „aus Nichts“, aber aus dem Nichts, das durch Sünde und Tod bestimmt ist. Voraussetzungslos ist nicht nur die Erschaffung der ersten Kreatur, sondern auch die der „neuen Kreatur“. Der Schöpfer-Geist knüpft nicht an religiös-moralische Möglichkeiten und Restbestände an, sondern wirkt im reinen Wunder freien Erbarmens, allmächtiger Gnade. Er belebt nicht einen Halb-toten oder gar Schein-toten, sondern den im Gericht vergehenden, todverfallenen Menschen des Todeswesens. Wer betet: *veni creator spiritus, „komm, Schöpfer Geist“*, hat keine Möglichkeit mehr, auf sich selbst zu sehen und an sich selbst irgendwelche Wiederbelebungsversuche vorzunehmen. Er darf den Tod hinter sich lassen, indem er sich dem Leben entgegenstreckt. Entgegen aller Vernunft, die meint, daß Gott an Vorhandenes anknüpfen, auf Relikten aufbauen müßte, darf er sich in der Hand dessen wissen, der aus Nichts schafft und Tote lebendig macht.

Als der so schaffende Geist schenkt er sich dem Glaubenden, dessen Glauben er schafft und schenkt. Wir lenken noch einmal auf das Tür unsere „Logik“ unergründliche Geheimnis zurück, daß der *Geber* sich zur *Gabe* machen kann, ohne aufzuhören, der Geber zu sein. Augustinus sinnt (im 15. Kapitel des 5. Buches seines Werkes über die Dreieinigkeit) diesem Geheimnis nach, und er findet in der ewigen Schenkbarkeit .des vom Vater und vom Sohn gemeinsam ausgehenden Geistes die Ermöglichung dafür, daß er zum Geschenk für uns werden kann. Weil das Sein des Geistes in ewiger Priorität vor allem Geschenktwerden ein ewiges Geschenktsein ist, kann er sich selbst zum Geschenk machen. Augustinus dringt gerade auf diesem Wege zu |der Erkenntnis vor, daß dem Heiligen Geist in besonderer Weise der

„Eigenname“ der Liebe zukomme, der Liebe, die doch der dreieinige Gott in seinem *einen*, ganzen Wesen als der Gott der Schenker-Güte ist.⁴⁷

Der Gott, der in sich selbst der ewig Schenkende ist, er kann sich zum Geschenk machen, er, der in sich Lebendige, zum Leben der durch ihn vom Tode erweckten Kreatur werden, ohne darin aufzuhören, Gott zu sein. Vielmehr offenbart und manifestiert er, der Gott der Selbsthingabe in dem Fleisch gewordenen Sohn, sich selbst in seiner Göttlichkeit, indem er als der Heilige Geist sich selbst mitteilt und dem Glauben inne wohnt.

In Kraft dieser seiner alle unsere Erkenntnis übersteigenden Möglichkeit, sich selber schenken und mitteilen zu können, ist er als der in uns wohnende Geist (Röm. 8, 11) der „Geist der Kindschaft“, der uns das „Abba, lieber Vater“, rufen läßt, und der in uns als den Verstummen- den seufzt und betet (Röm. 8, 26—27). So wird er für uns und in uns „unser Leben“ (Röm. 8, 10), durch den „die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist“ (Röm. 5,5). Er ist es, der – kraft des Für-uns-seins Gottes in Christo — in uns glaubt, liebt, hofft, so aber, daß unser Blick nicht auf und in unser Selbst gekehrt wird, sondern vielmehr in der Anbetung zu dem Gott, der so hoch oben und so tief unten zu thronen und zu wohnen vermag. Zu dieser Anbetung erhebt sich das Bekenntnis in den nun folgenden Aussagen, deren Ermöglichung allein durch die Kondeszendenz des Heiligen Geistes gegeben ist. Indem er sich so tief herabläßt, daß er als der Mitzeuge unseres Geistes uns der Gotteskindschaft gewiß macht (Röm. 8, 16), erhebt er unsern Geist zu einer Doxologie, die nicht ein Hymnus unseres dichtenden Herzens, sondern antwortender Lobpreis ist:

tò ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, tò σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,
qui ex patre filioque procedit, qui cum patre et filio simul adoratur et glorificatur,
Der vom Vater und dem Sohn ausgehet. Der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet
pnd zugleich geehret wird.

Gott ist schenkende Güte. Nicht daß die schenkende Güte Gott wäre! Nicht daß wir eine Idee von Güte, die im Schenken ihre selbstlose Reinheit hätte, verabsolutierten, „vergöttlichten“! Auf diese Weise hat Platon das Wesen des Göttlichen als neidlose Güte im Verhältnis zu der durch den Demiurgen „geschaffenen“ (aus dem Stoff nach dem Urbild der Ideen Gestalteten) Welt gedacht. Jenes innergöttliche Sich-Schenken aber, in dem Gott als der Sich-selber-Schenkende Gott ist, ist „personal“ bestimmt. Indem der Geist „vom Vater und vom Sohne ausgeht“, indem der Vater und der Sohn den Geist „hauchen“, schenkt sich Gott sich selbst in sich selbst durch sich selbst.

Wir brauchen hier nicht bei der Bemühung zu verweilen, mit der die Väter der trinitarischen Gotteserkenntnis diese „Hauchung“ als innergöttliches Werk in seiner analogielen Einzigartigkeit und seiner Unvergleichbarkeit mit allen kreatürlichen Vorstellungen umschrieben haben. Unsere Erkenntnis wird ja das Geheimnis *dieser* Hauchung – wie das jener „Zeugung“ – nur umkreisen können, und muß bei dem Versuch scheitern, rational, sei es denn in einer „Rationalität“ der Glaubenserkenntnis, aussagen zu wollen, was das ist: ewige „Zeugung“, ewige „Hauchung“. Was diese Vorstellungen, die keine Vorstellung zulassen, diese Begriffe, die in keinem Begriff begreifbar sind, auf die Lippen der anbetenden Erkenntnis legt, ist alles andere als eine Idee vom Wesen des Göttlichen, sondern das Wort des in seiner Selbst-Offenbarung

⁴⁷ Si ergo proprio aliquid horum trium charitas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit Spiritus Sanctus?
„Wenn also eine von den drei Personen den Eigennamen Liebe erhalten soll, was wäre da passender, als den Heiligen Geist so zu heißen?“ (Augustinus, De Trinitate, 15. Buch, Kapitel 17, 29 in der Übersetzung von Michael Schmaus.)

sich selber aussprechenden, sich in seiner Wahrheit hörbar machenden Gottes, des Vaters in dem Sohn durch den Geist. Diejenigen, die gerade hier einer dichtenden Spekulation auf der Spur zu sein meinen, erkennen in der Wurzel *die Doxologie des Glaubens*, der sich zu jener *Anerkenntnis* gerufen hört, die ihn freilich *im Vollzug der Erkenntnis anbetend scheitern* lässt. Es ist *der gebrochene Widerhall der innergöttlichen Doxologie*, der in der antwortenden Erkenntnis der versöhnten Kreatur laut wird, trotz allem und über allem laut werden darf.

Der Gott, der sich selbst uns so schenkt, so mitteilt und erschließt, wie er es als der Vater in dem Sohn durch den Geist tut, er ist in sich selbst vor und über allen seinen Werken „nach außen“ (den opera sanctae trinitatis ad extra) ewig derselbe und kein anderer, als der er sich uns gibt. So wahr der Vater in dem Sohn sich aus und in seiner, in nichts als in sich selbst begründeten Güte denen schenkt, in denen — gerade für Gottes Auge! — nur der Gegen- Grund zu solch einer Selbst-Manifestation Gottes auffindbar ist, ist Gott in sich selbst der Sich-Schenkende, der Liebende. Wollten wir diese Aussagen im ideologischen Sinn verstehen, so würde uns, gleichsam wider Willen, unsere Erkenntnis in den Gedanken eines innergöttlichen Egoismus umschlagen, so hätten wir gerade nicht das Göttliche, sondern das Ungöttliche gedacht. Nun aber lässt uns die uns grundlos widerfahrende Liebe in den alles begründenden Un-Grund der Liebe schauen, die Gott in sich selber ist. Nicht der Geist der Metaphysik, sondern der Geist der Offenbarung ist es, der „alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit“ (1. Kor. 2, 10). Nicht ein vermessener Höhenflug des menschlichen Geistes führt uns zu dem Satz von dem Geist, „der von dem Vater und dem Sohn ausgeht“, sondern umgekehrt lässt sich der vom Vater und dem Sohn gesandte Geist so tief zu uns, ja, in uns hinab, daß wir in Gott selbst nichts als dieses sich selber ausströmende, sich selber schenkende und mitteilende Lieben „sehen“.

So sehen wir mitten in Gottes Herz hinein, ohne in diesem Sehen, das kein Sehen ist, geblendet zu werden. Karl Barth hat einmal zu sagen gewagt, daß in Gott ein „ewiges Jauchzen“ ist. Wer von diesem Jubel in der Aussage, die den vom Vater und vom Sohn gehauchten, ewig ausgehenden Geist preist, gar nichts zu hören vermag, hat sie gewiß noch nicht so verstanden, wie sie in der Doxologie des Glaubens laut werden will und darf.

In dem allen haben wir noch jene so bedeutsam gewordene Divergenz außer acht gelassen, die sich bei einem Vergleich zwischen dem griechischen und dem lateinischen bzw. dem, diesem folgenden deutschen Text unseres Bekenntnisses meldet. Der griechische, ursprüngliche Wortlaut bezeugt ja den Geist als

τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον,
den vom Vater ausgehenden,

während die lateinische Gestalt, die im reformatorischen Bekenntnis, der abendländischen Tradition getreu, übernommen wurde, den Geist rühmt,

qui ex patre filioque procedit
der vom Vater und vom Sohne ausgehet.

Bekanntlich ist es gerade dieses „filioque“ gewesen, an dem die theologische Scheidung – abgesehen von kirchenpolitisch-hierarchischen Gründen — zwischen der Kirche des Ostens und des Westens erfolgte.⁴⁸ Wenn wir den Blick sofort nicht so sehr auf die Geschichte jenes

⁴⁸ Das „filioque“, das sich schon bei Tertullian findet und in Augustins Trinitätslehre sein besonderes Gewicht erhält, ist erst in der Karolingerzeit in das Nicaenische Symbol eingeführt worden. Der tiefere Grund für die Trennung dürfte nicht in dem Streit zwischen dem „Stuhl“ von Konstantinopel und dem von Rom mit seinem Primats-Anspruch, ja nicht einmal in den Lehrdifferenzen gelegen haben, wie sie sich auf die Anerkennung bzw. Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

zwischen Rom und Konstantinopel aufbrechenden Gegensatzes richten, sondern auf den uns selbst zur Frage werdenden Lehrunterschied, so wird zunächst einmal festzustellen sein, daß er gegenüber der breiten Front des modernen Anti-Trinitarismus eine Relativierung erfährt, die einen kirchentrennenden Grund in dem filioque als solchem schwerlich noch gegeben sein läßt. Fragen wir nach dem Schriftgrund, und zwar gerade da, wo er sich in der Verheißung des Paraklets, des Gottes-Anwalts, innerhalb der Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums in unserem Bekenntnis wörtlich meldet, so kann die östliche Orthodoxie darauf insistieren, daß geschrieben steht: „der vom Vater ausgehet“ (Joh. 15, 26), ja, daß der vom Sohn gebetene Vater es ist, der den „andern Anwalt“, den „Geist der Wahrheit“ geben wird (Joh. 14, 16—17), und daß er bei Paulus (1. Kor. 2, 12) schlechthin der „Geist aus Gott“ genannt wird. Wiederum ist nicht zu überhören, daß dieser „Anwalt“, „welchen ich euch senden werde vom Vater, von mir zeugen wird“ (dazu: Joh. 20, 22!). Abgesehen noch von der Frage, ob die Aussage, daß der Geist vom Vater *ausgeht*, in jenem Zusammenhang innertrinitarisch, im Unterschied zu der Rede von der *Sendung* des Geistes, zu hören ist, dürfte die hier wie im gesamten Neuen Testament obwaltende Einheit im Wirken des Vaters und des Sohnes zu der Erkenntnis treiben, daß der verheiße „Tröster“ ebenso der Geist des Vaters wie des Sohnes ist. In dem von beiden in der Zeit „Gesandten“ kommt der von beiden ewig „Ausgehende“ zu denen, in denen der Vater und der Sohn durch den Geist „Wohnung machen“ (Joh. 14, 23 ff.). Der in der Zeit Gesandte ist kein anderer als der ewig Ausgehende, wenn anders der Gott der *Selbst-Offenbarung* kein anderer ist, als *Gott*, wie er *in sich selber* ist.

Wer hier mit dem Religionismus (der Ausdruck sei gestattet!) des 19. Jahrhunderts die Frage nach der Selbst-Aussage des Glaubens, oder mit dem Existentialismus des 20. Jahrhunderts die Erhellung des neuen Selbstverständnisses die *Fragestellung* bestimmen läßt, wird mit mehr oder weniger Kopfschütteln den ganzen Streit um das „*filioque*“ der Historie eines spekulativ entarteten Denkens überlassen. Wer hier aber, gerade in der Frage nach dem Geist als dem Schöpfer des Glaubens, nach der *Gottheit* des Geistes fragt, wird nach der rechten Anerkennung und Anbetung Gottes in der Anrufung und der Anbetung des Geistes fragen. Gerade der *Konsens* in dieser Fragestellung dürfte uns denn mit der von der östlichen Tradition her bestimmten Orthodoxie in ein neues Gespräch auch über das „*filioque*“ bringen. Auf dem *gemeinsamen* Grund *trinitarischer* Gottes-Erkenntnis werden wir fragen, ob nicht die *Nicht*-Anerkennung des Ausgangs des Geistes vom Vater und dem Sohn das Verständnis des Geistes zu verfälschen droht.⁴⁹ Der Satz, daß der Geist allein vom Vater ausgeht, besagt eine Vater-Unmittelbarkeit des Geistes, die zu einer religiös-mystisch verstandenen Gottes-Unmittelbarkeit des Glaubens entarten kann. Wenn der Geist nicht vom Vater *und* von dem Sohn ausgeht, – was ist es dann um das *Christus-Verhältnis* eines Glaubens, der durch die Vater-

Nicht-Anerkennung des filioque konzentrierten. Vielmehr steht die „Orthodoxie“, wie sie sich bis in ihre russische Gestalt durchhält, unter dem Vorzeichen eines *anderen Wahrheitsverständnisses* gegenüber dem römisch-katholischen, zuletzt durch das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes gezeichneten. Mit dem juridisch-autoritativen Element verbindet sich in dem römisch-katholischen, insbesondere dem thomistisch bestimmten Denken eine „Rationalität“, die die innere Voraussetzung für den Anspruch einer so verwalteten Autorität bildet. Dem gegenüber hält sich die Orthodoxie — trotz alles gegenteiligen Scheines! — an der entscheidenden Stelle, da, wo das Auge des Pantokrator auf den Vollzug der Liturgie blickt, eben für das *majestätische Geheimnis des Pantocrator* offen. Ist es nicht eben dies, was im Raum der „orthodoxen“ Kirche die Theologie mit der Liturgie nicht nur zuinnerst eint, sondern ihr unterordnet? So wird dort die Liturgie zum Herzschlag der Theologie, – die freilich gerade auf diese Weise ihre kritische Funktion gegenüber dem gesamten, in der Liturgie konzentrierten Leben der Kirche schwer geltend zu machen vermag.

⁴⁹ Die östlichen Kirchenlehrer variieren ja in ihrer Interpretation des Satzes, daß der Geist vom Vater ausgehe. „Athanasius, Basilius der Große, Gregor v. Nyssa u. a. behaupteten das Ausgehen vom Vater, ohne das Ausgehen vom Sohne bestimmt zu leugnen.“ (Hagenbach, Dogmengeschichte, S. 216). Der eigentliche Gegensatz bricht doch erst da auf, wo die Formel im Sinne eines „*nur* vom Vater“ verstanden wird. Dabei wird man nicht übersiehen dürfen, daß es *beiden* Seiten, jeder auf ihre Weise, darum ging, eine Subordination, sei es des Sohnes, sei es des Geistes abzuwehren (siehe Hagenbach).

Unmittelbarkeit des Geistes bestimmt ist? Wir werden uns hier gewiß keiner Verzerrung schuldig machen dürfen. Gerade für die östliche Orthodoxie ist ja der Christus Pantokrator schlechthin zentral. Wenn wir uns aber im christozentrischen Verständnis der Wahrheit begnen, warum nicht in der Anerkennung des ewigen Ausgangs des Geistes vom Vater *und dem Sohn*, die doch, wie wir es verstehen, der Realität der Heils-Offenbarung entspricht, in der uns der Geist, der uns Jesus Christus als *den Sohn* erkennen läßt, in dem Sohn den Vater erkennen läßt. Eine Erkenntnis des Vaters ohne den Sohn, oder gar — das Törichte auszusprechen — in einer Übergehung des Sohnes, kann ja auf beiden Seiten nicht gemeint sein. Auch die östliche Orthodoxie versteht den vom Vater ausgehenden Geist als den Geist,⁵⁰ der durch den Sohn zu uns kommt. Warum beharrt sie dann aber auf der Ablehnung der Formel, die in der Abwehr jedes subordinatianischen, den Geist und den Sohn dem Vater unterordnenden Verständnisses, der Anbetung des Vaters in dem Sohn durch den Geist, und darin der Ehrung Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes, am reinsten dient? — Gerade in dieser *Anbetung* meldet sich der tragende, dem Dissens überlegene *Konsens*, wie er in der *Doxologie des Geistes* Gestalt gewinnt:⁵⁰

τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,
qui cum patre et filio simul adoratur et glorificatur,
Der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehret wird.

Was schon die Aussage über das innergöttliche Wehen des Geistes durchpulste, das kommt nunmehr zur Aus-sprache: *die Doxologie des Geistes*. Um hier in das rechte Mit-sprechen hineingenommen zu werden, wird eine Rückbesinnung gut sein auf *die Folge*, in der sich die Aussagen vom Geist in unserem Bekenntnistext darbieten. Er, der Heilige, der Herr, wird *zuerst* in seinem aus dem Nichts, ja aus dem Sünden-Tod zum Leben erweckenden *Werk* bezeugt. Von seinem Wirken nach außen erschließt sich für den Menschen, an dem er sein Werk, strafend und tröstend, tötend und lebendig machend, vollzieht, sein Werk „nach innen“, dessen besondere Wundersamkeit darin liegt, daß es als „Gehauchtwerden“ ein passives Werk (!) ist. In Gott entsprechen und bedingen sich seine göttliche „Aktivität“ und „Passivität“ in einer einzigartigen, das innergöttliche Leben und Lieben durchdringenden Weise. Wenn denn aber in dem Wirken des Geistes nach außen, an der von dem Vater in dem Sohn so geliebten Kreatur, die *Wurzel* der Erkenntnis seines innergöttlichen Lebens liegt, so erwächst die *Anbetung*, die den Geist mit dem Vater und dem Sohn in gleicher göttlicher Ehre preist, in der *Anrufung* des Geistes: Veni, creator, spiritus — „komm, Schöpfer Geist“! Ja, der Geist, in dem Gott selbst sich zum Anwalt, Verteidiger und Tröster des Menschen macht, will gerufen, angerufen sein, — nicht um Gottes willen, sondern um des Menschen willen, dessen Rettung eben in diesem Rufen, Schreien, Seufzen und Flehen schon begonnen hat. Das Wunder der Anbetung erwächst in der letzten *Tiefe*, in die der Fürsprecher des Menschen als der Geist dessen, der ein „Fluch ward für uns“ (Gal. 3, 13), sich hinabläßt, — und das gerade ist das Wunder der Gnade des Geistes. In der Freiheit seines Liebeswehens nach außen offenbart er sein Gewehtwerden als innergöttliches Wehen der Liebe. Darum erwächst in dem *Gebet um den Geist* — das doch durch den Geist und in dem Geist gebetet wird! — *die Anbetung des Geistes*.

Welch ein Gegensatz zu dem Selbst-Verständnis des Menschen, der sich als Geist oder in mystischer Einheit mit einem von ihm gedachten Geist zu begreifen sucht! Das Gebet und die Anbetung sind ja *nur im personalen Gegenüber* möglich, so aber, daß der Geist, der *über* uns kommt, diese Möglichkeit *in uns* selbst realisiert. Hier wird auch vollends klar, daß die

⁵⁰ An diesem, in der Anbetung ermöglichten Konsens glaube ich auch festhalten zu sollen im Blick auf die Lehr-aussagen, deren Zusammenstellung aus der für die rumänische Orthodoxie gültigen „Teologia dogmatica si Symbolica“ ich meinem Freund Professor Dr. Milan Sesan verdanke.

Wahrheit, die in der Doxologie des Geistes bekannt wird, *nicht etwa aus der Anbetung erwächst*, sondern vielmehr die Anbetung *aus der Wahrheit*. So wahr die Anbetung in der Relation zum Heiligen Geist lebt, so doch nicht aus der Relation als der vom Menschen hergestellten oder gedachten Beziehung. Die Wahrheit des Geistes, sein *Geist-Sein* ist die ontische Voraussetzung des Glaubens und der Anbetung! Ein Existentialismus, der das als „Ontologie“ und „Metaphysik“ perhorresziert, liefert den Glauben einer Glaubens-Relation an sich aus, in der, streng genommen, die Anbetung unmöglich ist. Glückliche Inkonsequenzen sind hier keine Antwort! Auf der anderen Seite wird die Anbetung zu einem sakralen Werk des Menschen verfälscht, wenn sie einem objektivierten „göttlichen Gegenstand“ gelten soll — dessen uneingedenk, daß der Anbetende vor dem Herrn kniet, der das schöpferische und schenkende *Subjekt* der Anbetung war und ist und bleibt. Dieses *Subjekt-sein*, das durch und durch das *Akt-Sein* des Lebendigen ist, spottet jeder Erkenntnistheorie und aller ihrer Verbotstafeln, mögen sie nun anti-subjektivistisch oder antiobjektivistisch sein, oder ein Jenseits von Subjekt und Objekt proklamieren. Unbekümmert – mit letztem Recht unbekümmert! – darum darf der durch den Geist zur Anrufung des Geistes Gerufene *anbeten*.

Von dieser Anbetung des Geistes aus der Tiefe ist die Sprachgestalt unseres Textes in einer Weise bestimmt, der wir noch besonders nachzudenken haben. Und zwar ist es der griechische Wortlaut, dessen Sprach-Sinn hier erhellt sein dürfte: „προσκυνούμενος“ (im Lateinischen ... „adoratur“, im Deutschen ... „der angebetet wird“), das besagt: Der Geist, der auf den Knien angebetet wird. Ja, im antiken Griechisch ist das *Verbum κυνεῖν* = küssen mit zur Stelle, προσκυνεῖν, das heißt ursprünglich: den Boden küssen. Wenn es hier wahrhaftig nicht um die Huldigung eines orientalischen Herrschers, sondern um die Gottes-Ehrung geht, so wird sie in der tiefsten Beugung vollzogen, und zwar so, daß dieses Küssen – das ein Küssen-dürfen ist! – der *Gnade* gilt, durch die die Anbetung ermöglicht ist. Die Anbetung als „*Proskynese*“ gilt also in der Tiefe dem Geist aus der Höhe, der selbst der Tiefe einwohnen will. So gerade ist die Anbetung die überschwengliche Verherrlichung des Heiligen Geistes, der den durch ihn geheiligt, den Gott zu-geheiligt Menschen dazu befreit, seinen Schöpfer, Versöhner und Erlöser verherrlichen zu dürfen und können.

In der *Verherrlichung* erfolgt die Anbetung! δοξάζειν, das hieß uns in seinem theologischen Bezug auf die δόξα θεοῦ, die gloria Dei, die Herrlichkeit Gottes, verherrlichen, glorificare. In der Doxologie des Geistes wird dieser als der „Geist der Wahrheit“, also in seiner Göttlichkeit verherrlicht, wie der Sohn als der Sohn und der Vater als der Vater in ihrer Verherrlichung als der, der sie sind, gepriesen werden. Wenn das Bild die Gleichzeitigkeit hergäbe, so könnte man sagen, daß der Blick in der Anbetung gesenkt, in der Verherrlichung erhoben wird. In Wahrheit aber geht diese Beugung durch den Geist und diese Erhebung im Geist in eins; denn wenn der Geist als der, der er ist, gerühmt, geehrt, gepriesen und verherrlicht wird, dann eben als der *gleichzeitig* in der Höhe thronende und in der Tiefe wohnende Gott.

Er ist ebenso der Geist vom Sohn wie vom Vater. Der Vater, der den Sohn für uns dahingab, schenkt uns den Geist. Der Sohn, der an unsere Stelle trat, sendet den Geist, der uns vertritt. Durch den Geist kommen Vater und Sohn zu uns, um in uns Wohnung zu nehmen. Es ist der Eine, selbige Gott, Vater, Sohn und Geist, der sich in der Herrlichkeit seiner erbarmenden Liebe an uns und in uns so verherrlicht, daß wir ihn in der Herrlichkeit seiner Gnade verherrlichen dürfen. So sagt das Bekenntnis: τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, qui cum patre et filio *simul* adoratur et glorificatur, der mit dem Vater und dem Sohn *zugleich* angebetet und zugleich geehret wird. In diesem „mit“ und „zugleich“ vollendet und krönt sich die trinitarische Doxologie. Weil das Sein Gottes als des Vaters mit dem Sohn und dem Geist *die ewige innergöttliche Doxologie des Gottes der Liebe* ist, darf aus dem Chor des Glaubens die Doxologie aufsteigen, die den Geist mit dem Vater und dem Sohn preist, wie sie den Vater in dem Sohn durch den Geist röhmt und in diesem Kreislauf des Lobens

Gott in seiner Göttlichkeit verherrlicht.

τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.
qui locutus est per prophetas.
Der durch die Propheten geredet hat.

Ebenso lapidar wie unerwartet steht die Aussage da, die den Geist als den *Geist des Wortes* bekennt. „Unerwartet“, das will, gerade im Hinblick auf alles, was wir von der Zusammengehörigkeit des Geistes mit dem Sohn zu hören hatten, keineswegs sagen: unbegründet! Vielmehr wird in dem lapidaren, gleichsam ohne Mörtel gemauerten Stil des Bekenntnistextes nunmehr der Geist als der Sprecher des göttlichen Wortes bezeugt, als *der göttliche Sprecher selbst*.

Deus dixit, Gott hat geredet, als den Propheten und – wir dürfen es im Sinn des Bekenntnisses sofort hinzufügen — den Aposteln der Mund geöffnet wurde.⁵¹ *Gottes Wort in Menschenmund!* Die Wahrheit, die sich in der Schrift als dem vielfältigen Zeugnis von den großen Taten Gottes kund tut, steht nicht im Zeichen eines menschlichen Redens über Gott, sein Wesen und sein Werk. Die Propheten sind nicht Interpreten der Geschichte Gottes, nicht religiöse Geschichtsphilosophen, sondern von Gott erwählt, gerufen und beauftragt als Sprecher des Wortes, das Gott, der Heilige Geist, selber spricht, den Willen dieses Wortes zu vollstrecken. „Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund. Siehe, ich setze dich heute dieses Tages über Völker und Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen“ (Jer. 1, 9—10). Das „*so spricht der Herr*“ schafft, füllt und bestimmt die Rede des Propheten wie des Apostels und scheidet sie von jeder religiösen Selbst-Aussage des Menschen. Die Schrift will nicht als eine Sammlung von documents humains, sondern ihrem Ursprung nach von *Gott her* vernommen werden. Der Autor ihrer Wahrheit ist nicht der Menschengeist, sondern *der Heilige Geist*. Das ist es, was hier vor und über aller, für unser Forschen und Denken so vielschichtigen, widersprüchlichen und verhüllten Problematik der Schrift in der Menschlichkeit ihrer Gestalt gehört werden will und darf.

Der neutestamentliche Text, der in der Bekenntnisaussage unmittelbar widerhallt, ist jenes Wort des 2. Petrusbriefes, in dem das „prophetische Wort“ im Gegensatz zu allen „Mythen“ als das in der Finsternis scheinende Licht bezeugt wird, und zwar im Zeichen des anbrechenden Gottesstages, dessen „Morgenstern“ in den Herzen aufgehen soll, — im Zeichen des kommenden Herrn. Das auf die Zukunft dieses Herrnweisende, ihr verhaftete Wort der „Weissagung“ kommt nicht von unten her, hat seine Wurzel nicht in irgendeiner menschlichen Deutung der Zukunft, — sondern vom Heiligen Geist getrieben (φερόμενοι) haben Menschen von Gott her geredet (2. Petr. 1, 21). In der Aussage des Bekenntnisses kulminiert die Theopneustie der von Gottes Geist „eingegebenen“ Schrift in ihrem *Christuszeugnis*, in ihrer prophetischen Ausrichtung auf den *kommenden Christus*.

Dabei mag der Blick der Väter unseres Textes zunächst auf das der ersten Epiphanie des Christus verhaftete prophetische Zeugnis des Alten Testaments gerichtet sein. Ja, es wird darin nicht nur der für die frühchristliche Apologetik so triumphale „Beweis“ der Wahrheit des Evangeliums durch die wortwörtlich eingetroffenen Weissagungen mitschwingen, sondern wohl auch die sich dort schon meldende, auf das 4. Esra-Buch und seine Legende von der

⁵¹ In der Darlegung des Nicaenischen Symbols, wie sie für Katechumenen in der erweiterten Form (forma longior) des Symbolum Epiphanii dargeboten ist, lesen wir denn, und zwar an der Spalte des Bekenntnisses zum Heiligen Geist: τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ κηρύξαν ἐν τοῖς προφήταις καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ιορδάνην, λαλῶν ἐν ἀποστόλοις, οικοῦν ἐν ἀγίοις. — „Und wir glauben an den Heiligen Geist, der im Gesetz geredet hat, und der durch die Propheten gepredigt hat, und der auf den Jordan herabkam, der in den Aposteln redet, der in den Heiligen wohnt.“

Entstehung des Kanons zurückgehende Vorstellung von einem buchstäblichen Diktat der Schrift durch den Heiligen Geist.⁵²

So wenig wir – und zwar in der Respektierung des Wortes Gottes, das *geglaubt* sein will! — in der später ausgebauten Theorie von der Verbal-Inspiration und ihrer Verwandlung der Schrift in den heiligen Buchstaben den rechten Ausdruck des Glaubens an den Heiligen Geist als den Sprecher des Wortes Gottes werden finden können, so gilt es doch dem Pfeil zu folgen, der in der Aussage des Bekenntnisses aufleuchtet. Und das ist der Pfeil und Fingerzeig des prophetischen Wortes *auf die Epiphanie des Christus*: auf die Epiphanie in der Geburt des Jesus von Nazareth, des Fleischgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen, auf die zweite Epiphanie des in der Herrlichkeit Gottes Kommenden. Er, *Jesus Christus*, der Erste und der Letzte und der Lebendige, und in ihm der Gott, „der da war, der da ist und der da kommt“ (Offbg. Joh. 1, 4. 8.17), ist das Geheimnis der Schrift, die ihn bezeugt, indem er sich durch sie bezeugt. Es ist aber *der Heilige Geist*, der nicht nur als Autor, sondern als Exeget der Schrift der Sprecher des Wortes Gottes ist, das allein der Glaube als das in den Menschenmund gelegte Wort Gottes vernimmt.

Was besagt das für den Geist, das Wort und den Glauben? Wenn es in dem Gehörten schon einbeschlossen war, werden wir es wenigstens im Entscheidenden noch zu unterstreichen haben, und zwar unter dem Vorzeichen des Glaubens an den Heiligen Geist. Vom *Geist* her will das Schriftwort verstanden sein, nicht aber von einer Schriftlehre oder einem hermeneutischen Prinzip her der Geist!

Das erste, womit wir denn auch einsetzen, ist, daß der Geist, „der durch die Propheten geredet hat“, der Geist des *Wortes* ist. Er ist, und zwar seinem ewigen Sein und Wesen nach, *Wort-Geist*. Gott ist als der Vater, der mit dem Sohn und dem Geist Gott ist, in sich selbst das „Wort“, der „Logos“. Unsere Gottesbegriffe schweigen. Die Götzen humaner Religiosität sind stumm, wie sie tot sind. Der Gott des innergöttlichen, liebenden, ewigen Selbstgespräches ist nicht jenes sich verschweigende Schweigen, als das ihn die Mystik aller Zeiten jenseits alles Aussagbaren dichtete, um mit ihm in der wortlosen *unio mystica* zu verschmelzen. Nein, Gott ist in sich das ewige *Wort*, und dieses Wort wurde Fleisch (Joh. 1, 14). Der Geist aber ist, wie er mit dem ewigen Wort in Gott west, der Sprecher, der das fleischgewordene Wort dem Glauben hörbar macht, und zwar in, mit und unter dem Menschenwort, durch das das Fleischgewordene Wort zu uns kommt. Das prophetisch-apostolische Wort, ja, auch das in seiner Auslegung ergehende Predigtwort der Kirche muß und darf Teil haben an der *Knechtsgestalt*, der Armuts-, Elends- und Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten Wortes Gottes. Der Heilige Geist, der sich mit dem Sohn Gottes in seiner Niedrigkeit unlöslich verbunden hat, schämt sich der elenden, sündigen Menschenlippen nicht, von denen das Zeugnis für die Herrlichkeit des in seiner Erniedrigung Erhöhten laut werden soll. Er erweckt dieses Zeugnis und ist selbst dessen Sprecher, als der Mund der Stummen und die Stimme der Wortlosen.

Damit befinden wir uns schon bei dem Andern, das durch das Sprechen des Geistes bestimmt ist, nämlich bei dem *Wesen des Wortes*, und zwar gerade des Wortes, das *wir* hören dürfen und sollen. Wenn der Geist der Sprecher dieses Wortes ist, dann ist es für uns das im reinen und strengen Sinne *gehörte* Wort. Es ist nicht das Wort einer menschlichen Selbstaussage, eines menschlichen Selbstverständnisses, Welt- und Gottesverständnisses. Gott selbst hat sich ja

⁵² Wiederum werden wir ernst nehmen müssen, daß unser Text, so wie er sich in dem einen lapidaren Satz darbietet, keine Reflexion *über* die Schrift, keine „Schrifttheorie“ gibt, sondern schlechthin das Bekenntnis zu ihrer, durch den Heiligen Geist bestimmten Wahrheit ausspricht. Eine Auslegung dieses Textes wird darum auch keine ausgeführte Lehre von der Schrift, wie sie in der Dogmatik ihren Platz hat, zu vollziehen haben, sondern sich auf die Frage nach dem Heiligen Geist als dem Sprecher des Wortes Gottes in seiner prophetischen Gestalt konzentrieren.

in dem Sohn, der unser Bruder ward, an unserer Stelle zu dem *hörenden* Menschen gemacht. „Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat“ (Joh. 14, 24). Der Geist, der „in die ganze Wahrheit leiten wird“ (Joh. 16, 13), „wird nicht von sich selber reden, sondern was er hört, das wird er reden“ (Joh. 16, 13). Als der vom Vater und dem Sohn gesandte Geist ist er der *hörende*, und so gerade der *sprechende* Geist.

Wie sollten wir dann die Sprache des Glaubens, des Gebetes, der Predigt und des Bekenntnisses anders als aus dem *gehörten* Wort verstehen?! Der Geist erweckt uns, die wir als das Wortwesen, als antwortende Kreatur, geschaffen sind, aus unserer Taubstummheit zum neuen, reinen Hören, zu dem Hören vor und über und nach allem Verstehen. Kein hermeneutisches Prinzip sprengt den Riegel unseres in der Pervertierung auf uns selbst ertaubten Gehörs. Der Heilige Geist lässt das Licht des Wortes die Wände unserer Zelle durchdringen und erfüllt den ganzen Raum im *reinen Hören* des Wortes, das er spricht. Dieses sich selber hörbar machende Wort geht allem unseren Verständnis voran, und unsere Bemühungen zu verstehen, können in Wahrheit doch nur ein Gebet sein, neu zu hören, was wir hören. Audio, ut intellegam, – *ich höre, um zu verstehen*, und intellego, ut audiam, — *ich verstehe, um zu hören*.

Wenn der Heilige Geist der Sprecher des Wortes ist, so will dieses Wort nicht als eine Stimme in uns und aus uns erlauscht sein. Es ist, mit den Reformatoren zu reden, nicht das „innere Wort“ (mit dem es die Mystiker aller Zeiten hielten), sondern das „äußere Wort“, das Wort fremdher, von oben her, *von Gott her*. Durch das *prophetisch-apostolische Wort* bringt der Geist den fremden Jesus-Namen so tief in unser Herz, wie kein aus unserem Herzen kommendes Wort, kein Eigename je unser eigen werden kann. Das Wort, das als das Fleisch-gewordene Wort Wohnung in uns nahm, (Joh. 1,14 u. 14, 23) lässt der Geist unserem Gehör einwohnen, und macht so das fremde Wort zu dem allervertrautesten Wort. Ja, die Wirklichkeit *Gottes* bringt sich hier zur Sprache, aber nicht nach einem von uns erlauschten Logos, in dem sich die von uns interpretierte Wirklichkeit zur Sprache bringt, sondern im Wunder der Selbstoffenbarung Gottes des Vaters in dem Sohn durch den Geist.⁵³

Gerade deshalb geht es in der aus dem Hören geborenen Antwort *nicht* um ein Reden *über* Gott und seine Wahrheit, nicht um *Wissensaussagen*, in denen der Mensch über die objektivierte Wahrheit verfügte. Der Heilige Geist ist und bleibt der schöpferische Sprecher, der das Wort zu uns und in uns kommen lässt, um die Antwort als der Sprecher für uns und in uns zu erwecken. So ist sein Wort Zuspruch und Anspruch, wiederum Dank und Anbetung. Der Geist, der „sammt unserem Geist bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm. 8, 16), ist der *zu uns Sprechende* und *in uns Hörende*, so aber – und das ist das Wunder im Wunder! –, daß *wir*, wirklich wir, als die Hörenden sprechen, antworten, beten, danken und loben dürfen.

Durch das Wort, das der Geist spricht, teilt sich der Sprecher selbst dem Hörer mit. So wenig bleibt das Wort außen und für sich, daß es vielmehr in das Wortwesen, zu dem wir geschaffen, versöhnt und bestimmt sind, eingeht in Kraft seiner Selbst-Mitteilung. Was die menschliche Sprache ersehnt und im Zeichen unserer auf sich selbst pervertierten Ich-Sucht auch in der Du-Sucht nicht erreicht, das wird hier durch die Kondeszenz Gottes, durch die unbegreifliche *Herablassung des Geistes* Ereignis: Das Wort dringt in uns ein und schenkt sich uns so, daß es in unserer Antwort lebt, liebt und lobt.

⁵³ Wir überhören nicht, daß es in einer existentialen Interpretation des Neuen Testaments, wie sie Ernst Fuchs anstrebt, um das Hören des zu verkündigenden Wortes in der „Sprache des Glaubens“ geht. Unsere Frage ist nur die: Wo ist die Priorität? Doch bei der Sprache des Glaubens?! Die Sprache des Heiligen Geistes lässt sich nicht, auch nicht in der Fragestellung, einem Vorverständnis der Wahrheit einordnen oder gar unterordnen, das durch unsere Interpretation der sich zur Sprache bringenden Wirklichkeit vorbestimmt wäre.

Wir sprechen nur noch aus, was in dem vom Geist, vom Wort und vom Hören Gesagten bereits zur Stelle war, wenn wir feststellen, daß es *der Glaube* ist, der so hören und antworten darf. Ob wir den Glauben als *Vertrauen* und *Gehorsam*, ob wir ihn als *dankbare Entscheidung* und *Hingabe* verstehen, immer und in allem kommt er aus dem *Hören*, aus dem *Wort*, bei dem die Priorität ist und bleibt. Darum kann der Glaube sich *nie aus sich selbst verstehen*, sondern immer von neuem nur aus dem Wort, durch das der Geist ihn schafft und schenkt. Im Blick auf sich selbst zerrinnt er sich nicht nur unter den Händen in nichts, sondern weicht seinem religiösen Doppelgänger, mit dem der Mensch in jenem Selbstgespräch zurückbleibt, das der Fluch seiner Absonderung von Gott ist. Der Glaube — als Glaube! — kommt gar nicht dazu, sich selbst untersuchen und verstehen zu wollen. Wie die Liebe verdirbt, die mit sich selbst befaßt sein wollte, so der Glaube, der hinter sein eigenes Sein und Wesen zu kommen sucht. Im Glauben kann der Mensch sich nur immer wieder verwundern, daß der, an den er glaubt, ihm Vertrauen schenkt, sich ihm zu eigen gibt, sich für ihn im voraus entschieden hat und ihm treu bleibt. Im Blick auf sich selbst kann er nur je von neuem sich über seine Taubheit entsetzen und sich seines Stummseins schämen. Im Hören aber des Wortes, das der Geist spricht und hörbar macht, erblüht dem Glauben die Doxologie des Geistes, qui locutus est per prophetas, „der durch die Propheten geredet hat“ — *und redet!*

Wir werden es als zutiefst sinnvoll erkennen müssen, daß die Aussage vom Heiligen Geist als dem Sprecher des in Menschenmund gelegten Wortes Gottes der durch dieses Wort geschaffenen und erhaltenen Kirche *voran* geht. Wie der Geist der Schöpfer des Glaubens ist, so ist er der Schöpfer der Kirche.

Eἰς μίαν, Ἀγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.

Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam.

Und eine einzige, heilige, christliche, apostolische Kirche.

Der neue Satz will zwar, eben im Zeichen des Glaubens an den Schöpfer Geist, in unlöslicher Einheit mit dem Vorhergehenden gehört werden, hebt aber die Aussagen von der Kirche, ihrem Wesen, ihrem Lebensgrunde und ihrer Hoffnung nun doch insofern davon ab, als es im Bisherigen um Gott, den *Wirkenden* ging, nun aber um das von ihm *Gewirkte*. Nicht von ungefähr werden dann die letzten Sätze des Bekenntnisses anders, nämlich mit dem „*wir bekennen*“ und „*wir erwarten*“ eingeleitet, ohne daß damit freilich das mit dem „*wir glauben*“ gesetzte Vorzeichen aufgehört hätte, in Kraft zu sein. Im Lateinischen und in dem ihm entsprechenden deutschen Text kommt das prägnant darin zum Ausdruck, daß es nunmehr nicht heißt: „*credo in*“, sondern nur „*credo ecclesiam*“, „und eine einzige ... Kirche“! Sachlich gesehen werden wir hier dem lateinischen Wortlaut entschieden den Vorzug geben müssen. Es ist nicht möglich, in einem Atem und in demselben Sinn zu sagen: „Ich glaube *an* Gott, an den Vater, an den Sohn, an den Heiligen Geist“, und: „ich glaube *an* die Kirche!“⁵⁴

Ob die Kirche schon der Leib dessen ist, der ihr Haupt ist, ist sie es doch als sein *Geschöpf*. Dieses *Haupt* ist und bleibt seines Leibes *Heiland* und *Herr*. Das Verhältnis zwischen ihm und seiner Kirche gestattet keine Auswechslung und Umkehrung.

Man mag gern unterstellen, daß die griechischen Väter das nun doch auch nicht gemeint haben, wenn sie in dem, durch das „ich glaube *an*“ bestimmten Ductus einfach fortfuhrten.

⁵⁴ Die Formel *credo... in ecclesiam* findet sich bereits in einer Vorform des Apostolicums, wo es heißt: *Credo... et in Spiritum Sanctum Paraclitum, in sanctam Ecclesiam, et in remissionem peccatorum, „ich glaube ... an den Heiligen Geist, den Anwalt, an eine heilige Kirche und an die Vergebung der Sünden.“* (Denzinger S. 1). Aber gerade die Bezogenheit des „*an*“ nicht nur auf die Kirche, sondern sofort auch auf die Vergebung der Sünden, dürfte deutlich machen, daß dieses „*an*“ dort noch nicht in der Weise pointiert ist, wie wir es in seinem personalen Bezug verstanden.

Wenngleich die östliche Orthodoxie später die Heiligkeit der Kirche als solche unantastbar versteht, und das Sündenbekenntnis auf die Glieder der Kirche bezieht, so doch nicht in einer Identifikation zwischen der Kirche und Gott.⁵⁵

Dennoch muß unmißverständlich klar sein: Das „ich glaube an“ ist *nur in der Relation zu Gott selbst* möglich und legitim, denn Gott, Vater, Sohn und Geist, ist und bleibt der *Schöpfer*, die Kirche aber und alles, was von ihrem Wesen und Leben zu sagen ist, *Geschöpf*.

Unsere Abwehr eines Glaubens „an“ die Kirche darf uns aber keinesfalls vergessen lassen, daß die Kirche unter dem Vorzeichen des *Glaubens* steht. Der *Heilige Geist* ist ja ihr Schöpfer. Er ist es, der im Gottessturm auf jene wartende Jüngerschar von oben her kam, die Botschaft von den großen Taten Gottes auf ihre Lippen legte, sie hörbar machte und mit dem Glauben die erste Gemeinde in das Leben rief (Apg. 2,1-11). Sein immer neues Wirken und Schaffen will geglaubt sein. Dann ist aber auch die von ihm geschaffene, je von neuem in das Leben gerufene und im Leben erhaltene Gemeinde als die „Gemeinschaft der Gläubigen“ nicht aufweisbar, nicht beweisbar. Wenn anders der Artikel vom *Heiligen Geist* der Kirchen-Artikel ist, dann ist auch der Kirchen-Artikel *kein Seh-Artikel*, sondern *Glaubens-Artikel*!

Gerade das bedarf freilich einer besonderen Klärung gegenüber den zur Rechten und zur Linken sich anbietenden Irrtümern. Die Kirche ist nämlich in aller ihrer ihr wesenhaften *Sichtbarkeit*, ihrem Ursprung und Wesen nach *unsichtbar*. Sichtbar ist sie als die Gemeinschaft der Getauften, um Wort und Sakrament versammelten (Augustana VII) leiblich existierenden Menschen. Für die Sinne sichtbar ist das Wasser der Taufe, sichtbar, ja schmeckbar ist das Brot und der Wein des Abendmahles. Durch das leibliche Ohr hörbar wird das in Menschenmund gelegte Wort Gottes. Wer der Kirche die Sichtbarkeit nimmt und sie in ein unsichtbares Geisterreich verweist, der verrät sie an eine Ideologie. Er vergißt, daß sie bereits in und mit der Fleischwerdung ihres Herrn empfangen wurde. Er überantwortet die Ekklesiologie dem Scheinwesen eines kirchlichen Doketismus. Er läßt das Gottesvolk (1. Petr. 2, 9-10) nicht real aus allen Völkern und Geschlechtern zusammen gebracht werden. Er macht aus dem „Leib Christi“, als den der Epheserbrief das Geheimnis der Kirche kund tut, eine Idee oder ein Ideal und beraubt sie damit ihrer *Wirklichkeit*. Eine in die Unsichtbarkeit verwiesene Kirche wird nicht mehr die Gemeinschaft des Glaubens an die Vergebung der Sünden und der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten sein, sondern ein religiöses Kollektiv der Sehnsucht, wie sie sich an bestimmten Bildern unsers Geistes entzündet und orientiert.

Wiederum will der Ursprung und das Wesen der Kirche als des Leibes Christi, als des Gottesvolkes, als der von dem einen Hirten um Wort und Sakrament gescharten Herde (*congregatio sanctorum*), der Gemeinschaft der Heiligen, in ihrer *Unsichtbarkeit* geglaubt sein. Wider den

⁵⁵ Eine andere Frage ist, ob nicht die römisch-katholische Kirche, wie sie geschichtliche Gestalt gewann, in einer viel verhängnisvolleren Weise jener Identifikation Vorschub geleistet hat. Ihre In-eins-setzung von Kirchen-Autorität und Gottes Autorität praktiziert den Glauben *an* die Kirche in einer Weise, die im Glauben *an Gott* verweigert werden muß. – Die Wurzeln zu dieser Entwicklung reichen freilich sehr weit zurück, bis in die Frühzeit des Selbstverständnisses der Kirche. Ignatius konnte noch in der Wahrheit des Evangeliums sagen: ὅπου ἂν ἦν Χριστὸς Ἰησοῦς, ἔκει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, „wo nun Christus ist, da ist die katholische Kirche (ad Smyrn. 8). Aber schon Irenaeus vollzieht die verhängnisschwere Umkehrung: „Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas.“, „wo nämlich die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit“ (Adversus haereses, 3, 24). Bei Cyprian vollends erfolgt eine Verherrlichung der Kirche, die sie als „Mutter“ neben den Vater rückt. Wer sie, und zwar die episkopal regierte, verläßt, alienus est. profanus est, hostis est. Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem, – „der ist Fremdling, Heide, Feind. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben.“ (De catholicae ecclesiae unitate, 6). Das Wahrheitsmoment in diesem berühmt-berüchtigten Satz wird eben durch die fatale Neben-Ordnung von Gott und Kirche der Verfälschung überantwortet.

immer neu zur Anfechtung werdenden Aspekt, den die Kirche, nicht nur in ihren Niederlagen, sondern in ihren Sünden, nicht nur in ihrer Not, sondern in ihrer Schuld bietet, will sie im Glauben durchgehalten sein, oder besser gesagt: darf und soll sie in dem Glauben beharren, daß der Heilige Geist als ihr Schöpfer, Erhalter, Verteidiger, Richter und Tröster, Lehrer und Regent sie trotz und in und über allem durchhält. Wer sie der Unsichtbarkeit beraubt, beraubt sie ihrer *Wahrheit*. Er liefert sie der Welt und ihren Mächten aus. Er muß sie verschlungen sehen in den Strom und die Strudel der Geschichte, der vergehenden Zeit. Er muß ihren Tod wie den Tod aller zeitlichen Gebilde als ihr unentrinnbares Ende prognostizieren. Er kann die Verheißung ihres Herrn, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden“ (Matth. 16, 18), letztlich nur für eine Illusion halten. Er muß in den Untergang eines „christlichen Zeitalters“, wie er mit dem Heraufkommen nicht nur der „technischen“, sondern einer „religionslosen“ Epoche der Menschheit sich in seiner für unser Geschlecht so bestürzenden Möglichkeit meldet, den Untergang der Gemeinde Jesu Christi verschlungen denken. Was aber viel schwerer wiegt: Er muß die Kirche als eine irdische Größe und Macht ihrer Eigengesetzlichkeit und also ihrer Selbstherrlichkeit überantwortet sehen. Sie mag dann eine Zeit — aber was sind zwei Jahrtausende?! — ihre religiöse, kulturelle, geschichtsbildende Funktion ausgeübt haben, um doch, wie alles, was der Geschichte angehört, nicht nur durch neue Gestalten und Mächte, deren Zeit gekommen ist, abgelöst zu werden, sondern zutiefst an sich selbst zu Grunde zu gehen, wie ein morscher Baum, für den die Stunde seines Falls und seiner Verbrennung gekommen ist.

Die in ihrer „Sichtbarkeit“ von ihrer realen Not und Schuld, von dem drohenden Gericht angefochtene Kirche ist im Glauben an den Retter und Herrn, der sich zu dem für uns gerichteten Richter gemacht hat, und der *in seiner Herrlichkeit unsichtbar* ist bis auf den Tag seiner Wiederkunft, gewiesen, ihr *unsichtbares* Wesen und Leben zu *glauben*. Dieser Glaube bricht durch alle Anfechtung der Zeit, durch Tod und Hölle hindurch, nicht als Glaube an die bleibende „Macht“ und Bedeutung des „Christentums“, sondern an den *Endsieg des Herrn*, der als der „Heiland“ seines Leibes, der Kirche, ihr *Haupt* ist, so daß keine sichtbare oder unsichtbare Macht der Weltgeschichte, nicht einmal die Macht der Kirchen-Sünde den Leib vom Haupt zu reißen vermag.

Das ist, recht verstanden, schon in dem Wort ἐκκλησία, das wir mit dem Wort „Kirche“ zu übersetzen pflegen, zur Stelle. Die Ekklesia ist die Gemeinde der durch den Heiligen Geist Berufenen. Darin ist beides beschlossen: die in Gottes ewigem Liebes-Ratschluß gegründete *Erwählung* (Eph. 1,3 ff.) und der in der Zeit ergehende *Ruf*. Die Schar der *Berufenen* ist *sichtbar*, die Gemeinde der *Berufenen* als der durch unbegreifliches Erbarmen *Erwählten* (Matth. 22, 14) ist *unsichtbar*. Dabei geben die, auch von der kirchlichen, konfessionell gespaltenen Tradition belasteten Begriffe der „Sichtbarkeit“ und der „Unsichtbarkeit“ letztlich nicht her, was hier bekannt und erkannt sein will. Wenn wir das Wort „Kirche“ von dem Kyrios, dem Herrn, herleiten und sie also als die „*Kyriake*“, als *die dem Herrn gehörende* verstehen, so ist alles einbeschlossen. So wird die Kirche in einem darin gedemütigt und getröstet, daß „der Herr die Seinen kennt“ (2. Timoth. 2, 19), und so immer von neuem auf den „*Namen Christi*“ zurückgeworfen, an dem *die Entscheidung* fällt (ebenda). So wird sie nicht an sich selbst glauben, sondern allein an den Retter, der ihr Herr ist. *Der Glaube an sich selbst* ist schlechterdings in allen seinen Gestalten die *Verzweiflung*, auch und gerade unter der Maske frommer Illusion. Die radikale Selbstauslieferung an die im Gericht rettende Gnade rückt die Kirche selbst total unter das Vorzeichen des Glaubens, der aus und von und in dieser Gnade lebt durch den Heiligen Geist.

So sind die nun folgenden Wesensaussagen von der Kirche *nur als Glaubens-Aussagen* möglich und legitim:

μίαν
unam
eine einzige.

Wir werden sofort den Text im Ohr haben, dessen Wahrheit das Nicaenum durch alle drei Artikel des Glaubens durchhält: „*Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch in einer Hoffnung, einer Berufung berufen worden seid; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der über allen und durch alle und in allen ist*“, ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἰς Κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα· εἰς Θεὸς καὶ Πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (Eph. 4, 4-7). Weil von Gott, dem Vater, dem Sohn, dem Geist, die ihm wesenseigene *Unität* auszusagen ist, darum vom Glauben, von der Hoffnung, von der Taufe, darum von der Kirche. Die Unität der Kirche ist die durch die Gnade gegründete und durchgehaltene Unität, deren geist-gewirktes „Band des Friedens“ (Eph. 4, 3) alle Zerreißungsproben besteht und den Aspekt der zersplittenen Kirche Lügen strafft. Der *eine* Herr hat und regiert das *eine* Volk seines Eigentums, das *eine* Haupt den *einen* Leib, der *eine* Geist die *eine* durch Wort und Sakrament von ihm geschaffene und erhaltene Gemeinschaft der Gläubigen. So hart die Anfechtung durch den Aspekt der vielen Kirchen mit allen ihren bis in die Wahrheitsfrage hinuntergreifenden Unterschieden und Gegensätzen ist, so sind die an den einen Herrn und Heiland durch den einen Geist Glaubenden dennoch, in welchem Kirchentum sie immer ihre christliche Existenz haben, zu dem Glauben gerufen, daß in Wahrheit, uns verborgen, *aber dem Auge des Herrn der Kirche offenbar, sie die eine, einzige Kirche dieses Herrn ist.*

Ein ander Ding ist es, je in *dieser* Kirche mit ihrem Bekenntnis den Glauben zu bekennen, ein ander Ding, diese Kirche, wie es die römisch-katholische Kirche ihrem Anspruch nach tut, mit der einen wahren Kirche in Ausschließlichkeit zu identifizieren. Die Identifikation vollzieht, nun doch quer durch alle Kirchengebilde hindurch, *der Herr der Kirche* in der Freiheit seines Erbarmens. Das besagt so wenig die Indifferenz gegen das Bekenntnis meiner – durch die lutherische Reformation bestimmten — Kirche, daß vielmehr gerade dies recht verstandene Bekenntnis die Grenzen dieser Kirche nicht mit den Grenzen der Gnade, und denn also der *einen* Kirche des *einen* Herrn gleichsetzt. Konstituiert und verifiziert, gegründet und wahrgemacht wird diese Einheit nicht durch die Einheit des Kirchenregiments – eines unfehlbaren Lehramtes! – und der Kirchenordnung, auch nicht durch eine einheitliche Theologie, sondern durch den λόγος θεού, den leibhaftig gewordenen *Logos selbst, den Sohn*, durch den und in dem *der Geist* uns zu Kindern des einen Vaters annimmt und macht.

Es war eine verhängnisvolle Entwicklung, die jene in Simon Petrus der Gemeinde des *Glaubens* gegebene Verheißung (Matth. 16,17-19) dahin interpretierte, daß die Einheit der Kirche mit der im römischen Stuhl gipfelnden Einheit des Episkopats gegeben wäre, um konsequenterweise bei dem Dogma von der Unfehlbarkeit der päpstlichen *cathedra* zu enden. Una ecclesia, das heißt nicht *una cathedra*, nicht ein mit absoluter Lehrautorität ausgestattetes kirchliches Katheder. Die Selbstidentifikation dieses Katheders mit dem Katheder des Heiligen Geistes verkennt die majestätische Freiheit dieses Geistes, der weht, wo und wann er will, und der am Ende der Tage erst offenbar machen wird, wer aus seiner Wahrheit lebte, und wer nicht. Auch kein orthodoxes Lehrsystem, welcher Struktur es auch sei, kann die Unität der Kirche garantieren oder erzwingen.

Die Not der so tiefen Verhüllung der Einzigkeit und Einheit der Kirche will und darf nicht durch irgendeinen kirchlichen Gewaltstreich beseitigt werden. Die *eschatologische* Spannung will in jener Glaubensfestigkeit durchgestanden werden, die mit der Geduld der hoffenden Liebe in eins geht. Unter der Vielheit in dieser Zeit *leidend*, wird die Gemeinde des Herrn *die Einheit glauben*, und sie darum lieben und suchen. Sie wird aus der Anfechtung durch die

Vielheit immer von neuem *zu dem einen Herrn flüchten*, der *selbst die Wahrheit* ist (Joh. 14, 6), und der das Herrengeheimnis seiner Wahrheit gegenüber jeder kirchlichen Regie zu wahren weiß, bis auf den Tag, an dem er offenbar macht, wer zu den Seinen gehörte und in Ewigkeit gehört. – Dieses Bekenntnis zur Unität der Kirche geht in eins mit dem zu ihrer *Sanctität*, ihrem Heilig-sein:

āyáv — sanctam — heilige.

Wie wollte die Kirche es wagen, im Blick *auf sich selbst*, ihre Erscheinung, ihr Verhalten, ihre Qualität, diese ungeheuerliche Aussage zu tun?! „Heilig“ ist sie allein als die durch den Heiligen Geist ihrem Heiland und Herrn *Zu-Geheiligte*. Er, „der Heilige Gottes“ (Mark. 1, 24), ist es, in dem der heilige Gott selbst sich der Unheiligen, der Verwerfung Verfallenen, erbarmt, indem der von Ewigkeit her Erwählte zu dem Verworfenen an Stelle der Verworfenen wird. Das in der Auferweckung des Gekreuzigten gesprochene Ja-Wort des Vaters zu dem Sohn, das der Heilige Geist dem Glauben zueignet, eignet die durch und in Christus Erwählten als die Gott Geheiligten ihm zu. Das geschieht durch Vergebung der Sünden, in Rechtfertigung des Gottlosen! Nicht auf Grund ihrer religiös-moralischen Qualität, nicht in Anknüpfung an werthafte Restbestände erfolgt die Erwählung, Errettung und Heiligung der Kirche wie jedes ihrer Glieder, sondern aus der ewigen Tiefe grundlosen göttlichen Erbarmens im Akt des Zugriffs der freien Gnade. Wirklich *allein als die dem Heiligen Zugeheiligten, als die durch ihn, mit ihm und in ihm Geheiligten* heißen und sind sie, was sie aus, durch und in sich selbst nicht sind: „*die Heiligen*“. Wie schon im Alten Testament die Heiligen des Herrn allein durch die Gnaden-Wahl des Bundesherrn Israels diesem Herrn zugehören, so in der Erfüllung der Wege Gottes das aus allen Völkern erwählte Volk von Königen und Priestern, das „heilige Volk, das Volk zum Eigentum“ allein durch die Kraft des neuen, allumfassenden Bundes durch und in dem Christus Jesus (1. Petrus 2, 9).

Diese Heiligung der Kirche durch den Heiligen erfährt ihre Aktualisierung in der Heiligung durch *Wort und Sakrament*. „*Communio sanctorum*“, das kann sowohl als „Gemeinschaft der Heiligen“ wie „Gemeinschaft am Heiligen“ übersetzt werden. Im ersten Fall ist es die Gemeinschaft, die die Heiligen im Glauben unter- und miteinander haben, im zweiten Fall die Gemeinschaft, die das Heilige, nämlich das heilige Wort und die heiligen Sakramente in ihrer heiligenden Kraft schaffen. Bei der letzteren Bedeutung der Formel liegt nicht nur (wie Werner Elert in seiner bedeutsamen Abhandlung über die *communio sanctorum* überzeugend aufgewiesen hat) die historische, sondern die sachliche *Priorität*. Als die Teilhaber am Heiligen, als die durch Gnade der Kommunikation mit dem Heiligen Gewürdigten dürfen die durch *den* Heiligen in Wort und Sakrament Geheiligten in der „Gemeinschaft der Heiligen“ das Leben haben, das den Heiligen preist.

Wie also die Aussage von der Unität der Kirche eine Glaubensaussage ist, so ist die Aussage, daß sie die dem heiligen, ewigen Gott zugehörende, heilige Kirche ist, im strengen und reinen Sinne *Glaubensaussage*. Allein in Kraft der *Zusage* des Heiligen Geistes ist diese Aussage möglich und wahr, das heißt aber: niemals als Selbstaussage der Kirche, sondern immer als *antwortender Dank, als doxologisches Bekenntnis* zu dem Herrn, der die in ihm Erwählten, durch ihn Erretteten sich heiligte, indem er sich für sie als der an ihrer Stelle Verfluchte heiligte.

So erfolgt denn die Heiligsprechung des Sünders *allein* durch den Heiligen Geist in dem den Gottlosen rechtfertigenden und heiligenden Wort Gottes. Ein je und wieder in der Heiligung gelebtes Leben darf wohl als brüderliches Vorbild leuchten, aber nun eben nicht im eigenen Licht, und auch nicht kraft einer Feststellung des heiligmäßigen Lebens durch das Urteil der Kirche. Wenn die Liebe das Tun und Leiden des Bruders als Zeichen der Heiligung „sieht“,

dann eben im Glauben, der auf den allein heiligen und heiligenden *Herrn* blickt. Es ist ein sehr seltsamer, für unsere Logik widersprüchlicher Tatbestand, daß der Bruder *am Bruder* Zeichen der Heiligung mit dem Auge des *Glaubens* „sieht“, die er *an sich selbst* weder entdecken kann noch darf. Daraus folgt aber niemals die Heiligsprechung des einen durch den anderen, und auch nicht durch die Gesamtheit der Kirche, wohl gar auf Grund einer Prüfung, in der, wie in der katholischen Kirche, untersucht wird, ob die Bedingungen für eine Heiligsprechung oder doch (wenigstens!) für eine Seligsprechung erfüllt sind. Es bleibt dabei: Heilig spricht nur einer, und Er, der allein Heilige, nicht auf Grund einer am Menschen vorfindlichen Qualität, sondern auf Grund des grundlosen göttlichen *Erbarmens*. Was nur immer in der Heiligung eines Menschen an ihm gewirkt wurde und wird, ist und bleibt mitsamt dem Gott zugeheiligten Menschen *Eigentum der Gnade*, die den Sünder durch Christus Gott zu eigen nahm. So ist und bleibt der Ruhm der Heiligung allein bei dem heiligenden Herrn. So kann die Kirche sich *nicht selbst* als die Heilige interpretieren und feststellen, auch und gerade nicht im Blick auf ihre „Heiligen“. Das Leben der Heiligen des Herrn ist als *das Leben von Gestorbenen* „verborgen“ mit Christo in Gott. Wenn aber Christus, unser Leben, offenbar werden wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit.“ (Kol. 3, 3-4). Dann wird sein Leib, die Kirche, als sein heiliger Leib enthüllt werden. Alles wird sich nun daran entscheiden, ob wir das mit der Doxologie des Geistes bestimmte Vorzeichen auch in den Aussagen des Bekenntnisses durchhalten, die jetzt folgen:

... Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.

... catholicam et apostolicam ecclesiam.

... eine ... christliche, apostolische Kirche.

Es mag nach der großen Kirchentrennung, zu der die Nicht- Annahme der Reformation durch die römisch-katholische Kirche führte, schwer und fast unmöglich geworden sein, dieses Wort „*katholisch*“ noch in seiner Ursprünglichkeit zu hören, noch nicht in seiner konfessionellen Abstempelung durch den Gegensatz zu den Kirchen der Reformation. Dennoch ist es uns nicht nur aus historischen Gründen, im Blick auf unsfern, der Kirchenspaltung über ein Jahrtausend vorangehenden Text, sondern eben durch diesen Text geboten zu fragen, was es besagt, daß die Kirche, deren Unität und Sanctität wir anerkannten, in ihrer *Katholizität* geglaubt sein will. Gerade an dieser Stelle werden wir dessen eingedenk sein dürfen und müssen, daß die Kirchen der Reformation – wir denken insbesondere an die Augsburger Konfession – sich mit der gesamten Kirche zu dem Nicaenischen Bekenntnis ebenso wie zum Apostolicum bekannten. Wie haben wir also, wenn wir die Aussage von der Katholizität der Kirche weder umgehen dürfen noch wollen, dies Wort „*katholisch*“ zu verstehen?

Seinem griechischen Wortsinne nach besagt es das, was das Ganze betrifft, dann aber auch das allgemein Gültige. So ist es das in seiner allgemeinen Gültigkeit Allumfassende. Inwiefern ist nun von der Kirche zu sagen, daß sie ihrer Wahrheit und ihrem Wesen nach *allgemein gültig und allumfassend* ist?

Wenn wir nicht alles dahinten lassen und verleugnen wollen, was wir über das durch den *Glauben* gesetzte Vorzeichen des Bekenntnisses zu der einen und heiligen Kirche zu respektieren hatten, dann wird gerade hinsichtlich der Katholizität alles darauf ankommen, daß wir sie im *Glauben* erkennen, *nicht aber als Selbstaussage* der Kirche in ihrem Selbstverständnis. Allein im *Hören* auf das Wort, dessen Sprecher der Heilige Geist ist, kann die Aussage von der Katholizität der Kirche als eine legitime Aussage erkannt und bejaht werden. Insofern möchten wir versucht sein, die Reihenfolge der beiden Begriffe „*katholisch*“ und „*apostolisch*“ umzukehren, insofern nämlich durch das vom Heiligen Geist gewirkte apostolische Zeugnis der Grund gelegt ist und gelegt bleibt, aus dem und auf dem allein von der Katholizität der Kirche in Wahrheit geredet werden darf und kann.

In dem letzten Satz meldet sich aber bereits der Gegensatz, der im Blick auf jenes *Selbstverständnis* der Kirche aufbricht, das in dem Anspruch der römisch-katholischen Kirche auf die ihr und ihr allein eignende Katholizität Gestalt gewonnen hat. Dieses, in der Selbstaussage so verhängnisvolle Selbstverständnis kommt bei Vincentius Lerinensis in seinem Commonitorium (434) zum klassischen Ausdruck. Seine Voraussetzungen lauten: *divinae legis auctoritas*, „die Autorität des göttlichen Gesetzes“ (nämlich der Schrift), *und auch* die traditio ecclesiae catholicae, „die Tradition der katholischen Kirche“. Eben in dieser Nebenordnung und Verkoppelung fällt die Entscheidung! Denn ob schon der Schrift die primäre Autorität zuerkannt wird, so verfügt die Kirche doch *über* ihre rechte Interpretation und stellt damit faktisch ihre Lehr-Tradition über die Schrift. Aus diesem, im Blick auf die sichtbare Kirche *konstatierbaren* Wurzelgrunde erwächst dann bei Vincentius die berühmte, von der Kirche später bejahte und bei der Dogmatisierung von Lehrsätzen praktizierte Definition des „Katholischen“: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum*, „was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist. Das nämlich ist das wahrhaft und eigentlich Katholische ...“ (Commonitorium 2). Das ist das depositum custodi, das dem Wächter Hinterlassene und Anbefohlene, das er zu glauben, nicht zu erfinden, zu empfangen, nicht zu erdenken hat, dessen Wächter (custos) er ist, aber nicht dessen auctor (ebendort 22)! Wenn in diesen Gegenüberstellungen der Ruf zum Gehorsam unter die Wahrheit in ihrer alles menschliche Forschen und Erkennen in Gewahrsam nehmenden Herrschaft laut wird, so doch im Zeichen jener, gerade die *Souveränität* der Wahrheit verkennenden Identifikation zwischen Kirchen-Autorität und Gottes-Autorität. Nur so kann es zu der schrecklichen Drohung kommen: *Annuntiare ergo aliquid Christianis catholicis praeter id quod acceperunt, numquam licuit, nusquam licet numquam licebit; et anathematizare eos, qui annuntiant aliquid praeterquam quod semel acceptum est, numquam non oportuit, nusquam non oportet, numquam non oportebit ... „Etwas zu behaupten, was sie nicht empfangen haben, war für katholische Christen niemals erlaubt, ist nirgends erlaubt und wird niemals erlaubt sein; und diejenigen zu verdammen, die etwas anderes, als was einmal empfangen ist, behaupten (vorbringen) war niemals verkehrt, nirgends verkehrt und wird niemals verkehrt sein.“* (Commonitorium 9). Ein „*profectus*“, ein Fortschritt in der Kirche kann und darf nur darin bestehen, die tradierte und akzeptierte Wahrheit „*nove*“, auf neue Weise zu sagen, niemals aber darin „*nova*“, neues zu lehren (ebendort 22).!

Was uns *dieses* Verständnis der Katholizität der Kirche unannehbar macht, ist nicht etwa der Ruf zum Gehorsam unter die Wahrheit in ihrer bleibenden Selbigekeit, sondern die Verkennung und Leugnung des *Geistes* der Wahrheit, die er, *der Herr der Wahrheit, selber* als der Lebendige in seiner ewigen Selbigekeit ist. Wo bleibt bei dieser In-Besitznahme der Wahrheit durch die über sie verfügende Kirche *das Herren-Geheimnis der personalen Wahrheit*, wo das *ubi et quando visum est* des Geistes, der in *seiner* Freiheit weht, wo und wann *er* will. Sein Wille und der Kirchen-Wille sind nicht identisch. Die Identifikation zwischen den von ihm gesprochenen und dem von der Kirche gehörten, nachgesprochenen Wort vollzieht der Schöpfer-Geist selbst, und zwar für den Glauben, der das Verhältnis nicht so umkehren kann, daß er zum Inhaber und Herrn des Wortes der Wahrheit geworden ist. Darum kann gerade der Glaube die Grenzen seines Verständnisses der Gnade nicht mit den Grenzen der Gnade identifizieren, und die Grenzen der Katholizität, wie sie das Selbstverständnis der Kirche zieht, nicht mit der Grenze des Gerichtes, das der Geist der Gnade sich vorbehält.⁵⁶

⁵⁶ Wir denken in diesem Zusammenhang an die Interpretation, die das Geheimnis der Kirche als des mystischen Leibes Christi in der russischen Orthodoxie mit dem Begriff „ssobornostj“ gefunden hat. „Ssobornostj“ versteht nämlich die durch den Pantokrator geschaffene und durchwirkte Gemeinschaft in jener Öffnung der Grenzen, die durch die Universalität der Heilands-Herrschaft bestimmt ist. Ohne die Problematik des ebenso komplexen wie verschwimmenden Charakters von „ssobornostj“ zu erkennen, dürfte doch das darin sich manifestierende Verständnis von „Katholizität“ der Wahrheit des Evangeliums viel näher sein als das römisch-katholische mit seiner Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

Wenn es denn gilt, das Verständnis der Katholizität der Kirche nicht von ihr selber, sondern von Gott, von dem *Schöpfer Geist* her zu gewinnen, so werden wir noch einmal bei jenem „*Ein Leib und ein Geist ... ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller*“ (Epheser 4, 4—6) einzusetzen haben. Aus der Wurzel der hier bezeugten Wahrheit erkannten wir die Unität der Kirche so, daß ihre Katholizität schon mit zur Stelle war. Der Gott, von dem es da heißt, daß er „über allen, und durch alle und in allen“ ist, den der Römerbrief als den Gott bezeugt, der am Ende des Heilsweges, wie er durch Christus realisiert und vollendet wird, „alles in allen“ sein wird (1. Kor. 15,28), — *Er* ist der Schöpfer, der allem, was außer Gott ist, das Sein und Wesen gegeben hat und es darin erhält, so daß „aller Augen auf ihn warten“ (Ps. 145, 15) und von seinem „Wohlgefallen“ leben. Er, der Bundesherr und Erlöser Israels, ist es, dessen Name in allen Landen herrlich ist (Ps. 8,2), und den die sichtbare und unsichtbare Kreatur rühmt (Jesaja 6, 3). Sein Heil sehen „alle Enden der Erde“ (Jes. 52,10). Die allumfassende Bewegung seines väterlichen Erbarmens wird in dem Sohn offenbar und manifest, der „für uns alle dahingegeben ist“ (Röm. 8, 32), wie wir alle an ihm schuldig wurden (Jes. 53, 6). Er ist der Gott, der sie alle, Juden und Heiden, „unter den Unglauben beschlossen hat, auf daß er sich aller erbarme“ (Röm. 11, 32). Alle gehen sie seinem Gericht entgegen (Matth. 25, 31 ff.). Für alle ist keine andere Rettung als bei dem Richter selbst als dem an aller Stelle gerichteten Richter. So wahr die große Scheidung zwischen denen zur Rechten und denen zur Linken durch Ihn fällt, so eben wirklich durch *Ihn allein*, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18). Der Geist, der die von ihm Erfüllten seufzend warten läßt auf die letzte Offenbarung ihrer Freiheit als Kinder Gottes in der Mitverherrlichung mit dem Sohne Gottes, läßt sie das heimliche Siegel erkennen, das über dem Seufzen und Ängsten aller Kreatur in ihrer Vergänglichkeit leuchtet: „auf Hoffnung“ (Röm. 8, 20).

Von der *allumfassenden Universalität* des Heilsgeschehens und des darin gegründeten Heilsangebotes des Vaters in dem Sohn durch den Geist, wirklich *allein von Gott* her werden wir die *Katholizität* der Kirche zu verstehen haben, der die Verkündigung dieses Heils für alle Welt anvertraut ist. So gewiß da in der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben eine Grenze aufbricht, so doch die *Gottes-Grenze*, die wir nicht mit der *unserem Auge* sichtbar werdenden Kirchengrenze identifizieren können. Wir müßten das Jüngste Gericht antizipieren, wenn wir die Grenzen der Gnade Gottes bestimmen wollten. So wahr es gerade die Kirche ist, die aus der Gnade lebt, die sie verkündet, so wahr sie gerade darum wissen muß und darf, daß in der Gnadenfeindschaft die furchtbare letzte Tiefe der Sünde aufbricht, so darf sie doch keinen Augenblick vergessen und verleugnen, daß der *von der Welt für die Welt* Gekreuzigte als der *von der Kirche für die Kirche* Gekreuzigte ihr Heiland ist, dessen Heil sie in der *allumfassenden* Macht des göttlichen Erbarmens proklamiert und anbietet.

In diesem Glauben, dieser Liebe, dieser Hoffnung wird sie „*katholisch*“ sein. Gerade in der Konzentration auf diese Wahrheit, deren Name über alle Namen der Name des Christus ist, in dem „sich aller Kniee im Himmel und auf Erden und unter der Erde“ beugen sollen (Phil. 2, 10), – gerade im Bekenntnis zu diesem für alle rettenden Namen (Apg. 4, 12) wird sie in der Liebe, die „alles hofft“ (1. Kor. 13, 7), nicht aufhören, damit zu rechnen, daß die *Katholizität der Gnade* größer ist als die Katholizität ihres Selbstverständnisses. Ja, es ist nur eine Gnade und Wahrheit des einen selbigen Gottes, die rettete, rettet und retten wird, wo nur immer und wann nur immer und wessen nur immer sie sich erbarmt. Durch sie, unter ihr und in ihr will die Katholizität der Kirche geglaubt, aber nicht von der Kirche *selbst* gesehen und festgestellt sein.⁵⁷ Die wahre Katholizität, die von der Kirche, ihrem Ursprung, ihrem Wesen und Auftrag

geradezu dogmatisch-juridischen Schließung der Grenzen.

⁵⁷ Man wird sagen dürfen, daß die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts, die die wesensmäßige Einheit der Kirche so notvoll und schulhaft durch die Vielheit von Kirchen verhüllt oder gar verleugnet sieht, ein Aufbruch zu der wiederentdeckten Katholizität der einen Kirche Jesu Christi ist. Um so schmerzlicher ist es, daß die Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

her, auszusagen ist, geht in eins mit ihrer *Apo-stolizität*, in der sie gründet. Sie will als die „ἀποστολική, — apostolica, — apostolische“ Kirche geglaubt sein.

„*Katholisch und apostolisch*“, — für das Selbstverständnis der alten Kirche will das nicht nur in einem Atem gehört sein, sondern im Zusammenklang mit der auf die Ursprünge zurückreichenden Tradition und der bischöflichen Sukzession, durch die diese Tradition garantiert erscheint. Gegenüber den Häretikern und ihren selbsterfundenen Irrlehren gilt es, an der wahren Doktrin festzuhalten, welche die ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit, wie sie „die Kirchen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen hat“ (Tertullian, *De praescriptione häreticorum*, 21). Darum geht der Blick besonders zu den Mutter-Gemeinden, die von den Aposteln selbst gegründet wurden, oder die mit ihrem Wirken besonders verbunden sind: Corinth (Paulus), Ephesus (Paulus und Johannes über Polykarp) und das durch das Martyrium des Petrus und Paulus in seinem Ansehen besonders hervorgehobene Rom (ebendort 36). Dabei verbürgte den Kirchenvätern das *Alter* der Tradition ihre Wahrheit, die wie in einem depositum, einer „Schatzkammer“, von den Aposteln hinterlegt, den Bischöfen in Obhut gegeben ist. So verstehen sie die ab apostolis traditio, die apostolische Tradition, auch schon Irenaeus, von Cyprian und der dann im päpstlichen Primat gipfelnden Entwicklung zu schweigen.

Das, was die in dem „ab apostolis, a Christo, a Deo“ („von den Aposteln, von Christus, von Gott“) bezeugte Wahrheits-Aussage über den Ursprung der Kirche so belastet, ist nicht nur die zunehmende Bindung des Geistes an *das Amt*, sondern die zunächst unmerkliche, aber verhängnisvolle Veränderung im Verständnis der *Wahrheit*. Sie wird zu einem „depositum“, einem vorfindlichen, verwaltbaren und verfügbaren Schatz, den die Kirche besitzt. Veritatem habemus, wir *haben* die Wahrheit! In diesem *habemus* ist die Wurzel der Verfälschung der Orthodoxie zu dem, was man Orthodoxismus nennen könnte, zur Orthodoxie als Prinzip in den Händen einer Kirche, die ihre Wahrheit allzubald mit den Mitteln der Gewalt gegen jeden meinte geltend machen zu dürfen, der sich ihr nicht beugte, — und das im Zeichen des *Kreuzes!*

So wird auch hier, wie in der Frage nach der Katholizität, gelten, auf die *von den Aposteln bezeugte Wahrheit* zurückzufragen, um so die Apostolizität der Kirche recht, und das heißt: *im Glauben* zu verstehen. Der Glaube aber verläßt sich nicht auf das Alter einer durch bischöfliche Sukzession in ihrer Echtheit garantierten Tradition, sondern auf *das Wort*, dessen Sprecher der durch Propheten, Apostel und Evangelisten redende *Heilige Geist* ist.

Um es auf die Frage nach dem durch die Apostel Jesu Christi gelegten Grund der Kirche zu konzentrieren: Jawohl, der Apostel ist *allein von Christus her*, was er ist, und zwar durch *unmittelbare* Berufung, *Christus allein von Gott her*, der er ist, aus dem ewigen Grunde der *We-senseinheit* des Sohnes mit dem Vater. Der Apostel ist ja, ebenso wie der Prophet, alles andere als ein religiöses Genie, das um seine Selbstaussagen ein religiöses Kollektiv sammelte. Niemand wird als Apostel geboren. Der Apostel wird zum Apostel durch den Eingriff des Christus in sein Leben. Seine Berufung, ob sie schon in Gottes ewigem Ratschluß gründet, ist Ereignis und Widerfahrnis in der Zeit: „Paulus, Apostel, nicht von Menschen her, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat“ (Gal. 1, 1). Der Herr, dem er als sein Gesandter dient, macht den Apostel. Wie der Prophet Gottes-unmittelbar ist als Hörer des Wortes Gottes, so der Apostel als Zeuge des

Kirche, die sich mit dogmatischer Emphase als *die „katholische“* versteht, sich diesem „ökumenischen“ Aufbruch immer noch versagt. — Oder leitete die Zuwendung Johannes XXIII. zu den „getrennten Brüdern“ doch die Wendung ein? —

Auferstandenen.

Das bedeutet aber, daß er *als Mensch* nichts zu sagen hat, nichts Verpflichtendes, die Gewissen Bindendes, und schon gar nicht das die Kirche Begründende. Die Existenz des Apostels ist irregulär. Sie ist heteronom, christonom bestimmt.⁵⁸ Die Wahrheit, die er kund tut, unter deren Autorität er ruft und stellt, ist *der Herr*, der *selbst* diese Wahrheit ist. Darum ist die Existenz des Apostels, in aller seiner menschlichen Ohnmacht, durch alle seine äußereren und inneren Niederlagen hindurch eine *Doxologie des Geistes*, der durch ihn spricht. Der Apostel ist mißverstanden, wenn man ihm den Heiligschein beilegt. Das Wunder seines Amtes ist die Begnadigung und Berufung eines Sünders zum Herold des Herrn, als dessen Augen- und Ohrenzeuge er das Wort der Selbst-Offenbarung Gottes kund machen darf. „Denn wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns selbst als eure Sklaven um Jesu willen. Denn der Gott, der spricht: aus Finsternis erstrahle Licht, er ließ es in unsern Herzen erstrahlen zur Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi“ (2. Kor. 4, 5 — 6). So nimmt der Heilige Geist den Apostel als Zeugen des Auferstandenen in Dienst, damit es durch sein Zeugnis zum Offenbar-Werden der Offenbarung für den Glauben komme.

So allein kann er gewürdigt werden, an der Grundlegung zum Bau der Kirche beteiligt zu werden, nicht als Bauherr oder gar als Schöpfer des Hauses Gottes, sondern als der Christus-unmittelbare Zeuge des Wortes, das die Kirche schafft und erhält. So allein kann der Apostel im Namen dessen, der als der Versöhnner „unser Friede ist“ (Ephes. 2, 14), Heiden und Juden, denen, die „ferne“ und denen« die „nahe“ waren, die Bürgerschaft und die Hausgenossenschaft in dem Tempel des Herrn als denen zusprechen, die „auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbaut sind, da Jesus Christus der Eckstein ist“ (Eph. 2, 19-22). Der Schöpfer der „Wohnung Gottes im Geist“, zu der sie „mit-erbaut“ werden, ist der Geist selbst, nicht nur zur Zeit der apostolischen Grundlegung, sondern durch alle, dem Wachstum dieses Tempels aus allen Geschlechtern gegönnte Zeit.

Der Geist der Pfingsten ist es, der den Mund der Jünger öffnet zu dem die Kirche ins Leben rufenden Zeugnis des Gekreuzigten als des Auferstandenen. So ist die Kirche auf den *apostolischen* Grund nur insofern gegründet, als sie durch die Apostel auf den *Christus- Grund* gegründet ist. Nicht auf eine apostolische Tradition als solche – die sich dann in einer kirchlichen fortsetzte! -, sondern auf das *Christus-Zeugnis* aus dem Munde von Aposteln und Evangelisten, und das heißt *auf Christus selbst*, ist die Kirche Jesu Christi von Anfang an und je von neuem gewiesen. Sie glaubt ja nicht an die Apostel – nicht an Petrus oder Paulus (1. Kor. 1, 12-13) –, sondern an den einen Heiland und Herrn, der auch des Apostels Retter und Herr ist.

„*Apostolisch*“ ist die Kirche also als die *durch das Wort der Apostel* auf den *Christusgrund* gegründeten Kirche. Die Kirche kann an dem apostolischen Zeugnis nicht vorbei gehen und kann es auch nicht durch eine kirchliche Tradition ergänzen oder überbieten wollen. In dem Bekenntnis zur Apostolizität der Kirche ist das „*sola scriptura*“ der Reformatoren zur Stelle; denn *der Heilige Geist*, der „durch die Propheten geredet hat“, ist es, der als der den Christus offenbarenden Geist durch die Apostel redet. Der Einmaligkeit der Selbst-Offenbarung Gottes in dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen gehört die Unwiederholbarkeit der apostolischen Existenz zu. Darum soll sich die Kirche gegenüber den Versuchungen und Abirrungen, von denen sie je von neuem bedroht ist, nicht einer durch die bischöfliche Sukzession

⁵⁸ Wir erinnern an jene im fundamentalen Sinne bedeutsame Schrift Kierkegaards, in der er gegenüber einer Epoche, die in der Kategorie des „Religiösen“ dachte und lebte, den „Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie“ einschärfte.

garantierten apostolischen Tradition getrosten, die dann mit ihrer eigenen Tradition verschmilzt, sondern *des Wortes Gottes*, das im prophetisch-apostolischen Zeugnis als das lebendige Wort Gottes sich ihr je von neuem hörbar macht durch den *Heiligen Geist*. Apostolisch ist die auf den Grund der Schrift erbaute Kirche im immer neuen Hören auf den durch die Schrift zu ihr sprechenden Herrn. Wenn anders der Heilige Geist es ist, der den stummen Mund und das taube Ohr für dieses Wort öffnet, der das Zeugnis der Schrift und die in Auslegung dieses Zeugnisses ergehende Predigt der Kirche schafft und schenkt, so ist die Aussage von der Apostolizität der Kirche eine *Glaubens-Aussage*, und als solche *Doxologie des Geistes*.

Gerade im Bekenntnis zu dem im apostolischen Christus-Zeugnis gelegten Fundament, das er, Jesus Christus, ist und bleibt, wie er das Haupt seines Leibes, der Kirche, ist und bleibt, schließt die Apostolizität den *Apostolat* der Kirche in sich. Das will besagen: Im Hören auf das sie begründende prophetisch-apostolische Zeugnis wird die Kirche gerufen, die gehörte Wahrheit — dieselbe und keine andere! — kund zu tun und zu predigen. Der durch Propheten und Apostel redende Geist war ja nicht nur, sondern ist und bleibt der *Predigt-Geist*. Ob schon der Prediger der Heilsbotschaft kein Prophet oder Apostel ist, ob er auch nur im mittelbaren, durch die Schrift gegebenen und bedingten Sinne *Diener* des Wortes Gottes sein kann und darf, so doch *des Wortes Gottes*, als Ausleger und Verkünder der in der Schrift bezeugten Wahrheit Zeuge des Christus, der gestern und heute derselbe ist und in Ewigkeit (Hebr. 13, 8).

Der Apostolat der Kirche ist, eben in ihrer Bindung an die keiner Ergänzung durch die kirchliche Tradition bedürftige Schrift, mit dem *Auftrag* gegeben, dem sie als apostolische Kirche ihrem Ursprung und Wesen nach verhaftet ist. Weil nämlich das *Sohn-sein* und das *Gesandt-sein* ihres Herrn unlöslich *eines* ist, ist *das Wesen* und *der Auftrag* der Kirche unlöslich *eins*. Als die Kirche dessen, der für die Welt ist, kann sie nur als Kirche *für* die Welt Kirche sein.

Wenn sie ihrem Ursprung, Wesen und Auftrag nach wirklich Kirche des Apostolats ist, dann ist sie als Kirche für die Welt *missionarische* Kirche, die in der eschatologisch gezeichneten Zeit immer von neuem, heute bedrängender als je, dazu gerufen ist, als Kirche des Apostolats zu leben, zu lieben, zu hoffen.

In der Bejahung und Praktizierung des *Apostolates*, dem sie im Gehorsam unter dem Auftrag ihres Herrn zu dienen hat, manifestiert sie ihre *Apostolizität*, nicht als eine vergangene, nur durch Tradition über den Wechsel der Zeiten zu rettenden Doktrin, sondern im hörenden Gehorsam des Wortes, das der Heilige Geist als die viva vox evangelii, als die lebendige Stimme des Evangeliums, durch den Predigtmund der Kirche hörbar macht, ja, in der Verkündigung des Wortes, in dem der Herr als *der Sprecher* des Wortes *selbst* das Wort nimmt.

Wir glauben, in dieser Verwurzelung des „Apostolates“ der Kirche in ihrer Apostolizität die Frage beantwortet zu hören, die sich in der von uns abgelehnten Verkoppelung von Apostolizität und Tradition meldet.⁵⁹ So gerade wird die in der Auslegung der Schrift ergehende

⁵⁹ Hierin sehen wir auch die Antwort auf die Frage, wie sie in der enthusiastischen Wahl und Proklamierung immer neuer Apostel im Zerrbild begegnet. Was die Neu-Apostolischen ersehnen¹, ist offenbar die lebendige Stimme des Geistes durch den Mund des gegenwärtigen Apostels. Indem sie aber die Unmittelbarkeit der Berufung des Apostels durch den Auferstandenen *selbst* erkennen, verfallen sie dem von ihnen kreierten „Apostel“, der dann als letzte Instanz — nicht nur über der Tradition, sondern auch über der Schrift zu stehen kommt. Die konsequenteste, aber auch sofort an und in sich selbst scheiternde Gestalt dieses durch Kirchen-Starrheit und Kirchen-Tod je von neuem provozierten religiösen Schreis nach der lebendigen Stimme der in persona sichtbaren und hörbaren Wahrheit ist die Proklamierung einer Inkarnation des Heiligen Geistes als der Vollendung der Offenbarung, wie sie im Montanismus als der hierfür „klassischen“ Häresie Gestalt gewann.

Verkündigung der durch den Mund von Propheten und Aposteln zu uns kommenden Wahrheit im Zeichen der Doxologie des Geistes stehen, als des Schöpfers der „apostolischen“ Kirche in ihrer *Apostolizität* und dem von daher bestimmten *Apostolat*.

Mit dem Auftrag, unter dem die Kirche ihrem Ursprung und Wesen nach steht, sind wir bereits zu dem Bekenntnis der Wahrheit gerufen, die durch die Verkündigung zu Wort kommen will. So wahr er, Jesus Christus *selbst*, diese Wahrheit ist, und in ihm, dem Sohn, der Vater durch den Geist, ist es die Botschaft von der *Vergebung der Sünden* und der *Auferstehung der Toten*, in der diese Wahrheit zu uns kommt. Ja, es ist das schon angebrochene, und doch erst hereinbrechende und kommende *Reich Gottes*, das mit der Zukunft des Herrn verkündigt und angekündigt wird, der Sünden vergibt, vom Tode erweckt und die Teilhabe am Leben der zukünftigen Welt schenkt. Das ist es, was wir in den letzten Aussagen des Bekenntnisses noch zu hören und zu bedenken haben.

Ομολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν.
Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.
Ich bekenne eine einzige Taufe zur Vergebung der Sünden.

Confiteor! Bis an die Schwelle dieses Satzes war alles unmittelbar durch das *Credo* bestimmt. So wahr nun das „*wir bekennen*“ und das „*wir glauben*“ in ihrer wesensmäßigen Einheit gehört und mitgesprochen sein wollen, werden wir eben dieser Einheit nachzusinnen haben, um die besondere Bedeutung des Bekenntnisses als solchen recht zu verstehen.

Hier wird es wieder hilfreich sein, auf den Sinn der für die Anerkenntnis und Verherrlichung der Wahrheit in Dienst genommene Worte zu merken. Das deutsche „*bekennen*“ gibt dabei noch am wenigsten her, es sei denn den *Bezug*, der in den mit der Vorsilbe „*be*“ gebildeten Verben zur Stelle gedacht wird: *be-rufen*, *beschließen*, *be-sehen* etc. ... *be-kennen*. Im Lateinischen hingegen und insbesondere im Griechischen wartet der Begriff geradezu auf jene In-Dienstnahme durch die Wahrheit, die ihn freilich in einem einzigartigen, aus ihm selber nicht zu erhellenden Sinn füllt und qualifiziert. ομολογεῖν — lateinisch *con-fiteri* — das besagt im antiken Griechisch zunächst: dasselbe sagen, übereinstimmen, und zwar mit einer Person in einer Sache. Der personale Bezug kann zurücktreten hinter der sachlichen Anerkennung als solcher, kann aber auch den Sinn der Zusage und des Versprechens ergeben. Dabei ist das Vorzeichen einer Gemeinschaft zwischen denen, die durch das ομολογεῖν, durch das Zusammensprechen zusammen gehören, mit zur Stelle. Das lateinische *con-fiteri* entspricht dem griechischen Begriff bestens und ist von ihm nur in der Nuance verschieden.

Wenn denn das Be-kennen im Bezug zu dem gedacht sein will, auf das, bzw. auf den es bezogen ist, so entscheidet sich – wieder an den griechischen und lateinischen Begriff zu erinnern – offenbar alles daran, *wozu*, bzw. *zu wem* wir uns bekennen, *worin*, bzw. *mit wem* wir übereinstimmen, *welcher* Wahrheit, bzw. *welcher Person* die Zusage und das Versprechen gilt. Für den vom Neuen Testament her geschaffenen und gefüllten Sinn des Begriffes, wie er im „Bekenntnis“ der Kirche gehört und aufgenommen sein will, ist die Entscheidung bereits im *Credo* durch den *personalen Bezug* des Bekennens *auf Jesus Christus* gefallen. „Wenn du in deinem Munde Jesus als den Herrn bekennst, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden“, (Röm. 10, 9). Dieses Bekenntnis ist im Gegensatz zu den Versuchen, Christus „herabholen“ oder aber ihn von den Toten „heraufholen“ zu wollen – im Gegensatz also zu allen spekulativen und historischen Auf- und Abstiegen! — ermöglicht und getragen von dem Nahe-sein, ja, der Einwohnung des verkündigten Glaubens-Wortes im Munde und im Herzen (Röm. 10, 8). Das doxologische, von allen Zungen aufsteigende Bekenntnis, daß „*Jesus Christus der Herr*“ ist, ist nicht etwa nur eine Aussage *über* die Tatsache, daß er der Herr ist oder: „daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist“ (1.

Joh. 4, 15), sondern das Bekenntnis *zu ihm* als dem Herrn, dem Sohn. Das findet seinen prägnantesten Ausdruck in einer Aussage wie der des ersten Johannes-Briefes: „Wer den Sohn kennt, hat auch den Vater“ (2, 23). Alle Bekenntnis-Aussagen sind in ihrer personalen Relation, die sie als Glaubensaussagen haben, *nicht* Aussagen über Gott und göttliche Dinge, sondern sie wollen, gerade als Lobpreis der großen Taten Gottes, von dem göttlichen Subjekt her verstanden sein, *zu dem* „sich“ der Glaube „bekannt“. „Ich bekenne mich zu Gott, dem Vater, dem Sohn, dem Geist“, das ist der Herzschlag aller Bekenntnissätze, in denen das Heil Gottes in seiner Wahrheit gerühmt wird.

Es ist überaus verhängnisvoll, wenn diese *personale* Relation des Bekenntnisses verkannt und verleugnet wird, zugunsten einer Objektivierung von Tatbeständen, die sich doch von ihrem Täter, von dem sie wirkenden und durchwirkenden göttlichen Subjekt nicht lösen lassen, ohne unter der Hand in dem Menschen verfügbare Objekte verwandelt und damit um ihre Wahrheit gebracht zu werden. Der Existentialismus möchte schon mit Recht gegen die Verobjektivierung der Wahrheit Gottes angehen, — nur dürfte er eben *nicht* bei der Frage nach dem *Menschen* und seinem *Selbst*-verständnis; sei es schon dem des Glaubens, einsetzen, sondern bei dem Subjekt aller Subjekte und dem „Existentialismus“ Gottes, das heißt aber bei seiner *Selbst-Offenbarung* in dem für uns Mensch-gewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen. Der Glaube und sein Bekenntnis sind von ihm her, und so allein zu ihm hin, denn er geht unserem Bekenntnis voraus!

Sein Bekenntnis zu uns hat und behält die *Priorität* vor unserm Bekenntnis. Sein „gutes Bekenntnis vor Pontius Pilatus“ (1. Timoth. 6, 13) ist sein Bekenntnis zu denen, an deren Stelle er sich dem Kreuzigungs-Urteil ausliefert. Ja, er selbst, seine Person, sein Weg und sein Werk, ist als das Bekenntnis *zu Gott* das Bekenntnis *zu uns*, deren sich Gott in ihm und durch ihn erbarmt. So ist er das Bekenntnis Gottes zu uns, in dem sich Gott kraft seiner freien Gnade zu uns in unserer hoffnungslosen Schuld-Verlorenheit als unser Retter mitten im Gericht bekennt. Der Heilige Geist ist es, der das für uns leibhaftig gewordene Bekenntnis-Wort der Liebe und Treue Gottes in unser Herz bringt, so daß wir im Bekenntnis seines Namens das „Lobopfer“ bringen, das eben *kein* „Opfer“ ist, so wahr wir es allein „durch ihn“, den für uns Geopferten bringen dürfen und können (Hebr. 13, 15).

Was kann dann unser Bekennen anderes sein als *Antwort, Dank, Lobpreis*?! Weit entfernt davon, auf uns selbst und unseren Glauben bezogen zu sein, ist es ganz und allein dem zugewandt, *zu dem* wir uns bekennen, weil und nachdem er sich so unbegreiflich zu uns bekannt hat. Auf *sich selbst* bezogen, würde ein Bekenntnis zum Bekennen, zum Bekenntnismut, zur Bekenntniskraft, wohl gar zum Heroismus des Bekennens – nicht nur sich selbst vernichtigen, sondern den verleugnen, den wir bekennen dürfen und sollen. Er wird ja nicht nur und nicht erst da verleugnet, wo wir aus Furcht und Leidensscheu ihn vor den Menschen nicht bekennen, sondern schon in der *Pervertierung* des Bekennens *auf sich selbst* und sein Bekenntnis. Auf dem Grunde der Zusage Gottes an uns kann unser Bekenntnis nur die *antwortende „Zusage an die Wahrheit“* (W. Stählin) sein, die nur von der Wahrheit her, und darum nur zu ihr hin wahr ist.

In dem allen verstanden wir das Bekenntnis zuerst als die coram Deo, vor Gott, zu Gott hin laut werdende Antwort. Zuerst ging es um das óμολογεῖν, das übereinstimmen mit dem Worte Gottes, um das Nachsprechen der durch den Heiligen Geist vorgesprochenen Wahrheit, zuerst um die *Doxologie*. Der seinem Schöpfer und Herrn anverlobte Glaube bejaht dieses Verlöbnis im Bekenntnis und verspricht sich damit ohne jeden Vorbehalt dem, der sich des Sünders so annahm und annimmt. Der Glaube bekennt sich zu dem *Ja-Wort Gottes*, indem er dieses Ja-Wort mit seinem Ja-Wort erwidert. Es ist aber der *Heilige Geist*, der das Ja-Wort Gottes im Glauben widerhallen läßt. Daß der Mensch, der das unbegreifliche *Nein* Gott gegenüber

sprach und tat, dieses bekennende Ja *selber* sprechen darf und kann, das gerade ist das Wunder der Freiheit Gottes *für* uns, des Heiligen Geistes als des Geistes *in* uns, der uns zu der Freiheit dieses antwortenden Ja befreit.

Die andere Seite des Gott zugewandten „confiteor“ als des Gott preisenden Bekenntnisses ist *der Dienst* ebendesselben Bekenntnisses *an dem Mitmenschen*. Hier wiederum leistet die Bekenntnisaussage einmal einen Dienst *nach „innen“*, nämlich in der Abwehr der die *Kirche* versuchenden und verseuchenden Irrlehre. Sodann aber ist sie das *nach „außen“* gehende Wahrheitszeugnis, das die Kirche der *Welt* schuldet. Ein introvertiertes Bekenntnis wäre nicht die Antwort auf das Wort Gottes, das die Welt im Gericht erbarmend umfaßt. Wie also die Antwort gegenüber Gott und die Antwort auf die durch Not und Schuld des Mitmenschen gestellte Frage als zwei Seiten ein und derselben Wahrheitsaussage zusammen gehören, so im Dienst am Nächsten das in die Kirche hinein und das in die Welt hinaus gesprochene Wort. Gerade indem die Kirche sich selber zur Buße und zum Gehorsam, zur Beharrung und zum Fortschreiten auf dem ihr durch das Wort gewiesenen Wege rufen läßt, übt sie ihr priesterlich-prophetisches Amt, ihren missionarischen „Apostolat“ gegenüber der Welt.

In dem allen haben wir nicht von ungefähr das „*Wir*“ der Kirche für das „*Ich*“ des confiteor eingesetzt. So wahr gerade im Bekenntnis-Akt der Einzelne gefordert ist, zum Einsatz nicht nur der Existenz und des Lebens, sondern des allein durch das Wort Gottes gebundenen und befreiten Gewissens, so wahr ist sein: „*ich* bekenne“ einbeschlossen in dem „*wir* bekennen“. Alles, was in dieser Hinsicht vom Glauben zu sagen war, findet hier seine Entsprechung und Wiederholung. Darum ist auch das Martyrium – im Gegensatz zu aller heroischen Tragik – niemals solipsistisch, sondern wird, auch wenn der Märtyrer toteinsam und unbekannt „liquidiert“ wird, innerhalb der „Gemeinschaft der Heiligen“ vor Gottes Angesicht gebracht. Dieses letzte Ja und Amen eines Menschen ist in der Übereinstimmung mit dem *Ja und Amen Gottes*, das ihm *vorhergeht*, und das *seine Wahrheit* ist.

Wenn wir uns nun dem konkreten Inhalt der Bekenntnisaussage zuwenden, zuerst also der „einen Taufe zur Vergebung der Sünden“, dann werden wir das hinsichtlich des Wesens und der Wahrheit des Bekenntnisses Bedachte vor allem darin beizubehalten haben, daß wir seinen *personalen* Bezug nicht etwa doch verleugnen. In dem Satz „*ich* bekenne (bzw. „*wir* bekennen“) eine einige Taufe“ erscheint die Wahrheit als Objekt des Bekennens. Das hat sein Recht nur von dem *Subjekt* der Wahrheit her, zu dem sich der Glaube bekennt, hier also zu dem, in dessen *Namen* getauft wird, dessen schöpferische Gnadentat die Taufe ist, und der in und mit dieser Gnadentat Sünden vergibt. So wahr die Verwaltung der Sakramente – Taufe und Abendmahl — der Kirche, und das besagt doch: *menschlichen* Händen, anbefohlen ist, so doch von dem Herrn, der darin *selbst* handelt und *sich selber* schenkt in Kraft seiner Selbst-Vergegenwärtigung und Selbst-Mitteilung. Wir dürfen und sollen — der Taufbefehl des Auferstandenen! — taufen; aber der wahre Täufer ist *der Heilige Geist* als der Schöpfer des neuen Menschen. Wir dürfen und sollen – das Testament des Gekreuzigten! — miteinander das Herren-Mahl feiern, aber nur weil *Er* das Abendmahl mit uns hält, er, der selber „das Brot des Lebens“ ist, das wir in, mit und unter dem Brot und Wein empfangen. Bei seiner Gnadentat und Gnadengabe, nicht bei unserm Glauben, Lieben und Hoffen ist und bleibt die Priorität, die der Trost und die Gewißheit des Angefochtenen ist.

In der Beschränkung auf das in unserm Bekenntnistext Hervorgehobene unterstreichen wir zunächst das eine Wort *ev*, *unum*, *eine* Taufe. Die *Unität* der Taufe ist durch die Unität des Herrn der Taufe gesetzt und bestimmt. Er ist es, der den neuen, den neu-schöpferischen *Anfang* mit dem Menschen macht, den er, wie jung oder alt dieser sei, in seiner Verlorenheit und Todverfallenheit *vorfindet*. Wo nur immer in *seinem* Namen, unter *seinem* Befehl und *seiner* Verheißung getauft wird, ist er als derselbe am Werk: der Sohn, und in ihm der Vater durch

den Schöpfer Geist, den vivificans, den Lebendigmacher. Wenn der *drei-einige* Gott den Anfang macht, indem er über dem Kind der Sünde und des Todes abermals sein „*Es werde*“ spricht, so ist durch die ganze Kirche seine „*einige*“ Taufe in Kraft, auch wenn sie von ungläubigen Händen, ja von Häretikern vollzogen wird.

Im *Begräbnis* vollzieht sich ja die Wiedergeburt! „Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? So sind wir denn durch die Taufe mit ihm in den Tod begraben worden, damit, wie Christus von den Toten erweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Lebens-Neuheit wandeln“ (Röm. 6, 3-4). Weil und indem der Gekreuzigte der für uns Gekreuzigte und Begrabene wurde, sind wir mit ihm gekreuzigt und begraben. Mit dem Auferstandenen, der als der für uns Gestorbene der Auferweckung bedurfte, sind wir auferweckt. Was in dem Christus-Geschehen bereits *für uns* geschehen ist, wird in dem Taufgeschehen *an uns* vollzogen. So ist das Taufgeschehen nicht nur Zeichen, und auch nicht nur „*Abbild*“ (Karl Barth) des Christus-Geschehens, sondern in ihm selbst macht Gott mit uns den Anfang, der in dem Christus-Geschehen schon gesetzt und gegründet ist. Die Taufe ist die Christus-Tat Gottes an uns, für die Christus gekreuzigt und auferstanden ist. Als solche will sie *gegläubt* und *bekannt* sein.

Der Anfang, den *Gott* macht, *begründet* unsern Glauben. Von daher, und nur von daher ist die Kindertaufe legitimiert. Von daher ist freilich an alle diejenigen, die sie verwerfen, die Frage gerichtet, mit welchem letzten Grunde sie den Kindern die Taufe vorenthalten, und ob sie den Menschen mit der Frage nach dem *Anfang* nicht doch zuletzt auf *seinen* Glauben zurückverweisen. Jede Geburt wird *erlitten*, – das gilt von der ersten Geburt, gerade weil es von der *zweiten* gilt! Die Zusammenghörigkeit von Taufe und Glauben aber will nicht an *unser* Verständnis von Zeit und Gleichzeitigkeit ausgeliefert sein. Der *Heilige Geist* schafft die wahre Gleichzeitigkeit von Glaube und Taufe, die durch das Bewußtsein des „*Mündigen*“ ebenso wenig garantiert ist, wie sie durch die Unbewußtheit der Unmündigen ausgeschlossen wird. Gewiß wird die Taufe ohne den Glauben zu einem toten, nein, zu einem verworfenen Erbe. Dennoch ist das christliche Leben ein *reditus ad initium, ad baptismum*, eine immer neue Rückkehr zu dem Anfang, zu dem von Gott in der Taufe gemachten Anfang.

Der Anfang als solcher ist *einmalig* und gestattet keine Wiederholung. Das Leben aus dem Anfang ist ein ständiges Werden und steht im Zeichen jenes täglichen „*Ersäuft-werdens*“ und Auferstehens, als das es Martin Luther in seiner Erklärung der Taufe und der in ihr gründenden Buße beschreibt. Eine Wiedertaufe ist dem Wesen der Taufe nach unmöglich. In Wahrheit meinten die „*Wiedertäufer*“ aller Zeiten auch gar nicht eine Wiederholung der Taufe, sondern erklärten die Kindertaufe konsequenterweise für null und nichtig, eben weil sie keine Glaubens-Taufe sei. Es ist unerfindlich, wie unsere Verfechter der Erwachsenen-Taufe meinen, die Kindertaufe gleichzeitig beibehalten zur dürfen, wenn sie dieselbe doch vom Neuen Testament her ablehnen zu sollen glauben. Das ist eigentlich nur sinnvoll, wenn sie die Taufe eben doch *nicht* als von Gott gemachten *Anfang* verstehen. Dann aber wird sie notwendigerweise sekundär. Sie könnte dann auch unterbleiben. Wenn sie nicht Gottes begründende Gnadenstat ist – die Väter sagte „*Gnaden-Mittel*“ – was ist sie dann?! Bekenntnis, Antwort? Ja-wohl, aber nur kraft der in der Taufe den Anfang setzenden Gnade Gottes in ihrer, all unserm Glauben, Antworten und Bekennen vorangehenden *Priorität*.

Gerade diese Priorität der Gnade bezeugt das Bekenntnis, indem es die Taufe *zur Vergebung der Sünden* bekennt. Es geht hier um den, das ganze Leben aus der Vergebung begründeten *Vergebungs-Akt*, der den Getauften in einen neuen *Seins-Status* versetzt. Allzu tief sind wir dem subjektiven Denken in der Kategorie des Religiös-ethischen verhaftet, als daß wir die objektive Realität verstehen könnten, die hier mit dem Vergebungsakt als dem eine neue Wirklichkeit schaffenden Majestätsakt des Retters ausgesagt wird. „*Vergebung*“, das heißt nicht

nur Außerkraftsetzung des Todesurteils, sondern *Neuschöpfung*, und damit in eins die Versetzung in einen neuen Herrschaftsbereich, in den Heilsbereich des Christus, in die Gotteskindschaft. Wenn ein Sklave — ein Kind von Sklaven! — freigelassen wird, so ist die Voraussetzung seiner Existenz radikal verändert. Wenn dem in den Schulturm Geworfenen der Weg zur Freiheit eröffnet wird, so ist an ihm das geschehen, was sein Leben unter ein neues Vorzeichen, eben das der Freiheit rückt. Was die Gleichnisse nicht hergeben, ist die *Neuschöpfung* im Akt der Freilassung. Was sie meinen, ist das Widerfahrnis der Befreiung in der Priorität des Befreiungsaktes. Die Taufe „zur Vergebung der Sünden“, das besagt das Inkraft-Treten der Erlösung für den auf den Namen des Erlösers getauften, ihm zugeeigneten, zugeschriebenen und zu-geheiligen Menschen.

Von daher ist das Leben des Christen *das Leben aus der Vergebung*. Als die Gemeinschaft der Getauften ist die Kirche die Gemeinschaft der Sünder, die aus der Vergebung leben. Der den Anfang setzende Vergebungsakt besagt ja nicht die Verwandlung des Sünder in einen Heiligen, der nicht mehr auf die vergebende Gnade angewiesen wäre. Im Gegenteil: indem der Glaubende, gerade er, täglich auf den Gnadenanfang zurückgeworfen wird, geht der Herr des Anfangs mit ihm voran, von Gnade zu Gnade, von Glauben in Glauben. Daß der Christ aus dem *Anfang* lebt, daß er im statu nascendi, im Geburts- und Werdestand, seine eschatologisch ausgerichtete Existenz hat, das erfährt in dem „*simul iustus et peccator*“, dem „zugleich Sünder und gerecht“, der reformatorischen Exegese des Paulinischen Zeugnisses von der Rechtfertigung des Gottlosen durch und in Christus, seine Versiegelung bis auf den Jüngsten Tag. Im Gegensatz zu der katholischen (Tridentinum!) und neuprotestantischen Interpretation der Rechtfertigung als eines allmählichen Umwandlungsprozesses durch die als eine supranaturale Kraft wirkende Gnade ist mit der Rechtfertigung des Gottlosen das *bleibende* Vorzeichen der christlichen Existenz gesetzt, deren Fortschritt ein Fortschritt in der *Gnade als solcher*, deren „Leben mit Christus verborgen in Gott ist“ (Kol. 3, 3). Das Eschaton will, darf und kann nicht antizipiert werden. So wahr der Glaubende das Leben eines Gestorbenen, eines mit Christus Gestorbenen (Kol. 2, 20)! – in Kraft der Auferstehung Christi leben darf, so in der Mitverhaftung an die Verborgenheit des Christus in der Zeit bis auf den alles, auch das Leben des Glaubenden offenbar machenden Tag der Herrlichkeits- Epiphanie seines Herrn (Kol. 3, 4).

Die Taufe zur Vergebung der Sünden versiegelt das Leben aus der Vergebung *eschatologisch* auf die Vollendung hin, die im Anfang bereits gegründet ist, so aber, daß Anfang, Mitte und Ende allein und ausschließlich in Gottes Gnade stehen. Was für den Einzelnen gilt, gilt für die ganze Kirche: in allen ihren Gliedern lebt sie aus dem *Anfang*, der *Vergebung* heißt. Darum befindet sie sich selbst in den Geburtswehen des Werdestandes, im Stadium der „Auferbauung des Leibes Christi“, „bis wir insgesamt zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes hinankommen, zu einem vollkommenen Mann, zum Maß des Alters der Fülle des Christus“ (Ephes. 4, 13). Die Kirche ist Kirche *in Hoffnung*. Darum bekennt sie:

Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν.
Καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Αμήν.
et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen.
Und warte auf die Auferstehung der Toten und ein Leben der zukünftigen Welt. Amen.

Wir warten auf (προσ-δοκώμεν), und ich erwarte (ex-specto = ich schaue aus nach...), – das ist nicht ein richtungsloses, zielloses Warten auf irgend etwas oder nichts, auf irgend jemand oder niemand. Es ist nicht das Warten auf einen „Herrn Godot“ (der nicht kommt!), nicht das Warten vor dem „Schloß“ (Kafka), das sich nicht erschließt. Es ist nicht das Hinsein zu einer Zukunft, die im Kommen vergeht. „Warten-auf“, in dem ungeheuren, einzigartig qualifizierten biblischen Sinn der *Erwartung*, ist von der *Verheißung Gottes* nicht nur überleuchtet,

sondern durch dieselbe erweckt. Darum ist dieses „Warten-auf“ schlechterdings „*Hoffen-auf*“. Wir müßten die Schrift Alten und des Neuen Testaments ausschreiben, wenn wir dieses Warten, Hoffen, Harren auf den Herrn und sein Heil, auf Gott und sein Reich uns vergegenwärtigen wollten. Die Bibel ist schlechterdings *das Buch des Wartens auf Gott*, von der Schöpfungsgeschichte an, die von einem „es werde“ zum andern „es werde“ gespannt ist, bis hin zu jenem letzten Gebet, das sich mit dem „komm, Herr Jesu“ der letzten Herrlichkeits-Epiphanie *des Kommenden* entgegenstreckt.

Dabei geht es nicht nur um Worte und Gebete, die durch Hoffnung in Kraft der Verheißung der Zukunft Gottes verhaftet sind, sondern um die von Gott geschaffene und gelenkte Geschichte mit ihren Gestalten und Gestaltungen. Sie transzendentieren ihre historische Bedeutung und das Selbstverständnis der in dieser Geschichte handelnden Menschen auf die durch den Herrn dieser Geschichte bestimmte und heraufgeführte Zukunft hin. Eine objektive, allem menschlichen Verständnis überlegene, der Heilsgeschichte innwohnende Erwartung trägt das Warten der Adventsleute Gottes „von einer Morgenwache bis zur andern“ (Ps. 130, 6). Es ist ein einziger großer Stafettenlauf, in dem der Stab der Verheißung von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird, der die Geschichte des ersten Advents bis hin zur Epiphanie des Incarnatus, und dann die des zweiten Advents zwischen seiner Erhöhung und Wiederkunft bestimmt. So wahr der Glaube „eine gewisse Zuversicht ist des, das man hofft, und ein Nicht-zweifeln ($\varepsilon\lambda\gamma\chi\omega\varsigma$) an dem, das man nicht sieht“ (Hebr. 11, 1), steht er, lebt er im Zeichen des exspecto, des Wartens auf Gott. So wahr die ganze Geschichte Gottes mit der von ihm geschaffenen, versöhnnten und erlösten Welt auf das in Gottes ewigem Ratschluß gegründete und beschlossene Ziel hin ausgerichtet ist, ist sie unter die *Hoffnung Gottes* versiegelt, die Hoffnung, die Gott für die Welt als *seine* Welt, den Menschen als *seinen* Menschen hat.

Alle Kreatur ist, ob sie es auch nicht weiß, von diesem Warten auf Gott erfüllt. Wirklich „aller Augen warten auf Dich“ (Ps. 145, 15), und „jenes ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes“ (Röm. 8, 19). Jeder Hunger hofft auf Gott, jede aufkeimende Pflanze, jede Sehnsucht, und sei sie in der Wurzel pervertiert, meint ihn. Dem „Sein zum Tode“ (Heidegger) ist das „Prinzip Hoffnung“ (Ernst Bloch) eingepflanzt, aber nicht als Deutung, nicht als Prinzip menschlicher Philosophie, sondern kraft des Hinseins alles dessen, was ist, zu dem hin, von dem her es ist (Augustin). Was die unvernünftige Kreatur nicht weiß und nicht aussprechen kann — aber was wissen wir eigentlich von ihr?! -, was der Mensch als Rebell gegen Gott in seinen Illusionen und Verzweiflungen verrät und verleugnet, das ist *doch in Kraft und Geltung*.

Nicht ein die Welt verklärender Optimismus, nicht eine, ihre Greuel und ihr Grauen ignorierte oder bagatellisierende oder gar rechtfertigende Philosophie, kein dichtender Enthusiasmus dringt zu dem „exspecto“ durch. Der Durchbruch geschah und geschieht *von Gott her*. Der *Glaube* liest die heimliche Inschrift „*auf Hoffnung*“. Als Hörer der Verheißung wird er gewiß, daß eben das Fleisch gewordene Wort, das alle Dinge schuf, erhält und durchwaltet, das letzte Wort über allen Dingen sein und behalten wird. Der *Glaube* spricht das „exspecto“, „ich schaue aus“ nach der Vollendung aller Wege Gottes. So steht der auf Gott Wartende auf der Mauer der Welt gen Morgen, ja er beharrt auf dem, menschlich gesehen, verlorenen Vorposten, auf den ihn die Verheißung Gottes gestellt hat. Er sieht – was doch nicht zu sehen ist! – das große, unvergängliche Licht, das noch den erlöschenden Glanz der vergehenden Welt zum Gleichnis und Zeichen der zukünftigen Herrlichkeit versiegelt. Er hört das Wort von der *Auferstehung der Toten*.

Aber was heißt das: „*Auferstehung*“?! Was meint das ungeheure, die gesamte Wirklichkeit des Vergehens und Sterbens Lügen strafende Wort? Muß die Frage nach seiner Wahrheit schon im Ansatz an der Unmöglichkeit scheitern, die Wirklichkeit der Auferstehung antizipieren zu Vogel - Das nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie (Lettner)

können? Ist sie nicht in ihrer Gestalt unvorstellbar, in ihrem Wesen un-denkbar? Ideen — auch „Auferstehung“ als Idee! — sind denkbar und mögen dann die Fantasie zu einer Fülle von allzu irdischen, der Welt des Todes in Lebens-Sehnsucht verhafteten Vorstellung befruchten. Aber Auferstehung als *Neu-Schöpfung*, — ist es nicht das Geheimnis *des Schöpfers selbst*, der das Eindringen der Erkenntnis in den Akt der Auferweckung von den Toten ebenso verwehrt wie in den Akt des Erschaffens?!

Wenn wir hier nicht in der Tat uns vergreifen und die Wahrheit, deren Anerkenntnis und Rühmung es hier gilt, im Grundansatz verfehlten und verfälschen wollen, so werden wir *nicht* bei *unserer*, sondern bei *seiner* Auferstehung, der Auferweckung des an unserer Stelle Gekreuzigten und Gestorbenen, einzusetzen haben.⁶⁰

Als wir in seinem Tode des Todes Tod, in seiner Auferweckung vom Tode *Gottes Ja und Amen zu ihm* und seinem Werk, in seiner Auferstehung ihn, den Lebendigen als *Sieger* erkennen durften, war die Verheißung unserer Auferweckung vom Tode, unseres Lebens in dem Reich, das „kein Ende haben wird“, schon zur Stelle. In Kraft seines Für-uns-seins war unser Mit-Gekreuzigt-, Mitgestorben- und Mitaufgerstandenein (Kol. 3, 1—4) seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung inkludiert. Wir haben also den Tod als den getöteten Tod schon hinter uns (Gal. 2, 19), wir kommen von der Auferstehung her, und darum gehen wir, die wir doch wie „alles Fleisch“ (Jes. 40, 6 ff.) verderren, der Auferstehung als unserer Gottes-Zukunft entgegen. Im Gegensatz zu allen Postulaten menschlischer Sehnsucht, zu allen ideologischen Konzeptionen einer diesseitigen oder jenseitigen Zukunft, gründet die Hoffnung der Auferstehung in dem *vorgegebenen Grunde ihrer Gewißheit*. Es geht hier eben nicht um eine Variation zu dem Unsterblichkeits-Gedanken idealistischer (Platon!) Philosophie und mystischer Religiosität, und ebensowenig um die Idee einer Wiederkehr des Irdischen in einem alle Wünsche erfüllenden und jedes Glück spendenden „Paradies“, das doch allzu unverkennbar nach dem Bilde der Glücks-Sehnsucht gedichtet ist. Es geht in der Tat um ein zweites „*es werde*“ aus dem Munde *Gottes*, wie es in dem Allmachts-Akt der Auferweckung bzw. der Auferstehung des Gekreuzigten bereits zu dem alles entscheidenden Durchbruch durch die Wirklichkeit der Sünde und des Todes gekommen ist. Darum ist die Existenz des Glaubenden als des Hoffenden zwiefach versiegelt: unter das große *Nicht-mehr* und das große *Noch-nicht*. „Nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre, ich jage ihm aber nach, ob ich es wohl ergreifen möchte, da ich auch von Christus Jesus ergriffen bin. Brüder, ich halte noch nicht dafür, daß ich es ergriffen hätte; eins aber: indem ich das dahinten vergesse, strecke ich mich zu dem da vorn hin aus, und jage, das Ziel im Auge, dem Kampf preis der Berufung oben durch Gott in Christus Jesus nach“ (Phil. 3, 12—14). Der Mensch in Christus, der Menschen des „*especto*“, der Erwartung Gottes, gleicht dem von Gottes Ufer abgeschossenen Pfeil. Seine Existenz ist als das Leben in der Hoffnung transitorisch; denn er geht dem entgegen, von dem er herkommt.

Das will nun aber doch — wenn wir in der Interpretation unseres Textes auch nur das Entscheidende zu bedenken versuchen, in dem Spektrum verschiedener Fragestellungen schärfer noch beleuchtet werden.

Zinn ersten: Jesus Christus, *der Gekommene, der Gegenwärtige, der Kommende*, ist in seiner *Selbigkeit* der Herr des Glaubens und der Hoffnung. Weil er als derselbe, der er schon für uns ist, in der unmittelbaren Evidenz seiner Herrlichkeit offenbar werden wird, ist in ihm *das eschatologische Perfektum*, „*es ist vollbracht*“ (Joh. 19, 30), das *eschatologische Praesenz* (jenes

⁶⁰ Die Aussagen des dritten Artikels befinden sich ja in dem Bekenntnis zur Vergebung der Sünden in der Taufe wie zur Auferstehung und zum Leben des kommenden Äons in einer unverkennbaren Entsprechung zu den christologischen Sätzen von der Auferstehung des Gekreuzigten, seiner Erhöhung und Wiederkunft.

vov „jetzt“) der erfüllten Zeit (2. Kor. 6, 2) und *das eschatologische Futurum* („Ja, ich komme bald“, Offb. 22, 20) *personal geeint*. Darin gründet die Kontinuität zwischen der „neuen Kreatur“, die der Glaubende schon in Christus ist (2. Kor. 5, 17) und der neuen Kreatur, als die er in einem neuen Sein und Wesen erst mit Christus offenbar werden wird. In diesem „*In Christus – mit Christus*“ ist die ganze Spannung, aber auch die Lösung beschlossen, die sich freilich nicht unserm Zeit- Schema und seinem Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterwerfen läßt. Wir *werden* mit Christus sein, die wir verborgen schon in ihm *sind*. Sein Wort ist es, das uns durch den Tod in das Leben trägt, nicht eine von uns zu postulierende oder gar zu konstatierende Identität unserer Person. Sein Für-uns-sein begründet, setzt und rettet die Identität. Der Schöpfer Geist vollzieht die Identifikation in der Auferweckung der Toten, so daß die Verheißung wirklich mir, diesem alten Menschen der Sünde und des Todes gilt, die Verheißung, die doch den neuen Menschen statuiert und proklamiert. „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus“ (Gal. 2,20). Dieser Mensch, dessen Leben *Christus* ist (Phil. 1, 21), und für den kraft einer radikalen göttlichen Umwertung „das Sterben zum Gewinn“ wird, ist es, der in der Auferstehung als der neue Mensch offenbar werden soll. „Ich-Nicht-Ich“, den Schlüssel liefert keine Selbst-Erhellung des an seinem Widerspruch scheiternden menschlichen Denkens; sondern die Identifikation erfolgt in Kraft der Versöhnung des Widerspruchs durch den und in dem Versöhner selbst.

Zum Zweiten: Die Auferstehung der Toten, die wir *erwarten*, will in Kontinuität mit der uns als den *Lebenden* widerfahrenden Auferweckung geglaubt sein. Die Lebenden sind in ihrem gott-entfremdeten, gott-feindlichem Leben Sterbende, Hin-sterbende, dem Todes-Gericht verfallene Menschen. Das Wort von der Vergebung der Sünden, der Rechtfertigung des Gottlosen, ist das aus dem Tod erweckende, in das Leben rufende Wort. Wer die je *gegenwärtige* Auferweckung der *Lebenden* nicht wahr haben will, wird auch die *zukünftige* Auferweckung der *Toten* leugnen, oder sie in eine abstruse menschliche Fantasie verwandeln. Ja, das Licht, das in dem Wort von der Auferstehung unsere Finsternis erobert, erweist seine Macht „rückwärts“ und „vorwärts“, so daß die beiden großen Auferstehungskapitel der Schrift, das 37. des Ezechielbuches und das 15. des 1. Korintherbriefes von der *Christus-Mitte* her zusammen gehören. Die Wiederbelebung des Feldes voller Totengebeine, „damals“ und „jetzt“ und „dann“, will im Zeichen des, alle Zeit umgreifenden und ihrem gottgesetzten Ziel entgegenführenden Sieges Gottes geglaubt und gehofft sein.

Zum Dritten: Darin ist bereits beschlossen die *Zusammengehörigkeit* von „geistlicher“ und „leiblicher“ Auferstehung. Im Gegensatz zu jenen Aufspaltungen, wie sie ein ideologischer Dualismus zwischen „Geist“ und „Materie“, zwischen einem höheren, unsterblichen, und einem niedern, vergänglichen Selbst vornimmt, geht die Verheißung der Auferweckung von den Toten aufs Ganze, auf den *ganzen* Menschen Leibes und der Seele, der als der von Gott *ganz* geschaffene, *ganz* versöhlte, *ganz* erlöste Mensch Gott *ganz* gehören soll.⁶¹

Das gerade ist ja das Ungeheuerliche, jedes idealistische und jedes materialistische Selbst-

⁶¹ ... κέκληκε δέ ὁ Θεός εἰς ζωήν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον· οὐ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκληκεν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα.

„Gott hat den Menschen zum Leben und zur Auferstehung berufen, nicht einen Teil, sondern das Ganze, was er als Leib und Seele ist.“ (Justin, De resurrectione, 8).

Οἶκος γάρ τὸ σῶμα ψυχῆς πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ Θεῷ ἔχουστι, σωθήσονται.

„Denn das Haus der Seele ist der Leib, das Haus des Geistes aber die Seele. Diese drei werden denen, die eine lautere Hoffnung und einen entschiedenen Glauben in Gott haben, gerettet werden“ (ebendort 10). Der in seiner leiblich-seelischen Einheit geist-bestimmte Mensch ist es, der als Ganzer unter der Verheißung der Neuschöpfung in der Auferstehung, der Erlösung aus der ebenfalls das Ganze bestimmenden „Fleisches“-Existenz in der Verfallenheit an den Tod steht. „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus unsfern Herrn“ (Röm. 7, 24 + 25).

verständnis des Menschen Lügen Strafende, daß die Verheißung der Auferstehung keine Fluchtmöglichkeiten läßt, weder in eine *Verjenseitigung* noch in eine *Verdiesseitigung* unserer Existenz. Ja, „Auferweckung der Toten“, das meint diesen, diesseitig, zeitlich existierenden wirklichen Menschen. Darum ist das Echappement ins *Jenseits* menschlicher Wunschträume, und seien sie noch so inbrünstig und sehnüchtig, eine Flucht vor dem lebendigen Gott. Aber wiederum: „Auferweckung der Toten“, das durchschneidet jede vom Menschen postulierte oder spekulierte Kontinuität zwischen hier und dort, jetzt und dann. In einer Epoche, in der die Verdiesseitigung der Hoffnung nicht nur saekular, sondern auch mit der Berufung auf die Bibel, uns dem endlich-unendlichen Gefängnis des *Dieseits* zu überantworten droht, kann nicht scharf genug gesagt werden, daß die auf das Diesseits bezogene Botschaft von der Auferweckung der Toten radikal „*jenseitig*“ ist, nämlich in der Verheißung der *von Gott her kommenden*, in und mit dem *kommenden Christus* heraufgeführten Wirklichkeit. Darum ist eine Hoffnung, die nicht noch in Kraft bleibt, wo menschlich, zeitlich, innerweltlich *nichts mehr* zu hoffen ist, ganz gewiß nicht die christliche Hoffnung. Jenes „Brüder, bleibt der Erde treu“, das mit Recht der ideologischen Verjenseitigung der christlichen Hoffnung entgegen gehalten wurde und wird, in allen Ehren, – aber es steht eben doch nicht in der Schrift, sondern bei Nietzsche! In der Schrift steht vielmehr: „Wenn wir allein in diesem Leben auf Christus gehofft haben, so sind wir bejammernswerter (Luther: „die elendesten“) als alle Menschen“, ja, so sind wir als Zeugen der Auferstehung Christi Lügner (1. Kor. 15, 12 ff.)! Das Wort von der Auferstehung geht quer zwischen allen ideologischen Verdiesseitigungen und Verjenseitigungen hindurch, indem es im Namen des real vom Tode Auferstandenen in seiner radikalen Diesseits-Bezogenheit radikal jenseitig ist. „Dies Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit“ (1. Kor. 15, 53). Ein ander Ding ist es um das Jenseits als die trotzig-verzweifelte Selbst- Verlängerung der menschlichen Existenz, ein ander Ding um das Jenseits als *Gott-seits* in der erlösenden Zuwendung Gottes zu seiner Welt und seinem Menschen.

Zum Vierten: Die Auferstehung der Toten will als *Neuschöpfung* in der Verwandlung des Alten in das Neue erwartet werden. Nein, es geht nicht um die *Verlängerung* dieses uns bekannten unbekannten Lebens *ins Unendliche!* Die Kategorie des *Ewigen* will nicht an die des *Unendlichen*, die der *Auferstehung* nicht an die des *Fortlebens* — mit der darin beschlossenen Verharmlosung des Todes — preisgegeben werden, wie es im Zeichen der Synthese von Platonismus Christentum allzu oft und allzu lange geschehen ist. Dabei lesen wir noch bei Tatian: Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἐλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἐσωτήν, θνητὴ δέ. „Keineswegs ihr Griechen, ist die Seele an sich unsterblich, vielmehr sterblich“ (Adversus Graecos oratio, 13), – eine Aussage, deren Härte die philosophische Unsterblichkeits- Ideologie im Herzen ihrer Sehnsucht trifft. Tatian, der schon einen „Tod in Unsterblichkeit“ unter dem Vorzeichen der Strafe lehrt, sieht den Menschen wiederum unter der Verheißung der Auferstehung zum ewigen Leben. Ja, dem Geheimnis einer neuen Existenz jenseits des Todes nachsinnend, kann er sagen: Ωσπερ γὰρ οὐκ ὃν πρὶν γενέσθαι τίς ἡ μην οὐκ ἐγίνωσκον, γεγονὼς δέ, εἰ καὶ μὴ πάλαι, διὰ τῆς γενέσεως τὸ εἶναι πεπίστευκα· τὸν αὐτὸν τρόπον, ὁ γενόμενος καὶ διὰ θανάτου μηκέτι ὅν, αὐθὶς τε μηκέτι ὄρώμενος, ἔσομαι πάλιν, ὧσπερ μὴ πάλαι γεγονὼς, εἴτα γεννηθείς. „So wie ich, als ich nicht war, bevor ich geboren wurde, nicht wußte, wer ich war, (sein würde), als Geborener aber ich, der ich nicht war, durch die Geburt zu der Gewißheit des Seins gelangte, ebenso werde ich, der ich geboren wurde und durch den Tod nicht mehr sein und künftig unsichtbar sein werde, wiederum sein, dementsprechend, daß ich einst, als ich nicht (noch nicht) war, später geboren wurde“ (ebendort 6).

Die Auferstehung von den Toten ist *Neu-Schöpfung* und als solche eine Versetzung aus dem Nicht-sein in das Sein. Das will aber in seinem besonderen Geheimnis bedacht sein. Die Kategorien des Seins und Nicht-seins geben nämlich nicht her, worum es hier geht. Das *Nicht-mehr-da-sein*, das *Nicht-mehr-hiesig-sein*, dem wir mit dem Aufhören unserer zeitlichen

Existenz verfallen, ist *nicht* identisch mit dem *Nicht-sein* im absoluten Sinne des Begriffs. Wir versinken mit dem Tode nicht ins Nichts, so wahr der Mensch *in Christo ist und lebt*, und wiederum der Mensch außer Christus Gott nicht in das Nichts entfällt, sondern ihm, Gott, verfällt. Wir werden uns eingestehen müssen, daß gerade hier unser Denken an dem Geheimnis scheitert, so aber, daß wir auf dieses „Mysterium“ merken, das der Apostel mit dem Wort „Verwandlung“ bezeichnet. „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis (μυστήριον) wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden“ (1. Kor. 15, 51). Worauf der Apostel schon vorher mit dem Gleichnis von dem in den Tod gesäten Weizenkorn, aus dem das Leben entspricht, zielt, wird hier verkündet als die Verwandlung des in den Tod gegebenen alten Menschen in den neuen Menschen der Auferstehung zum ewigen Leben. Das griechische Wort, das wir (mit Luther und der Züricher Übersetzung) unzureichend durch den Begriff „verwandelt“ wiedergeben, heißt wörtlich: zu einem andern werden (ἀλλαγησόμεθα), in einen andern „verwandelt“ werden. Es geht nicht um die heidnische, dem humanen Selbstverständnis zugehörige Idee der „Metamorphose“! Vielmehr werden wir uns auf jenen Tausch und „tröstlichen Wechsel“ (Luther) zu besinnen haben, kraft dessen wir durch den an unserer Stelle in den Tod Gegebenen als an anderer, neuer Mensch seines Lebens teilhaftig werden, – alle: die aus den Geschlechtern vor der „letzten Posaune“ und das Geschlecht des eschatologischen Augenblicks (1.Kor. 15,52). Das evidente Scheitern unseres zeitlichen Denkens darf uns hier nicht das Mysterium der *Neu-Schöpfung* in der Verwandlung überhören lassen, kraft deren der neue Mensch, der *in Christo schon war und ist, mit ihm in einem neuen Sein und Wesen* offenbar werden *wird*. Wenn aber der dem „Fleisch nach“ aus dem Samen Davids Hervorgegangene als der Sohn Gottes in Macht „nach dem Geist der Heiligkeit“ durch die Auferstehung von den Toten erwiesen, eingesetzt, bestätigt und offenbart (օπισθέντος) ist (Röm. 1, 3—4), dann ist es *der Schöpfer Geist*, der uns als die Christus Zugehörigen und Zugeheiligten aus dem Tode zum Leben erweckt. Dann ist auch der Satz von der Auferstehung der Toten eine *Doxologie des Heiligen Geistes*.

Noch aber haben wir der Aussage von der Auferstehung der Toten nicht in der *Universalität* standgehalten, die im Bekenntnis zweifellos zur Stelle gedacht sein will. Die Zukunft, die zu erwarten ist, steht nicht nur im Zeichen einer Auferstehung der „Gläubigen“, sondern der „Toten“, aller Toten. So sehr wir mit dem Versuch scheitern müssen, die Wahrheit, um die es hier geht, im Schema unseres zeitlichen Denkens verifizieren zu wollen, so gilt es doch, die in einer zeitlichen Reihenfolge an-gemeldete Wahrheit (Offbg. 20) zu bedenken. Die Universalität der Toten-Auferstehung entspricht ebenso dem *universalen Machtbereich* des Schöpfers, dem niemand entrinnen kann, auch nicht in den Tod, wie der *universalen Reichweite des Versöhnungsgeschehens* und des darin beschlossenen Heilsangebotes Gottes. Wenn wir den Satz von der Auferstehung der Toten in der Relation zu der Auferstehung des Gekreuzigten zu bedenken versuchen, so fällt eben an *Ihm*, dem Auferstandenen, als dem *Wiederkommenden* die Entscheidung für alle, zum Leben oder zum Tode, zur Rettung oder zum Gericht. Dabei werden wir keinen Augenblick vergessen dürfen, was doch in der Gerichtsprägede der Kirche so oft verleugnet wurde, daß es der *an unserer aller Stelle gerichtete Richter* ist, dessen Gericht wir alle entgegen gehen.

Eben der Glaube aber, dessen einzige Zuflucht und Hoffnung *dieser Richter* ist, respektiert das Majestätsrecht seiner Entscheidung. Gerade der Glaube kann darum die Scheidung zwischen denen zur Rechten und denen zur Linken nicht antizipieren, auch nicht in Gestalt einer Beschränkung der Auferstehung der Toten auf eine Auferstehung der Gläubigen. Wie sollte auch nur *ein* Glaubender sich der Auferstehung getrostet, wenn nicht *alle* Toten auferstehen werden?! Gerade in der Unentrinnbarkeit des *Gerichtes* wartet die Unentrinnbarkeit der *Gnade* in den Armen des für uns gerichteten Richters. Diese alles Verstehen übersteigende Hoffnung will aber nicht in eine *Wissens-Aussage*, nicht in das *Prinzip* einer Allbegnadigung und Allbesiegung verfälscht werden, sondern in dem *Glauben* bewährt sein, der sich bedingt.

gungslos dem Gericht des Retters anheim gibt, und in der *Liebe*, die für den von Gott geliebten *Mitmenschen* nicht weniger hofft als für sich selbst. So ist die Auferstehung zum Gericht zu fürchten, gerade weil *allein die Gnade* zum ewigen Leben auferweckt. Dem Glauben aber ist die Furcht verschlungen in die Hoffnung, deren Schöpfer der *Heilige Geist* ist. Das ganze Evangelium ist ein einziges „Fürchtet euch nicht“ (Luk. 2, 10), und „wer sich fürchtet, ist nicht völlig in der Liebe“ (1. Joh. 4, 18). Als die von Gott Geliebten dürfen und sollen wir die παρρησία, den Freimut und die Zuversicht haben „am Tage des Gerichtes“, die niemals in der *Selbst-Gewißheit* — auch nicht der „Gläubigen“! —, sondern allein in der *Christus-Gewißheit* des Glaubens ihre Möglichkeit und ihr Leben hat.

Damit sind wir bereits zu der letzten Aussage vorgedrungen, in der sich die Doxologie des Bekenntnisses zu dem dreieinigen Gott vollendet, der Verheißung des *Lebens der zukünftigen Welt*.

Kαὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.
et vitam venturi saeculi. Amen.
und ein Leben der zukünftigen Welt. Amen.

Wir fragten: was heißt „Auferstehung“, und alles, was wir dann zu sagen wagten, konnte nur als gebrochener Widerhall der Verheißung das Licht umkreisen, dessen blendender Glanz das Auge der Erkenntnis senkt. Nun aber fragen wir: was heißt „*Leben*“, Leben aus der Auferstehung, *ewiges Leben*?

Noch einmal und endgültig wird die Entscheidung daran fallen, ob wir unsere Fragestellung von dem personalen, dem christologischen Bezug her bestimmt sein lassen, oder etwa doch noch von dem bekannt-unbekannten Rätsel dessen her, was wir „Leben“ nennen, uns zu so etwas wie einer Idee des wahren und vollkommenen Lebens zu erheben suchen. Wir mögen dann via negativa ein Leben ohne die Verhaftung an den Tod, ohne die Selbsterhaltung durch Mord, in Sehnsucht insbrünstig postulieren. Wir mögen via eminentiae die Lebenskraft, wie sie in uns und allem Lebendigen pulst und schäumt, wuchert und explodiert, in unendlicher Steigung potenzieren. Wir mögen endlich in der Frage nach dem unergründlichen Ursprungsgenheimnis des Lebendigen auf einen Ur-Lebensgrund via causativa zurück schließen. Dennoch bleiben wir in dem Kreislauf gefangen, der als ein Kreislauf des Lebens zugleich der Kreislauf des Todes ist. Dennoch erringen wir an der, nicht nur von Philosophen, sondern auch von Biologen berannten Grenze von Leben und Tod nur kurzfristige Scheinerfolge. Dennoch haben wir den Kampf mit der Zeit schon verloren, ehe wir ihn begannen. Dennoch scheitern wir an der durch den Tod gestellten Frage so katastrophal, daß wir den tödenden Tod in seiner eigentlichen Tödlichkeit nicht einmal ahnen, geschweige denn überwinden. Nein, mit einer *Idee* des Lebens — sei sie individuell oder kollektiv, personal oder kosmisch-universal gefaßt — ist wider den Tod in Wahrheit nichts zu gewinnen. Aber auch das wird nicht durch *unsere* Erfahrung von Tod und Leben, nicht durch *unsere* Interpretation von Sein und Zeit, zur überführenden Evidenz gebracht, sondern durch den, der als des Todes Tod *der Lebendige* ist, durch *Jesus Christus*.

Nach der Vergebung der Sünden und der Auferstehung von den Toten fragten wir, indem wir nach *ihm* fragten. Die Frage lautete nicht: *was* kommt, und: *was* haben wir zu erwarten; sondern: *wer* kommt, und: auf *wen* warten wir?! Die Verheißung: *Er kommt*, rief die Hoffnung in ihr Leben und bestimmte das Fragen nach seiner Zukunft. Alles, *was* da als das uns Verheiße zu erwarten steht, ist *durch ihn und mit ihm* zu erwarten. Von ihm, dem Kommenden, gelöst, verwandelt es sich — und sei es die Auferstehung zum ewigen Leben! — in ein anderes, in ein unterschobenes Ideologicum, ein Postulat oder eine Spekulation unserer Sehnsucht.

Die christliche Eschatologie ist ganz und ausschließlich *durch Christus selbst* bestimmt, und alle ihre Aussagen wollen in der Relation zu ihm, *dem Kommenden*, vollzogen werden. Daran scheiden sich die Geister und die Ideen, oder besser gesagt: daran scheiden sich das *Wort* der Verheißung *Gottes* und die *Ideen* des *menschlichen* Geistes.

Zum ersten: Er, auf den wir warten, wenn wir das ewige Leben erwarten, ist *der Lebendige*, der in seiner Selbst-Auslieferung an den Tod den Sieg über den Tod gewann. Er allein kann als der „Erste und Letzte“ und so als der „Lebendige“, sprechen: „ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel des Todes und der Hölle“ (Offbg. 1, 17–18). Als der an *unseren* Tod stellvertretend Preisgegebene wird er *des Todes Tod*. Er allein als der keines wesenseigenen Todes Schuldige *kann* des Todes Tod werden. In seiner Auferstehung wird er als der Lebendige offenbar, der gerade in der Übernahme des Gerichtstodes, dem wir verfallen sind, sich als *der Herr* des Todes und der Hölle manifestiert. Wie *er allein* frei ist zum Sterben für uns, so bricht er durch den Tod hindurch in der Freiheit des lebendigen Gottes. So ist er *der Eine*, der sich selbst uns zusagen kann: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe; und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben“ (Joh. 11, 25 ff.). Als der Christus für uns ist er das Leben für uns. „Ich lebe, und ihr werdet auch leben“ (Joh. 14, 19). Als das Leben in und mit Christus ist das ewige Leben, dessen wir warten, mit der ausgeschlossenen Möglichkeit der Sünde das Leben der ausgeschlossenen Möglichkeit des Todes.

Zum Zweiten: In seinem Tode endet er den alten Äon, er, in dessen Auferstehung *der neue Äon* anbricht. Es ist ja das *End-Gericht*, dem er sich an unserer Stelle preisgibt. So gerade führt er *das Ende*, das *Eschaton*, herauf als das Ende aller Endlichkeit. Sein Ende ist *nicht ein* Ende, wie sein Anfang *nicht ein* Anfang ist. Durch ihn ist *das Ende* verschlungenen in den Anfang. Die große *Gotteswende*, in der der alte Äon, die Welt und ihre Todeszeit, vergeht, ist nicht verwechselbar mit einer der Zeitwenden, in der eine Epoche der Weltgeschichte die andere ablöst. Die gesamte Welt-Zeit ist durch seine Epiphanie als vergehende Zeit disqualifiziert. Der neue Äon ist in ihm schon angebrochen als die Gotteszeit, in der die an ihn Glaubenden ihr Leben als die auf seine Herrlichkeits-Epiphanie Hoffenden haben dürfen. Die „*Ge-stalt*“ (Röm. 12, 2), die „*Weisheit*“ (1.Kor. 2, 6), ja „*der Gott*“ (2. Kor. 4, 4) „*dieses*“, des noch bestehenden (ἐνέστος), des jetzigen (νῦν) Äons sind schon gerichtet und als vergangen abgetan. Die an ihn, den „König der Äonen“ (1. Timoth. 1, 17 und Offbg. 15, 3) Glaubenden sind dem kommenden Äon als die verhaftet und zugehörig, deren *Zukunft* er, der *Kommende* ist. Als der Vollender führt er die Geschichte Gottes mit der von ihm geschaffenen, versöhnnten, erlösten Welt an Gottes Ziel, indem seine letzte Epiphanie in der συντέλεια αἰώνος, dem Ende der Welt, die eschatologische Ernte Gottes einbringt. Als die durch ihn und mit ihm dem neuen Äon Gewonnenen sind die an ihn Glaubenden dieser Ernte in der Hoffnung zugeschrieben. Das ewige Leben, das sie erwarten, ist eben die Existenz in dem neuen Äon, der für sie schon angebrochen *ist*, und dennoch ihre *Zukunft* von Gott her ist. Als das Leben des „kom-menden Äons“ („der zukünftigen Welt“) ist es dem Fluch der Endlichkeit *und* ihrer Un-Endlichkeit entrissen.

Zum Dritten: Weil und indem er, der König der Äonen, der Vollender, ihr Leben *schon ist*, gehen die auf ihn Hoffenden der Teilhabe an seinem Leben *entgegen*. „*Wir sind jetzt* (schon) Gottes Kinder, und noch ist nicht offenbar geworden, was wir *sein werden*.“ Das eschatologische *Praesens* unseres Lebens *in Christus* zielt auf das eschatologische *Futurum* seiner Offenbarung *mit Christus*: „Wir wissen aber, daß wir, wenn es offenbar geworden sein wird, ihm gleich sein werden, wie er ist“ (1.Joh. 3,2). Dieses „ihm-gleich-werden“ besagt nicht etwa die Vergottung! Indem wir *ihm*, der sich als der *Menschgewordene* zu unserem *Bruder* machte, gleich werden, macht er in seiner Gnade uns seines Lebens teilhaftig in der unmittelbaren Gemeinschaft mit ihm, den wir dann sehend (nicht mehr glaubend) erkennen werden als den, der

er ist. Diese Zukunft versiegelt und bestimmt unsere Gegenwart. Darum darf und soll das Christus geheilige Leben des Christen auf der ganzen Linie die aus dem Glauben in der Liebe praktizierte Hoffnung sein, wie es gerade der 1. Johannesbrief einschärfst. Hier gilt in einem letzten und einzigartigen Sinn: „Die Zukunft hat schon begonnen“, nämlich in dem Gekommenen und Gegenwärtigen, der als derselbe der Kommende ist.

Zum Vierten: Das ewige Leben, dessen wir in der Hoffnung harren, ist in der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes und des Geistes die *Teilhabe an der Seligkeit Gottes* in der schauenden Erkenntnis Gottes. Gott ist der Gott des innergöttlichen Wohlgefallens, wie es als das Wohlgefallen des Vaters an dem Sohn durch den Geist (Matth. 3,16 -17) offenbar wird. So wahr es in dem Wohlgefallen an dem *an unsere Stelle* getretenen Sohn offenbar wird, ist es das Wohlgefallen des Gottes, der sich nicht an seiner Seligkeit in sich selber genügen läßt, sondern dieses Wohlgefallen über uns und für uns leuchten läßt, die er in Christus zu Kindern seines Wohlgefallens und zu Teilhabern seiner Seligkeit ersehen hat (Luk. 2, 14; Ephes. 1, 5; Kol. 1, 19). Es ist die überströmende Seligkeit des Gottes der Liebe, der die Seligkeit der von ihm Geliebten schafft, durchdringt, erfüllt und vollendet. Der für die Seinen eintretende Hohenpriester betet: „... daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien ... Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien, und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebest sie, wie du mich geliebt hast“ (Joh. 17, 20—23). Das will – in seiner Einheit mit dem Zeugnis für die Welt – nicht im Sinne einer *unio mystica* gehört sein, wohl aber als das Hineingenommen-werden in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes mit dem Geist. Was hier für den Glauben schon gegenwärtig ist und als die zukünftige Verherrlichung durch Gnade verheißen wird, ist nicht die Apotheose, sondern die Seligkeit der von Gott Geliebten in Gott und vor seinem Angesicht. Es geht nicht um eine Wesens-Teilhabe, sondern um die *Gnaden-Teilhabe*, in der eben der Gott der Liebe verherrlicht wird.

Die Seligkeit der *unmittelbaren Gottes-Gemeinschaft* geht in eins mit der Seligkeit der *unmittelbaren Gottesschau*. Schauen wird Erkennen und Erkennen wird Schauen sein. Die Zeit des Glaubens, wird versunken, die der Evidenz Gottes in seiner Göttlichkeit angebrochen sein.

Daß Gott Gott ist, nicht irgendein Gottesbegriff oder Gottesbild, sondern der Gott, der in seinem Sohn unsern Tod und unsere Hölle auf sich nahm, der Gott, der als der Heilige Geist uns strafte, tröstete und regierte, an den wir glauben und auf den wir hoffen, zu dem wir beten und den wir anbeten durften, — daß dieser Gott, und kein anderer, Gott ist, das wird unwider-sprechlich, unbezweifelbar, unmittelbar evident sein. Und wenn von der ewigen Seligkeit nichts anderes zu sagen wäre als eben dies, daß wir Gott in seiner Göttlichkeit, von Angesicht zu Angesicht, schauen dürfen, dann wäre dies Eine überschwenglich genug und überstiege alles Denken und Begreifen. Was wird die gesamte Weltgeschichte mit dem ganzen Widersinn und Grauen ihrer Widersprüche, was werden „alle Leiden dieser Zeit“ (Röm. 8, 18), ja, alle Sünden noch bedeuten, wenn Gott in seiner Herrlichkeit uns evident wird, und zwar ohne daß sein Anblick uns tötet, sondern vielmehr so, daß wir in seinem Anblick, als die von ihm gnädig Angeblickten leben dürfen. Ja, das Leben im Anblick des ewigen Gottes ist das ewige Leben, das Leben der kommenden Gottes-Welt.

Damit ist das neue Sein und Wesen ausgesagt, in das wir durch die Auferstehung versetzt werden sollen. Der Jüngste Tag hat nicht nur „noetische“ Bedeutung in der Offenbarung der neuen Kreatur, die wir in Christo verborgen schon sind; sondern diese Offenbarung führt eine neue Seins-weise herauf, so wahr der Auferstandene selbst als der, der er war, in einer neuen Seins-weise, einer neuen „Leiblichkeit“ den Seinen erschien. Das Leben der zukünftigen Gottes-welt kennt die Möglichkeit der Sünde und die Möglichkeit des Todes nicht mehr. Es geht nicht nur um die Offenbarung unseres zeitlichen Gewesenseins als des von Gott geschenkten, versöhnten, gerechtfertigten Seins, wie es Karl Barth in seiner Anthropologie behauptete! Es

geht um die Realität der neu geschaffenen Kreatur in einem neuen, uns jetzt noch nicht eignenden Sein und Wesen, so wie es um die reale Heraufführung der neuen Gottes-Welt, um den „neuen Himmel“ und die „neue Erde“ (Offbg. 21, 1 ff.) geht. Die *neue* Gottes-Welt und ihr Leben will als Verheißung über *dieser* vergehenden Welt geglaubt sein. Keiner Erkenntnis aber, keiner Zeit- Ewigkeits-Dialektik unseres Denkens kann es antizipierend gelingen, die erste und die zweite Schöpfung in jener Kontinuität zu denken, die mitten durch die Krise des eschatologischen Endes hindurch allein in dem Wunder der Gnade des Schöpfers selbst geschlossen ist, bis auf den Tag unserer durch-schauenden Erkenntnis.⁶² Der Mensch einer neuen „Leiblichkeit“, eines neuen Auges und neuen Gehörs ist der Mensch, der an und in der unmittelbaren Evidenz Gottes nicht mehr stirbt, nicht mehr sterben *kann*, sondern lebt, ewig lebt als Teilhaber der Seligkeit Gottes.

Zum Letzten werden wir bei dem Versuch, wiederum nur das Wichtigste, in der Beschränkung auf die Interpretation der Aussage unseres Textes, zu unterstreichen, jene andere Seite des vom ewigen Leben in der Gottes-Gemeinschaft Gesagten hervorzuheben haben, nämlich das ewige Leben in der *Gemeinschaft der Seligen*, ja, mit *aller Kreatur* der neuen Welt Gottes. Jenes *Wir* des Glaubens und der Hoffnung erfährt dann seine Realisierung in der *Vollendung*, der alle, jetzt verhüllte, zeichenhafte, noch von Sünde und Tod gezeichnete Gemeinschaft als von Gott geschenkte Gemeinschaft zu- geordnet, zu-gewiesen, zu-geschaffen und zu-versöhnt ist. Das gilt von der Gemeinschaft der Kirche, die in ihrer *Gestalt vergehen* wird, um in ihrem *Wesen* als die Gemeinschaft der Heiligen in Christus mit Christus *offenbar* zu werden. Ja, vergehen wird auch die Gestalt von *Wort* und *Sakrament*, wenn der Herr des Wortes und des Sakramentes den Seinen unmittelbar erscheinen wird als der, der er ist (1.Joh. 3,2). *Vergehen* wird der *Staat* in seiner Ordnungs-, Rechts- und Friedens-Funktion innerhalb des vergehenden Äons. *Vergangen* sein wird das für die Geschichte des alten Äons so notvolle, entscheidungsschwere und innerhalb dieser Geschichte so notwendige und heilsame *Gegenüber von Kirche und Staat*. Das *Reich Gottes* als das Reich der zukünftigen Gottes-Welt kann weder in der Kategorie der Kirche noch aber auch in der des Staates gefaßt werden. Die Rede von der „*Stadt*“ Gottes (Offbg. 21, 22 ff.), die keinen Tempel mehr kennt, und in die „die Könige der Erde ihre Herrlichkeit bringen“, ist eine *eschatologische Ikone*, so wie die Bilder von dem kristallklaren Strom des Lebens und den Bäumen des Lebens, die an seinen Ufern zwölftmal im Jahre ihre Früchte tragen. Solche „Ikonen“ wollen nicht „entmythologisiert“ sein — sie bedürfen dessen gar nicht! —, sondern „meditiert“ werden im Hören auf *das*, was uns durch sie in all ihrer Inadäquatheit und Unvollziehbarkeit der Vorstellung gesagt wird.

Aufgehoben werden alle Gestalten menschlicher Gemeinschaft in *Ehe*, *Familie*, in *Freundschaften* und *Völkern* sein, so aber, daß alle Gemeinschaft als *von Gott* in der Zeit gegönnte und geschenkte Gemeinschaft ihre *Erfüllung* findet in der Gemeinschaft des Gottesreiches, die jene Gestalten als vergangen hinter sich läßt. „Die Hochzeit des Lammes“ (Offbg. 19, 7) und die Versammlung des Gottesvolkes aus allen Völkern, sind die *Antwort* auf die in ihrer Gestalt vergehenden Fragen irdischer Gemeinschaft.

In dem allen ist das Leben der kommenden Gotteswelt *das Leben im Reich Gottes*, das in seiner von Gott gegründeten, heraufgeführten, von ihm durchdrungenen und erfüllten Herrlichkeit die Zukunft ist, auf die wir warten. So wahr dieses Reich in der Königsherrschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen für den Glauben schon gegenwärtig ist – wie es als das

⁶² Was Karl Barth betrifft, so sei nicht verschwiegen und verkannt, daß er in der auf die Wiederkunft Jesu Christi konzentrierten Eschatologie, wie er sie später in seiner Versöhnungslehre entfaltet, mit der Exegese der „Verwandlung“, der wir entgegengehen, eine neue Note, im Sinne einer aktual-„ontischen“ Dialektik, angeschlagen hat. So sehr wir uns damit im Konsens wüßten, so sehr erhebt sich die Frage, ob das nicht eine vielleicht unausgesprochene *Revision* jener in der Anthropologie vorgetragenen Konzeption bedeutet, – bedeuten müßte.

verborgene Gottes-Regiment alle Zeit in Kraft war und ist und bleibt —, soll es in der unmittelbaren *Evidenz* der Macht und Gnade Gottes hereinbrechen und offenbar werden. Dann wird „Gott alles in allen“ sein (1. Kor. 15, 28). Das kommende Reich aber erwarten wir, indem wir seinen Herrscher als *den Kommenden* erwarten, und der *Heilige Geist* ist der Geist *dieser* Erwartung.

Αμήν. — Amen, — Amen.

Es ist das Amen der antwortenden, glaubenden, hoffenden, bekennenden Gemeinde. Wir haben Luthers Erklärung im Ohr, jenes: „das ist gewißlich wahr“, mit dem er jeden Glaubens-Artikel beschloß. Gerade hier aber werden wir uns noch einmal zu besinnen haben, warum, aus und in welchem Wahrheitsgrunde die Wahrheit, die der Glaube bekennt, wahr ist. Es ist nicht ein Glaube, der aus, sich selbst und seiner Kraft, Leidenschaft und Inbrunst, aus seiner Erkenntnis und seinem Selbstverständnis der Wahrheit gewiß werden oder sie gar wahr machen könnte. Dem Ja und Amen des Glaubens geht ja das Ja und Amen *voraus*, das *Gott selber spricht*. Jesus *Christus* ist das uns zugesprochene *Ja und Amen Gottes für uns*. „Der Sohn Gottes, Christus Jesus, der unter euch durch uns gepredigt worden ist, durch mich und Silvanus und Timotheus, war nicht Ja und Nein, sondern in ihm ist Ja gewesen. Denn so viele Verheißungen Gottes sind, in ihm ist das Ja, daher durch ihn auch das Amen, Gott zur Verherrlichung durch uns“ (2. Kor. 1,19—20). Er ist das Ja und Amen der Treue Gottes als des Gottes für uns und mit uns. In Gott selbst hallt dieses Ja und Amen wieder als das Ja und Amen des Geistes zu dem Vater und dem Sohn. Weil in *Gott* lauter *Ja* ist, darum ist Gott in Christus durch den Geist *für uns* lauter *Ja*, mitten im Gericht das triumphierende *Ja seiner Gnade*.

Darum darf und soll *das antwortende Ja* von den Lippen der Hörenden zu Gott aufsteigen. Darum läßt sich Gott das Ja und Amen seines Volkes wohlgefallen, obwohl doch seine Wahrheit keiner Bestätigung oder gar Inkraftsetzung durch den Menschen bedarf. Alle Kreatur ist ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung nach ein einziges Ja und Amen auf die Gottesherrlichkeit des Schöpfers in seiner Macht und Güte. Der Mensch, der Verweigerer der Antwort, der taubstumm gewordene Rebell, ist und wird durch Gottes Ja und Amen überwunden und befreit zu der *Doxologie des Geistes*, in der ihm die Wahrheit des göttlichen Ja und Amen tausend Mal gewisser ist als Himmel und Erde und sein eigenes Selbst. Es ist die größte, die dem Menschen als Menschen durch das Gnaden- Privileg Gottes gegönnte, die so recht eigentlich menschlichste Freude, auf *Gottes Ja* mit dem *menschlichen Ja antworten* zu dürfen: „das ist, — vielmehr: *Du bist* gewißlich wahr, wahrhaftig und treu.“

Alle Kreatur, nicht allein die sichtbare, sondern auch die unsichtbare, ist an dem antwortenden Ja und Amen beteiligt. Die „vier Tiere“ (Offbg. 5, 14), die 24 Ältesten (Offbg. 19, 4) rufen: „Amen, Halleluja“. Das letzte Wort der Schrift ist das auf die Zusage des Kommenden antwortende „Amen“. Der Heilige Geist bringt dieses Amen auf die Lippen der wartenden „Braut“. Weil seine Wahrheit durch das Amen *vorgegeben* ist, das *Er spricht*, der die Wahrheit ist, darum, darum allein kann, darf und soll es das Amen des doxologischen Jubels sein, jetzt und in Ewigkeit.