Glauben im Licht der Offenbarung



Das Große Glaubensbekenntnis ausgelegt in Wort und Bildnis Anne-Madeleine Plum (Hg)

mit Beiträgen von Ursula Albrecht Max Cappabianca, Charis Doepgen, Reinhard Hauke, Theresia Hüther, Magdalena König, Karl Lehmann, Elizabeth Mitchell, Thomas Müller, Michaela Puzicha, Marius Reiser, Wolfgang Schneider, Michael Schulz, Thomas Schumacher, Jörg Splett, Karl Wallner, Franz-Rudolf Weinert

Glauben im Licht der Offenbarung Das Große Glaubensbekenntnis ausgelegt in Wort und Bildnis

Mit zahlreichen z.T. ganzseitigen farbigen Abbildungen der Kirchenfenster aus dem Werk von Alois Johannes Plum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlagbild: Kirchenfenster von A.J. Plum, Liebfrauen Worms

Fotos © Anne-Madeleine und Martin Plum

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved Hergestellt in der Europäischen Union – Printed in EU © Pneuma Verlag - München 2010 ISBN 978-3-942013-05-5

www.pneuma-verlag.de



Glauben im Licht der Offenbarung

Eine Hinführung zum Sinn der Nizäno-Konstantinopolitanischen Bekenntnisformel und zur Theologie des Bildes

Im Glauben richtet sich die Person an Gott. Insofern bedeutet Glauben eine antwortende Stellungnahme der Kreatur und markiert den ihr eigenen Akt, vor Gott zu stehen und sich auf ihn auszurichten. Die konkrete Gestalt dieser Antwort kann nicht anders als durch die konkreten Rahmenbedingungen wie z.B. Sprache, Begriffe, Traditionen, Weltanschauung mitgeprägt sein. Ihre grundlegende Ausrichtung jedoch erhält die Glaubensantwort allein im Licht der Offenbarung.

Gott hat es ja nicht dabei belassen, die Welt zu erschaffen und sich in seiner schöpferischen Treue um sie zu sorgen. Vielmehr hat er sich in einem eigenen Akt dieser seiner Schöpfung über die natürlich-kreatürliche Ordnung hinaus auf neue Weise zugewendet. In der Sendung des Sohnes hat Gott sein inneres Leben zur Welt hin eröffnet und vor aller Welt sein Antlitz kundgetan. Diese Offenbarung in den Blick zu nehmen und darauf zu antworten, charakterisiert das Leben im Glauben.

österliches Christus-Bekenntnis unter den Bedingungen einer Sprache von dieser Welt

Die ersten Gefährten in der österlich-pneumatisch konstituierten jungen Kirche versammeln sich auf der Basis ihres Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus. Dieses Bekenntnis gründet in der Ostererfahrung jener Zeugen, denen sich der Herr von sich aus zu erkennen gegeben hat. Er selbst "lässt sich sehen" (vgl. 1 Kor 15,5: ὤφθη). Diese neuartige, unvergleichliche, personale Begegnung mit dem Auferstandenen führt zum Überwältigtsein der Zeugen, die den Herrn in seiner verherrlichten Gestalt erfahren und ihn als den ihnen bekannten Jesus wiedererkennen. Der auferstandene, erhöh-

te, in der Herrlichkeit des Vaters vollendete Herr ist also genau derjenige, mit dem sie zuvor jahrelang in enger Gemeinschaft verbunden unterwegs waren; er ist derselbe, nämlich Jesus, obgleich nun auf gänzlich andere Weise als sie ihn zuvor kannten. Insofern besteht eine personale Kontinuität zwischen ihrer früheren, vorösterlichen Gemeinschaft mit Jesus sowie untereinander und der jetzigen, nunmehr pneumatischen Form der Gemeinschaft. Von Ostern her erscheinen Jesu irdisches Leben. Lehren und Wirken sowie sein Leiden und Sterben in einem neuen Licht. In diesem Licht der Ostererfahrung wird der jungen Kirche die Tiefendimension des historischen Lebens Jesu, seines Lehrens und Wirkens sowie seines Leidens und Sterbens bewusst. Die Frage. wer Jesus eigentlich ist, erreicht mit der Ostererfahrung der auserwählten Zeugen eine gänzlich neue Perspektive. Die historische Dimension des Lebens, Lehrens und Wirkens Jesu erscheint nun aus der Perspektive der neu aufgebrochenen eschatologischen Dimension ausgedeutet, welche jedoch allein im Glauben eröffnet ist. Der Glaube der jungen Kirche gründet in der pneumatischen Evidenz, dass Jesus der Christus ist.

Die Ostererfahrung der ersten Zeugen entzieht sich dem empirischen Zugriff, stellt die verherrlichte Gestalt Jesu doch eine Wirklichkeit gänzlich neuen Typs dar, die nicht mehr von dieser Welt ist. An diese neuartige Wirklichkeit – worin die Dimension des Eschaton, d.h. der Bereich Gottes berührt wird - erweisen sich die Welt und ihre Kategorien als inkommensurabel ("unanmessbar"). In der Person des verherrlichten Herrn erfahren die Zeugen die horizontalwelthafte Geschichte ereignishaft-konkret gleichsam eschatologisch-vertikal in den Raum Gottes hinein aufgesprengt. Die eschatologische Dimension des sich den Seinen zeigenden auferstandenen, in der Herrlichkeit des Vaters vollendeten Herrn übersteigt die welthafte Dimension der Geschichte und den hermeneutischen Horizont ihrer Begriffe, Anschauungen und Bilder qualitativ. Die ersten Zeugen verfügen über kein geeignetes begriffliches Instrumentarium und auch keine Bilder, um das, was ihnen zuteil geworden ist, treffend zum Ausdruck zu bringen. Gleichwohl können sie, deren Herz aufgrund der Lebendigkeit der erfahren Begegnung am

brennen ist (Lk 24,32), unmöglich schweigen über das, was sie erfahren haben. Alternativlos stehen sie unter dem Anspruch, Zeugnis für Gottes Großtat abzulegen. Die aufgrund der Inkommensurabilität zwischen Erde und Himmel unvermeidliche Übersetzungsarbeit erfahrener Begegnung in das Kerygma bleibt in sprachlicher Hinsicht infolge fehlender adäquater Begriffe auf eine "schwebende Mitte" angewiesen (Analogie). Erst das überzeugte (und so auch überzeugende) Zeugnis der auserwählten Zeugen, deren überwältigtes Zeugnis in der für sie erfahrbar gewordenen eschatologischen Epiphanie gründet, die ihnen zuteil geworden ist, lässt sich wieder mit historischen, kategorialen, begrifflichen Maßstäben erfassen.

Wie aber sollen die Zeugen zum Ausdruck bringen, welche Erfahrung ihnen stellvertretend für die ganze Kirche zuteil geworden ist? Der kervgmatische Ausdruck setzt in hermeneutischer Hinsicht auf den Horizont der ersten Zeugen auf. Die auf dem Zeugnis der Zeugen basierenden, der persönlichen Aneignung und dem Verstehenshorizont der jungen Kirche entspringenden überlieferten Bekenntnisformeln bezeugen die Einheit von Kreuzestod, Begräbnis und Auferstehung des Herrn (vgl. 1 Kor 15,3-5), und zwar im Sinne des Übergangs Jesu in eine neue Existenzform, in der er den Tod endgültig hinter sich gelassen hat (Röm 6,9). Die bei alledem unvermeidliche Übersetzungsarbeit aus erfahrener Begegnung bis hin zum kerygmatischen Depositum bleibt in sprachlicher Hinsicht infolge fehlender adäquater Begriffe auf eine "schwebende Mitte" (vgl. Analogie) angewiesen. Theologische Erwägungen, die im Zusammenhang protologischer oder eschatologischer Aussagen stehen, sind per se Grenzaussagen, die sich zumindest im letzten nicht ganzrational auf den Begriff bringen lassen und sich so einem exakten Zugriff entziehen. Die Grenze theologischer Sprache basiert zutiefst auf der Inkommensurabilität zwischen der Welt, die nicht in sich gründet, sondern dazu eines anderen bedarf, den alle Gott nennen, und eben diesem Gott, der nicht Teil, sondern Grund dieser Welt ist.

In ihrem Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, verdichtet sich der Glaube der jungen Kirche. In den frühchristlichen Zeugnissen, von denen zahlreiche in den neutestament-

lichen Kanon eingegangen sind, begegnen vielfältige Versuche, Jesus als den Herrn zu verkündigen. Einerseits geschieht dies implizit in der Art und Weise, wie in Rückschau auf Jesu Leben, Lehren und Wirken, die nunmehr in einem neuen Licht erscheinen, deren Tiefendimension akzentuiert zur Darstellung gelangt. Andererseits greift man auch bestehende Hoheitstitel wie z.B. Messias-Christus, Menschensohn, Sohn Gottes oder Kyrios auf, und wendet diese – modifizierend, adaptierend, interpretierend – auf Jesus an. Das je neue Ringen um einen Ausdruck für das Dogma, dass Jesus der Christus ist, bleibt in der Kirche fortan unabschließbar lebendig.

altkirchlich-antike christologische und trinitätstheologische Ansätze

Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus stellt die Kirche vor die Herausforderung, den biblisch-monotheistischen JHWH-Glauben der Väter neu zu interpretieren. Über Jahrhunderte dominiert die Frage, in welchem Verhältnis Jesus als der Christus zu dem einen Gott, dem Vater, steht und wie dieses Verhältnis bezeichnet werden kann. Ein gewisses frühchristliches Verständnis dieses Verhältnisses zeigt sich bereits in den Taufbekenntnissen, im Hochgebet der Eucharistie mit der dem Vater durch Christus im Heiligen Geist dargebrachten Doxologie und der sog. Glaubensregel als sprachlich-bekenntnishaftem Ausdruck des frühchristlichen Glaubenslebens.

In Abgrenzung gegenüber den vielfältigen Kulturen und Kulten, die in das Römische Großreich hinein assimiliert werden, insbesondere gegenüber den um sich greifenden Lehren gnostischer Gruppierungen, die den Zugang zur Wahrheit durch Einweihung in ihr Geheimwissen oder durch esoterische Erfahrung verheißen, gewinnt für die christlichen Gemeinden die Bezugnahme auf ihre objektiven, historischen Grundlagen an Bedeutung. Die Profilierung der eigenen, christlichen Identität geschieht seit der Mitte des 2. Jhd. verstärkt durch den Rückbezug auf die Apostel. Texte erheben nun Anspruch auf apostolische Urheberschaft. Der Glaubensregel wächst apostolische Autorität zu, ungeschriebene Traditionen werden durch ihren behaupteten apostoli-



"Trinitatis", Berlin-Lankwitz, Dreifaltigkeitskirche

Wir glauben an den einen Gott

πιστεύομεν εἰς 'ένα Θεόν credo in unum Deum

* lateinischer Text im Singular, griechischer im Plural

Der eine Gott – dreieinig

1. Gott - einer

"Höre, Israel: Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig..." (Dtn 6,4). Das ist Gottes unwiderrufenes Wort an Israel – und Israels unüberholbares Wort an die Völker der Erde. Aber dieser eine Gott ist zugleich allerorts nah, "wo immer wir ihn anrufen" (4,7); er ist bei seinem Volk und geht mit ihm, führt es "in eigener Person" (4, 37), erscheint in vielfacher Gestalt.

Und ähnlich stellt es sich für das philosophische Denken der Griechen dar. Die Götter HESIODS und HOMERS werden ob ihrer Ungöttlichkeit verworfen. Der wahre Gott kann nur Eines, einzig sein, und nicht ein Etwas, sondern Jemand.

Darum bildet sich in der Theologie eine Aufteilung der Rede von Gott heraus. Zuerst wird De Deo Uno = Vom Einen Gott gehandelt und dann – als von einem strikten Geheimnis, nur durch die Offenbarung in Jesus Christus zugänglich geworden: De Deo trino = vom dreifaltigen Gott.

Wenn aber Gott als Gott gedacht werden soll, dann muss er zwar als vollkommen und unbedürftig gedacht werden, aber doch nicht (wie bei "dem Philosophen" ARISTOTELES) als lieblos. ARISTOTELES kam dazu, weil die Griechen Liebe (Eros) einzig als Bedürfnisliebe, als Erfüllungssehnsucht eines Mängelwesens verstanden. Woher aber dann – dies schon ein heimliches Problem in Platons berühmtem Gastmahl – der Zauber und die Herrlichkeit, die Preiswürdigkeit des Eros?

Gott ist Liebe. Das weiß, wer ihn als Schöpfer glauben darf, denn Liebe heißt nicht erstlich nehmen und besitzen wollen, sondern gutheißen, bejahen; heißt sagen und tun: Es ist gut, dass es dich gibt; ich will, dass du seiest. Und was sonst wäre Schöpfung als das Sprechen dieses Wortes ins Nichts – aus dem dann eben etwas wird; denn Gottes Wort kehrt niemals leer zu ihm zurück (Jes 55,11).

Gott ist Liebe. Das weiß vollends, wem Er sein Bei- und Mit-uns (Jes 7,14) in Jesus Christus geoffenbart hat. – Aber wäre Er diese Liebe erstlich zu seinen Geschöpfen? – Immer wieder ist das behauptet worden. Von der Einsamkeit Gottes hat man gesprochen, ja von seiner Langeweile ohne uns, vom Unernst seines inneren Lebens. Andererseits hat man Rang und Würde des Menschen eben darin begründen wollen, dass Gott seiner bedürfe.

Doch um beim zweiten zu beginnen: Brauchten die Griechen nicht ihre Sklaven? Und nannten sie doch "das Mannfüßige". Notwendigkeit begründet Funktionen; Person kommt hier nicht einmal in den Blick. Was nur gebraucht wird, wird verbraucht - ob, wie bei HEGEL, letztlich der Mensch von und für Gott, wo wir dem Absoluten schließlich als die Sektperlen "im Kelche seines Geisterreichs" entgegenschäumen,5 oder ob, in MARXscher Umkehrung, Gottesvorstellung und Religion als unumgängliche Stufen auf dem Weg des Menschen zu sich selbst, die von den Fortschrittlichen hinter sich zurückgelassen werden. Wobei diese Umkehr eigentlich keinen Widerspruch zu HEGEL, sondern eher dessen Vollendung bedeutet; denn was wäre das für ein Gott, der erst durch uns er selber würde – durch uns – und erst würde, statt je schon selbst und durch sich selbst Er selbst zu sein!

Daraus nun folgt: Den Einen Gott sollen wir nicht als bloßes Unum denken, den Gott der Liebe als Liebe schon in sich selber verstehen. (So der hier skizzierte systematische Zugang; historisch biblisch war von Jesu Reden über den "Sohn" und den "Beistand" bzw. den "Tröster" auszugehen. Deren Unterscheidung vom "Vater" galt es dann als einen Unterschied in Gott zu fassen, wenn in ihnen wirklich Gott selbst als gegenwärtig bezeugt werden sollte.) Wie aber hätte man sich solcher Viel-Einheit zu nähern?

Am wirkmächtigsten ist dafür das "psychologische" Modell AUGUSTINS geworden. Er hat am einen Ich zugleich

⁵ Schluss der Phänomenologie des Geistes.

die Differenzierung von Selbstbewusstsein und Selbstbejahung ausgemacht. Der Mensch, seiner bewusst (Geist, Gedächtnis), erblickt und benennt sich (Wort, Bild) und wird in Selbstannahme mit sich eins (Liebe, Geschenk). Das macht ihn zum Bild des dreieinigen Gottes.

Was hier deutlich bewahrt blieb, war die Einzigkeit Gottes; weniger deutlich wurde die Wahrheit der Liebe in ihm; denn so erscheint sie doch vor allem als Selbstliebe, Egozentrik. Darum ist durch die Frömmigkeitsgeschichte hin neben diesem Bild des Selbst-Verhältnisses immer auch die Rede vom liebenden Gegenüber von Vater und Sohn weitergegangen, so sehr sie in Gefahr steht, als "mythisch" und "Vielgötterei" missverstanden zu werden. – Man spricht vom Gespräch der Liebe zwischen Vater und Sohn; und das Gespräch selber, das Band der Liebe zwischen ihnen wurde als der Geist verstanden. Hat man so aber Gott nicht eher als eine Zwei-Einheit vorgestellt statt als Drei-Einigen?

2. Dreieinheit nach Richard

Hier möchte ich auf einen Theologen des 12. Jh. hinweisen, der einen anderen Denkvorschlag gemacht hat. RICHARD VON ST. VICTOR glaubte zeigen zu können, dass zur Liebe nicht bloß zwei, sondern drei Personen gehören. Der Kernsatz seines Trinitäts-Werkes lautet: "Wenn einer einem andern Liebe schenkt, wenn ein Einsamer einen Einsamen liebt, dann ist zwar Liebe vorhanden, aber die Mit-liebe fehlt. Wenn zwei sich gegenseitig gern haben, einander ihr Herz in hohem Sehnen schenken und der Liebesstrom von diesem zu jenem, von jenem zu diesem fließt und gegenläufig je auf Verschiedenes zielt, dann ist zwar auf beiden Seiten Liebe da, aber die Mitliebe fehlt. Von Mitliebe kann erst dann gesprochen werden, wo von zweien ein dritter einträchtig geliebt, in Gemeinsamkeit liebend umfangen wird und die Neigung der beiden in der Flamme der Liebe zum Dritten ununterschieden zusammenschlägt." 6

⁶ RICHARD V. ST.-VICTOR, Die Dreieinigkeit, (H. U. V. BALTHASAR) Einsiedeln 1980 104 f. (III 19f.). – Ausführlicher: J. SP., Freiheits-Erfahrung, Köln ³2006, Teil IV.

Betrachten wir dies erst einmal grundsätzlich. – Wie das Ich sich in Begegnung mit einem Du verwirklicht, so entsprechend das Wir (das ja nicht der Plural von "Ich" ist [das wäre "Iche"], sondern ein Wort für Ich + Du). Die Zwei schließen den Dritten nicht aus und sich ihm gegenüber ab, sondern sie nehmen ihn an und auf, räumen ihm einen Ort ein, lassen ihn sein und sich entfalten. Sie erfahren ihr Eins-sein in diesem Dienst und Entzücken an ihm, und sie freuen sich um seinetwillen, dass sie zu zweit ihm reicheren Raum geben können.

Er wiederum findet nicht nur sich selbst und "entfaltet" sich in ihrer Zukehr, sondern er freut sich zugleich, in seinem Beschenktwerden ihrem gemeinsamen Schenken, das heißt: ihrem Eins-sein, zu dienen.

Spiegelt schon hier eins ins andere, so vervielfältigt das Spiel sich dadurch, dass jeder mit jedem sich zum Wir gegenüber dem jeweilig Dritten verbindet. Indem sich nämlich der Dritte am Eins der Liebenden freut, will er die Freiheit jedes der beiden; er teilt so mit jedem von ihnen den Dienst und die Freude am andern und wird in dieser gemeinsamen Liebe mit ihm eins.

Es ist also keineswegs damit getan, zu Zweien einen Dritten zu zählen. Wird er nur scheinbar als er selbst gemeint, dient er also tatsächlich nur als "Umweg" zwischen Ich und Du, dann bleibt es bei der Heillosigkeit des bloßen Ich-Du-Gegenüber, wie sie uns immer wieder begegnet; weil beider Liebe dann "auf Verschiedenes" zielt. Entweder sie zerstören sich im Aufeinandertreffen (Tristan und Isolde) oder sie lösen sich in ein unpersönliches Einssein auf: "Zwischen", "Leben". "All-eins" oder wie immer genannt. Oder sie erwachen nach rauschhaftem Verschmelzen wieder zu schlimmerer Fremdheit. – Wird anderseits der Dritte ernsthaft selber gewollt, doch jeweils für mich, dann stehen wir vor der zerstörerischen Konkurrenz der Eifersucht, auf die etwa RENÉ GIRARD unser ganzes Unglück, privat wie gesellschaftlich, politisch wie religiös, zurückführen will.⁷

⁷ Um nur einen Titel zu nennen: R. GIRARD, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987

Worum es geht, ist vielmehr, dass ein jeder mit dem anderen dem Dritten gut ist, jeder sich sein Du von ihm zuführen lässt und gleichermaßen ihn als sein Du sich vom anderen – um schließlich auf diese Weise selbst vom einen dem anderen zugeführt zu werden.

Das klingt verwunderlich, vielleicht gar verstiegen: jeder "Freund des Bräutigams" (Joh 3,29) – und zugleich selber Hochzeit feiernd. Aber es wäre in Ruhe zu meditieren, auf Gott als Liebe hin, als lebendige Einheit von Außer-sichund Bei-sich-Sein in "selbstlosem" Miteinander. Die Liebe ist das eine "Absolute", und die "Personen" bestehen einzig in diesem Bezug, so aber wirklich. Im Drei-Spiel des Mit ist keiner Mittel, jeder Ziel, doch jeder zugleich Mittler. Statt einer Zwei-Eins-Dialektik, die zwischen Verschmelzung und Entfremdung taumelt, waltet hier die Freiheit wechselseitiger Frei-gebigkeit. Und gerade aus ihrem In- und Mit-eins unterscheiden sich "tripolar" die Personen, welche eben nicht drei "Individuen" gleicher Art sind, nicht einmal "ähnlich", sondern (wie Frage und Antwort einander nicht ähneln) sich gegenseitig "ent-sprechen" und auf solche Weise ganz in diesem Drei-Spiel leben.

Um das zumindest ansatzweise zu verdeutlichen: Der Vater – ursprunglos – gibt ohne jeden Vorbehalt sich und das Seinige dem Sohn. Und dieser, restlos alles, auch das Gebendsein, empfangend, gibt so selbst, von/mit dem Vater. Der Geist ist nun die Person des reinen Empfangs; er gibt dies sein Empfangen. Je anders als Dritte(r) zu Vater und Sohn wie mit dem Sohn vor dem Vater und mit dem Vater zum Sohn. (Könnten sich darin nicht Griechen und Lateiner finden, von denen die einen den Ursprung von allem im Vater betonen, während die anderen festhalten wollen, der Geist komme auch vom Sohn?)

3. Gefährliche Projektionen?

Klingt das nun nicht zu anthropomorph?⁸ – Das Denken und Reden von Menschen ist immer menschenförmig. Und sei es in negativer Gestalt, indem man das Göttliche gerade als a-personal denkt, als Kraftreservoir, Energiequelle oder ähnlich. Gott als Quell der Einheit wie Vielheit zu denken führt zunächst zu Zweiheiten, da wir bei Ich und Du wie im Gegenüber von Männlich und Weiblich überall nur mit Dualitäten zu tun haben. Das Dritte wird also zumeist als die Einheit der Zweiheit vorgestellt. So erscheint auch der Geist in vielen Texten nur als die Liebe zwischen Vater und Sohn – als ob er nicht auch selbst geliebt würde und liebte.

Oder man sammelte beliebige Dreiheiten, bis zum Kleeblatt, mit der hl. Patrick den Iren die Dreieinigkeit nahe bringen wollte. (Als die auf seine Frage: Versteht ihr das jetzt? betreten antworteten: ja, soll er erwidert haben: Ich auch nicht.)⁹ Dabei besagt "Geheimnis" nicht Rätsel, sondern – Ge-heim-nis – gesammelt (= Ge) Daheim (= heim) sein (= nis). Im Unumgreiflichen, das uns umgreift. – Was aber die Wahl sprachlicher wie künstlerischer Bilder angeht, so wäre alles an dem Grundsatz zu messen, den das Konzil von Florenz mit einem ANSELM-Wort formuliert: Im einen Gott ist alles eins – außer der personhaften Entgegensetzung – "omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio." ¹⁰

⁸ THOMAS V. AQUIN, der gegen RICHARD einwendet, die Trinität sei als striktes Geheimnis für das natürliche Denken unerreichbar, erklärt gleichwohl (STh I, q 32, 1 ad 3), dass man ohne Kenntnis der göttlichen Personen die Schöpfung nicht richtig denken könne. Und dies wäre nun mit dem Dogma von 1870 zusammenzulesen , dass wir – grundsätzlich – mit natürlicher Vernunft zur Erkenntnis des Schöpfergottes gelangen können.

⁹ Sodann gibt es bei uns den sogenannten "Gnadenstuhl", von dem in einem späteren Kapitel – zu Christus als Bild – die Rede sein wird. Dort stellt man – wider das Bilderverbot – den Vater dar und vorenthält dem Geist in Tauben-Gestalt die Würde gleicher Majestät.

¹⁰ DH, 1330; vgl. Anselm: De processione Spiritus Sancti 1

In dieses Mit-Eins sind wir hineingenommen worden, als man uns getauft hat auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des HI. Geistes. Gott, der sich völlig genügt, dem nicht das Mindeste fehlt, hat aus freiester Freigebigkeit uns an seinem seligen Drei-Spiel teilnehmen lassen wollen - weil er (sagt DUNS SCOTUS) Mit-liebende wollte.

Wir nun haben uns der Einladung verweigert und in diesem Nein zur Liebe, die alleine Leben gibt, den Tod gewählt (vgl. Dtn 30,19). Der Sohn aber, indem er, Mensch geworden, unseren Tod starb, hat uns wieder ins dreieine Gottes-Leben heimgeholt. Und nun will Gottes Geist – der schöpferische Empfang in Gott selbst, der Maria zur Empfängnis des Sohnes erkräftigt hat – auch uns überschatten, damit Gottes Wort in unserem Denken, Reden und Handeln Fleisch wird. Zum Ruhm des Vaters.

Jörg Splett



"Trinität" (Sohn – Vater – Geist) Gustavsburg, Kirche Herz Jesu

ISBN 978-3-942013-05-5 bestellung@pneuma-verlag.de



"Schöpfung" Frankfurt, St. Jakobus

den Vater, den allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt

Πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς 'ορατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων

> Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium

Geschaffene Freiheit

Licht und Schatten, Leben und Tod, junges, frisches Grün und verdorrte, abgestorbene Zweige, rote Frucht und Fruchtlosigkeit, Gottes gelb-gold leuchtende Hand aus lebendig-rot gefasster Höhe und das paradiesische Bild des Versuchers aus dunklem Urgrund - Schöpfung und Sündenfall koalieren scheinbar in diesem Bildprogramm des Künstlers in dialektischer Synthetik.

Und doch bietet Alois Plum keine Kosmovision, in der Hell und Dunkel, Leben und Tod, Gott und Teufel nur zwei Seiten derselben Medaille wären. Gottes schöpferische Hand, die alles ins Dasein geleitet und im Dasein erhält, findet auf der rechten Seite kein Pendant; die Stelle wirkt zwar durch die dunklen, von oben absteigenden Streifen besonders markiert, aber sie bleibt dadurch auffällig leer, unbesetzt. Die Aussage des Bildes ist damit klar: Das Böse agiert nicht auf derselben Augenhöhe mit Gott, der Teufel präsentiert sich niemals als dem Schöpfer ebenbürtiger Gegengott.

Der Inhalt des ersten Gebotes Israels, die konkurrenzlose Einzigkeit Gottes, die ebenso Jesus bekennt, steht auch am Anfang des kirchlichen Glaubensbekennntnisses. "Wir glauben an den einen Gott". Die Einzigkeit Gottes begründet die Einheit der Schöpfung, auch des Menschen. Sowohl Theologen wie Irenäus von Lyon (+ ca. 202) und Augustinus (+430) als auch Synoden und Konzilien wie das IV. Laterankonzil (1215) mussten immer wieder Vorstellungen zurückweisen, nach denen der Widerstreit zwischen Gut und Böse, Leben und Tod, Heil und Unheil zwei entgegengesetzten Schöpfungsprinzipien und entspringt. Gegenüber Gnostikern, Manichäern und Katharern bekennen Juden wie Christen den einen Schöpfer, der ausnahmslos alles geschaffen hat und nicht etwa mühsam gegen ein ursprüngliches Chaos mit ordnender Hand seinen Kosmos behaupten muss. Das immer wieder im Bild eines Urdrachen symbolisierte Chaos schrumpft in der biblischen Paradieserzählung gewissermaßen zu einer Miniaturausgabe in Gestalt der Schlange zusammen, die weder aufrecht wie der Mensch, noch über



haupt zu laufen vermag, nur auf dem Bauch herumkriecht und die offenbar als Geschöpf betrachtet werden muss, wie alles andere auch, das nicht Gott ist. Der Mensch verdankt sich diesem einen Gott, der den Menschen als Einheit erschafft, nicht als zwiespältige Konstruktion, zerspalten in den Widerstreit von Geist und Materie. Seele und Leib. Gut und Böse, Wahrheit und Lüge. Das eine Wesen des Menschen legt sich vielmehr in einer Vielfalt von Dimensionen aus, die einen geordneten Kosmos darstellen. "Sehr gut" sei der Mensch nach den Worten des ersten Schöpfungsberichts geschaffen. Widersprüche, die der Mensch erfährt und die er in der ihn umgebenden Wirklichkeit wie in diesen beiden Fenstern widergespiegelt sieht, müssen einen anderen Grund haben als einen ursprünglichen Riss, der von Anfang an Welt und Mensch und selbst das Göttliche zerteilt. Wo ist dieser Grund zu finden?

Auch wenn heute niemand mehr mythische Drachen auftreten lässt, um das Böse und Chaotische in der Welt zu erklären, so gibt es doch vergleichbare Tendenzen, die die Einheit des Menschen in Frage stellen und/oder die Welt selbst in ihrer Unterschiedenheit von Gott zum zwangsläufigen Anfang alles Bösen erklären. Manche Verhaltensforscher beispielsweise fassen den Menschen als Kompositum auf, das von der Evolution aus intelligenzhaltiger Gehirnmasse und tierhaftem Unterbau zusammengestückelt wurde. Das Böse, etwa in Form der Aggression, habe seinen Ursprung in diesem Unterbau und sei daher ursprünglich nur ein "sogenanntes Böse", gegen das der Mensch allerdings anzugehen habe, um nicht selber Opfer einer innerartlichen Aggression - einer gegenseitigen Vernichtung - zu werden. Auch manche Theologen schließen sich dieser Vorstellung an und erklären den Sündenfall als Metapher für den tierhaften, noch unkontrollierbaren Rest im Menschen. Demnach muss der Mensch erst noch eine Einheit werden; solange "entböst" man aber auch das Böse, Kriege und Konzentrationslager, indem man das Böse zur evolutionären Naturausstattung des Menschen erklärt. Manche Neurologen denken ähnlich naturalistisch: Chaos und Böses sind sozusagen reine Nervensache: menschliches Fehlverhalten resultiert aus falschen neuronale Verschaltungen oder aus Störungen im

Gehirn aufgrund eines Unfalls beispielsweise. Ich, Gewissen und Freiheit seien bloße Illusionen des Gehirns. Der Mensch ist gespalten zwischen diesen Illusionen und seinem neuronalen Programm, das ihn im Griff hat und widersprüchliches Verhalten zu induzieren vermag.

Nun wird niemand bestreiten, dass man ohne Gehirn nicht denken und dessen Verletzung in der Tat soziales Fehlverhalten und andere Störungen auslösen kann. Aber schon das Werben von Wissenschaftlern für ihre Thesen durch Vorträge und Publikationen setzt offenbar voraus, dass man auf der Grundlage von Argumenten, die auch im Fall der Neurowissenschaftler nichts geringeres als Wahrheit beanspruchen, sich frei für oder gegen sie entscheiden kann, dass man also bei dieser Entscheidung nicht nur einem genetisch-neuronalen Programm folgt oder einer Illusion aufsitzt. Jede Wissenschaft setzt die Wahrheitsfähigkeit des Menschen und damit auch seine Freiheit und Verantwortlichkeit voraus - die Möglichkeit, sich für Wahres und Falsches, Gutes und Böses entscheiden zu können: linkes und rechtes Bild, Licht und Leben, Finsternis und Tod, stellen wirklich zwei Optionen des Menschen dar.

Dass der an sich wahrheitsfähige und freie Mensch dennoch das Böse wählt und eben dort, wo Menschen leben, stets auch das Böse anzutreffen ist, erklären manche Philosophen mit der naturhaften Begrenztheit und Fehlbarkeit des Menschen. Es ist wie mit der Müdigkeit: Alltagssorgen, unerledigte Arbeit oder ein unentwegt weinender Säugling rauben in der Nacht den Schlaf, so dass am Morgen jedes freundliches Wort schwer fällt; schnell reagiert man gereizt, tut man jemandem Unrecht, an sich ganz ungewollt. Konsequenz: die natürliche Schwäche des Menschen, seine Begrenztheit, Fehlbarkeit – seine Endlichkeit- machen ihn unwillkürlich zum Kandidaten für das Böse, für die Sünde. Errare humanum est, ergo: Peccare humanum est. Wer Fehler machen kann, begeht sie auch irgendwann tatsächlich, so argumentiert man. Irren und Sündigen ist letztlich menschlich. Nur Gott sei vollkommen; alles, was nicht Gott ist, sei folglich unvollkommen. Das wesenhaft Unvollkommene weist von selbst den Weg zum moralisch Unvollkommenen, zum Bösen, zur Sünde. Der Baum des Lebens hat immer auch verdorrte Äste, eben weil er grüne hat: Die begrenzte Schöpfung birgt nicht nur den Tod in sich, sondern auch die Schlange, das Böse, den moralischen Tod. Linkes und rechtes Bildfenster zeigen ungeschminkt die zwei Seiten der Wirklichkeit. Doch, wie vorausgeschickt, der Künstler würde sich wiederum missverstanden fühlen, deutete man sein Werk in diesem Sinn.

Das Provozierende, vielleicht Komplizierte, aber das in jedem Fall Revolutionierende des Schöpfungsglaubens und der christlichen Sündenlehre gründet in der Auffassung, dass es keinen notwendigen Zusammenhang zwischen den beiden Bildhälften gibt. Die Schöpfung ist in ihrer Begrenztheit Gotteslob, weder Unfall noch Abfall vom Göttlichen. Begrenzungen, Grenzen und Differenzen sollen sein, damit Beziehung möglich wird, aus der Leben entsteht.

In Gott ist das bereits der Fall: Irenäus von Lyon deutet die Hand Gottes als den ewigen Sohn, durch den und auf den hin alles geschaffen ist, wie es der Prolog des Johannesevangelium verkündet. Denn der Sohn ist in Gott der "Andere", der "Unterschied", die "Differenz" – und, wenn man so will, die "Grenze": Eine göttliche Person ist nicht die andere und darin "begrenzt". Aber daraus, dass der Vater nicht auch der Sohn sein kann und umgekehrt und dass auch der Geist weder Vater noch Sohn ist und sein könnte, folgt gerade nicht, dass den göttlichen Personen göttliche Vollkommenheit und Absolutheit fehlt. Durch den Unterschied der Personen in Gott wird Gott erst als vollkommen beziehungsreiches Wesen denkbar, das in sich Liebe und Leben ist. Nur weil Gott in sich dreieinig und daher in vollkommener Weise beziehungsreich ist, kann er der freie Schöpfer sein. Er braucht die Schöpfung nicht, um eine Beziehung zu Anderen zu haben, um also ein liebender Gott sein zu können.

Ganz ungezwungen kann Gott den Menschen als sein Ebenbild erschaffen, weil es schon in Gott ein Bild von Gott gibt: den Sohn nämlich, der in seiner eigentümlichen Andersheit den Vater abbildet. Auf diesen Anderen in Gott hin ist alles Andere geschaffen, das nicht Gott ist. Alles, was Gott erschafft, steht daher in einem inneren Bezug zu Gott, ist gerade in seiner Andersheit und Unterschiedenheit von

Gott ein Gleichnis und Bild des göttlichen Sohnes, stellt also keinen Abfall von Gott dar, keine problematische Unvollkommenheit, die von sich aus zum Bösen tendiert.

Dass Böse kommt allein durch geschaffene Freiheit in die Welt: als Sünde, d.h. als Negation des Schöpfers und des Sinns, den er in die Welt und ihre Geschichte gelegt hat. Gott will diese Freiheit, weil sie sein Schöpfungswerk vollendet: weil erst in ihr und mit ihr die Schöpfung beziehungsfähig wird in Form von Liebe. Milchstraßen und Steine beziehen sich nur "stumm" auf Gott. Im Menschen wird die Schöpfung Wort und Ant-Wort auf Gottes Schöpfungs-Wort, den Sohn. Mit der geschaffenen Freiheit hat Gott sich gewissermaßen eine Grenze gesetzt, die er selbst respektiert, etwas, was er nicht ist und sich auch gegen ihn selbst zu wenden vermag. Dennoch geht es bei der Erschaffung des Menschen nicht um eine reale Selbstbegrenzung Gottes; Gott muss nicht gewissermaßen sich selbst zurücknehmen und reduzieren, um Platz für Anderes zu schaffen. Schon in Gott muss sich nicht der Vater zurücknehmen, damit der Sohn sei; er muss gerade als Vater ganz er selbst sein (und nicht irgendwie weniger), damit der göttliche Sohn das göttliche Leben erfülle. Ebenso setzt Gott sich mit seiner ganzen dreieinigen Allmacht dafür ein, dass freie geschöpfliche Andersheit existiere.

Zu dieser kreatürlichen Andersheit gehört die Möglichkeit, zu sündigen. Diese Möglichkeit darf aber nicht im Sinn eines Vermögens oder einer Fähigkeit verstanden werden – ähnlich der Fähigkeit, eine Fremdsprache zu erlernen. Das Sündigenkönnen stellt kein "Können" dar, sondern eine bloße Möglichkeit, dass der Mensch auf dem Weg zu Gott, zum Mitmenschen und zu sich, zum Wahren und Guten stehenbleibt, falsch abbiegt, sich selber davonläuft. Die bloß logische Möglichkeit des Bösen ist vergleichbar mit der Möglichkeit, durch den Kauf eines Autos und Teilnahme am Straßenverkehr einen Unfall zu bauen. Der Unfall ist das, was nie sein soll, was weder eine sinnvolle Entwicklung der eigenen Fahrkünste noch des Straßenverkehrs darstellt oder näher ans Ziel brächte, aber als Möglichkeit gehört der Unfall zur Fahrt von A nach B. Mit diesem Beispiel hat man freilich nur das veranschaulicht, was die "bloße Möglichkeit"

des Bösen sagen will. Denn die Tat des Bösen bleibt in jedem Fall nicht nur auf einen nur unbeabsichtigten Unfall der Freiheit beschränkt. Die bewusste Absicht gehört zum Wesen des Bösen, der Sünde.

Warum aber sündigt der Mensch, zumal eingebettet in eine helle, frischgrüne, fruchtbare Welt, die der Liebe entspringt, wie es im rechten Fenster das Rot oberhalb von Gottes Hand andeutet?

Dass die biblische Erzählung zur Erklärung die Schlange bemüht, die der Künstler in der Diagonale zu Gottes Hand ins Szene setzt, macht auf eine grundlegende Erfahrung des Menschen aufmerksam: Sowenig sich der Mensch selber ins Dasein versetzt, sowenig strömt Erkenntnis ursprünglich aus ihm heraus; nur durch den Kontakt mit der Außenwelt, mit einem Du kommt der Mensch zu sich und den entscheidenden Einsichten. Der Mensch wird als Mann und Frau erschaffen, als Beziehungswesen in Abbildung der Dreifaltigkeit. Erkenntnis entspringt der Beziehung, dem Kontakt. Das gilt ebenso für das Böse. Es muss von außen an den Menschen herantreten und auf sich aufmerksam machen. Sündigen heißt wesentlich einer Versuchung nachgeben, formuliert der französische Philosoph Paul Ricoeur treffend. Wie die Sündenfallerzählung in ihrer Bildsprache erläutert, kann der eine Mensch für den anderen Menschen zur Versuchung werden. Die Frau reicht dem Mann die verbotene Frucht.

Aber ganz ursprünglich gedacht, versucht nicht ein Mensch den anderen. Vielmehr muss am Anfang jemand stehen, der nicht wie der Mensch nur durch den Kontakt mit der Außenwelt erst zu sich und entscheidenden Einsichten gelangt. Es muss hingegen jemand sein, der alles Wissen um sich und anderes direkt aus sich selbst bzw. von Gott her hat. Seine Opposition gegen Gott entspringt daher auch in jeder Hinsicht aus ihm selbst. Der Versucher schlechthin wird nicht versucht. Das aber kann kein Mensch sein, sondern nur ein leibloses Geistwesen (Engel), das die jüdischchristlich-islamische Tradition mit dem Teufel identifiziert. Die abgebildete Schlange trägt freilich mythisches Kolorit. Aber man sollte sie deshalb nicht vorschnell aus dem modernen Weltbild herauskürzen. Alois Plum räumt ihr in sei-

nen modernen Fenstern einen Platz ein: weil sie offenbar eine tiefe menschliche Erfahrung repräsentiert, die man nicht nur im Anfang der Menschheit, sondern immer wieder machen kann. Selbst Jesus muss sich mit ihr nach seinem Fasten in der Wüste auseinandersetzen. Als der neue Adam gibt er ihren Einflüsterungen nicht nach.

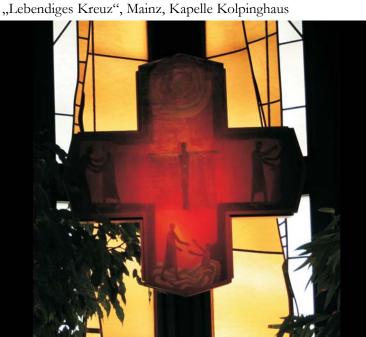
Es bleibt die Frage, warum Engel und Mensch überhaupt sündigen?

Nach den bisherigen Überlegungen ist ausgeschlossen, dass das Böse zur Begrenztheit der Welt gehört. Es bildet auch nicht den nötigen Kontrast, damit die hellen Farben der Schöpfung stärker hervortreten. Ebensowenig braucht die göttliche Liebe, die den Menschen vom Bösen befreien will, das Böse, um einmal zu zeigen können, was in ihr steckt, nach dem Motto: Viel Feind', viel Ehr! Immer dann, wenn man für das Böse eine sinnvolle, überzeugende Erklärung sucht, nimmt man es nicht mehr wirklich ernst; man "entböst" es. Denn das Böse hat von sich her keinen Sinn; es ist das Absurde, Grundlose, Unlogische, Verrückte, Leere. Erklären heißt aber einen Sinn und Grund angeben, einen Zusammenhang aufzeigen, etwas ein- oder zuordnen. Wer dem Bösen einen sinnvollen Ort in der Schöpfung zuweist, macht es zum Teil der Schöpfung und Gott zu seinem Ursprung, was jedoch Gott zerspalten würde und daher noch größere Absurditäten nach sich ziehen würde.

Das Böse liegt in der Möglichkeit der endlichen Freiheit, die es im letzten grundlos will, aber zum Schein, um die Absurdität und Leere zu verdecken, ein verständliches Motiv angibt und ihm folgt. Man will sein wie Gott – das verspricht die Schlange und vermittelt dabei schon ein schräges Gottesbild, das Gott als kleinlichen Despoten verzeichnet, der aufpassen muss, dass man ihm nicht in die Karten schaut, und eifersüchtig über seine Privilegien wacht. Der Mensch wird mit Allmachtsphantasien geködert, mit der Vorstellung, seine kreatürliche Begrenztheit sei eine zu überwindende Größe und nur das Absolute ihm angemessen. Dass das Absolute Beziehung und Liebe ist, dass der Unterschied Schöpfer – Geschöpf ebenso dem Reichtums durch Beziehung dienen soll, spielt keine Rolle mehr.

Wie sehr der Mensch auf Beziehung angewiesen ist, die sich nicht machen oder befehlen lässt und gerade so etwas Absolutes und Erfüllendes darstellt, illustriert die Überlegungen, dass selbst dann, wenn ein Mensch alles hätte und besäße, er damit noch nicht denjenigen hätte, dem er seinen ganzen Reichtum (Macht, Fähigkeiten, usw.) zeigen kann, um von ihm bewundert zu werden. Diesen Bewunderer darf man keinesfalls versuchen, auch noch in eigenen Besitz zu bringen. Denn in diesem Fall wäre er verschwunden und der Sinn des Reichtums – wegen des Reichtums bewundert zu werden - vernichtet.

Die Sünde zielt immer auf die Vernichtung von Beziehung und entzieht dadurch Lebenssinn, den "kommunikativen" Sinn der Dinge. Alles stirbt durch die Sünde ab, sie führt zu nichts, zum Tod, wie Paulus erläutert. Sie verhüllt den Sinn der Schöpfung mit ihrer Absurdität und Orientierungslosigkeit. Deshalb werden insbesondere Krankheit, Leid und Tod, in denen der Mensch besonders seine Begrenztheit und seine Angewiesenheit auf einen tragenden, sinnstiftenden Grund und ihn mittragende Mitmenschen erlebt, zu nahezu unerträglichen Faktoren in der Schöpfung, die den Schöpfer massiv in Frage stellen.



Durch Jesus, der ganz aus dem tragenden Grund des Vaters lebt, werden Leid und Tod zu Zeichen einer je größeren Liebe, die auch ihre Ablehnung noch erträgt, umqualifiziert: sie werden zu Zeichen des Heils. Die Absurdität und Grundlosigkeit der Sünde wird sozusagen durch eine noch größere, aber ganz und gar positive Grundlosigkeit aufgewogen und unterlaufen werden: durch die je größere Selbstlosigkeit der göttlichen Liebe, die bereits Gottes Schöpferhand lenkt und in Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung des göttlichen Sohnes die Gutheit der Schöpfung wieder zum Leuchten bringt. Das Kreuz ist der Lebensbaum.

Ein Letztes: Die mythischen Bilder der biblischen Schöpfungserzählung, die nicht (etwa in Konkurrenz zur Evolutionstheorie) als Naturkunde oder historische Reportage missverstanden werden dürfen, wollen etwas Allgemeinmenschliches zum Ausdruck bringen, das man in jedem Weltbild neu aussagen muss. Dieser Hinweis muss jedoch nicht bedeuten, dass es gar keinen Sündenfall gegeben hat bzw. nur jeder für sich die Ursünde begeht, also jeder Adam und Eva ist, dass also auch keine Erbsünde anzunehmen ist, die in einer Ursünde ihren Ursprung hat. Denn der Mythos bildet nicht den letzten Interpretationsrahmen der Genesiserzählung, sondern die Heilsgeschichte Israels, die beziehungsreiche Interaktion zwischen Gott und seinem Volk. Die Koordinaten dieser Geschichte werden bedacht, die selber geschichtlich sind und darum auch verändert werden können. Davon geht ebenso die christliche Vorstellung von der Erlösung durch Christus aus.

Wenn Erlösung ein heilsgeschichtliches Ereignis ist, dann gilt dies nicht weniger von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Wenn diese Erlösungsbedürftigkeit jeden Menschen ausnahmslos betrifft und zugleich nicht im Wesen des Menschen naturhaft verankert ist, wenn sie also zum Menschen hinzugekommen ist, dann ist dies auf ein geschichtliches Ereignis zurückzuführen, das im Anfang der Menschheit angenommen werden muss und den Menschen zu dem machte, was er ist, was er aber von Gott her nicht sein sollte. Andernfalls – wäre jeder Mensch Adam oder Eva – wäre immer auch eine Insel der Seligen denkbar, die einen Erlöser

niemals bräuchten. Denn einen Zwang zum Sündigen gibt es nicht.

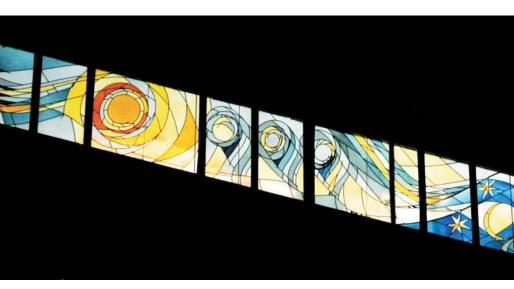
Wenn sich aber jeder Mensch als erlösungsbedürftig erfährt – als unfähig zum Guten unter allen Umständen, als in sich gespalten, hin und her gerissen zwischen Gut und Böse, unfähig, das Böse definitiv zu überwinden, als beziehungsarm, beziehungsunfähig, als unfrei verstrickt in aporetische Situationen, als bedroht von Sinnentleertheit in Krankheit, Leid und Tod, als Gott entfallener Irrläufer - dann muss eben gelten: von Anfang an. In ihrem Anfang hat sich die Menschheit in eine Schräglage zu Gott und seiner guten Schöpfung gebracht, so dass sie jetzt oft grau und dunkel erscheint, wie auf der rechten Fensterhälfte dargestellt.

Dass dieser Anfang – dass sogar nur Einer für Alle handeln kann, ist durchaus denkbar: von Christus wird dies angenommen, viele andere profane Beispiele lassen sich anführen. "Nichts wird mehr so sein wie früher", sagten viele nach dem Anschlag auf die New Yorker Twin Towers am 11. September 2001. Ein negatives Ereignis verändert alles, ändert die Geschichte.

Die Landung von Kolumbus in Amerika leitete für die Gesamtmenschheit die Epoche der Neuzeit ein. Der erste Schritt eines einzigen Menschen auf dem Mond wird als Fort-Schritt der Gesamtmenschheit verstanden. Biblisch ist es Abraham, in dem alle Geschlechter der Erde gesegnet sind. Das eine Volk Israel dient als Licht zur Erleuchtung aller Völker. Einer, eine Gruppe kann für alle handeln und die Bedingungen der Geschichte für alle bestimmen. Das kann auch vom Anfang der Menschheit angenommen werden, was nicht voraussetzen muss, dass alle Menschen aus diesem einen Anfang biologisch hervorgegangen sind. Der "erste Anfang" der Menschheit als Anfang der Menschheitsgeschichte mit Gott kann aber als Repräsentant für alle weiteren evolutionären Anfänge der Menschen und der Menschheit überhaupt gelten.

Von diesem dunklen Anfang, der von Gott her gesehen an sich ein lichtvoller sein sollte, ist aber nur die Rede wegen der Erlösung, die Christus gewirkt hat, wegen etwas Positivem. Die lichtvolle Hand des Schöpfers, der Sohn, verheißt über den leeren Himmel des Sündenfalls hinweg den Neueinsatz des Sohnes als des neuen Adam, der alles wieder gut macht (Mk 7,37) und zum Leuchten bringt. Das ist die Frohe Botschaft dieses Doppelfensters.

Michael Schulz,



"Schöpfung – Gestirne", Kaiserslautern, St. Franziskus

ISBN 978-3-942013-05-5 bestellung@pneuma-verlag.de

"Dein ist das Reich" (aus Vater-Unser-Zyklus) Kaiserslautern, St. Bartholomäus





"Gottes Heiliger Geist" (Ausschnitt), Göttingen, St. Godehard

Und an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird,

καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ 'άγιον'
τὸ κύριον καὶ ζωοπιόν
τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορειόμενον
τὸ σὺν Πατρὶ καὶ 'υιῷ
συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον

Et in Spiritum Sanctum,

Dominum et vivificantem
qui ex Patre Filioque procedit
qui cum Patre et Filio
simul adoratur et conglorificatur

Die Gabe des Geistes

Die Gabe des Geistes auf das Volk besiegelt das Pascha-Mysterium und bewahrheitet die eschatologische Vollendung Jesu Christi in der Herrlichkeit des Vaters. Die Ausgießung des Geistes ist es, die entsprechend der Tradition Israels gemäß Joël 3,1-5 die eschatologische Fülle des Heils markiert. Genau diese Fülle sieht die junge Kirche mit der Vollendung Jesu, der der Christus ist, als gegeben – angezeigt in der Erfahrung des Geistes, worin die Evidenz für die Auferweckung Jesu Christi gründet.

Erst kraft des Geistes wird dieser selbst und wird alles übrige erkannt. Dieser ist es, der die Jünger in die ganze Wahrheit einführt (Joh 16,13). Dass Jesus der Christus ist, enthüllt sich auch für jene, die ihn während seines Lebens und Wirkens begleitet haben, erst von der Gabe des Geistes her. Der Geist ist derjenige, worin Gott sich selbst zu erkennen gibt. Ohne den Geist bliebe die Offenbarung unoffenbar. Erst im Pneuma erschließt sich den Jüngern evident, dass Jesus der Christus ist. "Niemand kann sagen "Jesus ist der Kyrios' außer im Heiligen Geist!" (1 Kor 12, 3). So galt in der jungen Kirche das erfahrbare Wirken des Geistes als der eigentliche Beweis für das Auferwecktsein Jesu Christi. Erst im Pneuma wird die Wahrheit der Offenbarung der Kreatur evident.

Die Vollendung des Pascha-Mysteriums in der Auferweckung des Sohnes durch den Vater ereignet sich kraft des Geistes, der der Geist des Vaters ist, der als solcher aber auch je-schon der Geist ihres perichoretischen Mit-Seins in der Einheit des Gottseins ist. Die Auferweckung des Sohnes durch den Vater erfolgt (a) im Geist, (b) in den Geist hinein und zugleich (c) als ökonomischer Quellort der Gabe des Geistes, der sich von hier aus (1.: baptismatisch-kirchengründend) auf jene ergießt, die Jesus, dem Christus, folgen, sowie (2.: kosmisch-universalisierend) den Erdkreis und das ganze All erfüllt.

Die Gabe des Geistes ist maßgeblich. Seine Gegenwart lässt aus der zerstreuten Herde authentische Zeugen für die Auferweckung Jesu Christi hervorgehen. Die Begegnung der Zeugen mit dem Auferstandenen vollzieht sich innerhalb des gleichsam pneumatischen Raumes, nachdem die Auferweckung des Sohnes durch den Vater nicht nur instrumentell kraft des Geistes, sondern eben in diesen hinein erfolgt ist (soma pneumatikón, 1 Kor 15,44). Die Evidenz der Untrennbarkeit des Sohnes von seinem Vater und dem Geist mündet in die paulinisch-urkirchliche Einsicht, dass ein Leben mit Christus notwendigerweise ein Leben aus dem Geist bedeutet.

Die Bezeichnung "Pneuma", durch welche die Septuaginta das hebräische "rúach" überwiegend interpretiert, stellt den Aspekt der göttlichen Wirkkraft in den Vordergrund. Der 'Wind' deutet hin auf die Lebenskraft Gottes, seinen belebenden Atem. Pneuma bezeichnet die Kraft Gottes, durch die er selbst handelt sowie andere zum Handeln antreibt. So ergibt sich eine gewisse Unbegreifbarkeit, eine Anonymität oder Indirektheit in der Erfahrung des Geistes, obwohl gerade er es ist, der die Unmittelbarkeit zu Gott begründet. Insofern erscheint der Geist vordergründig gesichtslos wie der Wind, den man (gemäß der bei Abfassung der biblischen Bücher herrschenden Vorstellung) nicht selbst vernehmen, sondern nur an seinen Wirkungen erfahren kann. "Ruach-Pneuma" als heiligend-durchdringendes, beseelend-durchformendes Prinzip betont gemäß der jüdischen Denkart mehr die Kraft und die Energie als die Ontologie, mehr die oikonomische Funktionalität als die göttliche Personalität des Heiligen Geistes (Appropriation), wobei genau in dieser oikonomischen Wirkung quoad nos das Selbstsein des Geistes zum Ausdruck kommt. Der Geist selbst ist nicht objektivierbar. Er ist weniger Objekt theologischer Erkenntnis als vielmehr Grund (und damit selbst Subjekt) für alle theologische und Glaubenserkenntnis, Subjekt und Grund für die eröffnete übernatürliche Gemeinschaft der Kreatur mit Gott. Der Geist ist Subjekt und nicht Objekt der Offenbarung. Die Gestalt des Geistes kann somit nicht isoliert betrachtet, sondern nur im Kontext der Oikonomia d.h. vom Christusereignis her vernommen werden.

Die Gabe des Geistes wird in der jungen Kirche als das Ziel der Sendung Jesu verstanden. Die johanneischen Abschiedsreden Jesu deuten den Geist als den, den Jesus vom Vater her sendet, und wozu es notwendig ist, dass er selbst zum Vater geht. Erst wenn die Sendung Jesu vollbracht ist, ist alle Wahrheit verwirklicht. Der Geist aber ist es, der in alle Wahrheit einführt (Joh 16,7.12-14). Der Geist bezeugt die Wahrheit des Sohnes aus dem Vater, weil er diesem Verhältnis selbst innerlich und intim ist.

Der Geist markiert die Koinonia von Vater und Sohn. Er ist die Gabe der Unmittelbarkeit, die Gabe der Koinonia schlechthin. Der Geist subsistiert als die Unmittelbarkeit von Vater und Sohn. Er subsistiert als die trinitarisch-perichoretische Unmittelbarkeit Gottes in sich, der obwohl ein einziger nicht in sich allein ist. Als Gabe der Koinonia begründet der Geist die Gemeinschaft der Jünger mit ihrem erhöhten Herrn. Er begründet die übernatürliche Gemeinschaft der Kreatur mit Gott, indem er diese in die Tiefe des inneren Lebens Gottes hineinführt. Und er begründet die Gemeinschaft derer untereinander, denen die Gabe des Geistes zuteil geworden ist. Indem der Geist die Fülle Gottes eröffnet (explicatio), führt er in sie ein (complicatio). Indem der Geist also die Offenbarung vollzieht, dass Jesus der Christus ist, dass Gott in ihm vor aller Welt von Angesicht zu Angesicht erschienen ist, vollzieht der Geist zugleich die Gnade, die Heiligung, die Theiosis, indem er die Kreatur zur Teilhabe am inneren Leben Gottes emporhebt. Hierin wird das Ziel der Schöpfung ereicht. Die Geschichte wird in die Ewigkeit Gottes hinein vollendet. Der Selbstvollzug Gottes in seiner trinitarischen Perichorese ist per se ewig; dementsprechend kann auch die Begegnung der Kreatur mit dem Absoluten an kein Ende kommen (Deus semper maior).

Auf die in der Gabe des Geistes gewirkte eschatologisch gegenwärtige Unmittelbarkeit zu Gott, was ewiges Leben im Sinne eines nicht endenden eschatologischen Präsens bedeutet, ist die Geschichte durch das Pascha-Mysterium aufgebrochen. Als die eschatologische Gabe bleibt der Geist von hier aus in der Geschichte je gegenwärtig am Wirken. Die Einwohnung des Geistes in denen, auf die er durch den Sohn vom Vater her gesendet ist, erfolgt inkorporativperformativ als Einverwandlung in den Raum Gottes bzw. als Einverleibung in den Leib Christi. Der Geist universali-

siert damit die Koinonia Gottes auf all jene hin, die Gott dazu erschaffen und berufen hat. Der Bund Gottes mit seinem Volk mündet in die übernatürliche Berufung des Menschen als die Vollendung des Bundes; er bedeutet die Verleihung der Kindschaftsgnade, die Annahme an Kindesstatt. Somit ist die Kreatur berufen, im Geist koinonial am Leben Gottes selbst Anteil zu erhalten und so ewiges Leben in Koinonia mit Gott und untereinander zu erfahren. Dieses Werk des Geistes erfolgt im eschatologischen Präsens. In Differenzierung des eschatologischen Präsens auf den Raum der Geschichte hin wirkt die Koinonia in der Gabe des Geistes kirchenstiftend in die Welt hinein.

Thomas Schumacher



"Gottes Heiliger Geist", Göttingen, St. Godehard