

Meine Damen und Herren, in der heutigen Stunde muß der Übergang vollzogen werden in dem Hauptteil, der sich in dem ersten Kapitel mit dem Gottesgedanken im Anruf Gottes befassen soll. Ich darf noch einmal kurz erinnern, daß wir im Ausgang der Überlegungen von der Bedeutung des Namens und für das Denken an Gott zu der Betrachtung des Herrengebetes vorgegangen sind. In der Anleitung, die uns enthalten war in der Überlegung, daß der Gottesname zwar ein Element menschlicher Wortsprache ist, aber keineswegs als ein natürlicher Bestandteil in menschlichen Wortsprachen aufgefaßt werden kann. Man könnte sagen, Der Name Gottes ist in jeder menschlichen Wortsprache wie ein Fremdwort zuhause. Und beides, wenn es in jeder menschlichen Wortsprache wie ein Fremdwort, wie ein Fremdling, nicht geboren aus dieser Wortsprache, sondern eingezogen in die Wortsprache, eingedrungen in diese Wortsprache und dann auch von solchen, die in dieser Sprache sich ausdrücken, aufgenommen, ausgerichtet, sodaß die Sprache danach ihre Ausrichtung erfahren hat. Dieser Fremdsprachencharakter des Namens Gottes in menschlicher Wortsprache hat zur Konsequenz, daß eben die Wahrheit dieses Namens nicht gelernt wird in dem Augenblick, in dem die Sprache erlernt wird, denn die Muttersprache erlernt damit noch nicht den Namen Gottes, sondern ihn allererst zu lernen und was daran sonderlich erinnert, ist dasjenige Gebet, das der christliche Glaube als die Maßgabe seines Betens versteht. Das Gebet, das der christliche Glaube als die Maßgabe seines Betens versteht, das Gebet, das beginnt mit dem Anruf "Unser Vater". In der Muttersprache die Sprache nach dem "Unser Vater" auszurichten, das ist die eine Weise, wie im Sinne des christlichen Glaubens das Gebet auszurichten wäre inmitten der Menschheitssprache. Wenn das Gebet die ursprüngliche Domäne des Namens Gottes ist, das heißt jener sprachliche Umkreis, in dem sich die Wahrheit dieses Gottesnamens mehr ausspricht und ausdrückt, so daß eine zentrale Größe entsteht, von der aus die Sprache ihre Richtung, ihre Struktur und ihre Ausrichtung erfährt und empfängt, dann kann auch das Herrengebet als das ursprüngliche Gebet des christlichen Glaubens selber von maßgeblicher Bedeutung sowohl für das weitere Nachdenken über die Art des Gottesgedankens selbst wie auch über die Art des Sprechens von Gott und was damit in Zusammenhang steht in Betracht gezogen werden. Nach dem ersten flüchtigen Blick auf das Herrengebet hat sich uns jedenfalls zweierlei als grundlegend für das Verständnis des rechten Denkens an Gott herausgestellt, wenn anders das Herrengebet so etwas wie die Regel des rechten Denkens an Gott auch für den christlichen Glauben abgibt. Nämlich zum einen, daß nach der Maßgabe dieses Gebetes es keine Rede zu Gott geben kann, die nicht zugleich auch Rede von Gott ist. Das wäre die erste fundamentale Einheit, die in diesem Herrengebet zum Ausdruck kommt, die Einheit unseres Redens zu Gott und unseres Redens von Gott. Und das zweite, was das Herrengebet uns zu verstehen lehrt, wäre, daß die Rede von Gott offenbar von uns nicht vollzogen werden kann, ohne daß wir uns in diesem und mit diesem Reden auch selbst zur Sprache bringen. Das wäre die zweite Einheit, die Einheit der Rede von Gott und der Rede von uns. Man kann offenbar nach der Maßgabe dieses Herrengebetes von Gott nicht konkret reden, wenn nicht auch im Anschluß daran, in der Fortsetzung dieses Redens, von uns die Rede ist, und auf der anderen Seite ist und war der Sinn der, daß wir zur Sprache nur sinnvoll kommen, wenn und sofern Gott zur Sprache gebracht worden ist; wenn wir von Gott gesprochen haben, können wir auch sinnvoll von uns sprechen. Und das ganze wäre wohl zu fassen in die einfache Form dieser zweifachen Einheit, in die einfache Form der Bitte nämlich, daß offenbar konkretes Reden von Gott, in der Form des Redens zu Gott, in der Weise der Bitte geschieht, so wie wir auch selbst, wenn wir in der Konsequenz unseres Redens von Gott von uns selber reden, in der Weise des Bittens von unserem Sein zu reden haben. Dieser Punkt wäre in aller Anthropologie wohl als ein wesentliches Element zu berücksichtigen, daß das ursprüngliche Reden des Menschen von sich selbst in der Weise der Bitte geschieht, ohne daß dieses Reden, und das müßte nach der Maßgabe der Anrede des Herrengebetes

zu ermitteln sein, ohne daß diese Bitte die Erklärung der Unmenschlichkeit des eigenen Selbst sein würde. Auf diesen Punkt kommen wir noch zu sprechen, wenn wir auf die Form in den ersten drei Bitten des Vater-Unsers zu sprechen kommen. Ich hatte in der letzten Stunde schon kurz darauf hingewiesen, daß es wohl nicht von ungefähr sei, daß das Gebet in der sprachlichen Gestalt einherkommt, die auch dem Gebot eigentümlich ist, nämlich in der Form des Imperativs; im Genus des Verbs kommt eine Zusammengehörigkeit von Gebot und Gebet zum Ausdruck, die in ihrer Bedeutung noch zu bedenken ist, und zwar speziell im Hinblick darauf, was es hier in der Weise des Gebetes für das Sein des Menschen, der sich in diesem Gebet zur Sprache bringt, zu bedeuten hat. Wir versuchen, und ich möchte, daß wir dies nun für den weiteren Verlauf festhalten wollen, das Herrengebet zu verstehen als die Darstellung und die Manifestation der Grundform des Gottesgedankens im christlichen Glauben; wenn es richtig ist, daß im Sinn des christlichen Glaubens der Gottesgedanke immer unter der Bedingung des Gottesnamens nur seine Wahrheit finden kann, dann bedeutet es für die Form und die Struktur des Gedankens, daß er sich einmal in erster Linie und primär und gewissermaßen in seinem Kriterium zu äußern hat in dieser einfachen Form der zweifachen Einheit unseres Redens zu Gott und von Gott und unseres Redens von Gott und von uns selbst, beides in der einfachen Form der Bitte an denjenigen, an den die Anrede des Gebetes gerichtet ist. Und auf diesen Punkt werden wir jetzt in dem § 5 zu sprechen kommen.

§ 5: Gott, der Vater

Diese Anrede ist keineswegs, wie manchmal behauptet worden ist, eine absolute Novität innerhalb des Raumes der Religion der Menschheitsgeschichte, sondern man wird im Gegenteil sagen müssen, daß es sich im Bereich des christlichen Glaubens bei dem Vaternamen zur Nennung Gottes um eine eigentümliche Konzentration und Reduktion handelt in der Weise des Redens davon. Denn bekannt ist, daß schon Homer Zeus gekannt habe als den Vater der Götter und Menschen. Zeus, der Vater der Götter und Menschen; der Name Vater ist nach dem Verständnis Homers, und darin schließt sich ihm Aristoteles ohne Bedenken im Anschluß an, der Name Vater ist der universale Name der ungreifenden Gottheit schlechthin. Alle Wesen, die der Geist der Natur sind, haben mit ihrer geistigen Natur gleichsam das Recht empfangen und das Recht empfunden, Zeus, die Gottheit selbst, die das Universum umfaßt, als ihren Vater anzurufen. Man müßte in diesem Zusammenhang geradezu von der heidnischen Universalität des göttlichen Vaternamens sprechen; dieser heidnischen Universalität, die es also jedem Redenden, jedem logos habenden Wesen, zuspricht als Recht und zuerkennt als Recht, Zeus als den Vater anzurufen. Gegenüber der heidnischen Universalität sticht die jüdische, die israelitische Eigentümlichkeit sofort und hart ab. Wenn dem Heidentum der Vaternamen in universalem Gebrauch eigentümlich sein soll, so ist Israel offenbar darauf bedacht, dem entgegenzusetzen eine spezifisch ihm eigentümliche, eine jüdische Partikularität des Gottesnamens, der Eigenname Gottes: Jahwe, bezogen in Ursprünglichkeit auf das Volk Israel. Nur mit Israel hat Gott seinen Bund geschlossen, Israel hat Gott erwähnt, nur Israel ist von Gott erwähnt worden, so daß Israel allein das Recht hat, Jahwe in der Weise anzurufen, wie es seinem Wesen, seiner Eigentümlichkeit, seinem Willen entspricht. Deshalb ist es auch das Vorrecht Israels, als der erstgeborene Sohn Gottes in Betracht zu kommen, sich selbst als solcher zu verstehen. Wenn Jahwe der Vater genannt wird, dann ist dies das Privileg Israels, daß keinem anderen Volk und allen Völkern zukommen und zuerkannt werden kann. Der Name "Jahwe Israels" grenzt Israel aus der Gemeinschaft der Völker, separiert es als das erwählte Volk gegenüber allen übrigen Völkern, macht den Unterschied absolut zwischen Juden und Heiden. Die Partikularität des Gottesnamens erwirkt die absolute Differenz zwischen Juden und Heiden inmitten der Völkerwelt; und diese Verengung, diese Konzentration, erfährt im Übergang zum Christentum ihre Radikalisierung von der heidnischen Universalität über die jüdische Partikularität bis hin zur christlichen Singularität und Individualität. Denn wer im eigentlichen

finne Gottes als Sohn Gottes genannt werden kann, ist kein anderer als Jesus Christus und sonst niemand. Jesus Christus ist der eingeborene Sohn Gottes; er ist es, der in einziger Weise und im ursprünglichen Sinne das Recht und die Vollmacht hat, Gott als seinen Vater anzurufen, ihm als Sohn gegenüberzutreten, so daß dabei der Unterschied sowohl wie auch die strenge exklusive Bezogenheit zwischen beiden Größen ihren Ausdruck findet und ihren Ausdruck hat. Gott ist nicht der Vater aller, er ist auch nicht der Vater eines geschickten Volkes inmitten der völkerreichen Geschichte der Menschheit, sondern Gott ist der Vater dieses einen, der den Namen Jesus Christus trägt, so daß auch noch einmal die Namhaftigkeit Gottes eine Verdichtung einzigartiger Form und Art erfährt. Dieser Name Gottes verbindet sich in unlöslicher Weise mit dem Namen eines Menschen, der in seiner Geschichte seine reale Existenz geführt hat. Von diesem Faktum, von diesem Punkt muß die Überlegung weitergehen, wenn die Frage gestellt wird, wer es eigentlich ist, der in der Anrede dieses Vater zu sagen wagt, angesichts der Tatsache, daß das Vater-Sein Gottes sich zusammengezogen hat auf das Vater-Sein des eingeborenen Sohnes, d.h. des einzigen. Wie kann es dann noch zu diesem Unger-Vater kommen, angesichts dieser Konzentration göttlichen Seins in der Vaterschaft auf diesen eingeborenen Sohn. Und hier wird es in systematischer Hinsicht jedenfalls nicht von ungefähr kommen, daß die Christenheit Jesus Christus kennt als ihren Herrn. Und deshalb hatte ich vor einigen Stunden auch abgehoben auf den Philippergruß, Phil. 2, 6ff., da hier in der Urchristenheit die Erkenntnis ausgebrochen ist, daß in der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi Gott ihm, Jesus Christus, einen Namen über alle Namen mitgetragen und gegeben hat, den Namen über alle Namen, der in dem Kyrios-Titel besteht, in der griechischen Umschreibung alsä des Jahwe-Namens Gottes Israels. Dieser eine Sohn, dieser eingeborene Sohn empfängt den Namen des Herrn, empfängt die Herrschaft, und es wird bei der Flexion dieses Vorgangs durchaus die Überlegung Platz greifen müssen, daß offenbar der Vater sich seines Herr-Seins entäußert, so wie der Sohn sich in der Menschwerdung seines Gott-Seins entäußert hat, und diese Herrschaft gelegt hat auf den eingeborenen Sohn, damit die Sohnschaft des Sohnes zur Herrschaft in der Welt gelangt, in die er eingetreten ist. Die Herrschaft des Sohnes würde bedeuten, daß der Sohn, der als solcher seine Anerkennung durch den Vater erfahren hat, seiner Sohnschaft mächtig ist und also diese Sohnschaft aus ihrer Restriktion aus sich selbst auch herausführen kann in eine Weite, die keinerlei prinzipielle, natürliche, geschichtliche Grenze anzuerkennen nötig hat. Das würde heißen: Der Sohn, der wirklich die Herrschaft angetreten hat, ist auch dasjenige Subjekt, welches die Vollmacht und das Recht hat, das Sohnesrecht, das ihm eigentlich ist, zu spenden und mitzuteilen an solche, die er in seine Gemeinschaft, in seine Herrschaft einderufen hat. Die Anerkennung der Herrschaft des Sohnes bedeutet die Teilhabe an der Sohnschaft des Herrn, so daß offenbar durch ihn und nur durch ihn vermittelt, jene Sohnschaft als Recht konstituiert werden kann inmitten der Menschheit, die die Möglichkeit und die Grundlage dafür ist, daß das Herrengebet nicht nur von einem gesprochen werden kann, sondern daß dieses Herrengebet von ihr gesprochen werden kann. Die Art und Weise dieses Vorgangs und dieses Prozesses ist festgehalten, meine ich, im NT selber an einigen Punkten, bei Paulus; die Stellen hatte ich bereits genannt, im achten Kapitel des Römerbriefes und im 4. Kapitel des Galaterbriefes, wo Paulus von der Verfallenheit der Menschen unter die Herrschaft der kosmischen Mächte spricht und dann, die Geschichte der Befreiung der Menschen umschreibend sagt, daß zum Abschluß der Zeiten Gott seinen Sohn entsandt habe, von einer Frau geboren, unter das Gesetz gestellt. Und er führt fort: Weil ihr aber Söhne seid, entsandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba-Vater. "So bist du also nicht mehr ein Sklave, sondern ein Sohn, bist du aber ein Sohn, dann ein Erbe durch Gott." Hier hat Paulus mit einer bündigen Gedankenführung genau dieses Element vorgeführt und zum Ausdruck gebracht, das offenbar reflektiert werden muß, wenn es um die Wahrnehmung und um die gewisse Wahrnehmung des elementaren Gebeterufes Abba-Vater durch

Christen soll kommen können. Denn dieser Ruf, so führt Paulus ja hier aus, gründet sich auf die vorgängige Geschichte der Entsendung des Sohnes in diese Welt, auf die Fleischwerdung des Logos, die Menschwerdung des Sohnes in dieser Welt. Die Menschwerdung des Sohnes ist das Ereignis, die Grundlegung dafür, daß in der Konsequenz der Geschichte auch die Geschichte der Aussendung, der Spendung des Geistes in die Menschen erfolgen kann, so daß in der Kontinuität des Geschehens von Menschwerdung und Geistespendung in Menschen der Ruf laut werden kann: Abba, Vater, und vom Geist überwältigt dieser Sohnesruf und dieses Sohnesbekenntnis geäußert werden kann, so geäußert werden kann, daß in Bewußtsein der Sohnschaft zugleich mitgehalten und mitgesetzt wird, wie Paulus sagt, das Bewußtsein der Erbschaft, das Selbstbewußtsein der Erbschaft. In diesem letzteren Gedanken, glaube ich, wird ein Moment umschrieben, was hier der Betrachtung, in der geschichtlichen Betrachtung noch mitberücksichtigt werden muß, nämlich die eigentümliche Zeitform, die Zeitstruktur dieses Sohnsseins; denn wer Erbe ist, ist Erbe, der seine Erbschaft in der Zukunft antritt, und jemand kann nur seiner Erbschaft gewiß sein, wenn er der künftigen Zeit gewiß ist. Das Bewußtsein der Sohnschaft, die Stiftung der Sohnschaft und die Stiftung des Geistes ist die Schenkung der Gewißheit von der Zukunft für diejenigen, die in dieser Zeit leben, und die Bitten des Vater-Unsers sind charakteristischerweise auch solche Bitten, die nicht etwa rückblickend geäußert werden als etwas, was schon geschehen ist, sondern die absolut vorblickend sind, wie etwas zu geschehen hat; deshalb auch dieses imperativische Element; nicht etwas, was wir möchten, was geschehe, indem wir diese Bitten stellen, sondern etwas, was zu geschehen hat, und dies in der nächsten, in der zukünftigen, in der bevorstehenden Zeit. Dieses Moment wird von Paulus mit dem Gedanken der Erbschaft umschrieben, nicht etwas Vergangenes wird angeeignet, sondern der Erbe erwartet die Erbschaft. Er tritt die Erbschaft in Zukunft an; das bedeutet die Ausrichtung des Sohnsseins und des sohnhaften Lebens ganz und gar auf die Zukunft, in der die Hauptsache Gottes zum Ereignis zu werden hat, die Aufgabe, die Heiligung seines Namens, das Kommen seines Reiches und das Geschehen seines Willens bedeutet. Diese paulinischen Stellen in Rm 8 und in Gal 4, meine ich, lassen sich geradezu als die ntl. Kommentare zu der Anrede im Vater-Unser lesen und nicht als solche verstanden werden, denn in diesen Passagen wird theologisch reflektiert, was im Evangelium mit einer gewissen Unmittelbarkeit und, man kann fast sagen, mit einer naiven Dialektik formuliert ist, nämlich daß Jesus Christus der Lehrer des Herrengabetes ist, hat nicht mehr und nicht wenig weniger zu bedeuten, daß die Authentizität dieses Gebetes begründet ist durch die Autorität dieser Person. Genau diese Begründung des Herrengebetes aber in seinem Anrufcharakter, in seinem Anredecharakter durch die Geschichte der Menschwerdung, durch die Geschichte der Sohnschaft, der in die Welt eintritt und durch die Geschichte der Geistessohnschaft, genau diese Begründung trägt Paulus in diesen beiden Stellen vor, in explizitester Form in Galaterbrief, während er im Römerbrief diese Voraussetzung, die objektive Voraussetzung der Menschwerdung und Fleischwerdung nicht ausdrücklich nennt, sondern ganz und gar abstellt auf die Mitteilung des Geistes, in dem der erste Ruf Abba laut werden kann. Die Geschichte des Sohnes als Weg in die Welt ist die Geschichte der Hingabe des Sohnes in den Kosmos, in der Absicht, daß in diesem Eingehen in diese konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen das Ziel erreicht werde, diejenigen zu befreien, die unter die Bedingung des Gesetzes geraten sind, und mit der Bedingtheit durch das Gesetz auch der Übermacht der Elemente dieser Welt, der Mächte und Gewalten dieser Welt, verfallen sind, so daß das Leben dieser unter das Gesetz gefallenen sich einzig und allein verstehen will und herleiten kann aus dem Grad des Zusammenhanges und aus dem Grad des Zusammenwirkens mit den natürlichen Mächten innerhalb dieses Kosmos. Die Hingabe und das Ziel dieser Hingabe des Sohnes in diesen Kosmos ist nicht etwa die Heiligung des Kosmos im ganzen, sondern das Ziel der Hingabe ist es, alle Menschen aus dieser Gefangenschaft und Gefangennahme in die Fesseln der Welt zu befreien.

Alle Menschen, d.h. aber: Juden wie Heiden; das Ziel der Menschwerdung ist mit der Befreiung aller Menschen zugleich die Befreiung dieser Menschen von der Spaltung zwischen Juden und Heiden, ist die Befreiung der Menschheit von diesen geschichtlichen, von diesen heilsgeschichtlichen Widerspruch und Gegensatz in ihr selbst. Den negativen Ziel der Befreiung von der Gewalt des geschichtlichen Widerspruchs zwischen Judentum und Heidentum, diesem negativen Ziel korrespondiert in der Formulierung des Paulus ganz genau etwas positives, die Mitteilung und der Empfang der Hypothese, wie er sagt, der Sohnschaft. Hypothesis fungiert, und der Ausdruck kommt nicht häufig in NT vor, der begegnet uns nur bei Paulus Rm 8, 14; Rm 8, 23; Rm 9 und Eph 1, 5, die Hypothesis fungiert in diesen Zusammenhängen als terminus technicus, dem in der lateinischen Sprache der Ausdruck adoptio, Annahme, entspricht. Die Hypothesis empfangen heißt: in die Stelle eines adoptierten Sohnes einrücken. Und die Verwendung dieses Ausdrucks macht deutlich, daß, wo es um das Verhältnis von Vater und Sohn im Sinne des christlichen Glaubens geht, nicht so etwas wie eine naturhafte Zeugung in Betracht kommt, sondern daß hier ein Rechtsverhältnis gesetzt und gestiftet wird. Jemand empfängt von jemandem eine Vollmacht, eine Berechtigung, die er existierend auslegen und austragen kann und auszutragen hat. Das Vater-Sohn-Verhältnis will in die Sphäre des Rechtes gelegt werden, nicht in die Sphäre der Natur. Das wäre ein Punkt, der in der Auslegung des christlichen Glaubens, auch was seine Praxis anlangt, zu berücksichtigen ist, daß, wo wirklich dieses Moment festgehalten ist, daß der Name des Vaters und des Sohnes als die Grundnamen des Gottes, des dem christlichen Glauben Anhalt und Gegenstand ist, daß, wo diese Namen in Spiel sind, die Auslegung des Namensbewußtseins Gottes im christlichen Glauben primär in der Sphäre des Rechtes zu erfolgen hat, und nicht etwa in einer Sphäre des Lebens und Erlebens. Das könnte auch relevant werden für die Frage nach der Definition des christlichen Glaubens als Religion wenn Religion z.B. zu einer natürlichen Bestimmtheit des Menschen hinzugehört. Hier, in der Aufnahme des Namens Vater und des Namens Sohn ist im Grunde die Absage an so etwas wie eine natürliche Vorgegebenheit mit enthalten, denn hier wird jemand zum Sohn angenommen. Der Vater bestimmt sich selbst zum Vater dadurch, daß er jemanden als Sohn annimmt, als Sohn erwählt. Diese Hypothese also, die hier das Ziel, das telos der Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes ist, diese Hypothese bedeutet nicht eine Verwandlung, eine substantielle Verwandlung der Menschen durch Mitteilung Übernatürlicher Kräfte, und Mächte in ein neues, dem natürlichen gegenüber Übernatürliches Überwesens, sondern bedeutet eine Veränderung, ein Rechtsverhältnis, des Wesens der Menschen. Es bedeutet, daß das primäre Rechtsverhältnis die Beziehung zwischen dem eingeborenen Sohn und den Söhnen ist, und daß diese Sohnschaft, die durch diese Beschwerdung in diese Welt eingeschlagen ist, sich in der doppelten Beziehung auszuwirken hat: zum einen im Blick auf den Ursprung, nämlich auf den Sohn, der als Herrscher dieses Sohnein mitteilt, und zum zweiten im Blick auf alle diejenigen, die mit uns selbst in Gemeinschaft empfangen haben diese Ermächtigung als Kinder Gottes inmitten dieser Welt zu existieren. Beides zugleich ist in diesem Begriff der Sohnschaft enthalten und vereinigt; man könnte sagen: die horizontale Dimension der Gemeinschaft mit andern zur Sohnschaft angenommenen Menschen und die vertikale Dimension, in der die Menschen in dieser Gemeinschaft ihren ursprünglichen Verbund haben und existieren mit dem eingeborenen, menschengewordenen Sohn Gottes. Die Zusammenhänge, die damit verbunden sind, werden von Paulus ungeschrieben in der Aufnahme des Gedankens, daß nicht allein durch die Menschwerdung eine objektive Bestimmtheit und Gottessohnschaft in dieser Welt eingerichtet worden ist, sondern daß mit der Gabe des Sohnes in diese Welt zugleich auch erfolgt die Gabe des Geistes dieses Sohnes für diejenigen, die sich das Angebot der Sohnschaft gefallen lassen wollen. Oder anders gewendet: Die Gabe, die Sendung Gottes umfaßt nicht nur die Sendung des Sohnes, sondern in einem zweiten Akt, in einer zweiten Tat auch die Sendung des Geistes seines Sohnes. So wie die Menschwerdung die Bereitstellung des objektiven Seins der Sohnschaft ist, ist die Aussendung des Geistes die Bewegung und die Verlebendigung von Menschen im

Stand der objektiv sich bereitenden Sohnschaft. Menschen treten ein in das, was ihnen schon vorgegeben ist, wenn der Geist sie dazu bewegt, und in der Übernahme dieser Sohnschaft verandelt sich der Stand der Menschen im ganzen. Bei Paulus ist die Formel dafür die, daß aus dem Sklaven dieser Welt werde ein Sohn, und auf diesen Übergang in seiner Gesamtheit wäre zu achten, wenn nicht das Mißverständnis nach der einen oder anderen Seite aufbrechen soll, das darin besteht, daß allzu leicht der Charakter dieses Übergangs verfehlt wird, wenn etwa unterschlagen wird, daß es sich nicht nur um einen Übergang aus der Weltherrschaft in die Gottesherrschaft handelt, denn dabei könnte noch immer der Status des *doulos* ein festgeschriebener bleiben; man kann Sklave sein in der Weltherrschaft und könnte eventuell auch Sklave in der Gottesherrschaft sein, und es gibt bestimmte Interpretationen dieses Geschehens des Wandels, die durchaus in unsere Nähe kommen, es sei nur ein Personalwechsel in der Herrschaftsrolle, die Rolle aber derer, die in der Herrschaft stehen, sei die gleiche geblieben nach wie vor; sondern der Wandel, den Paulus meint, ist der, daß aus dem Knecht ein Sohn wird, aus dem Unfreien der Freie und dies in der Relation zu Gott. Aus dem Unfreien in der Weltrelation wird der Freie in der Gottesrelation. Es ist offenbar für das paulinische Gottesverständnis unerlässlich, zusammenzudecken das Element der göttlichen Befreiung des Menschen mit dieser Übertragung und Zueignung der göttlichen Botschaft. Solch ein Sohn kann nicht gedacht werden, ohne daß die Freiheit dieses Gottessohnes gedacht wird. Und der erste Akt gewissermaßen, der Augenaufschlag der Sohnschaft, Freiheit des Menschen im Verhältnis zu Gott, ist dieser unbehinderte, dieser durch nichts eingeschränkte, dieser bedingungslos und unbedingte weitergehende Abbaruf, dieser Ruf nach dem Vater, wobei man sich hüten sollte, hier allzu sehr gewisse philologische Experimente anzustellen in dem Sinne, daß man etwa aus der Tatsache, daß Abba nicht belegt ist in dem zeitgenössischen Schrifttum als Bezeichnung Gottes, daß mithin dieses Abba eigentlich kein Wort der religiösen Hochsprache der damaligen Zeit ist, sondern vielmehr ein Wort der Intimsprache des Menschen, vergleichbar etwa dem deutschen Papa, als sei dieser Rahmen eine Art Lalllaut, das unmündige Kinder gegenüber dem Vater gebrauchen; und damit soll besonders ausgedrückt werden das Intimverhältnis zwischen dem Kind Gottes und dem Vater Gott. Wie abwegig eine solche Bewegung ist, zeigt ein kleiner Blick auf den Kontext, in dem Paulus diesen Gebetaruf zitiert, denn dort geht es genau darum, daß aus Unmündigen Mündige werden, wenn sie zu Söhnen Gottes werden. Die unmündigen Kinder, so führt Paulus ja in Gal 4, 1ff. aus, die Unmündigen werden gehalten wie Sklaven. Und so sei es auch dem Menschen ergangen, solange sie unmündig sind, die Zeit noch nicht erfüllt war, seien sie gehalten wie Sklaven und getan unter die Herrschaft, unter die Naturgewalten. Aber nun, da sie mündig geworden sind, und das Ereignis der Mündigwerdung ist das Ereignis der Entsendung des Sohnes in diese Welt, das Ereignis der Menschwerdung, da diese Entsendung erfolgt ist, sind sie mündig geworden als mündige Söhne Gottes; als nötige Kinder Gottes können sie diesen freien Ruf Abba aussprechen. Das ist alles andere als ein Lalllaut, in diesem Kontext als ein Lallname, das ist der Name derer, die wissen, was sie sagen, wenn sie Abba sagen, die wissen, daß sie damit in eine Situation eintreten, in der ihre Existenz ihre Bestimmung erfahren soll, in eine Situation, die ihnen bedeutet das Verhältnis der Treuen gegenüber dem, der ihnen das Angebot der Sohnschaft gemacht hat und auch der eigenen Treue gegenüber dem Entscheid für diese Sohnschaft die Eröffnung der neuen Zeit des Erben in die Zukunft des Reiches Gottes hinein ist. Der von Paulus in Rm 8 und in Gal 4 zitierte Ausdruck und Ausruf Abba ist von ihm gemeint und von ihm geboten als der Name derer, als der Name Gottes im Mund derer, die den Geist der Freiheit, den Geist Jesu Christi, den Geist des Sohnes empfangen haben, um kraft dieses Geistes in die Stellung einzutreten. Diese Stimmung ist aber auch die Grundlage nun dafür, für die Bestimmung des Subjekts des Botens die nötigen Auskünfte zu gewinnen. Wenn es richtig ist, daß sich in Verhältnis des Judentums zum Christentum die Konzentration des

ater-Sohn Verhältnisses in Ursprünglichkeit auf die Beziehung Gottes zu Jesus Christus vollzogen hat, und von der Vollmächtigkeit des Sohnes aus die Erweiterung und die Ausdehnung der Sohnschaft ins Grenzenlose stattfindet, weder in die Partikularität des Judentums noch in die natürliche Allgemeinheit des Heidentums, sondern in eine Allgemeinheit, welche den Charakter des Rechtes an sich trägt und der Ermächtigung, wenn das der Fall ist, dann wird die Frage ein altes Gewicht haben, wer eigentlich die "Wir" sind, die in der Anrede des Herrn stets sich unüberhörbar zu Wort melden, wiewohl sie nicht direkt sich zur Sprache bringen, sondern gleichsam indirekt nur, in dem Ausdruck "Unser Vater" sich melden. Das Wort "Wir" hat, so hat K. Barth einmal in der Dogmatik gesagt, das Wort "Wir" hat nicht homiletischen, sondern das "Wir" hat ontologischen Charakter. Es ist nicht eine Sprachform, sondern hier wird eine Bestimmtheit, eine Seinbestimmtheit ausgesprochen, die es sehr wörtlich und sehr ernst nehmen will. Dabei ist das erste, was zu beachten ist, daß in der Rolle des Subjekts des wahren Gebets ein kolläktives Subjekt "Wir" in Erscheinung tritt. Man wird allerdings sich davor hüten müssen, diesen Umstand etwa abstrakt zu überspitzen in dem Sinne, daß damit dem "Ich" das Lebensrecht abgesprochen sei, aberkannt werde. Wie wenig das zutreffen kann, gibt schon die Gebetsparänese zu Beginn und zur Einleitung des Herrengebets zu verstehen, denn dort wird in der ersten Gebetsparänese, die davor warnt, das Gebet als Demonstration der eigenen Frömmigkeit zu mißbrauchen, der Beter in "Du" angesprochen, während in der zweiten durchaus wiederum das plurale Element zum Vorschein kommt. "Ich" und "Wir" sind also nicht ausschließende Größen, und so wird man auch das "Wir" des Herrengebets zu verstehen haben, daß darin nicht eine Ausschließung des "Ich" erfolgt, wohl aber eine Maßgabe für jedes "Ich", das dieses Gebet nimmt, nämlich daß ein "Ich", das dieses Gebet nimmt, nur sich verstehen kann als einzig innerhalb der Gemeinschaft eines bestimmten "Wir", und daß die Bestimmtheit dieses "Wir" die Bestimmtheit des "Ich" ausmachen will. Und diese Bestimmtheit des "Wir" wäre zu bedenken, das soll in der nächsten Stunde noch geschehen, zu bedenken als eine Größe, die sich gerade einer Beschränkung, einer Eingrenzung ständig übersetzt. Dieses "Wir" ist ein solches, das permanent seine Grenze überschreitet und transzendiert. Es ist nicht einzuengen in eine abstellbare Partikularität, und ist auch nicht einfach zu setzen in eine schon vorhandene Universalität, sondern dieses "Wir" hat, wenn ich so sagen darf, seine Auszeichnung in der permanenten Negation seiner bestimmten historischen Partikularität. Das bedeutet, wenn dieses "Wir" das "Wir" der christlichen Gemeinde ist, daß diese Gemeinde eine Gemeinde ohne Mauern ist, die permanent die Grenze gegenüber der umgebenden Menschheit im Begriff ist zu übersteigen, weil sie alle diejenigen, die sie als noch nicht zu dieser "Wir"-Gemeinschaft gehörig erkennt, nur verstehen kann als historische Partikularität, weil sie all diejenigen, die sie als nicht zu dieser "Wir"-Gemeinschaft zugehörig erkennt, nur bestimmen kann als diejenigen, die noch nicht in diese Todessgemeinschaft eingetreten sind. Also nicht eine abgegrenzte Größe ist dieses "Wir", sondern eine dynamische, sich selbst in ihrer eigenen Begrifflichkeit transzendierende Größe, ohne ihre Identität dann zu verlieren und auszugeben. Und darin wird noch etwas auch und gerade in der christlichen Gemeinde und im christlichen Glauben festgehalten vom Wissen um den Gott, der ein Gott unter uns ist, wenn diese Kirche und diese Gemeinde eine *communio viatorum* ist, im Bewußtsein dessen, daß der Gott, mit dem sie gemeinsam diesen Weg geht, ein Gott ist, der nicht an einem Ort ruht, sondern der auf dem Weg ist, zur Erfüllung seines Willens in der angekündigten, angesagten Zukunft, die als Erbe den Söhnen verheißen ist.