

Meine Damen und Herren,

nach den Überlegungen zur Anrede des Herzensgebetes und den Vordeutungen möchte den Übergang zu dem Teil der Auslegung der drei Bitten des Vaterunsers machen und zunächst also die erste Bitte thematisieren: der Name Gottes. Das wäre die Überschrift des Paragraphen 6: Der Name Gottes und das Selbstsein Gottes in Auslegung der Bitte: 'geheiligt werde Dein Name. Die Septuaginta hat das griechische Wort zur Übersetzung des hebräischen gemacht. Dabei ist der Spielraum an Bedeutungsnuancen auch noch in dieser griechischen Übersetzung zu berücksichtigen, der Spielraum, der sich auch hier bei dieser Bitte in der Form des aoristischen Imperativs durchsetzt und erhalten wird. 'Heiligen' als die allgemeine generelle Übersetzung variiert sich nach den verschiedenen Formen innerhalb des Hebräischen, wobei in den Pielformen dieses dahingehend verstanden werden soll kann, daß entweder, was nicht oder noch nicht heilig ist, geheiligt werden soll, oder aber, daß etwas, was heilig ist, nun auch in Wahrheit heilig gehalten wird. Das sind die beiden Bedeutungsnuancen, die in dieser Pielform enthalten sind. Wichtiger sind die Hitpaelformen, wo das Reflexivum sich durchsetzt. Und dann hat dieses im Medium resp. Passivum im Griechischen den Sinn, daß, sich etwas als heilig offenbart, das wäre die mediale Nuance - oder aber daß etwas als heilig anerkannt wird - das wäre das passivische Element. Hier in der Bitte des Vaterunsers ist es nach Auskunft der Exegeten als wahrscheinlich anzunehmen, daß diese Bitte sich darauf bezieht, daß der Name Gottes an sich und für sich selbst diese Heiligung vollbringt. Und das heißt, daß sich der Name Gottes in der Welt menschlichen Redens, Sagens und Nennens als heilig offenbart, als heilig durchsetzt. Wichtiger als diese erste Wendung und Nuancierung ist es, darauf zu achten, daß schon innerhalb des Alten Testaments und dann auch in seiner griechischen Übersetzung und im Umliegenden spätjüdischen Schrifttum bestimmte Synonyma für dieses 'heiligen' auftreten. Und diese Synonyma haben dabei recht aufschlußreiche und hinweisende Funktionen, vor allem, wenn darauf gesehen wird, daß etwa 'heiligen' in sehr vielen Fällen als ohne weiteres als gleichsinnig aufgefaßt wird mit dem Begriff von 'verherrlichen', also dem griechischen. In dieser Wendung, in dieser Version tauchen die Umschreibungen sowohl im hebräischen Kanon auf, im Leviticus, aber auch bei den Propheten, und es erscheint auch in der griechischen Version, und zwar sowohl innerhalb der Septuaginta bei Jes 5 etwa, wie auch innerhalb des apokryphischen Schrifttum des Judentums, wo vom heiligen Namen gesprochen wird, der von allen Engeln geheiligt, verherrlicht werden soll, als das, das von den Engeln in der Heiligung wahrgenommen wird, das heißt nicht, daß dieser Name nun allererst geheiligt werde, sondern daß die Engel im besonderen Sinne die diejenigen Wesen sind, die für die Heiligkeit des Namens Gottes in der oberen Region dieser Wirklichkeit eintreten. Diese Näherbestimmung wird besonders wichtig, wenn darauf gesehen wird, wie gerade innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums - und zwar hier vorzüglich im Johannes-evangelium - dieses immer wieder auftaucht in der Umschreibung des Offenbarungsgeschehens im Verhältnis zwischen Jesus, dem Offenbringer, und dem Vater. Vor allem relevant wäre hier die Auskunft, die im 12. Kap. des JohEvs enthalten ist, in den Versen 27 und 28, wo die Bitte von Jesus ausgesprochen wird:

Vater, heilige, verherrliche Deinen Namen. Und die Stimme, die darauf antwortet, ist insofern für unseren Zusammenhang nicht unwichtig, als darin das doppelte der Zeitlichkeit dieses Verherrlichens ausgesprochen wird, daß nämlich die Himmelsstimme erklärt: Ich habe diesen Namen verherrlicht und werde ihn wiederum verherrlichen. Das Perfectum und Futurum sind in diesem zusammengebunden und umschreiben damit - wenn ich so sagen darf - das ewige Geschehen der Heiligung dieses Namens. Man hat in der Exegetischen Literatur diese johannäische Bitte: Vater, verherrliche Deinen Namen geradezu als die johannäische Version der ersten Bitte des Vaterunsers verstanden. Und es gibt eine

Fülle von weiteren Belegen gerade innerhalb des Johannesevangeliums, die die Ausdrücke 'heiligen' und 'verherrlichen' zusammenziehen und in die nächste Verbindung mit dem Begriff des Namens bringen. 'Vater, verherrliche Deinen Namen, dies die Bitte dessen, der als der eingeborene Sohn, als der in besonderer Weise dazu berufen ist, die Vaternamen in der Welt der Menschen laut werden zu lassen, und mit dieser Funktion und Aufgabe eine Sonderstellung einnimmt, die ihn unvergleichlich macht, auch unvergleichlich mit denen, die durch ihn begabt sind diesen Namen zu gebrauchen, den er ihnen im Vorhinein kundgemacht hat. Was aber ist nun in diesem 'Verherrlichen', in diesem 'Heiligen' in näherem Sinne gemeint und bezeichnet? Zweierlei ist unverkennbar, nämlich zum Ersten, daß der Begriff der Heiligung und der Verherrlichung einerseits gezielt und gerichtet ist auf das göttliche Tun; das Tun Gottes ist heilig, und die Bitte, die an Gott gerichtet wird, zielt darauf, daß sein heiliges Tun diesen Namen, in dem Gott selbst präsent ist, auch vor aller Welt heilig macht. In diesem Verhältnis zwischen Heiligung und göttlichem Tun ist die Bedeutung von 'heilig' nahezu identisch mit der Bedeutung von Gerechtigkeit. Wenn Gott als der in Heiligkeit handelnde gedacht wird, ist er derjenige, der gerecht handelt, und in diesem gerechten Handeln und Tun nicht auf sich und sein eigenes Sein beschränkt bleibt, sondern gerade in seinem Handeln auch der mitteilende und austeilende ist. Indem Gott gerecht handelt, teilt er Gerechtigkeit aus, teilt er Gerechtigkeit mit und ermächtigt er Wesen, die ihm nicht identisch sind dazu, ebenfalls einzustimmen in diesen Prozeß der Heiligung, und in die Ausübung von Gerechtigkeit, die von Gott ursprünglich vollzogen wird. Neben dieser Relation zwischen Heiligung und göttlichem Tun ist die zweite Komponente, die nicht weniger wesentlich ist für den Bedeutungsumfang und Umfang des Begriffes, die Überlegung, der Gedanke, daß nicht nur das göttliche Handeln den Charakter der Heiligkeit an sich trägt, sondern daß diese auch vorzüglich gilt von Gottes eigenstem ursprünglichem Sein und Wesen. Heiligkeit ist gebunden an das innerste Wesen Gottes selbst. Damit ist also nicht nur eine Mitteilung, Tätigkeit, ein mitteilendes Wirken umschrieben, sondern, etwas, was Gott für sich ist und für sich hat, daß er dadurch sich im eigentlichsten Sinne unterscheidet von allem anderen, was außer ihm ist. Während also die Bedeutungsnuance bei 'heiligen' im Verbund mit dem Tun Gottes geradezu auf die Kommunikation mit anderen Wesen außer ihm geht, ist dort, wo von der Heiligkeit Gottes mit Bezug auf sein Sein und Wesen gesprochen wird, Heiligkeit dasjenige Attribut, wodurch Gott sich von allem andern, was nicht er selbst ist unterscheidet. Heiligkeit in diesem Zusammenhang mit dem Sein Gottes was gedacht, ist dasjenige, was Gott zu Gott allererst macht. Es ist das Innerste, das verborgene Wesen, das von außen nicht erschlossen werden kann, sondern das nur Gott von sich aus und aus sich in freier Mitteilung äußern und vorstellen kann. Dabei verbindet sich dann dieser Gedanke der Verborgenheit Gottes in seiner innersten Heiligkeit mit dem anderen, daß nur Gott selbst es sein kann, der das Subjekt der Offenbarung und der Enthüllung dieser seiner Weisheit ist. Und hier ist nun auch der Ort, wo sich der Zusammenhang zwischen $\alpha/$ und β herstellt, jener Zusammenhang, der besagt nach einer alten Formel, die Oetinger in seinem Wörterbuch zur Bibel erstmals präziser auf eine Formel gebracht hat, daß nämlich die Offenbarung der inneren Heiligkeit Gottes nichts naderes sei als die Herrlichkeit Gottes. Heiligkeit und Herrlichkeit verhalten sich zueinander wie der innere Grund und die äußere Manifestation, die innere Heiligkeit ist das Woher der alles erfüllenden Herrlichkeit Gottes und die Herrlichkeit Gottes, die offenbare Gestalt der inneren, der für Gott selbst zunächst oder in Gott selbst verborgenen Heiligkeit. Man hat diesen Zusammenhang in Sonderheit begründet gesehen in und als Basis oder einen wichtigen Beleg dafür akzeptiert, den Ruf der Seraphim in Jes.6, im dreifachen "Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr der Herrscharen, die Fülle

der Erde ist seine Herrlichkeit. Die Fülle der Erde, das heißt die Fülle dessen, was er geschaffen hat, ist die offenbare Form und die offenbare Gestalt der inneren Heiligkeit, die Gott ist und die Gott zu eigen ist im Verhältnis zu den himmlischen Heerscharen, deren Herr er ist. Ähnliches gilt für Ps. 99: auch dort ist dieser Zusammenhang zwischen Herrlichkeit und Heiligkeit zu Grunde gelegt und veranschlagt. Heiligen bedeutet mithin so viel wie das Nachaußensetzen der latenten, der inneren Heiligkeit Gottes in die manifeste Form so, daß alle Wesen, auch diejenigen, die an Gottes Sein nicht unmittelbar und zunächst partizipieren, in diesen Vorgang des Heilighaltens und des Verherrlichens seines Namens einbezogen sind. Und dieser Prozeß der Verherrlichung ist offenbar im Alten Testament schon durchaus gedacht und ins Auge gefaßt als ein Prozeß, der keinerlei Grenzen kennt, der zuletzt alles, was an anderem Sein im Verhältnis zu Gott existiert, umfaßt und umgreift, so daß alles geschöpfliche am Ende in den Dienst des sich Verherrlichenden Namens Gottes eingezogen ist, so daß als oberstes Ziel und höchster Zweck alles geschöpflichen Seins die Formel gefunden werden kann, die dann auch in der Theologie des Abendlandes immer wieder in der mittelalterlichen Version wie auch in dem späteren orthodoxen System heraus gestellt worden ist: Alles geschieht im Grunde zur Ehre, zur Verherrlichung Gottes, und das ist der Skopus, auf dem schließlich alles, auch die Geschichte der Schöpfung und des Verhältnisses zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem geschöpflichen Mannigfaltigen hinauszieht. Am Ende muß alle Welt dieser Ehre und Herrlichkeit, dieser Aufrichtung des Namens Gottes als des umgreifenden Wesens aller Dinge - am Ende muß alle Welt ihm und diesem Geschehen genügen. Es wäre aber offenbar noch nicht der Sinn von und angemessen erfaßt, wenn man bei der Unterscheidung und beider Trennung der Heiligkeit göttlichen Tuns und der Heiligkeit göttlichen Seins stehen bliebe. Denn es ist unverkennbar, daß auch das Sein Gottes in Heiligkeit durchaus als ein wirkmächtiges und als ein im Innersten tätiges verstanden wird. Das Sein Gottes und das Tun Gottes lassen sich nicht so auseinanderreißen, daß das Sein gleichsam ein Tun vorausgehendes ruhendes Etwas ist, ohne Substantialität, die dann unter Umständen auch noch begleitet werden kann von dem reinen Zufälligen eines göttlichen Tuns. Denn dieses Tun macht das innere Leben Gottes selbst aus, kann deshalb nicht zu einem bloß Kontingenten, Beiher-spielenden heruntergesetzt werden. Das Tun Gottes bestimmt das Sein Gottes wie das Sein das Tun Gottes, und deshalb ist hier auch in der Späre der Heiligkeit sowohl von Gottes Wesen als auch von Gottes Willen beides gleich stark und gleichmächtig zu betonen, so daß das Eine nicht ohne das Andere gedacht werden kann, so daß sich die Heiligkeit konzentriert auf den Gedanken und die der Identität mit der Lebendigkeit Gottes selbst, wenn anders dieses Leben Gottes als die vollendete Einheit von Sein und Tun verstanden wird - von Sein und Tun, was eben bedeutet, daß Gott nicht das Wesen ist, das fremden Einflüssen ausgeliefert werden kann, das vielmehr mit als mit seinem Tun identisch den Inbegriff von Freiheit darstellt und keiner fremden Determination ausgesetzt ist. Sein und Tun Gottes als Inbegriff des Lebens ist zugleich die deutlichste Umschreibung dafür, das mit dem auf dieses Leben gezielten Namen Gottes das vorzüglichste innere Lebensmoment Gottes umschrieben und gemeint ist, nämlich das Moment schlenhinniger Freiheit, eines reinen Selbstseins, in dem Gott nicht durch ein Anderes seiner selbst in fremde Anhängigkeit gerät. Freiheit, das Telos, der Skopus des Namens Gottes ist das Korrelat und Pendant zu dem Leben als der bestimmten und realen Einheit von Sein und Tun. Und in diesem Prozeß, in diesem Lebensprozeß Gottes wird offenbar durch die Offenbarung des Namens, durch die die Setzung der Freiheit Gottes inmitten der Welt des Bedingtheiten, auch für diese Welt der Bedingungen, eine Geschichte in Gang gesetzt, durch die diese geschöpfliche Welt und also das Reich der Notwendigkeiten partizipiert an dem Gang der Heiligung Gottes, d.h. der Heiligung seines Namens als dem

Vorgang, in den sich die Freiheit Gottes gegenüber allen Bedingungen in dieser Welt durchsetzt, so daß an dieser Freiheit des Heiligungsprozesses teilzunehmen gleichbedeutend ist mit der Partizipation an der göttlichen Freiheit selbst. Die göttliche Tat der Heiligung enthält (...) mit dem Element der Schöpfung zugleich das Moment der Freisetzung, der Ermächtigung des Menschen, dem diese Offenbarung zuteil wird, bis hin zu diesem höchsten Punkt gewissermaßen, wo menschliches Tun und göttliches Sein (konvergieren) können, nämlich in der Anrufung, im Gebrauch des Namens, den Gott als die Spitze seines freien Selbstseins den Menschen anvertraut hat - durch die Sendung des einzigen eingeborenen Sohnes. Der Name Gottes wird gerade in dem Zusammenhang mit dem Thema der Heiligung verständlich und begreiflich, als eine unüberbietbare Selbstmitteilung und Selbstdarstellung Gottes in dem, was er von sich aus unverzichtbar und mit Notwendigkeit, mit Wesensnotwendigkeit ist. Deshalb fällt in dem Denken des Namens und im Gebrauch des Namens das Denken an das Sein Gottes mit diesem Gebrauch untrennbar zusammen. Was dem Namen gebührt ist etwas, was nicht einem von Gott unterschätzten zuerkannt wird, sondern der Lobpreis des Namens ist der Lobpreis Gottes selbst, wenn anders der Name nicht von diesem Selbstsein abtrennbar ist, sondern der Name dasjenige innerste Lebensmoment festhält, was dieses Selbstsein auszeichnet, nämlich das Moment einer Freiheit, die totale Selbstbestimmung ist. Denn der Name ist eben nicht eine begriffliche bedeutungsvolle Größe, eine Idee gewissermaßen, in der Gottes ihren Niederschlag und ihren Ausdruck fände, so daß man in Kenntnis des Namens auch etwas von der Wesenhaftigkeit, von dem inneren Wesen Gottes in den Griff bekäme, sondern dies, daß der Name reiner Kennname ist, ist gesetzt, daß allem, was von Gott zu sagen ist, dies als unverzichtbares anhaftet und beiwohnt, daß er selbst es ist, der sich diese Bestimmung allererst gibt. Indem der Name aus das Selbst- und Freisein Gottes geht, wird damit jede Bestimmung, die von Gott ausgesagt wird, zu einem Moment seines freien Selbstbestimmung. Und niemals ist die Nennung der Vorgriff aus etwas, was Gott deshalb und weil er diesen Begriff entsprechen müßte, zu erfüllen hätte in dem Verlauf seines Wirkens, in dem Verlauf seines Tuns und Lebens, sondern der Name ruft gewissermaßen Gott an Anfang, und alles, was des weiteren noch von Gott zu sagen ist, ist die Fortsetzung dieses Anfanges, nicht aber die Aussage von etwas, was Gott noch vor dieser Nennung und vor diesem genannten Anfang qualifizieren und bestimmen könnte. An dieser Idee, an diesem Gedanken des göttlichen Namens als des Namens der schlechthinigen Freiheit und Selbstbestimmung, daran hängt auch, daß nach dem Verständnis des Alten wie des Neuen Testaments Gott im strengen Sinne nur einen einzigen Namen haben kann, nämlich der auf nichts geht, denn auf die ursprüngliche und im Anfang zu setzende Freiheit Gottes. Das macht einen elementaren und fundamentalen Unterschied aus gegenüber der Tausendfältigkeit, mit der in dem Hellenismus die Gottheit beim Namen genannt werden konnte. In der stoischen Religionsphilosophie hat man immer wieder dies als das eigentümliche und als Besondere der alle Welt umfassenden Gottheit des Zeus herausgestellt, daß Zeus unendlich viele Namen trägt, und daß alle Namen im Grunde, alle Namen, die eine Gottheit meinen, zuletzt auf Zeus selbst zielen. Nicht die Einfachheit des Namens ist dabei das Maßgebliche und das Entscheidende, sondern offenbar die Unendlichkeit und die Unerschöpflichkeit, mit der Gott beim Namen gerufen werden kann. Für biblisches Verständnis aber wäre das gleichbedeutend damit, daß Gott nicht seinen eigenen Namen hier in diese Welt gesetzt hat, sondern sich offenbar den Benennungen der Vielen, der Sterblichen ausgeliefert hätte, denn diese Vielheit, diese un abzählbare Mannigfaltigkeit der Benennungen resultiert aus den unterschiedlichen Einstellungen, die von Seiten der Sterblichen gegenüber dem unsterblichen Wesen bezogen wird. Und diese Mannigfaltigkeit ist

insofern der Index dafür, daß nicht der eigene Name Gottes im Spiel ist, wenn diese vielen Namen, die vielen Rufnamen Gottes in Verwendung geraten und zur Anwendung kommen. Für das Verständnis der Schrift im Alten und Neuen Testament und für die ersten Auskünfte, die darüber gegeben werden, was mit dem Namen Gottes zu meinen sei und was bei ihm zu denken sei, im Blick darauf könnte man wohl sagen, daß der Name Gottes dort zum Denken aufgetragen und aufgegeben wird, als das erste und ursprüngliche Wort Gottes selber, das erste und ursprüngliche Wort, mit dem Gott sich selber setzt und damit sich für sich und für alles Mögliche außer ihm setzt. Im Namen Gottes ist er sich selbst und möglichen Anderen außer ihm offenbar, wenn anders ihm dieser Name nicht nur im Innersten seines Lebens verwahrt hat, sondern wenn er diesen Namen als die Grenze seines Selbst gegenüber einem anderen Selbst. Insofern könnte man sagen, es haftet dem Namen Gottes in diesem Verständnis der Charakter einer Grenze an, die nicht von außen an Gott herangetragen wird, sondern der Grenze, die erst selber setzt, indem er sich offenbart und damit allem, dem er sich offenbart, die letzte unübersteigbare Grenze zieht, eine Grenze, die offenbar dies Eigentümliche an sich hat und behält, im größten Maße auch verletzlich zu sein, eine Grenze, die nicht eine zwingende ist, keine zwingende Schranke, sondern eine Grenze, die auf das Einvernehmen derer abgezielt ist, denen diese Grenze heilsam gezogen wird, - so daß sie, indem sie die Namensgrenze Gottes wahrnehmen, durchaus die Möglichkeit eröffnet erhalten, an dem Vorgang der Heiligung dieses Namens beteiligt zu werden, denen aber zugleich auch mit der Offenbarung dieses Namens die Warnung vermittelt ist, von diesem Namen keinen Mißbrauch zu treiben. Diese Warnung vor dem Mißbrauch des Namens ist das genau Entsprechende zur Einladung zum Gebrauch dieses Namens im Fortgang seiner Heiligung, ein Name also, der, weil er Inbegriff der Freiheit Gottes ist, nach der Freiheit derer auch ruft, die diesen Namen anvertraut erhalten, damit sie an der Geschichte der Heiligung Gottes und seines Namens teilhaben können. Der Name, um den es dabei offenbar geht, ist kein anderer als derjenige, der in der Anrede schon genannt ist, und das wird wiederum gerade, meine ich, vor allem im 4. Evangelium besonders deutlich und durchsichtig. Das 4. Evangelium ist wie kein anderes ein Evangelium, in dem sich die Korrelation des Namens Gottes als Korrelation von Vater und Sohn durchreflektiert ist. Es ist geradezu das Evangelium des Namens Gottes selbst, was uns hier begegnet. In keinem ist diese Reflexion so weit und so gründlich vorangetrieben wie hier. Und zwar eben unter der strengen Beachtung, daß, wenn wirklich der Name Gottes sich in dem Vater Vater ruf konzentriert, dann unmöglich davon abstrahiert werden kann, wer mit Vollmacht diesen Namen Gottes gebrauchen und in die Menschheit mitteilen konnte. Wie sehr diese Frage der zureichenden Autorisierung zur Offenbarung des Namens auch in der Christenheit außerhalb des Kreises, in dem das 4. Evangelium entstanden ist, lebendig war, dafür zeugt aus den synoptischen Evangelien vorzüglich der Abschnitt über das Petrusbekenntnis von Caesarea-Philippi im Matthäus-evangelium. Mt. 16, wo auf die Frage Jesu an seine Jünger, wer er denn sei, von Petrus die Antwort erfolgt, er sei der Sohn des lebendigen Gottes, und die Antwort ist, daß dies nicht eine Offenbarung von Fleisch und Blut sei, sondern daß diese Enthüllung nur möglich und vorstellbar ist, wenn und insofern Gott der Vater im Himmel ihm diesen Namen offenbart hat. Wenn der Sohn den Auftrag hat, den Namen des Vaters zu enthüllen, so bedarf es offenbar der offenbarenden Tätigkeit des Vaters, um den Sohn als die wirklich autorisierte Größe, als die autorisierte Wirklichkeit deutlich zu machen, und zu erkennen zu geben. Jesus nennt Gott den Vater - erinnern Sie sich an Mt. 11 etwa, - wo es ganz deutlich darauf abgezielt ist, daß niemand Gott den Vater nennen kann außer der Sohn und derjenige, dem es der Sohn offenbart, - Jesus nennt Gott den Vater in diesem inkludierenden Sinne, daß er diesen Namen auch all denen mitteilen kann, denen der Vater die Sohnschaft eröffnet. Die Relation zwischen Vater und Sohn ist nach dem Verständnis des Neuen

Testamentes mit strengster Ausschließlichkeit gebunden an das Wirken und die Tätigkeit dieses Jesus Christus, so daß mit der Wahrnehmung und dem Ernstnehmen des Vaternamens Gottes unausweichlich jegliche Theologie, jegliches Denken an Gott gebunden ist und gebunden bleibt an das Bedenken der Wirklichkeit und der Wahrheit dieses einen Jesus Christus, der als der eigentliche Sohn die Kraft und die Herrschaft der Sohnschaft so hat und zu Übermitteln vermag, daß die, die von Haus aus keineswegs in der Stellung des Sohnes sind, in diese Stellung versetzen, in diese Stellung berufen kann und ihnen damit die Vollmacht der Anrufung Gottes als Vater mitteilen kann. Nicht umsonst hat deshalb auch schon die älteste Christenheit in ihren Grußformeln diese beiden Namen auf das innigste miteinander verknüpfen können, wenn in dem Gnadenwusch nebeneinander stehen, miteinander verbunden werden die Bezeichnung Gottes als unseres Vaters und die Bezeichnung Jesu Christi als des Herrn. UND in der Grußformel des 2. Korintherbriefes 2.Kap. V.3, ist geradezu die präzise Formel für diese Verknüpfung, für diesen Zusammenhang gefunden und niedergelegt; es wiederholt sich im Epheserbrief Kap. 1, V.1, wenn es heißt: Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Diese Bezeichnung ist eben nicht nur eine hymnische Lobpreisung, sondern die genaue Kennzeichnung des Zusammenhanges, unter dessen Bedingung und Voraussetzung allein offenbar diese Gemeinde an Gott denken und sich selbst in Verhältnis zu Gott verstehen kann. Diese Zusammengehörigkeit von Christologie und Theologie ist ein Sachverhalt, der von den Exegeten zunehmend - wie ich meine - deutlicher und entschiedener herausgestellt wird; ich erinnere in diesem Zusammenhang nur an einen für dieses Thema außerordentlich erhellenden und in der Kürze präzise formulierenden Aufsatz von Wolfgang Schrage: Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage. (Evangelische Theologie 1976 S.121 - 154) Schrage macht hier sehr klar und überzeugend deutlich, wie eben schon in den Grußformeln vorpaulinischer Herkunft die Relationen zwischen Christus und Gott auf das engste miteinander zusammengezogen sind, ohne daß das eine in das andere einfach aufgelöst werden kann. Wenn - so meint er - diese Formulierungen den Gottesgedanken zum Ausdruck bringen wollen, dann eben nicht im Rückgriff oder Rückgang auf eine allgemeine Gottesidee oder eine Gottesidee der Tradition, sondern in der strengen Ausrichtung ihrer Aussagen auf das Handeln und Tun Gottes an und in der Geschichte der Person Jesu Christi. Und ebenso werde in diesen Formeln deutlich, daß, so sehr auch Überlieferungsmaterial aus messianischen Vorstellungskreisen etwa übernommen wird, so sehr auch etwa die Vorstellungen eines endzeitlichen Lehrers oder Propheten ins Spiel kommt, dennoch diese Traditionselemente keineswegs prägend und entscheidend sind und bestimmend sind, sondern - so die These von Schrage - : Wenn Jesus Christus in diesen Formeln genannt wird, in Zusammenhang mit der Aussage über Gott, dann eben als derjenige, an dem Gott letztendlich und definitiv gehandelt hat, vor allem und vorzüglich in seinem Leiden und in seiner Auferweckung. Die Zusammengehörigkeit und der Zusammenhang zwischen Christuswirklichkeit und Christuswahrheit auf der einen, Gotteswirklichkeit und -wahrheit auf der anderen Seite, dieser Zusammenhang aus vorpaulinischer Überlieferung wird von Paulus selbst nicht etwa unterdrückt oder korrigiert, sondern im Gegenteil, dieser Zusammenhang wird nach Schrages Erkenntnis und Meinung geradezu radikalisiert. Für Paulus ist es, so meint er, schlechterding unmöglich, den Gedanken Gottes unter Absehung von Jesus Christus als dem Einen, an dem Gott sich als derjenige, der er ist, zu Darstellung bringt, zu denken. Deshalb kann eben auch Christus nicht nur als der eingeborene Sohn im 4. Evangelium bezeichnet werden, sondern bei Paulus wird er als die Eikon theos, 2.Kor.4,4 namhaft gemacht, als derjenige, in dem und an dem Gott sich allererst als derjenige zu erkennen gibt, der er von sich aus seinem Wesen und Ursprung nach ist. Primär erscheint in der Wirklichkeit Jesu Christi nicht etwa

das Sein der Vielen, die an ihm teilhabend als Söhne Gottes nun in der Geschichte an der Heiligung des göttlichen Namens beteiligt sind, sondern was in erster Linie an dieser eikon sichtbar wird, ist das Wesen und die Herrlichkeit Gottes selbst, die nirgendwo sonst erkennbar werden soll als auf dem Antlitz Jesu Christi nach 2. Kor. 4,6. Diese Zusammengehörigkeit und diese Zusammenhänge sind und bilden den Ansatz und Anlaß für die Entwicklung, die in der alten Kirche einsetzte, um sich in die Trinitätslehre hineinzuentwickeln und zu bilden. Die Korrelation zwischen Vater und Sohn ist eine Bestimmung, in der Gott selbst in dieser Doppelnamigkeit sich vorstellt. Man kann von Gott nicht reden, indem nur etwa von ihm als dem Vater geredet wird, sondern von Gott als dem Vater reden heißt zugleich den Sohn nennen als den Grund und Ursprung der Enthüllung des Namens Gottes für uns. Daß Jesus Christus der Sohn, nämlich der monogenitis oder, wie Paulus auch sagen kann, der *idios yios*, der eigene Sohn Gottes ist, heißt, daß er in einem unvergleichlichen Sinne als der Sohn bezeichnet werden muß, der nicht einfach nivelliert werden kann in seiner Würde und in seiner Bedeutung zu einem Sohn unter anderen und neben anderen. Und wie sehr die alte Christenheit auf diese Differenz zu achten wußte, lehrt der Sprachgebrauch in den Evangelien, wo es unverkennbar ist, daß die Evangelisten es zu keinem Augenblick sich einfallen lassen, in die Namen anrede durch Jesus - als mit zusammengeschlossen in dieser Namenanrede - die Anrede durch die Christe aufzunehmen,; sondern hier wird die Art, wie Jesus sich an Gott als seinen Vater wendet, als eine Rede *sui generis* auf das deutlichste abgesetzt gegenüber dem Reden der von ihm Ermächtigten. Als kommt also niemals zu einer Zusammenschließung gewissermaßen und einem einheitlichen Oberbegriff *dans* von der Anrede Jesu: 'mein Gott' und der Anrede der Christen, der Jünger um ihn, die von ihm angesprochen werden als nun instandgesetzt zu ihrem Vater zu reden und ihn anzurufen. Die Anrede 'mein Vater' und 'euer Vater' werden niemals vermischt. Es macht gewissermaßen sich der eine Sohn niemals gemein mit den Söhnen und schließt sich mit ihnen zu einem gemeinsamen 'wir' zusammen. Sie finden eine solche Zusammenschließung im ganzen Neuen Testament an keiner Stelle, sondern auf das deutlichste wird hier - obwohl derselbe Name gebraucht wird mit Bezug auf Gott - auf das deutlichste wird hier der anredende Jesus und die zum Anreden bevollmächtigten Jünger unterschieden, und genau damit kommt das Ursprungsverhältnis auf das deutlichste zum Vorschein und wird auf das deutlichste ausgedrückt. Er ist nicht ein Sohn neben anderen, sondern derjenige, durch den überhaupt andere als Söhne ihren Vater im Himmel anrufen können. Man muß nicht soweit gehen wie das Emil Brunner getan hat, daß er der Auffassung ist, daß mit diesen Bezeichnungen Vater und Sohn - und wenn man die Ausweitung in die triadische Formel etwa des Taufbefehls von Mt. 28,19 auf das pneumatologische hinzunimmt, daß damit so etwas wie das Ganze der neutestamentlichen Botschaft schon zum Ausdruck gebracht sei und zum Ausdruck kommt. Aber unverkennbar ist - und damit hat Emil Brunner zweifellos recht - daß diese Benennung Gottes als Vater im Namen des eingeborenen Sohnes, so daß eben Gott als der Vater in erster Linie als der Vater unseres Herrn Jesus Christus in Betracht kommt, daß diese Benennung mit Notwendigkeit, mit einer inneren sachlichen Notwendigkeit, einer inneren Logik - wenn ich so sagen darf - zur Explikation des trinitarischen Dogmas in der alten Kirche geführt hat. Es ist dieses trinitarische Dogma gewissermaßen der Versuch, in begrifflicher Form dasjenige zu artikulieren und zu formulieren, was immer schon Voraussetzung der Namensanrede Gottes mit dem Ruf: 'Mein, unser Vater' einschließt. Es ist nicht so, daß hier eine mit diesem trinitarischen Dogma zusätzliche Bestätigung eingetragen würde, sondern es ist gleichsam die Erinnerung dessen, was in diesem Anruf 'Unser Vater im Himmel' schon immer mit im Spiel ist und eigentlich gedacht werden muß, wenn dieser Namensanruf nicht gedankenlos und sinnlos gebraucht werden soll. Um die inneren Prämissen, um dasjenige, was der Beter im Glauben zu wissen hat, wenn er denn zum Beten, auf das Beten sich einläßt, um die Ausmittlung, um die Aufwicklung dieser involvierten Gedanken, Bedeutungselemente geht es und ist es gegen-

gen bei der Ausdeutung und Interpretation der Gottes- und Christus-
 botschaft durch diese Trinitätslehre. Ich meine, man muß das deshalb
 betonen, weil allzu häufig die Vorstellung immer wieder angemeldet
 wird, als sei mit diesen Reflexionen der alten Kirche so etwas wie
 die schlechte Ontologisierung und philosophische Überfremdung der
 biblischen Botschaft eingetreten. Gewiß hat die alte Kirche bei der
 Formulierung dieser Lehre sich auch der Sprache bedient, die in der
 Philosophie jener Zeit gesprochen wurde. Aber eines ist es, bestimmte
 Bedeutungsmomente aufzunehmen, ein anderes, sie in einen eindeutigen
 Zusammenhang denkend einzufügen und darin zu gebrauchen. In dem selben
 Maß, in dem man nach den Quellen und Wurzeln bestimmter Begriffe der
 Trinitätslehre fragt, in dem selben Maß muß auch danach gefragt wer-
 den, was mit diesem Begriffsmaterial denn eigentlich geschahen ist,
 in welchem Sinne sie sich variiert verändert haben, wenn sie zur
 Interpretation, zur exegese der Bezeichnung Gottes nach Maßgabe der
 biblischen Überlieferung verwendet worden sind. Diese Fragestellung
 scheint mir wesentlicher und wichtiger zu sein, und man wird durch-
 aus dem Urteil zustimmen können, daß in der Zeit des deutschen Idea-
 lismus gefällt worden ist, wenn Hegel etwa noch der Meinung war -
 mit Schelling zusammen - , daß in der Lehre von dem dreieinigen Gott
 sich die eigentümliche Erkenntnis Gottes wie sie durch den christ-
 lichen Glauben einmalig in diese Welt eingetragen und eingetreten
 ist, zu Ausdruck komme, daß ohne die Lehre von der Dreifaltigkeit
 Gottes im Grunde der christliche Glaube drauf und dran ist, den
 Gottesgedanken zu verlieren und preizugeben. Die Art der Explikation
 können wir uns natürlich nicht in allen Einzelheiten verdeutlichen,
 ich möchte aber einige alte Stimmen, einige Väterstimmen hier doch
 noch zu Wort kommen lassen und möchte dabei vor allem auf der einen
 Seite einen der Theologen, die am frühesten sich im Westen dazu
 geäußert haben, in einigen charakteristischen Aussagen hier vor-
 führen. Das wäre Novatian mit seiner Schrift: De Trinitate, und
 dann diejenige Schrift in die gewissermaßen die Summe der altkirch-
 lichen Theologie gezogen ist, die Expositio Fidei Orthodoxae von
 Johannes Damascenus. Aus diesen beiden Texten einige klassische
 Formulierungen zur Trinitätslehre, in einem Falle also vor den großen
 Lehrentscheidungen der alten Kirche und im anderen Falle aus der Summe
 der Bemühungen, der strittigen Bemühungen auch um das rechte Ver-
 ständnis dieser Lehrentscheidungen, ehe ich dann noch einmal an die
 Neuzeit herangehe und die Frage nach der Notwendigkeit und Sinnhaftig-
 keit des Trinitätsdogmas auch in der Gegenwart zu beantworten ver-
 suchen.