

Glauben im Licht der Offenbarung



Das Große Glaubensbekenntnis
ausgelegt in Wort und Bildnis

Pneuma

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: ὡφθῆ). 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 horizontal-welthafte 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 kerygmatische 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-bekennnishaftem Ausdruck des frühchristlichen Glaubenslebens.

In Abgrenzung gegenüber den vielfältigen Kulturen und Kulte, 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-

schen Ursprung begründet und – etwa im Osterfeststreit – nachhaltig vertreten. Einzelne Gemeinden führen ihre Entstehung nun auf die Gründung durch einen der Apostel zurück und belegen durch Namenslisten eine bis auf die Apostel zurückreichende, ungebrochene Traditionskette ihrer Vorsteher (Papias, Hegesipp). Die Episkopen verkörpern damit die Kontinuität zum Ursprung gleichsam in Person. Auf diese Weise treten sie den gnostischen Lehrern entgegen, die über kein vergleichbares Traditionsfundament verfügen, und stehen so für die Bewahrung der offenbarten christlichen Wahrheit, welche bis auf die Apostel zurückreicht.

Der Rückbezug auf die Apostel ist zwar nicht neu (vgl. Epheserbrief, Pastoralbriefe, Didaché [= „Lehre der zwölf Apostel“]), avanciert seit Mitte des 2. Jhd. jedoch zum zentralen Argument in Auseinandersetzungen und zu einem heuristischen Prinzip im Urteil über Lehrfragen. Eine hierfür wesentliche Verschiebung im Apostelverständnis reicht bereits in nachpaulinische Zeit zurück, wenn die Apostel in der Perspektive des Epheserbriefs nun selbst als Fundament bezeichnet werden. Die Apostel erscheinen in der Rückschau als die durch Jesus Christus ausgewählten Empfänger einer feststehenden, gleichsam objektivierten Überlieferung (paratheke als depositum), die es im Sinne eines von Gott selbst anvertrauten Gutes unverfälscht zu erhalten gilt (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12-14). Die durch die Apostel, insbesondere durch Paulus vermittelte Lehre gilt als Urbild aller apostolischen Überlieferung (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12-14). Die Apostel der alten Zeit, namentlich Paulus, werden in den Pastoralbriefen als Ur- und Vorbild kirchlicher Funktionsträger stilisiert interpretiert, wenn diese nun gleichsam im Kampf für die gesunde Lehre leiden müssen (2 Tim 4,2-8), eine Lehre, die von den Aposteln bis in die Gegenwart reicht (2 Tim 2,2).

Irenäus von Lyon (ca. 140-200) rückt den apostolischen Charakter der kirchlichen Tradition in den Vordergrund seiner Entlarvung und Widerlegung der gnostischen Lehren, welche er selbst nachweislich gut kannte („Adversus Haereses“: „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis“). Dem seinem Wesen nach ungeschichtlichen Mythos der Gnosis stellt Irenäus die „wahre Gnosis“ der

kirchlichen Verkündigung entgegen, die auf der apostolischen Tradition als dem ihr innewohnenden historischen Grund nicht nur initial aufrucht, sondern dauerhaft bezogen bleibt. Apostolische Tradition und kirchliche Verkündigung (Kerygma), die im Gegensatz zu den gnostischen Geheimlehren einen öffentlichen Charakter haben, sind für Irenäus derart aufeinander verwiesen, dass weder Tradition noch Kerygma ohne einander in Wahrheit bestehen können. Das kirchliche Kerygma wird durch die apostolische Tradition von innen her normiert. Die apostolische Tradition stellt das Fundament dar, das in der kirchlichen Verkündigung durch die Zeiten hindurch je neu pneumatisch aktualisiert wird. Den apostolischen Schriften kommt – anders als den gnostischen Mythen – daher keine eigenständige, von der kirchlichen Verkündigung losgelöste Bedeutung zu. Die in diesen Schriften zum Ausdruck kommende apostolische Lehre bedarf stets der authentischen Auslegung im Sinne einer pneumatischen Aktualisierung.

Die heftiger werdende Auseinandersetzung der Gläubigen mit dem eigenen Glauben insbesondere in Abgrenzung gegen Judentum, Heidentum und gnostische Strömungen bedingt zugleich eine verstärkte Anwendung des spätantiken Denkens mit den diesem Denken eigenen Paradigmen und der damit einhergehenden Begrifflichkeit, Denk- und Sprachwelt.

Als bevorzugtes Modell für die Reflexion auf Vater, Sohn und Geist und ihre Beziehung zueinander findet sich bei den Apologeten die verbreitete spätantik-hellenistische Logosauffassung angewandt. Gemäß stoisch geprägter Auffassung gilt der Logos als kosmisch-pneumatische Kraft im Sinne eines apriorisch-immanenten Prinzips der Welt. Philo († um 150) etwa sieht den Logos als Gott zugehörig an, ohne ihn jedoch einfachhin mit Gott selbst zu identifizieren (zweiter Gott, erster Sohn Gottes). Unter den „Energien“ Gottes in der Welt steht der Logos an erster Stelle und bezeichnet insofern Gott im Hinblick auf die Welt (Schöpfung, Offenbarung). Innerhalb der Welt erweist sich der Logos als Gottes ureigenes Wort der Offenbarung, das alles von innen her durchformt und wie ein Band zusammenhält.



„Trinitatis“, Berlin-Lankwitz, Auferstehungskirche

Bereits neutestamentlich als Christusprädikat legitimiert, kommt der Logosbegriff in der theologisch-spekulativen Reflexion auf Jesus Christus zur Anwendung. Dabei wird die eschatologische Macht des Logos in seiner Zugehörigkeit zu und seiner Einheit mit Gott-Vater anerkannt. Justin sieht den Logos aus dem Willen des Vaters hervorgehen. Auch wenn diesem allein der Titel „ho theós“ vorbehalten bleibt, hält Justin (um 100-165) antimonarchianisch an der ungeschöpflichen Göttlichkeit des Sohnes fest. Tatian präzisiert das Hervorgehen des Sohnes als erstgeborenes Werk des Vaters vor aller Schöpfung, ähnlich dem Entzünden einer Fackel am ursprünglichen Feuer. Nach Adaptierung des (ursprünglich gnostischen) Begriffs der „Trias“ durch Theophilus von Antiochien († um 183) auf die Trinität (Gott – Logos – Weisheit) erscheint bei Athenagoras die Gottesbezeichnung „theós“ konsequent im Sinne einer logischen Beiordnung auf Vater und Sohn angewandt, wobei die Differenz in einer Ordnung der Unterscheidung angenommen wird. Begrifflich wird bei Athenagoras die trinitarische Grundfrage im Sinne eines Verhältnisses von Einheit (henōtes) und Unterscheidung (dihairesis) explizit gefasst.

Gnostisch-dualistisches Gedankengut begünstigte die Einschätzung, Gott, der Vater, sei als überweltlicher bis zur äußersten Transzendenz entrückt (Basilides). Die valentinische Gnosis kennt den ungezeugten Vater als Urgrund von „Göttern“, die er innerhalb seines göttlichen Bereichs (Pléroma) erzeugt habe. Die in gnostischen Systemen angenommenen Demiurgen und Mittelwesen, die die Kluft zwischen dem weltfernen, unerkennbaren Gott-Vater (agnostón) und dem Kosmos überbrücken, bieten den Anstoß für eine entsprechende und zugleich abgrenzende Interpretation Jesu Christi und des Geistes nach diesem Schema.

Gegen die gnostisch orientierte, sich bemächtigende Konstruktion des innergöttlichen Lebens betont Irenäus ein verstärkt biblisch-ökonomisches Trinitätsverständnis. Auch Origenes nimmt Schrift (Taufbefehl) und kirchliche Überlieferung (Glaubensregel) zum Ausgangspunkt; antignostisch motiviert allein den Vater als Quelle des Gottseins auszulegen. Dabei rückt er das gleichsam logisch-mythische Modell eines ewigen Zeugungsgeschehens in den Vordergrund. Zu-

sammenhang und Differenz von Vater, Sohn und Geist wird so im Sinne eines apriorischen Ursprungsgeschehens, nunmehr erheblich breiter als in der Logos-Präexistenzlehre der Apologeten, ausgelegt. Der Vater, selbst ursprunglos und ungeworden, bringt nach Art einer ewigen, urbildlichen Zeugung, vor aller Schöpfung und vor aller Zeit den Sohn (Weisheit, Logos, Leben, Licht, Macht) hervor. Für diesen gibt es demnach keine Zeit, da er nicht war, er besteht als Erstgeborener ontisch vor aller Kreatur, dies aber gleichsam abbildhaft als Widerschein des ewigen Lichtes. Um diese Eigenwirklichkeit des Sohnes und auch des Geistes zu bezeichnen, gebraucht Origenes den Begriff der „Hypostase“, jedoch ohne dass dieser Terminus zu jener Zeit gegen den Begriff der „ousia“ im griechischsprachigen Osten bereits abgegrenzt wäre.

Die einzelnen Interpretationen des Verhältnisses von Vater und Sohn im Nachgang zu Origenes und seinem verbreitet einflussreich gewordenen Gedankengut unterscheiden sich deutlich, wie die besondere Stellung des Sohnes in seiner wesenhaften Nähe zum Vater näherhin zu verstehen ist. Einigkeit unter den christlichen Theologen besteht hauptsächlich in der Abgrenzung zur Gnosis, nämlich in der Annahme, dass es nicht zwei göttliche Prinzipien geben könne. Der Vater allein ist das ungewordene Prinzip (*agénnetos arché*). Doch wie ist der Sohn, und wie ist der Geist im Verhältnis zum Vater zu bestimmen, ohne einen Tritheismus anzunehmen, ohne Vater, Sohn und Geist modalistisch aufzuheben (Sabellius wurde 220 wegen dieser Lehre exkommuniziert) und ohne das Gottsein des Sohnes sowie des Geistes zu relativieren und an Gott-Vater synthetisch-prozessual zuzuordnen (Adoptianismus)?

Der dogmengeschichtlich einstweilige Charakter der Bekenntnisformeln von Nicäa und Konstantinopel

Den wesentlichen Anlass für das erste Konzil von Nicäa 325 bietet die sich ausbreitende christologisch-trinitätstheologische Auseinandersetzung, die sich 318 an der Position des Arius bei einer theologischen Diskussion des Bischofs

Alexander von Alexandria mit seinen Presbytern entzündet. Arius, einer der dortigen Presbyter, suchte die Unterscheidung des Logos-Sohnes von Gott-Vater als dem alleinigen ungewordenen Prinzip zu wahren, und warf seinem Bischof vor, eine sabellianisch-modalistische Position zu vertreten. Dabei nahm Arius die Position ein, dass der – freilich allen Geschöpfen überlegene – Sohn vom Vater als dem alleinigen ungewordenen Prinzip aus nichts „gemacht“ worden sein müsse (gr. „poiema“), weil das ungewordene Prinzip selbst ja weder teilbar noch mitteilbar ist, und dass es dementsprechend eine „Zeit“ gegeben haben müsse, da der Sohn noch nicht war. Eine regionale Synode im Folgejahr verurteilte die Position des Arius und schloss diesen aus..

Doch das dieser Auseinandersetzung zugrunde liegende Problem ist grundsätzlicher Art und in der antiken Geisteswelt begründet. Im Kern geht es um die Auffassung zum Ewigkeitscharakter des Logos, dessen Gründung im absoluten, ungewordenen göttlichen Prinzip und die damit einhergehende Spannung zwischen dem Ewigkeitscharakter der Welt im hellenistischen Denken und der christlichen Schöpfungsauffassung sowie einer Spannung zwischen kosmologischem und soteriologischem Fokus. Vor diesem Hintergrund fand Arius im Exil durchaus weiterhin Unterstützung, insbesondere bei den ehemaligen Schülern seines Lehrers Lukian von Antiochia († 312), zu denen auch die sehr einflussreich gewordenen Bischöfe Eusebius von Caesarea und Eusebius von Nikomedien zählen. Letzterer berief eine Synode ein, welche Arius und seine Gefährten wieder in die volle kirchliche Gemeinschaft aufnahm. Zugleich baute Eusebius von Nikomedien Druck auf Alexander von Alexandria auf, damit dieser die verhängte Exkommunikation zurücknehme. Dieser bekräftigte jedoch die Verurteilung des Arius auf einer weiteren regionalen Synode. Beide Bischöfe sandten Briefe an zahlreiche Ortskirchen und warben so um Unterstützung für die eigene Position. Die Auseinandersetzung breitete sich in der Fläche aus und erfasste schließlich nahezu die ganze Kirche in der östlichen Reichshälfte.

Konstantin, seit seinem Sieg über Licinius 324 Alleinherrscher über beide Reichshälften, erachtete die kirchliche Einheit als ein wesentliches Moment für die innere Einheit des

Reiches. Der Kaiser appellierte persönlich an Alexander und an Arius, sich in den Streitfragen zu einigen. Da keine Einigung möglich war, ließ er durch einen langjährigen weströmischen Vertrauten in Kirchenfragen, Bischof Ossius von Cordoba 324 oder 325 eine Synode in Antiochia durchführen, welche gegen die Position des Arius und deren Anhänger Stellung bezog und die Verurteilung des Arius bekräftigte.

Das durch Kaiser Konstantin 325 nach Nicäa einberufene reichsweite Konzil erhielt im Unterschied zu früheren kirchlichen Synoden den vollen öffentlichen Charakter eines staatstragenden Organs. Konstantin selbst – der Kaiser war im antik-heidnischen Rom stets auch *pontifex maximus* – eröffnete die Konzilsversammlung im kaiserlichen Palast von Nicäa, er selbst führte bei wesentlichen Beratungen den Vorsitz und er erhob die Konzilsbeschlüsse in den Rang kaiserlicher Reichsgesetze. Konstantin forcierte um des kaiserlichen Friedens und der inneren Einheit des Reiches Willen ein Ende der kirchlichen Auseinandersetzungen. Diesem Druck durch den Kaiser ist es geschuldet, dass das Ringen um eine Beendigung der Auseinandersetzungen in eine von allen Konzilsbischöfen zu unterschreibende Konsensformel mündet, die in theologischer Hinsicht allerdings wohl keine der Konzilsparteien voll und ganz befriedigt. Theologisch bleibt in Nicäa wie bereits bei der Synode von Antiochia eine antianianische Grundhaltung bestimmend, welche maßgeblich durch den westlichen Ossius von Cordoba, durch Alexander von Alexandria und durch Markell von Ankyra vertreten worden ist. Als Textgrundlage dient eine bereits bestehende (Tauf-)Bekenntnisformel wahrscheinlich jerusalemer Herkunft, die durch bestimmte begrifflich-terminologische Einschübe fernab der biblischen Ausdrucksweise mit Blick auf den arianischen Streit erweitert wird. Der Text der Bekenntnisformel ist lediglich über das Zeugnis späterer Quellen überliefert.

Antignostisch festgehalten wird das Bekenntnis zu dem einzigen Gott, der als Pantokrator-Allherrscher und so als Schöpfer von allem Sichtbaren und Unsichtbaren bezeichnet wird. Das Bekenntnis zum Sohn, der zunächst durch die bekannten biblischen Hoheitstitel „Christus“, „Kyrios“ und „Sohn Gottes“ ausgewiesen ist, wird durch beordnendes

„und“ direkt angeschlossen. Es folgt eine betont antiarianisch zugespitzte theo-ontologische Terminologie, um das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu klären. Die einzigartige Gründung des Sohnes im Vater wird als „Zeugung“ (\neq Emanation) vorgestellt. Arius hatte alle Hervorgänge aus dem allein ungewordenen Prinzip als geschöpfllich angesehen. Das Bekenntnis von Nicäa hingegen markiert eine Unterscheidung zwischen „gezeugt“ und „geschaffen“ und bestimmt so den einzigartigen Seinsstatus des Sohnes, der „als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt ist d. h. aus der Ousía des Vaters“. Dass der Sohn „gezeugt, nicht geschaffen“ ist und demgemäß nicht dem Bereich der Schöpfung als vielmehr dem Bereich des einen Gottes innerlich zugehört, wird durch Aussagen wie „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“ mit antiarianischer Sinnspitze unterstrichen, zumal im Osten eher der heilsökonomisch orientierte Blick auf die Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist gerichtet war, während man im Westen stärker deren Einheit betonte. Noch unerträglicher also muss es in den Ohren des origenistisch geprägten Ostens geklungen haben – die theologisch-begriffliche Unterscheidung zwischen Ousía und Hypóstasis erfolgt erst einige Jahrzehnte später – dass die Gründung des Sohnes im Vater als „aus der Ousía des Vaters“, und der Sohn dem Vater als „homo-óusios“ (ein wohl auf Initiative von Ossius und Alexander eingefügter Kunstbegriff, der ursprünglich gar der gnostischen Emanationslehre entstammt und auf der Synode von Antiochia 268 gegen Paul von Samosata im damaligen monarchianischen Kontext verurteilt worden ist) d.h. von einer und gleicher Ousía (\sim Seiendsein) mit dem Vater bezeichnet wird. Dass also der Sohn die Ousía des Vaters teile, konnte auf dem begrifflichen Stand jener Zeit im Osten kaum anders als modalistisch verstanden werden. In gewissermaßen polemischer Zuspitzung aus antiarianischem Impetus wird dabei eine Grundfeste der theologischen Terminologie des Ostens angegriffen. Nur auf Druck des Kaisers haben sich schließlich alle außer Arius samt zweier seiner Gefährten der Forderung gebeugt und die Bekenntnisformel unterschrieben. Eusebius von Caesarea rechtfertigte seine trotz theologischem Vorbehalt geleistete Unterschrift unter das Be-

kenntnis von Nicäa seiner Ortskirche gegenüber mit der Zusicherung des Kaisers, dass dieser Ausdruck keinesfalls stofflich wie bei Körpern gemeint sei und dass daher die Aussage von der Zeugung des Sohnes durch den Vater nicht im Sinne einer Minderung oder einer Teilung seiner selbst zu verstehen sei.

Die Bekenntnisformel von Nicäa schrieb zwar für den Moment eine Entscheidung gegen Arius fest, erwies sich jedoch schon sehr bald als keineswegs tragfähig, um die innere Einheit der Kirche begründen zu können. Konstantin verlieh den Dekreten des Konzils (d.h. auch der Bekenntnisformel) zwar Gesetzesrang. Zuwiderhandlungen bedeuteten somit einen Verstoß gegen kaiserliche Gesetze. Arius und jene, die ihn unterstützten, darunter Eusebius von Nikomedien, wurden daher ins Exil verbannt. Schon sehr bald aber drehten sich die Verhältnisse. Der weiterhin rigorose antiarianische Eifer bestimmter Bischöfe, darunter Eustathius von Antiochia, Alexander von Alexandria sowie sein Nachfolger Athanasius, schürte weiterhin kirchliche Auseinandersetzungen und lief dem Wunsch des Kaisers nach Frieden und innerer Einheit der Kirche und des Reiches zuwider. Einflussreiche Kreise am Hof des Kaisers, der nun selbst im Osten residierte, blieben Eusebius und seinem Umfeld wohlgesonnen, während Ossius von Cordoba in den Westen zurückkehrte und aus dem Umfeld des Kaisers verschwand. 327 trat in Nicäa im Nachgang zum Konzil erneut eine Versammlung zusammen, um die Arbeiten an den noch offenen Fragen fortzusetzen (z.B. Beendigung des Schismas der Melitianer in Ägypten). Bei dieser Synode wurde u.a. die Rückkehr des Eusebius aus dem Exil beschlossen. Umgekehrt gerieten in der Folgezeit nun die antiarianischen Eiferer gezielt unter Anklage. Noch im selben Jahr verfügte eine Synode in Antiochia die Absetzung des dortigen Bischofs Eustathius – vorgeschoben wurden ein Kind mit einer Prostituierten sowie die Beschimpfung der Kaiserin Mutter Helena – de facto wegen Sabellianismus. Aufgrund dadurch bedingter Unruhen in der Stadt schritt der Kaiser ein und verbannte Eustathius nach Thrakien. Auch der wegen seines Rigorismus in seiner Heimat umstrittene Athanasius wurde angreifbar, da er der kaiserlichen Friedenspolitik zuwider handelte, indem er mit

aller Härte gegen die Melitianer in Ägypten vorging und indem er sich der geplanten Rehabilitierung des Arius vehement widersetzte. Vorwürfe der Korruption und des Verrats führten zu seiner – theologisch motivierten – Absetzung und Verbannung nach Trier. Markell von Ankyra schließlich wurde direkt aufgrund seines radikalen Monarchianismus angeklagt und von einer Synode in Konstantinopel verurteilt. Die antiarianischen Eiferer von Nicäa waren somit ihrer Ämter verlustig und aus dem Osten verbannt, wo nun die Theologie der gemäßigten Mehrheit vorherrschend geworden war. Arius selbst wurde 335 vollständig rehabilitiert; er verstarb jedoch vor seiner Rückkehr.

Nach dem Tod Konstantins 337 standen die beiden theologischen Blickwinkel weiterhin im Widerstreit: In der westlichen Reichshälfte unter Kaiser Konstans ging man primär von der Einheit Gottes aus und ordnete Vater, Sohn und Geist der Einheit Gottes ein, im Osten unter Konstantius II. (337-361) orientierte man sich vor allem heilsökonomisch an den drei Hypostasen Vater, Sohn und Geist. Nachdem Konstantius zunächst der Rückkehr der Verbannten zustimmte, wurden diese durch eine Synode in Antiochia 338/339 erneut abgesetzt und flohen daraufhin nach Rom. Dort erklärte 341 eine Synode unter Julius die Absetzung für ungültig. Im Osten versammelte sich kurz darauf 341 eine Synode in Antiochia. Diese suchte die theologischen Streitpunkte zu überwinden und entwarf, da die Formel von Nicäa dazu ungeeignet schien, eine neue, gemäßigte Bekenntnisformel, welche gemäß origenistischer Auffassung von den drei Hypostasen Vater, Sohn und Geist ausgeht („drei bezüglich der Hypostase, bezüglich des Zusammenstimmens [symphonia] eins“), dabei das Gottsein des Sohnes festhält, dessen Unterordnung unter den Vater als dem allein ursprunglosen Prinzip aussagt (vgl. Logoschristologie) und zugleich die Positionen des radikalen Arianismus verurteilt. Die Begegnung zwischen Ost und West auf der Synode von Serdica 342/343 führte statt zur gewünschten Annäherung zur gegenseitigen Exkommunikation beider Lager. Der Westen lehnte die östliche Lehre von den drei Hypostasen entschieden ab und betonte dagegen die *una substantia*, während der Osten an der Bekenntnisformel von Antiochia festhielt. Nachdem es

Konstantius gelang, seine Herrschaft auch auf die westliche Reichshälfte auszudehnen wurden auf Synoden in Arles (353), Mailand (355) und Béziers (356) die westlichen Bischöfe gezwungen – stellvertretend für die inhaltlichen Fragen, der Absetzung des Athanasius zuzustimmen. Widerständler, darunter der römische Bischof Liberius und Ossius von Cordoba wurden ins Exil geschickt.

Unter der gemäßigten Mehrheit des Ostens entwickelten sich jedoch zunehmend theologische Akzentuierungen, so dass deren einheitliche Haltung in der Sache verloren ging. So trat der Gruppe der „Homoier“ (von gr. „homoios“: ähnlich) bzw. „Homoiousianer“, welche die Ähnlichkeit des Sohnes zum Vater betonten, eine davon sich abgrenzende Gruppierung um Eunomius, die sog. „Anhomoier“, entgegen, welche den Sohn, insofern er vom Vater gezeugt ist, als diesem unähnlich bezeichnen. Nach weiteren Polemisierungen (u.a. Formel von Sirmium, die im Westen eine neue, antiarianisch motivierte Identifizierung des eigenen Anliegens mit dem nicänischen Begriff homo-oúsios hervorruft), ist man auf der Synode von Ankyra 358 bestrebt, eine begriffliche Alternative zu den umstrittenen Bezeichnungen „homo-oúsios“ und „homoí-oúsios“ vorzulegen, und formuliert „ähnlich dem Vater der Ousia nach“, was der nicänischen Formel sehr nahe kommt. Während der Herrschaft von Julius Apostata kommen beide Seiten konstruktiv einander näher. Dabei spielt Athanasius eine entscheidende Rolle. Eine Synode in Alexandria 362 bringt beide Seiten dazu, die rechthältige Haltung der jeweils anderen Seite im Grundsatz anzuerkennen und auch die Legitimität der beiden Formeln „una substantia“ und „drei Hypostasen“ einander einzuräumen. Die Bekenntnisformel von Nicäa wird als Grundlage angenommen, auf deren Basis jedoch weitere Klarstellungen erforderlich scheinen.

Ein signifikanter Fortschritt im theologisch-begrifflichen Klärungsprozess – trotz Wiederaufnahme der repressiven Politik der Gegensätze unter Kaiser Valens – ergibt sich aus den Beiträgen der drei Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die signifikant dazu beitragen, die Begriffe „Ousia“ und „Hypóstasis“ deutlicher voneinander zu distinguiieren und so trinitätstheologisch frucht-

bar zu machen. Erst auf Basis dieser Unterscheidung wird es auch begrifflich-terminologisch möglich, die Einheit des Gottseins zu wahren und zugleich an der Besonderheit der drei Hypostasen festzuhalten. Gregor von Nazianz übersteigt in der trinitätstheologischen Frage die Kategorie des Identitäts-Differenz-Problems insofern, als er jede Vermischung der Hypostasen im Hinblick auf eine Übergewichtung des Aspekts der Einheit (Sabellianismus) als auch jede Trennung (Arianismus, Tritheismus) zurückweist. Die Einheit von Vater, Sohn und Geist bedeutet für Gregor kein ineinander Aufgehen der Hypostasen, die ansonsten aufhören würden zu sein, was sie sind. Er beschreibt deren dynamische Einheit und beginnt im Ausgang von der Hypostase des Vaters als dem Inbegriff der göttlichen Einheit, „von dem die anderen ausgehen und zu dem sie zurückkehren, nicht um sich zu vermischen, sondern so, dass sie verbunden sind“. Gregor gelingt damit ein genealogisch geprägter Ausdruck für die Einheit von Vater, Sohn und Geist, wobei er das Hervorgehen der Hypostasen ausdrücklich nicht neuplatonisch-emanativ nach Art des überströmenden Einen und Guten verstanden wissen will. Durch eine gleichsam neue Kategorie des hypostatischen Seins gelingt eine Überwindung des Substanz-Akzidens-Schemas (aristotelisch-)griechischer Ontologie, vor deren Hintergrund die Trinitätstheologie zuvor vom Identitäts-Differenz-Problem überlagert worden war. Nun wird es terminologisch möglich, den unvertauschbaren Eigenstand der drei Hypostasen in den Blick zu nehmen, ohne diese modalistisch lediglich als konkreten Fall eines allgemeinen Gottseins auszulegen. Vielmehr wird „Hypóstasis“ nun verstärkt vom Begriffsgehalt des Wortes „Prósōpon“ (Antlitz) her interpretiert. Grundlage hierfür war das gewachsene metaphysische Begriffsverständnis von „Hypóstasis“ als Trägerin von Eigenschaften und Eigentümlichkeiten des konkret-verwirklichten Seienden, im Unterschied zu „Ousia“, die als das Allgemeine erst im Konkreten verwirklicht wird. Die personale Bestimmung der einzelnen Hypostasen erfolgt bei den Kappadoziern aus der Differenzierung der jeweiligen Relation gegenüber den anderen Hypostasen. So wird etwa Vaterschaft des Vaters im Hinblick auf den

Sohn ausgesagt bzw. umgekehrt die Sohnschaft als Beziehung des Sohnes zum Vater.

Um die innere Einheit des Reiches zu stärken, hat nach dem Dreikaiseredikt „Cunctos populos“ von 380, demzufolge alle Völker im Reich sich zum Christentum bekennen und an die „eine Gottheit des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreifaltigkeit glauben“ sollen, Theodosius 381 das (erste) Konzil von Konstantinopel einberufen, um die kirchlichen Auseinandersetzungen zu überwinden und die katholische Einheit herzustellen. Dabei wurde auf eine bereits existierende Bekenntnisformel zurückgegriffen, welche nach 362 entstanden ist und eine Weiterentwicklung der Bekenntnisformel von Nicäa darstellt. Wie vom Konzil von Nicäa liegen auch vom Konzil von Konstantinopel keine Konzilsakten vor. Die Überlieferung der in Konstantinopel bekundeten Bekenntnisformel verdankt sich dem Zitat dieses „Bekenntnisses der 150 heiligen Väter“ durch das Konzil von Chalcedon von 451, welches darin den Glauben von Nicäa bestätigt sah.

Im Vergleich zur Formel von Nicäa weist das Bekenntnis von 381 einige Zusätze auf, die der fortschreitenden theologischen Diskussion geschuldet sind. Dies betrifft insbesondere die ewige Zeugung des Sohnes vor aller Zeit („vor allen Äonen“), der Wegfall der vormaligen Erläuterung zur Zeugung des Sohnes „d.h. aus der Ousía des Vaters“; das Bekenntnis zur Inkarnation ist ergänzt um das Wirken des Heiligen Geistes bei der Fleischwerdung aus der Jungfrau Maria; das Bekenntnis der Kreuzigung unter Pontius Pilatus und des Begräbnisses Jesu unterstreichen sein wahres Menschsein, worüber im 5. Jhd. eine große Auseinandersetzung stattfindet. Das Bekenntnis zum Heiligen Geist, der in der Formel von Nicäa abschließend lediglich erwähnt worden ist, begegnet nun vor dem Hintergrund der Infragestellung seines Gottseins Macedonius und die Pneumatomachen, als eigenständiger dritter Abschnitt. Unterstrichen wird, dass auch der Geist Kyrios ist, dass er es ist, der lebendig macht, dass auch er aus dem Vater hervorgeht und dass er zusammen mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird. Auch das heilsökonomische Wirken des Geistes, dass er gesprochen hat durch die Propheten, Kirche,

Taufe und die Erwartung des Lebens der kommenden Welt sind ausdrücklicher Teil dieses Bekenntnisses.

Antwort des Glaubens auf Gottes Offenbarung auch im Bild?

Die auf die Selbstbekundung Gottes in Jesus Christus antwortende Stellungnahme im Glauben bleibt nicht auf die Dimension des Wortes beschränkt. Bekenntnis und Theologie haben darüber hinaus ihren Ausdruck auch in der bildenden Kunst gefunden. Dabei ist es insbesondere das Christus-Bild, an dem sich die christologische Auseinandersetzung erneut entzündet und die grundsätzliche Möglichkeit der Christus-Darstellung im Ikonen-Bild hinterfragt. In kirchen- und dogmengeschichtlicher Perspektive stellt der Bilderstreit des 8. und 9. Jhd. die letzte Phase der großen theologischen und christologischen Auseinandersetzungen der Alten Kirche dar.

Mit dem aus Kleinasien stammenden Leon III. (um 680-741), der im Jahr 717 auf den abgesetzten Theodosios III. folgt, beginnt eine neue, syrische Dynastie auf dem byzantinischen Kaiserthron. Einen großangelegten Angriff der Araber im Jahr 718 konnte Leon erfolgreich zurückschlagen. In der Folge nutzt er seine daraus resultierende gestärkte Position, um die Einheit des Reiches sowohl militärisch an den Außengrenzen als auch nach innen durch zahlreiche Reformen zu stärken. Die aktive Herbeiführung einer Einheitlichkeit in der katholischen Religion innerhalb des weiten Reiches stellt dabei ein wichtiges Ziel dar. So wird etwa über verbreitete Zwangstaufen von Juden und Montanisten im Jahr 722 berichtet. Auch Leons Maßnahmen zur Durchsetzung einer einheitlichen – und zwar ablehnenden – Haltung in der Frage der je nach Region mitunter stark verbreiteten Bilderverehrung ist keineswegs ohne diesen religionspolitischen Kontext zu sehen. Allerdings sind die historischen Quellen nach Beendigung des Bilderstreits zugunsten der Bilderverehrung in den Sog eines Anti-Ikonoklasmus geraten und erscheinen daher über weite Strecken einseitig.

Den Anlass für den erbittert geführten Bilderstreit bietet die Entscheidung Leons, eine zentrale Christus-Ikone am

Tor des Kaiserpalastes zu entfernen. Dies geschieht offenbar gezielt, nachdem sich im Jahr 726 der Himmel infolge eines Vulkanausbruchs durch die Aschenwolke für mehrere Tage verdunkelt hatte. Die Beseitigung der Ikone hat Signalwirkung und führt zu einem Aufruhr im Volk. Die folgenden Auseinandersetzungen bedingen staatliche Verfolgungen der Bilderverhrer („Ikonodoulen“) und eine gezielte Zerstörung der Bilder („Ikonoklasmus“). Jenseits der ordnungspolitischen Dimension stehen im Bilderstreit fundamentale religiöse Überzeugungen, theologische Argumente und kulturelle Traditionen – zutiefst: die Wirklichkeitsauffassung, d.h. was „sein“ bedeutet – einander entgegen. Die grundsätzliche Ablehnung jeglicher Bilderverehrung geht einher mit dem Bilderverbot des Alten Bundes (vgl. Ex 20,4) sowie dem strengen Bilderverbot im Islam, in dessen geistiger Einfluss-Sphäre einige Teile im Osten des Reiches stehen. Auch Leon selbst stammt aus einer Region, in der die Ikonen als profan angesehen werden, und ihre Verehrung als Götzendienst (Idolatrie) gilt. Die gegenständliche Verehrungspraxis der Bilder mit Kerzen, Öllampen, Weihrauch und Gesten des Niederwerfens lassen die Grenzen zwischen der bloßen Verehrung der Bilder und der Anbetung Gottes mitunter unscharf werden, und die Ikonenverehrung nimmt teilweise magische, abergläubische Züge an, als wäre das Bild gewissermaßen mit Gott identisch. So erklären sich Handlungen wie z.B. die Beimischung von Ikonenfarbstaub in den eucharistischen Kelch, Trinken des Öls aus Ikonenlampen oder die Auffassung, ein bestimmtes Christus-Bild sei nicht von Menschenhand gemacht (vgl. „Acheiropoieton“).

Auch in der christologisch-theologischen Reflexion werden entscheidende Argumente vorgebracht, die das Verbot der verbreiteten Bilderverehrung stützen. Der Bilderstreit erstreckt sich keineswegs lediglich auf eine zu kritisierende Verehrungspraxis der Bilder, sondern stellt sich insbesondere als christologische Kontroverse dar, die den Ernstfall für die Entscheidung durch das Konzil von Chalzedon (451) über die hypostatische Union Jesu Christi bedeutet. In der Person-Hypostase des Sohnes ist dessen Gottsein und dessen Menschsein in nicht additiver, nicht einander entgegengesetzter Weise, sondern in Personseinheit gegeben. Wer also

zur Verteidigung der Bilder behauptet, die Ikonen stellen lediglich einen Ausdruck des Fleisches Christi dar, nicht jedoch ein Bild seines Logos-Gottseins als zweite Person der Dreifaltigkeit Gottes, der würde die hypostatische Union Jesu Christi mindestens implizit leugnen. Die Irrlehre des Nestorianismus, dass es in Jesus Christus sowohl eine Person mit einer göttlichen Natur und eine Person mit einer menschlichen Natur gegeben habe, ist auf dem 2. Konzil von Konstantinopel 553 in aller Deutlichkeit verurteilt worden.

Germanos, welcher der Meinung war, die Ikone stelle lediglich die menschlichen Züge, d.h. das Fleisch Christi dar, ist im Zusammenhang mit der verschärften Durchsetzung des Bilderverbots 730 zum Rücktritt vom Amt des Patriarchen von Konstantinopel gezwungen worden. Konstantinos V., Sohn, Mitkaiser und Nachfolger Leons, setzt die Politik seines Vaters fort. Im Jahr 754 beruft er das Konzil von Hieria zusammen, welches die Bilderverehrung und die wichtigsten Befürworter des Bilderkultes, Germanos von Konstantinopel und Johannes von Damaskus, einmütig verurteilt. Entscheidend für die unterschiedlichen Positionen im Bilderstreit ist vor allem die Bildauffassung selbst. Wie Leon III. vertritt auch Konstantinos V. ein orientalisches geprägtes, realsymbolisches Bildverständnis, welchem die Vorstellung von einer Seinsteilhabe zwischen Urbild und Abbild zugrundeliegt. Um wirklich Bild sein zu können, muss das Bild dem Abgebildeten gemäß sein, dessen Antlitz so wiedergeben, wie es wirklich ist. In einer im Orient zu jener Zeit geläufigen Kunstrichtung bewegt-lebendiger Tierdarstellungen, die dem Abgebildeten so weit wie möglich gleichen, begegnet dieses Bildverständnis auf das Möglichste verwirklicht. Eine Christus-Ikone aus Holz vermag diese hohe Anforderung an ein Bild jedoch nicht zu erfüllen. Das eigentliche Christus-Bild ist vielmehr die Eucharistie. Auf der Ebene des Zeichens erhält das Kreuz den klaren Vorzug vor den Ikonen.

Unter den 754 zum Konzil versammelten Bischöfen, die zwar zum selben Urteil kommen wie der Kaiser, ist allerdings ein nochmals anderes, nämlich ein griechisches Bildverständnis vorherrschend. Für ein derartiges platonisch-neuplatonisches Bildverständnis ist vor allem anderen der seinsmäßige Abstand zwischen dem Urbild und dem Abbild im

Sinne eines ontischen Gefälles kennzeichnend. Nahm man in der Tradition der Logos-Christologie des Origenes den Logos als das Bild des Vaters an, so nahm man dabei im östlichen mainstream eine gewisse Subordination des Logos unter das einzig ursprunglose Prinzip ganz selbstverständlich hin. Origenes hatte den Logos diesem Gefälle gemäß als den „zweiten Herrn“ bezeichnet. Das „homousios“ von Nicäa musste in einer solchen Denkwelt gegen alle Vernunft erscheinen. Das Konzil von 381 hat schließlich auf Basis der Unterscheidungen der Kappadozier die Unterscheidung der drei Hypostasen in den Bereich der einen und einzigen Ousia Gottes gerückt. In der am Begriff des Bildes orientierten Sprache von Kol 1,15 („Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes“) bzw. Hebr 1,3 („Dieser ist wie ein Abglanz seiner [des Vaters] Herrlichkeit und wie ein Prägebild seiner [eigenen] Hypostase“) bedeutet dies: Der Sohn kann nur Bild-Ausdruck der Hypostase des Vaters sein, wenn er selbst eine Hypostase ist, im Sinne einer unterschiedenen Einheit bzw. einigen Unterschiedenheit der drei Hypostasen von Vater, Sohn und Geist, wie das Konzil von 381 und die nachfolgenden Konzilien betonen. Die Inkarnation musste gemäß griechischem Seinsverständnis wie ein Eingehen des höheren Logos in die Niederungen des sichtbaren Fleisches erscheinen. Dass er in den Bereich der Schatten eingegangen ist und sichtbares Materie-Fleisch angenommen hat, mag man sich dem griechischen Denken entsprechend allenfalls aus pädagogischen Gründen eingehen lassen, um nicht nur am Menschen zu wirken, sondern dies diesem auch verständlich zu machen. Entscheidend ist jedoch das unverminderte Gottsein des inkarnierten Sohnes (im Unterschied zum griechischen Denken, für welches Abstieg zwangsläufig Seinsminderung bedeutet). Ohne das Gottsein des inkarnierten Sohnes wäre die Erlösung im Sinne der Theiosis, d.h. die gnadenhafte Erhebung der Schöpfung aus ihrer Niedrigkeit in die (als geistig verstandene) himmlische Höhe, nicht vollzogen worden. Ziel der Kreatur ist es, Gott zu schauen, wie er ist, d.h. den Logos zu schauen; das leibliche Sehen seiner Menschgestalt ist dagegen nur von geringer Bedeutung.

Chalcedon klärt, im Einklang mit den übrigen nachfolgenden Konzilien, die hypostatische Union Jesu Christi, die

Einheit der „zwei Naturen“ in der einen Person-Hypostase des Sohnes, „ohne Vermischung, ohne Trennung, ohne Durcheinander und ohne Wechsel“. Gleichwohl bleibt die griechische Perspektive auf das Dogma gemäß gemeingriechischer Weltanschauung von einer Geringschätzung der Materie zugunsten der geistigen Welt geprägt. Die Auferstehung von den Toten stellt man sich als die Befreiung vom irdischen Leib vor. Demgemäß kann das wahre Christusbild, das Bild des von den Toten auferstandenen, erhöhten Herrn, nicht durch tote Farben gezeichnet werden. Allein der ursprunglose Vater vermag seinen eingeborenen Sohn als Ausdruck seiner eigenen Hypostase zu zeugen. In diesem Sinn ist der Sohn „Bild“ der Hypostase des Vaters als eigene Hypostase. Dieses „Bild“ des Vaters d.h. die Hypostase des Sohnes zu „schauen“ (Theoria), kann nicht anders als Heiligen Geist geschehen; darin besteht das ewige Leben. Der Sohn kann nicht „umschrieben“ (i.S. von zeugen, definieren) werden, außer durch den Vater allein. Für die Kreatur, erst recht für die materielle, ist der Sohn unumschreibbar (vgl. gr. *perigraphēin* bei Basilius und Gregor von Nyssa), also auch nicht malbar, weil der Maler das Wesen des Sohnes nicht auszudrücken vermag. Das Bild Christi zu malen oder zu verehren muss aus dieser Perspektive als christologische Häresie erscheinen. Dementsprechend fällt das Konzil von Hieria 754 keineswegs ohne sachlich begründete Überzeugung das vom Kaiser gewünschte Urteil.

Doch auch die Sichtweise der Befürworter der Bilder ist nicht ohne Plausibilität. Ihre Theologie, ihre Ontologie und ihre Bildauffassung unterscheiden sich jedoch wesentlich von jener der Ikonoklasten. Die Befürworter der Bilder rekurrieren z.B. auf Cyrill von Alexandrien und betonen mit ihm die Bedeutung der Fleischwerdung des Sohnes, ohne, entgegen der herrschenden Meinung, das Fleisch in einem ontologisch defizienten Sinn zu deuten. Erlösung bedeutet für Cyrill nicht, die geistigen Seelen aus den Gräbern des materiellen Leibes (vgl. platonisch: „*soma* - Leib“ – „*sema* - Grab“) zu befreien, sondern vielmehr den Leib zu retten, der infolge der (Erb-)Sünde dem Tode verfallen ist. Somit hängt für Cyrill die Erlösung daran, dass das Wort tatsächlich *Fleisch* geworden ist: „Der Logos muss besitzen, was unser

ist, um zu geben, was seines ist.“ Durch des Sohnes Annahme der Menschennatur ist die Menschheit erlöst. Hierin besteht der wunderbare Tausch der Erlösung, worin die Selbsterniedrigung des Sohnes unsere Annahme als Söhne bewirkt. Nicht zu Unrecht hat man einem derartigen Denken eine physische Erlösungslehre unterstellt.

Johannes von Damaskus, der wohl wichtigste Verteidiger der Bilder während der ersten Phase des Bilderstreits unterscheidet insgesamt 6 Kategorien, wie das Wort „Bild“ ausgesagt wird: Als höchste Verwirklichungsform des Bildes erscheint das wesensgleiche Bild, weil in diesem Fall die Teilhabe des Abbildes am Urbild am größten ist. Dieser Bildbegriff ist verwirklicht, insofern der Sohn (innertrinitarisch) das „Bild“ des ewigen Vaters ist. Die geringste Vollkommenheit – aufgrund der am geringsten verwirklichten Teilhabe des Bildes am Urbild – kommt den sichtbaren, gemalten Bildern zu, die durch ihre Abbildung an etwas erinnern, das sie jedoch nicht selbst verwirklichen, sondern worauf sie sich lediglich referenziell beziehen. Diese im ontischen Sinne schwächste aller Verwirklichungsformen des Bildes sieht Johannes von Damaskus im Fall der gemalten Ikonen-Bilder gegeben.

Sowohl auf Seiten der Bilderverteidiger als auch auf Seiten der Kritiker geht man also trotz unterschiedlichem Bildverständnis von einem gemeinsamen Paradigma aus, an dem der Begriff eines Bildes sich bemisst. Dieses Paradigma ist die Teilhabe im ontischen Sinn, dergemäß ein Bild eine größere oder eine weniger große Vollkommenheit besitzt. Den höchsten Vollkommenheitsgrad besitzt demzufolge das wesensgleiche Bild, da hier die Teilhabe maximal ausfällt, den geringsten Vollkommenheitsgrad die gemalte Ikone als Vertretungssymbol für eine andere Wirklichkeit als sie es selbst ist. Dennoch ist nach Auffassung des Johannes von Damaskus sogar bei den Ikonen eine gewisse Form der Teilhabe, wenn auch die geringste, realisiert. Aufgrund dieser Teilhabe kann seiner Meinung nach auch die Ikone als gnadenvermittelndes Heiligtum angesehen werden, so dass man sagen kann: Wer die Ikone sieht, sieht (in-über dem Ikonenbild) Christus.

Trotz der Dominanz der auch in theologischer Hinsicht begründeten Bilderskepsis kehren sich dennoch, wenngleich zunächst nur für kurze Zeit, die Verhältnisse im Bilderstreit um Irene (752-803), die Frau des Kaisers Leon IV., übernimmt nach dessen Tod 780 die Herrschaft als Mitkaiserin anstelle ihres noch unmündigen Sohnes Konstantinos VI. (771-797). Sie blieb ohne wirkliche Machtbasis in Armee und Innenpolitik. Steuersenkungen führten nicht zur erhofften Akzeptanzsteigerung, sondern vielmehr zu erheblichen Finanzproblemen des Staates. Da Irene als Frau gemäß römischem Recht nicht Oberbefehlshaberin des Heeres, und daher – nach dem Tod ihres Sohnes – alleine nicht im eigentlichen Sinn Kaiserin sein konnte, da der Kaiser qua Amt Oberbefehlshaber des Heeres ist, führte dieser Umstand zu einer Schwächung des ganzen byzantinischen Kaisertums sowie des byzantinischen Reiches, als der Westen unter Papst Leo III. sich unter die Schutzmacht der Franken begibt und Karl d. Gr. im Jahr 800 zum römischen Kaiser krönt. Irene wird 802 abgesetzt und stirbt 803 im Exil.

Die Neuausrichtung der staatlichen Religionspolitik im Bilderstreit kann nicht ohne diesen politischen Kontext gesehen werden, nämlich das verzweifelte Bestreben Irenes, die Erfolglosigkeit, Schwäche, fehlende Autorität und Akzeptanz ihrer Regentschaft umzukehren, jenes Bestreben, das sie zu populistischen Steuersenkungen veranlasste, welche zu einem Einbruch der Staatsfinanzen und so zur zusätzlichen Schwächung ihrer Regentschaft führten. Auch Zeitpunkt und Art der Maßnahme, die staatliche Position im Bilderstreit umzukehren, erscheinen politisch motiviert. 787 beruft Irene ein Konzil nach Nicäa, welches die Kehrtwende im Bilderstreit vollzieht. Dabei wird das vorangegangene Konzil von Hieria von 754 für ungültig erklärt, freilich ohne sich mit den der Bilderskepsis zugrundeliegenden theologischen Fragen eingehend zu beschäftigen. Man rehabilitiert Johannes von Damaskus und schließt sich seiner gemäßigten Position an, welche aufgrund ihrer sechsfachen Unterscheidung im Bildverständnis weit genug ist, um sowohl das Bildverständnis der Ikonoklasten einzuordnen (1. Stufe) als auch die gemalten Bilder (6. Stufe) zuzulassen. Erlaubt wird die Verehrung der (nunmehr mit dem Namen des Dargestellten zu

beschriftenden) Bilder im Unterschied zur Anbetung, welche Gott allein zukommt. Der Konzilsbeschluss lautet, alle kirchlichen Traditionen bewahren zu wollen, wobei die Ikonenmalerei de facto eine dieser Traditionen darstellt.

Nach der Absetzung Irenes gelangt mit Nikephoros I. (um 760-811) ein Finanzverwalter an die Macht. Steuererhöhungen zur Stabilisierung der Staatsfinanzen und ein Abkommen mit Karl d. Gr. über die gemeinsamen Grenzen beider Reiche, wodurch Rom, Ravenna und die Pentapolis dem Frankenreich vertraglich zugesprochen wurden, Niederlagen an den Reichsgrenzen im Norden und Osten sowie Tributzahlungen, wodurch Nikephoros Frieden zu erkaufen suchte, versagten auch seiner Herrschaft die Akzeptanz. Die erfolglose Politik der Schwäche setzt sich unter der kurzen Regentschaft Michael I. fort, bis nach einer militärischen Niederlage 813 sich der Armenier Leon V. von den Truppen zum neuen Kaiser ausrufen lässt.

Leon V. bricht mit der Politik der Schwäche, gewinnt mehrere Schlachten gegen die Bulgaren, die zeitweise sogar Konstantinopel belagerten, und erreicht einen tragfähigen Friedensschluss. Mit Leon V. endet eine Phase außen- und innenpolitischer Schwäche. Zugleich bricht er mit der seit Irene praktizierten moderaten, bilderfreundlichen Religionspolitik und knüpft an die Politik der Stärke von Leon III. und Konstantinos V. an. Leon geht von neuem gegen die Bilderverehrung vor, setzt 815 mit Patriarch Nikephoros von Konstantinopel einen der auch theologisch führenden Vertreter der Bilderfreunde ab, erkennt das von Irene einberufene Konzil von Nicäa nicht an und tritt für eine verschärfte Verfolgung der Bilderverehrer auch in den Provinzen ein. Nach dem moderateren Michael II. setzt Kaiser Theophilos das Bilderverbot letztmals mit aller Härte durch. Nach ihm übernimmt seine Frau Theodora die Macht anstelle ihres erst dreijährigen Sohnes. Theodora setzt die Verfolgungen aus, beruft 843 eine Synodenversammlung nach Konstantinopel, worin in Anknüpfung an das zweite Konzil von Nicäa die Bilderverehrung wieder zugelassen wird. Im Unterschied zur ersten Phase des Bilderstreits hatte sich seit dem zweiten Konzil von Nicäa 787 ein fortgeschrittenes, gereiftes ontologisches und theologisches Verständnis des Bildes etabliert,

welches sich als tragfähig erweisen sollte, um den Bilderstreit an den Wurzeln zu überwinden.

Den entscheidende Beitrag zur theologischen Überwindung des Bilderstreits stellt eine neue Bildauffassung dar. Bereits Johannes von Damaskus hatte durch seine sechsfache Unterscheidung der Bedeutung von „Bild“ die Möglichkeit eröffnet, das vorherrschende, von den Ikonoklasten vertretene, am ontologischen Paradigma der Teilhabe ausgerichtete orientalische Bildideal von den gemalten Ikonenbildern zu unterscheiden. Allerdings blieb dabei trotz dieser Unterscheidungen auch bei Johann von Damaskus das Modell der ontologischen Teilhabe bestimmend. Ein (Ab-)Bild bleibt demzufolge per se Naturbild, d.h. es steht in einem ontischen Wesenszusammenhang zum Urbild. Je nach dem Maß der Teilhabe steht das (Ab)Bild in einem näheren oder ferneren Verhältnis zum Urbild – weil ja grundlegend ein Seinszusammenhang, die Teilhabe aller Seienden am Sein, besteht. Nikephoros von Konstantinopel legt nun ein gänzlich anderes Bildverständnis vor, das nicht mehr am Paradigma der Teilhabe ausgerichtet ist. Nikephoros versteht das Bild in einer reinen Ähnlichkeitsbeziehung auf das im Bild Abgebildete ausgerichtet. Ein solches Bild umschreibt demzufolge in keiner Weise das Wesen eines Urbilds, es ist kein natürliches Bild, es nimmt nicht in einem ontischen Sinn am Wesen des Urbildes teil. Das Bild als künstlerisches Bild steht in keinerlei Wesenszusammenhang, sondern lediglich in einer nachträglichen, bloß relationalen, zeichenhaft hingebordneten Ähnlichkeitsbeziehung zu dem, was es darstellt. Gemäß Auffassung des Nikephoros kann ein Bild, wenn es um das Bild eines gestaltenden Künstlers geht, lediglich die leibhaftige, sichtbare, äußere Gestalt von etwas abbilden im Sinne bloßer Ähnlichkeit, ohne in einen inneren Zusammenhang zu dessen Wesen zu treten.

Auf dieser Basis setzt der Beitrag des Theodor von Studion (759-826) an: Wenn der Sohn wirklich Mensch, der Logos Fleisch geworden ist, dann ist die Hypostase des Sohnes in hypostatischer Union wahrhaft Mensch, ohne dass ihr Gottsein dadurch beeinträchtigt wäre. Somit ist der Sohn in Person als Mensch auf Erden sichtbar geworden. Auf dieses konkret-einzelne menschliche Antlitz der wer-Person des

Sohnes als ein konkreter Mensch richtet sich das gemalte Christus-Bild. Die Ikone verfolgt nicht den Anspruch das Wesen des Sohnes zu „umschreiben“, sie richtet sich auch nicht auf eine angenommene „Menschheit“ des Sohnes in einem abstrakten Sinn. Das gemalte Ikonenbild bleibt auf den Bereich des sinnlich-anschaulichen beschränkt, den es nicht übersteigt. Nur der Vater kann seinen eingeborenen Sohn in seiner Zeugung vor aller Zeit im eigentlichen Sinn „umschreiben“. Das Allgemeine wie z.B. „Menschheit“ oder „Schönheit“ kann nur geistigerweise durch den Verstand erfasst werden. Die Sinne hingegen vermögen es, lediglich sinnlich Wahrnehmbares wahrzunehmen, konkret-einzelnes, diese-da, etwas im materiell-anschaulichen Sinn Verwirklichtes. Auf dieser sichtbaren Ebene stehen die gemalten Ikonen-Bilder. Sie sind letztlich und zutiefst darin ermöglicht, dass der Sohn, das „Bild“ des Vaters in einem apriorisch-transzendenten Sinn, wahrhaft Fleisch geworden ist, und im sichtbaren Antlitz seiner Menschgestalt vor aller Welt sich selbst kundgetan hat. Auf diese Menschgestalt des Sohnes zielt das gemalte Ikonenbild ab, und zwar in der Relation bloßer Ähnlichkeitsbeziehung, ohne das Wesen des Sohnes zu umschreiben. Insofern wird die hypostatische Union nicht geleugnet. Die eindeutige Beschriftung des Ikonenbildes jedoch zeigt an, wer mit der künstlerischen Darstellung gemeint ist.

So ist es Sache des Bildes, den Betrachter über das Bild hinaus auf denjenigen selbst zu verweisen, dessen sichtbare Gestalt das Bild rein äußerlich darstellen will, der jedoch im Bild nicht selbst eingefangen, definiert der vergegenständlicht ist. Das Ikonenbild markiert einen Hinweis auf jemand anderen als es im Wesen des Bildes selbst liegt. Das gemalte Ikonenbild besitzt bloßen Hinweischarakter. Genau darin besteht sein eigenes Wesen. So ist es Sache des Malers, Christus selbst zu verkünden. Der menschliche Betrachter aber kann das Bild gebrauchen, um in-über der künstlerischen Darstellung auf die Person dessen zu schauen, den das Bild verkünden will.

Thomas Schumacher

**und aufgefahren
in den Himmel**

καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς

et ascendit in caelum

Die Botschaft vom erhöhten Herrn als christologische, nicht als mythologische Aussage verstehen

Dass den Osterzeugen die Selbstbekundung des in der Herrlichkeit Gott-Vaters vollendeten Herrn zuteil geworden ist, dass dieser erhöhte Herr niemand anderer ist als Jesus selbst, den sie zuvor bei seinem irdischen Leben, Lehren und Wirken begleitet haben, dass also Jesus der Christus ist, dafür legen diese ihr Zeugnis ab. Die Frage, wer Jesus eigentlich ist, erreicht mit der Ostererfahrung der auserwählten Zeugen eine gänzlich neue Perspektive. Sie erkennen den sich ihnen offenbarenden erhöhten Herrn als den ihnen vertrauten Jesus wieder. Der Auferstandene, der sich ihnen aktiv zu erkennen gibt, ist genau derjenige, mit dem sie zuvor in enger Gemeinschaft verbunden waren. Es ist Jesus, der sich ihnen als derselbe und zugleich doch in gänzlich neuartiger, verherrlichter Gestalt zu erkennen gibt.

In seinem Tod hat Jesus aus welthafter Perspektive den geschichtlichen Endpunkt seines Lebens erreicht. Erst in seiner Auferweckung in die Herrlichkeit des Vaters hinein erscheint Jesu Sendung vollendet, sein irdisches Leben erscheint von hier aus in einem neuen Licht. Die horizontale Weltlinie des Lebens Jesu bricht mit dem Ereignis des Todes gleichsam ab und wird in eine neue, eschatologische Dimension transponiert: quer zur Geschichte, die Ordnung dieser Welt transzendierend. Die horizontal-welthafte Geschichte ist in einzigartiger Weise an diesem konkreten Ereignis eschatologisch-vertikal in den Raum Gottes hinein aufgesprengt. Diese eschatologische Singularität erscheint insofern als geschichtstranszendierendes Ereignis, dessen innerer historischer Bezugspunkt an Jesu Leiden und Sterben sowie an der Auferweckungserfahrung der auserwählten Zeugen klar festzumachen ist. Der Transzendenz des Osterereignisses entspricht das geschichtliche Faktum der Ostererfahrung. Mit der Vollendung des Pascha-Mysteriums, dem Zielpunkt des Lebens, Lehrens und Wirkens Jesu, ist seine Sendung eschatologisch vollbracht. Indem der erhöhte Herr das Ziel

seiner Sendung erreicht hat, ist er nun der währenden Gegenwart Gott-Vaters teilhaftig. Im Hinblick auf dieses eschatologische Präsens ist jede Zerlegung dieser Gegenwart im Sinne einer Unterscheidung zwischen einem Zeitpunkt der Auferstehung Jesu und einem Zeitpunkt seiner Parusie, jede Differenzierung zwischen „schon“ und „noch nicht“ obsolet geworden. Das Pascha-Mysterium erscheint wie ein einziges Ereignis, das mit dem Letzten Abendmahl als dem Inbegriff der Sendung Jesu, dem Anbruch seiner Stunde am Ölberg über die Passion und den Tod bis hin zur eschatologischen Vollendung in der Herrlichkeit des Vaters und dem Ausgießen des Geistes die ganze Sendung Jesu umfasst. Eine Differenzierung von Leiden und Tod sowie zwischen einer Aufweckung am dritten Tag (Ostern), einer gleichsam Heimkehr zum Vater (lukanische Himmelfahrt) und der Ausgießung des Geistes (Pfingsten) würde eine Zerlegung des in der Selbstbekundung Jesu an die auserwählten Zeugen offenbar gewordenen eschatologischen Präsens bedeuten. Die johanneische Konzeption, die das Aushauchen des Lebensatems am Kreuz und die Ausgießung des Geistes ineins sieht, erscheint darin der lukanischen narrativen Darstellung überlegen. In letzterer wird das christologische Kerygma in welthafter Perspektive narrativ differenziert zum Ausdruck gebracht. Die Aussage über eine Himmelfahrt Jesu markiert im eigentlichen Sinn keine zusätzliche Einzelinformation über eine Geschichte Jesu „nach“ seiner Auferstehung, keine nachösterliche Ereignisabfolge, keine wenn auch christlich geprägte Mythologie. Insofern stellt die Formulierung des Bekenntnisses, dass Jesus in den Himmel aufgefahren ist und zur Rechten des Vaters sitzt, keine mythologische, sondern eine österlich-christologische Aussage dar.

Jesus als den in der Herrlichkeit Gott-Vaters erhöhten Herrn zu bekennen und zu verkündigen, konfrontiert den Glaubenden mit dem grundlegenden Problem theologischer Sprache überhaupt. So wenig man sagen kann, wer oder was Gott eigentlich ist, so kann man auch die Existenzform des erhöhten Herrn weder ausloten noch angemessen artikulieren. Die pneumatische Evidenz der Zeugen, dass sie den erhöhten, der währenden Gegenwart Gottes teilhaftigen Herrn erfahren haben, entzieht sich dem empirischen

Zugriff. Die verherrlichte Gestalt Jesu stellt eine Wirklichkeit gänzlich neuen Typs dar, die nicht mehr von dieser Welt ist. Für diese neuartige Wirklichkeit des erhöhten Herrn, worin die Dimension des Eschaton, d.h. der Bereich Gottes, sein währende Gegenwart, JHWH selbst berührt wird, fehlen die Vorstellungen und Begriffe. Die Welt samt ihren Kategorien bleibt dem eschatologischen Präsenz, welches die Existenzform des erhöhten Herrn bezeichnet, „unmessenbar“, „inkommensurabel“. Zur Proklamation der Großtat Gottes in der eigenen Sprache, trotz der ihr innenwohnenden Begrenztheit, gibt es jedoch keine Alternative. Das brennende Herz der Osterzeugen fließt über, das Evangelium von Jesus dem Christus zu verkünden.

Der Auferstandene offenbart sich den Jüngern als derselbe, der am Kreuz gestorben ist und der begraben wurde. Die leibhaftige Begegnung zeigt ihn nicht als Gespenst. Er lässt die Jünger die Wundmale berühren, isst mit ihnen und bricht ihnen das Brot. Und doch meint seine aufstrahlende Vollendungsgestalt – im Unterschied zu den biblisch überlieferten Totenerweckungen: Jüngling von Nain, Tochter des Jairus, Lazarus – keine Rückkehr in dieses irdische Leben.

Seine Heimkehr zum Vater führt ihn aber auch nicht von dieser Welt weg in einen Himmel, der als raum-zeitlicher Ort jenseits der Welt zu verstehen wäre, sondern in den (personal-relationalen und nicht lokalen) „Raum“ einer vollendeten Lebensgemeinschaft mit dem Vater in der Einheit des Heiligen Geistes. Im verherrlichten Christus zeigt sich ein neuer, ökonomischer Typ von Trans-Immanenz Gottes in seinem Verhältnis zur Schöpfung. Die neue Auferstehungswirklichkeit ist nicht von dieser Welt, aber doch auf diese Welt bezogen (abermals „quer“ zu ihr). So lässt der erhöhte Herr die Seinen in dieser Welt nicht als Waisen zurück, sondern sendet ihnen den Heiligen Geist als „Angeld“, den Heiligen Geist als Unterpfand der künftigen Herrlichkeit.

Thomas Schumacher



„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 ἅγιόν
τὸ κύριον καὶ ζωοπιόν
τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον
τὸ σὺν Πατρὶ καὶ ὕψῳ
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 Auf-erweckung 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 Auferweckte sein 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-kirchen-gründend) 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, be-seelend-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 Ab-

schiedsreden 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 erreicht. 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 inkorporativ-performativ als Einverwandlung in den Raum Gottes bzw. als Einverleibung in den Leib Christi. Der Geist universal-

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



„Fenster der Kirche“, Worms, Liebfrauenkirche

**An die eine, heilige,
katholische und apostolische
Kirche**

εἰς μίαν ἁγίαν

καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν

**et unam sanctam
catholicam et apostolicam
ecclesiam**

Geheimnis der Kirche

Das Geheimnis der Kirche gründet im Geheimnis Gottes. Dabei entspringt die Kirche dem inneren, koinonialen Leben des drei-faltigen Gottes selbst, welches dieser in der großen Oikonomia seiner Kreatur eröffnet und jene zur Teilhabe daran erhoben hat.

Die Kirche bezeichnet das Volk Gottes in der Perspektive des Neuen Bundes und steht dabei zugleich in der Tradition des Alten Bundes, den JHWH mit seinem Volk geschlossen, das Volk Israel versammelt und aus Ägypten herausgeführt hat (Heilsgeschichte vor Christus). Im Unterschied zur normal-sprachlichen griechischen Semantik ist unter „Kirche“ nicht die Volksversammlung zu verstehen, die sich aus eigenem Antrieb und in eigener Vollmacht konstituiert. In diesem Sinn schließt die griechische Bezeichnung „kyriakē“ (vgl. *ekklesia*, *oikia*) an das hebräische *qahal* an. Das Volk Gottes ist nach biblisch-hebräischem Verständnis das von Gott erwählte und im Bund versammelte Volk Jahwes. Gott erweist sich als der zuerst und als der im eigentlichen Sinn Handelnde. Die Kirche ist von Gott her konstituiert. In der Kirche ist somit das neue Volk Gottes im Neuen Bund durch Jesus Christus im Heiligen Geist auf den Vater hin versammelt als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk“ (Cyprian), zu dessen Zugehörigkeit alle berufen sind. Hierauf gründet die grundsätzliche Einheit, die unzerstörbare Heiligkeit und die universelle Katholizität der Kirche.

Der Heilige Geist konstituiert die aus allen Völkern erwählte und versammelte Gemeinschaft derer, die an Jesus als den Christus glauben, als das heilige Volk Gottes im Neuen Bund. Dabei besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der vorösterlichen Lebensgemeinschaft der Jünger mit Jesus und der nachösterlichen Kirche als Glaubensgemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist. So ergibt sich eine „ekklesiologische Ursynthese“ (G.L. Müller) aus eschatologischem und geschichtlichem Moment analog zur christologi-

schen Ursynthese, dass der geschichtliche Jesus der eschatologische Christus ist.

Als Bezeichnung für die organische Zusammengehörigkeit und die koinoniale Einheit der Kirche dient bereits bei Paulus das Bildwort vom „Leib Christi“, in dem die vielen Glieder der Kirche unter Christus als dem einen Haupt vereinigt sind. Eine Art „Leib“ bildet die Kirche, insofern sie ein organisches Gefüge bestehend aus all jenen darstellt, die im Heiligen Geist zur gnadenhaften Teilhabe am inneren Leben Gottes berufen und sind. „Haupt“ dieses Leibes – um im Bild zu bleiben – ist Christus selbst. Der Leib des gekreuzigten, toten und auferstandenen Leibes Christi stellt insofern das Urbild für den Übergang von der alten zur neuen Schöpfung dar. Die Gläubigen sind in der Taufe Christus gleichförmig geworden, und so hineingenommen in seinen Tod und in seine Auferstehung. Die Teilhabe am Leib Christi und die damit einhergehende Hineinnahme in das göttliche Leben begründet – noch über die Kreatürlichkeit hinaus – eine besondere Heiligkeit der erhöhten Kreatur, welche von Gott kommt und an welcher teilzunehmen alle berufen sind.

In der Kirche wird die Vielzahl der Personen in die vielfältige Einheit des „Leibes“ integriert. Und obwohl die Koinonia mit Gott und untereinander eine personale Wirklichkeit darstellt, ist die Kirche keine nachträgliche, sondern eine ebenfalls ursprüngliche, von Gott selbst gewirkte, eigenständige Größe. Die Kirche ist weder Funktion noch Epiphänomen der Übereinkommenden. Mit der Vielzahl der Personen geht eine Vielzahl von Gaben, Charismen, Fähigkeiten, Stilen und Präferenzen einher, die die einzelnen Glieder in die Viel-Einheit (Einheit-in-Mannigfaltigkeit) der Kirche einbringen.

In der Wirklichkeit der Kirche wird die wirkmächtige Gegenwart des Herrn in der Welt zum sakramentalen Ereignis. Die Kirche selbst erweist sich als das Sakrament, analog zur eigentlichen und Ursakramentalität, welche Jesus Christus selbst ist, und analog zur Grundsakramentalität des Geistes: Die Kirche ist konstituiert als „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). In ihr ist die Koinonia des Volkes mit

Gott sowie untereinander in Christus – und dies bedeutet kraft des Geistes – real verwirklicht. Als Sakrament drückt die Kirche das aus und stellt das dar, was sie selbst bezeichnet.

Die Kirche dient im Heilswerk Gottes als Werkzeug in der Zeit, um die durch Jesus proklamierte Basileia bereits anfanghaft auf Erden zu verwirklichen, indem sie die Kreatur – analog dem Pascha-Übergang Jesu Christi – bereits in der Zeit über die Ordnung dieser Zeit hinausführt und in die eschatologische Form der Koinonia mit Gott sowie untereinander einführt. Insofern bezeichnet die Kirche das im Mysterium schon gegenwärtige Reich (LG 3), sie stellt bereits in dieser Welt Keim und Anfang des Reiches Gottes dar und dient so als Zeichen, Werkzeug und Angeld der vollendeten Welt in der geschichtlich sich manifestierenden Gottesherrschaft. Das Volk Gottes schreitet voran auf seinem Pilgerweg, unterwegs zur Vollendung bei Gott, Christus, dem Herrn, im Geist entgegen.

Die Kirche ist Ereignis-Ort der im Heiligen Geist schon jetzt angeldhaft gegebenen neuen Wirklichkeit des Anteils am Pascha-Mysterium und damit am Leben Gottes selbst. In ihr ereignet sich bereits innerhalb der Geschichte die eschatologische Einbergung der Kreatur in Gott, auch wenn die Dimension ihrer Vollendung erst am Ende der irdischen Pilgerschaft offenkundig wird. Die Kirche markiert den pneumatischen „Ort“ kreatürlichen Seins im Heiligen Geist mit Christus beim Vater, der jetzt-Ort der bereits im Mysterium erfolgten eschatologischen Einbergung in Gott. So kann sie mit Recht die neue Arche genannt werden.

Die Kirche ist eine Wirklichkeit eigenen Typs. In dem positiven Begriff „Mysterium“ gipfelt die Aussage über das innere Wesen der Kirche. Ihre Existenzform stellt sich weder nur immanent-sichtbar (*societas*) noch nur transzendent-unsichtbar (*ecclesia abscondita*) dar. In ihr vereinen sich die Elemente sichtbarer Versammlung und eschatologischer Koinonia. Hierin entbirgt die Kirche ihre komplexe Wirklichkeit: sie ist irdisch und himmlisch, gottgegeben und menschenhaft zugleich.

Die (Ur-)Sakramentalität der Kirche wird in den vielfältigen Ausdrucksformen des kirchlichen Selbstvollzugs konkret

und geschichtlich verwirklicht. Denn obwohl die Kirche nicht von der Welt ist, besteht sie doch in der Welt. In dem, was die Kirche tut, verwirklicht sie, was sie selbst ist. Dabei kommt den Vollzügen des „prophetischen“ Zeugnisses im Glauben (Martyria), der quasi „priesterlichen“ Feier der Verherrlichung Gottes (Leitourgia) und der „königlichen“ Heilsgabe im Dienst an der Kreatur (Diakonia) eine herausragende Bedeutung zu. Aufgrund ihrer komplexen Wirklichkeit ist die Kirche festgemacht in Jesus Christus, dem in der Herrlichkeit des Vaters vollendeten Herrn, und strahlt von hier aus das Evangelium in die Welt hinein.

Im kirchlichen Vollzug ragen die Feier der Taufe, der Firmung (des „Siegels“) und der Eucharistie in besonderer Weise hervor, da sie in grundlegender Weise die Gabe des Geistes und so die Gemeinschaft mit Christus verleihen, so dass in ihnen die Kirchengliedschaft grundgelegt wird (Initiation). Das Sakrament als solches bezeichnet ein durch Christus im Geist gewirktes Werk (opus operatum), das entsprechend dem grundsätzlich dialogischen Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch auf ein (intentionales) Mitwirken des menschlichen Partners (opus operantis) angelegt ist, worin das Sakrament fruchtbar wird. Sakramente sind sinnhafte Zeichenhandlungen, die das, was sie bezeichnen, auch de facto bewirken.

Das Bad der Taufe bezeichnet und bewirkt die Wiedergeburt zum Anteil am neuen, pneumatischen Leben in Christus, d.h. an dessen Koinonia mit dem Vater im Heiligen Geist. Die Taufe stellt daher das grundlegende Sakrament und die Eingangspforte zum kirchlichen Leben dar. Einmal vollzogen, bleibt sie unwiderruflich, unüberholbar und unwiederholbar. Im Siegel des Geistes, der heutzutage von der Feier der Taufe meist getrennt vollzogenen Feier der Firmung, ereignet sich die Besiegelung dessen, was in der Taufe grundgelegt ist. In der iterativen Feier der Eucharistie erscheint der Grundvollzug des kirchlichen Lebens zuhöchst verdichtet analog zur Verdichtung der Sendung Jesu in der Zeichenhandlung des Letzten Abendmahls. Gemäß der Selbstverfügung des Herrn über seinen Leib, wie es in den Begleitworten über Brot und Kelch zum Ausdruck kommt und so er den Seinen explizit Anteil an sich und seiner Sen-

derung verliehen hat, nimmt die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit daran teil und vollzieht die realsymbolische Zeichenhandlung der Eucharistie. Sie tut dies 1. im Modus der Anamnese, d.h. der realisierenden Erinnerung, worin sie sich partizipativ in Jesu geschichtlich vollbrachtes, geschichtstranszendierend vollendetes Werk verortet und sich darin vergegenwärtigt. Sie tut dies 2. im Modus der Epiklese, worin sie um diese Anteilgabe bittet. Und sie tut dies 3. im Modus der lobpreisenden Danksagung (Eucharistia) bzw. des danksagenden Lobpreises (Eulogia). So erscheint die Feier der Eucharistie als realsymbolische Zeichenhandlung schlechthin: als anamnetisch-epikletischer Vollzug im Modus eucharistisch-eulogischen Gedenkens, worin die Kirche Anteil an Jesus Christus und seiner Koinonia mit dem Vater im Heiligen Geist feierlich erbittet und ihrer wirklich teilhaftig wird.

Der Heilige Geist als die Koinonia von Vater und Sohn ist die Gabe der Koinonia in einem absoluten Sinn. In der Gabe (Ausgießung) dieses Geistes erhalten die, die zu Christus gehören, in koinonialer Weise Anteil an Gottes eigener Koinonia. Hierfür gebraucht die Tradition seit Irenäus von Lyon die Bezeichnung „Theiosis“ („Vergöttlichung“). Der Sache nach bedeutet dies gleichsam die vollendende Einbergrung der Kreatur in Gottes eigenes trinitarisch-perichoretisches Leben, ein Leben ganz bei Gott, eingeborgen in Gott. Das in der Schöpfung grundgelegte Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf wird zu einer Form des partnerschaftlichen Mit-Seins überhöht, die nicht mehr von dieser Welt ist. Der Eigenstand des Kreatürlichen wird dabei nicht etwa aufgehoben, sondern vollendet (\neq Pantheismus, Panentheismus). Hierin besteht die Berufung als das übernatürliche Ziel des Geschaffenen. Die Kreatur wird ihrer raumzeitlichen Begrenztheit enthoben und als die, die sie selbst ist, zur Teilnahme am Leben Gottes, zum Leben in Gott erhoben. Ihre Gestalt wird unter Beibehaltung ihrer Identität transformiert von einer Werde- in eine Vollendungsgestalt nach dem Vorbild des verherrlichten Leibes Jesu. „Ewiges Leben“ meint keineswegs nur eine ihres Endes enthobene, zeitlich nach vorne unbegrenzt eröffnete Form der Zeit (tempus in perpetuum), sondern Teilhabe an der Ewigkeit

(aeternitas) Gottes eigenen Lebens. Wie Christus in seiner Auferstehung die horizontale welthafte Geschichte gleichsam vertikal auf den Bereich Gottes hin aufgesprengt hat, so folgt ihm die Kreatur in ein eschatologisches Präsens, das als Teilhabe an Gottes Koinonia ewig währt. Wenn aber das vollendete Leben in der koinonialen Teilnahme an der perichoretisch-trinitarischen Lebensdynamik Gottes besteht, erstreckt sich diese Koinonia auch auf das Mit-Sein all jener untereinander, die als Glieder des einen Leibes in Christus auch miteinander verbunden sind (communio sanctorum). Diese Vollendungsgestalt ist in der Tradition mit bildhaften Bezeichnungen wie „Himmel“, „himmlisches Hochzeitsmahl“ oder „Anschauung Gottes“ (visio beatifica) umschrieben worden. Tatsächlich aber kann diesen Bildworten aufgrund der Inkommensurabilität von Erde zu Himmel, von Geschichte zu Eschaton keine Anschauung im eigentlichen Sinn zukommen. Sie bleiben zeichenhaft hingeordnet auf etwas, das sie selbst nicht mehr adäquat zur Darstellung bringen können, weil dieses Ziel die Gestalt dieser Welt eschatologisch übersteigt.

Thomas Schumacher

Maßwerk im Offenbarungsfenster Worms

