

DAS BILD GOTTES NACH DEM ZEUGNIS DER LITURGIE

Wir wollen über das Bild Gottes sprechen, das uns die Liturgie bezeugt. Wir suchen und fragen nach diesem Bild, weil wir als neuzeitliche Menschen leiden — an der Verborgenheit Gottes. Wir sprechen daher zuerst über die geistige Situation, aus der wir kommen. Aus ihr entsteht das Fragen und Ringen heutiger Menschen um den lebendigen Gott.

Danach wollen wir drei Weisen nachgehen, in denen sich so etwas wie ein Bild Gottes abzeichnet.

I. DIE GEISTIGE SITUATION

Was wir Neuzeit nennen, stellt eine tiefgehende Wandlung dar, die sich in der Seelentiefe des abendländischen Menschen ereignet. Sie äußert sich in vielerlei Formen; wir betrachten die grundlegende von ihnen, jene Wandlung, die sich im Gottes-, Welt- und Menschenverständnis vollzog.

Wer die Geschichte der neuzeitlichen Naturwissenschaft überdenkt, könnte den Eindruck gewinnen, als habe sich jene Inbrunst des Herzens auf die Welt und ihre Entdeckung gerichtet, die sich bis dahin Gott zugewandt hatte.

Gott wird noch lange nicht geleugnet, es sei denn von einzelnen. Aber eine Fülle von neuen Erkenntnissen, Entdeckungen und Erfahrungen stürzen auf den Menschen ein, die er fortan mit der Welt macht. Sie zieht den Menschen in einem ungeheuren Maße an sich und erfüllt unwiderstehlich seine Seele. Der Mensch aber opfert ihr seine besten Kräfte. Die Taten der Entdeckungen und das oft selbstlose und entsagungsreiche Forschen der Wissenschaften entsteht aus der Kraft einer religiösen Leidenschaft, die auf neuen Wegen das Heil sucht. Unbemerkt verschiebt sich das Schwergewicht der Wirklichkeit. Die Welt dehnt sich ins Grenzenlose — wir spüren die Erfahrung bei Pascal —, Gott rückt ferner, mehr und mehr rückt er an den Rand des Horizonts.

Was sich durch Jahrhunderte vorbereitet hat, wird an der Schwelle zur neuesten Zeit durch Kant ausgesprochen. Er ist mehr als nur der große Vertreter einer philosophischen Richtung, die man später Idealismus genannt hat. Er bringt ein bestimmtes Menschen- und Weltverständnis zum Ausdruck. Er spricht aus, was schon längst Lebenselement geworden war. Kant leugnet zwar ebensowenig das Dasein Gottes, aber Gott ist für ihn nicht mehr Gegenstand des Erkennens. Kant zeigt in der Kritik der reinen Vernunft letzte, ihm unlösbar scheinende Widersprüche in der Wirklichkeit des Geistes auf, er nennt sie die Antinomien des reinen Verstandes. Eine der vier Antinomien ist folgende: Kant führt auf der einen Seite den Beweis für das Dasein Gottes, auf der Gegenseite beweist er ebenso notwendig, daß Gott nicht existieren könne. Kant ist überzeugt, daß diese Widersprüchlichkeit nicht auf einem Fehlschluß, sondern auf der Endlichkeit unserer Vernunftstruktur beruhe. Man könne das Dasein Gottes weder beweisen noch leugnen, weil Gott niemals Gegenstand unserer sinnlichen Erfahrung werden könne.

Wir wollen von der Frage nach der Richtigkeit dieser Aussage ab-

sehen und nur betrachten, was sie für die Existenz des abendländischen Menschen bedeutet. Danach ist für mich nur erkennbar, was mir in sinnlicher Wahrnehmung gegeben wird. Überall schließt sich die Welt oder die Natur. Gott wird noch geglaubt, aber er ist der Welt fern gerückt. Er ist letzter unsagbarer Glanz, aber nicht mehr die verzehrende Heiligkeit, die Isaias geschaut hat. Doch erst Nietzsche hat das Letzte gedeutet, was im Geiste des Abendlandes geschehen ist. Nach Kant ist Gott notwendig, weil nur so die Würde und Freiheit des Menschen gewahrt bleiben kann: „... es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“, schreibt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft. Gott ist um des Menschen willen da, der Garant seiner Existenz.

Wenn aber der Mensch einmal in seiner Endlichkeit Stand gefaßt hat und die Attribute des Göttlichen für sich beansprucht, dann entsteht der Mensch, den Dostojewsky in den „Dämonen“ in der Gestalt des Kirilloff gestaltet hat. Das 19. Jahrhundert bringt die Leugnung Gottes als religiöse Haltung, jenes Gottes, der sich in Jesus Christus bezeugt hat. Es entsteht eine Art welthafter Gläubigkeit, die sich bewußt gegenüber dem Glauben an die frohe Botschaft abhebt. Um des Menschen willen darf Gott nicht sein; was erst ist dem Menschen möglich, wenn dieser alte Gott nicht mehr ist! Es wird zu Ende geführt, was Jahrhunderte vorher begonnen hatten, die Welt wird übermächtig, und Gott verblaßt vor ihr. Nietzsche hat das Geschehen gedeutet: „Erst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb.“ Gott wird nicht einfach gelehnet, sondern Tieferes ausgesagt: Einmal war Gott in der Seele die höchste Werthaftigkeit, heute sind andere Mächte an seine Stelle getreten. Gewiß kann der lebendige Gott nicht sterben, dennoch kann sich in der Seele ein Tod Gottes ereignen, wie das Bild des geliebten Menschen in mir verblassen und verschwinden kann — zumal wenn etwas in mir es wünscht.

Die Menschen mögen die Katastrophe noch nicht gemerkt haben, sie sprechen noch von Gott, huldigen ihm noch, aber es ist Täuschung, ihr Herz dient ihm nicht mehr. Es geschieht ihnen wie dem Einsiedler, zu dem Zarathustra kommt: „... sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, daß Gott tot ist.“ Überall leben noch Einsiedler, sie meinen, ihrem Gott zu dienen, aber längst ist die Katastrophe hereingebrochen: Gott ist tot.

Für uns Heutige ist die Welt an die Stelle Gottes getreten, sie hat seine Göttlichkeit an sich gezogen. Wir müßten genauer sagen, der Mensch hat Gottes Göttlichkeit zur Welt geschlagen. Sie erstrahlt in einem Glanz, der so beseligen kann, daß wir nicht mehr verstehen wollen, warum außer ihr noch ein Gott nötig sei. Dieses Weltgefühl hat Hölderlin im Hyperion ausgesprochen: „Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um außer ihr noch Einen zu suchen?“ Bis in die Dichtung der Gegenwart können wir dieses Weltgefühl spüren; so lesen wir in einem bekannten Buch folgende Sätze: „Ich muß ganz von vorne anfangen. Mein alter Gott ist gestorben, und der neue ist noch nicht auf den Thron gestiegen. Ich weiß nicht, wie er aussehen wird. Ich denke mir nur, daß man ein Mann sein müssen wird, um ihm ins Gesicht sehen zu können“ (Wiechert, Das einfache Leben, S. 279).

Der Christ muß das Wort vom Tode Gottes als ein Ereignis verstehen, das sich auch in seiner Seele vollziehen kann oder von dem er nicht ganz unberührt bleibt. Dieses seelisch-geistige Ereignis ist unabhängig von

dem Wahrheitsgehalt der Offenbarung, sondern stellt neue Aufgaben an den Glaubenden.

Viele junge Christen erleben etwas Ähnliches; sie sagen nicht, Gott sei tot. Das Wort wäre wirklich Frevel oder Torheit für sie; denn sie glauben an ihn und halten am Glauben, sei es auch mühsam, fest. Sie sagen vielleicht, wenn sie das Wort „Gott“ aussprechen, daß sie dann nur ein Schweigen oder müde Gleichgültigkeit empfinden. Sie spüren beim Versuch zu beten, wie dunkel die Welt werden kann, selbst in der größten Helle, denn Gott scheint nicht in ihr zu sein. Sie suchen über Gott nachzudenken, und die Gedanken gleiten ab. Wer kennt nicht den Schmerz, nichts zu haben als Leere, Öde und Dunkel! Uralte Worte werden lebendig, als seien sie aus unserer Not gesprochen: „Ich breite meine Hände aus zu dir; meine Seele dürstet nach dir wie ein dürres Land“ (Ps 143, 6).

Als Christen leben wir in der Situation, da Gott in den Seelen stirbt. Die Welt übt in einem Maß ihre Macht aus, daß wir oft nicht wissen, wie wir ihr widerstehen sollen. Wir kennen nur den fernen Gott, und suchen nach dem lebendigen. Es geht gar nicht darum, das neuzeitliche Weltgefühl mit dem Denken zu widerlegen; es ist nicht zu widerlegen, sondern muß aus dem Glauben bestanden werden.

Was Nietzsche ausgesprochen hat, trifft auch uns. Wo ist der Ort, da wir wieder den lebendigen Gott erfahren können?

Wir leben in einer Situation, da die Welt uns fast erdrückt mit ihrer Macht; unsere Seele ist so zugestellt, daß für Gott kein Platz mehr ist. Das wird uns schmerzhaft bewußt, wenn wir sehen, wie anders die Menschen in der Heiligen Schrift Gott erfahren. Gott ist diesen Menschen so wirklich und mächtig wie für uns die Welt und die Natur. Für uns wird Gott unwirklich, für die Menschen der Schrift vergeht die Welt: „Berge zerschmelzen wie Wachs vor dem Herrn, vor dem Herrscher des ganzen Erdbodens“ (Ps 97, 5). Oder: „Du bist erschrecklich. Wer kann vor Dir stehen, wenn Du zürnest? Wenn Du das Urteil lässest hören vom Himmel, erschrickt das Erdreich und wird still“ (Ps 76, 8 f.).

Es können auch heutigen Menschen wieder derartige Erfahrungen geschenkt werden, und wir wissen nicht, was möglich ist.

Aber für viele Christen und lange Zeit hindurch ist häufiger die Mühsal des Glaubens, der aushält in Dunkelheit und Schweigen. Daraus mag ein seltsames Gefühl der Verlassenheit entstehen. Heute leben keine Propheten mehr, die das Volk aufrütteln und unter dem Anruf Gottes stehen. Wir schauen mit Bedauern auf die Zeit zurück, da Jesus durch das Land seiner Väter ging. Jahrhunderte trennen uns von den Ereignissen, die unser Heil begründeten. Der Herr hat längst die Erde wieder verlassen; für unser Gefühl ist die Offenbarung abgeschlossen, Gott ist wieder der Ferne und Unzugängliche. Wir möchten meinen, er habe sich zurückgezogen und lasse der Geschichte ihren Lauf. Für die Propheten war Gott der Herr des Volkes Israel und Juda, er war auch der Herr der Weltvölker. Alle standen unmittelbar unter der Drohung des Gerichts, aber auch der Verheißung des kommenden Heils. Wie schwer fällt es vielen Christen, glaubend zu vollziehen, daß Gott der Herr der Geschichte ist und sie auf ihr Ende zuführt! Der lebendige Gott wurde zum fernen, auch für viele Christen. Das ist der Schatten, den das Ereignis über uns wirft, da Gott in den Seelen gestorben ist.

II. DIE ANRUFUNG GOTTES IM GEMEINDEGEBET

Mit dieser Not und ihren Fragen stehen wir als Christen im Raum der Liturgie, sei sie auch noch so wenig ausgebildet oder verkümmert. Man hat Liturgie als den Gottesdienst der Kirche bestimmt (M. Festugière, Jungmann u. a.). Man versteht darunter alle Handlungen, die die Kirche als Gemeinschaft im Heiligen Geist vollzieht. Die Verkündigung und das Hören der frohen Botschaft, das Gedächtnis des Herrn, die Spendung der Sakramente und die Weihen und Segnungen, der Vollzug des gemeinsamen Stundengebetes. Wir wollen drei verschiedenen liturgischen Formen nachspüren und sie befragen, was sie als Zeugnis über die Wirklichkeit Gottes bedeuten. Wir betrachten also: a) Die Anrufung Gottes im Gemeindegebet — b) Die Weihe einer Kirche — c) Das Exultet der Osternacht.

Viele einzelne werden zur Gemeinde und Kirche durch die lebenszeugende Kraft des Wortes Gottes. Heiliger Geist wirkt in jenen, die künden, und in denen, die hören. Aus ihm handelt die Gemeinde als verfaßte Gemeinschaft. Sie stellt sich als solche dar im gemeinsamen Handeln. Eine der vornehmsten Handlungen ist das Gebet, das die Gemeinde als im Heiligen Geist versammelte Gemeinschaft verrichtet.

Die lateinische Liturgie hat eine Form des Gemeindegebetes überliefert, das heute noch in Übung ist. Die Gemeinde versichert sich ihrer Gemeinschaft im erhöhten Herrn: Der Herr sei mit euch — und auch mit dir. Dann folgt die feierliche Aufforderung: Lasset uns beten. Ihr folgten gemeinsame Anrufungen in der Art der Litaneien, sie endeten im Kyrie eleison. Die Mailändische Liturgie besitzt noch solche Anrufungen für die Fastenzeit, die Römische Liturgie hat noch Reste davon in den sogenannten Preces (Bitten) des Stundengebetes. Diese Anrufungen faßte der Liturge in einem gemeinsamen Gebet, der Kollekte, zusammen. Unsere heutigen Meßbücher überliefern sie unter dem Titel „Oratio“, die deutschen Übersetzungen nennen das Gebet „Kirchengebet“. Diese überlieferten Gebete sind, sofern sie alt sind, nicht mehr das ganze Gemeindegebet, sondern nur die letzte Zusammenfassung. In dieser Form sind sie auch in die Gebetbücher der einzelnen evangelischen Landeskirchen übergegangen.

Die Gemeinde vollzieht in diesem feierlichen öffentlichen Akt ihre Hinwendung zu Gott, dem Vater, in der Kraft des Heiligen Geistes und im Namen ihres Herrn Jesus Christus. Die Hinwendung zu Gott, dem Vater, verdichtet sich vor allem in den Anrufungen. Sie sind die sichtbaren oder hörbaren Zeichen der inneren Hingabe. Wir betrachten aus dem Ganzen des Gemeindegebets nur die Anrufung.

Die Gemeindegebete wenden sich ursprünglich alle an Gott, den Vater Jesu Christi. Erst jüngere Gebete wenden sich an Jesus Christus.

Die Anrufung muß Gott mit seinem Namen nennen. Die wichtigsten Anrufungen sind folgende: Gott — Herr — allmächtiger, barmherziger, ewiger Gott. Seltener wird Gott in diesen Gebeten als Vater angerufen. Die Präfation gebraucht folgende Anrufungen: „Wahrhaft, es ist würdig und recht, billig und heilsam, daß wir Dir Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger, ewiger Gott. . . .“ Der Kanon fährt nach dem Sanctus fort: „Dich, gütiger Vater, bitten wir. . . .“

Diese Anrufungen enthalten in sich eine Schwierigkeit, deren wir uns heute allmählich wieder bewußt werden. Die Anrufungen „Gott“, „Herr“, „Vater“ sind keine Namen, sondern Gattungsbegriffe. Es gibt viele Götter, Herren und mächtige Väter. Gewiß haben diese Anrufungen den Charakter eines Namens angenommen, aber den behalten sie nur so lange, als die lebendige Erfahrung von Gott vorausgesetzt werden darf. Sinkt sie ab, dann werden aus diesen „Namen“ wieder die früheren Gattungsbegriffe. Dann ist nicht mehr Gott, der einzige und einmalige, lebendig gemeint. Noch schwieriger ist für uns der Vollzug der Anrufung „Herr“, weil das Wort durch den Gebrauch den hohen Ton verloren hat, den es im AT und NT besitzt.

Die Geschichte der Offenbarung kennt schon lange keinen individuellen Namen Gottes mehr. Das AT hat einen bestimmten Namen überliefert, doch wir wissen nicht mehr, wie er ausgesprochen wird und was er bedeutet. Man ist übereingekommen, diesen Namen als Jahwe auszusprechen. Dieser Name ist nicht das entsprechende Wort für die Bezeichnung „Gott“ in den abendländischen Sprachen, sondern ebenso individuell gemeint, wie es eine Gottesbezeichnung durch ihren Namen nur sein kann. Jahwe ist also ebenso ein Eigenname, wie in Babylon der Name Marduk eine bestimmte Gottheit oder im Abendland Zeus eine solche meinte. Das hebräische Wort, das unserem „Gott“ und „Götter“ entspricht, heißt El und Elohim. Das sind keine Fragen, die nur die Sprachforschung angehen, sondern sie können uns wesentliche Erkenntnisse zum Verständnis der Offenbarung vermitteln.

Ursprünglich meinte der Name Jahwe eine ganz bestimmte göttliche Gestalt, die in einer bestimmten Stunde mit einem bestimmten Auftrag aus ihrer Verborgenheit heraustrat. Die Bibelübersetzung der Septuaginta übersetzt den individuellen göttlichen Namen Jahwe mit Kyrios — Herr. Sie vertauscht also den Eigennamen mit einem Gattungsbegriff.

In den letzten Jahrhunderten vor Christus wurde der Gottesname Jahwe vom Judentum, das hebräisch oder aramäisch sprach, durch Umschreibungen ersetzt. Wo im heiligen Text Jahwe zu lesen stand, wurde automatisch Adonaj — Herr gelesen. Der Name stand noch da, aber ohne weiteres wurde an seiner Stelle, auch im Hebräischen, nicht mehr Jahwe, sondern Herr gelesen. Im täglichen Leben wurde der Name durch das Wort „Himmel“ ersetzt. In dieser Tradition steht noch das Matthäusevangelium, das meistens nicht von „Königsherrschaft Gottes“, wie Lukas, sondern von „Königsherrschaft des Himmels“ spricht, uns als „Himmelreich“ bekannt.

Der Name setzt die Offenbarkeit des Angerufenen voraus. Bereits unter Menschen ist das Kennen und Nennen des Eigennamens Ausdruck der Nähe, des Vertrauens und der Verbundenheit, aber auch voller Gefahr, durch den vertrauten Namen den anderen für eigensüchtige Zwecke zu mißbrauchen.

(Fortsetzungen folgen)

Univ.-Doz. Dr. Fritz Leist, München

Die vorstehende ausgezeichnete Arbeit, die im österreichischen Raum noch kaum zugänglich ist, bringen wir mit spezieller Erlaubnis des Verfassers und des Verlages aus dem kürzlich erschienenen Band „Aus der Theologie der Zeit“, herausgegeben im Auftrag der Theologischen Fakultät München von Gottlieb Söhngen, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet, Regensburg, 1948.