

THOMAS RUSTER · DORTMUND

WENN WIR SAGEN «EHRE SEI DEM VATER»

Versuch über Doxologie

Ehre?

Wenn wir – in der deutschen Übersetzung des *Gloria Patri* – sagen «Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist», dann befinden wir uns in einer Welt, in der der Begriff der Ehre etwas gilt. Dies ist nicht unsere Welt, es ist eine vergangene Welt. Es stellt sich somit die Frage, wie die Bedeutung dieser so genannten «kleinen Doxologie» für unsere Welt erschlossen werden kann. Ja noch mehr: Wie die darin enthaltene Protologie und Eschatologie, die Beobachtung unserer Welt von der Ewigkeit Gottes her («*wie im Anfang so auch jetzt und in Ewigkeit*») verstanden werden kann. Denn Gott spricht nicht aus der Vergangenheit. Unser Reden von Gott sollte ihn nicht an eine vergangene Gesellschaft binden.

Heute ist der Begriff der Ehre weitgehend durch den der Würde ersetzt. Die Begriffe meinen aber nicht dasselbe. Würde betont die Gleichheit, während die Ehre in einer Gesellschaft zuhause ist, die den Unterschied von Ständen und Rangstufen kennt. Wortverbindungen mit -ehre – sehr geehrte..., ehrenhaft, ehrerbietig, ehrfürchtig, Ehrenpflicht, Ehrlosigkeit, Ehrwürden usw. – treten in einer auf Gleichheit gerichteten Gesellschaft auffällig zurück und machen einer emphatischen Betonung der gleichen Würde aller Platz. Was sich an begrifflichen Restbeständen erhalten hat – z. B. ehrlich, Ehrenamt, Ehrennadel –, ist entweder in seiner Bedeutung erheblich eingeschränkt (ehrlich = nicht betrügerisch) oder trägt unverkennbar den Geruch einer früheren Welt an sich. Im akademischen Bereich, in dem ältere Geflogenheiten gerne beibehalten werden, gibt es noch den «Dr. honoris causa». An ihm ist abzulesen, dass die Ehre an einen besonderen Stand gebunden ist. Dem Dr. h.c. wird die Ehre, dem Gelehrtenstand anzugehören, zuerkannt, auch wenn er keine Doktorarbeit geschrieben hat. Er hat die Bedingungen, die zu diesem Stand gehören, auf andere Weise erfüllt,

THOMAS RUSTER, geb. 1955 in Köln, Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund.

und darf dann auch den Titel führen, der die Ehre dieses Standes ausdrückt. Er hat Anspruch auf ein entsprechend ehrerbietiges Verhalten, das ihm dann bei der feierlichen Verleihung des Titels auch entgegengebracht wird. Wer schon einmal in einer Kommission gesessen hat, die über die Verleihung des Dr. h.c. zu urteilen hat, weiß, wie schwer man sich dort tut, klare Kriterien zu finden. Die akademische Ehre ist in dem ansonsten auf Abschlüsse, Zitationsindices und Peer-Review-begutachtete Veröffentlichungen ausgerichteten Bewertungssystem ein schwieriges Ding, denn hier muss die Person und nicht nur die verobjektivierbare Leistung beurteilt werden.

In der vormodernen Gesellschaft hatte der Begriff der Ehre eine generalisierte Bedeutung. Es gab die «ehrbaren Berufe», in denen ein «ehrbarer Meister» «ehrbare Gesellen» zu erziehen hatte. Dies beinhaltete mehr als nur die berufliche Ausbildung.¹ Der Lehrling lernte in der Familie des Meisters, wie man dem Stand gemäß zu leben hatte. Dies umfasste persönliches Verhalten, Berufsausübung, Formen der Konfliktlösung und Rechtsprechung, Heiratsregeln und anderes mehr, nicht zuletzt auch die Abgrenzung gegen andere. Über die Zugehörigkeit zum Stand, dessen Ehre man zu wahren hatte, vollzog sich die Integration in die Gesellschaft. Die Ehre war mit einem sozialen Status verbunden. Unehrenhaftes Verhalten konnte zum Ausstoß aus der Zunft oder dem Berufsstand führen. Schaut man sich die Liste der «unehrlichen» Berufe an, wird deutlich, dass dazu nicht nur Berufe gehörten, die eine unehrenhafte Tätigkeit ausübten (Diebe, Betrüger, Prostituierte), sondern auch solche, die aus unterschiedlichen Gründen, unter anderem aufgrund ihres seltenen Vorkommens, keine eigene Zunft bilden konnten, so z. B. Henker, Totengräber, Hirten, Müller und Bader. Die Ehre war also nicht zuerst auf den Einzelnen bezogen, sondern auf den Stand bzw. den Beruf. Die Ordnung der Ehre war zugleich eine Ordnung des Zusammenlebens. Über den Begriff der Ehre konnten Verhaltenserwartungen transportiert und internalisiert werden, die für den Bestand der Gesellschaft wesentlich waren. Die Ehre zu wahren bedeutete, die Ordnung der Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Es ist ersichtlich, dass diese Bündelung von Verhaltenserwartungen im Begriff der Ehre im Zuge der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft auseinander gebrochen ist. Familie, Wirtschaft, Recht und Bildung werden zu gesonderten Systemen mit je eigenen Funktionslogiken. Das Individuum muss nun in jedem dieser Bereiche seinen Erfolg und seine Anerkennung suchen, mit den bekannten Orientierungsschwierigkeiten und erheblichen Abstimmungsproblemen bei der Koordination zwischen den Bereichen. Die sozial-stabilisierende Funktion, die vormals mit dem Begriff der Ehre gegeben war, ist nicht mehr vorhanden, wohingegen die Betonung der gleichen Würde als Korrektiv gegenüber gesellschaftlichen Desintegrationstendenzen an Bedeutung gewinnt.

In der Tradition der Theologie hat das gesellschaftliche Konzept der Ehre tief greifende Spuren hinterlassen, am wirkmächtigsten sicherlich in der Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury. Hier ist es Gott, dessen Ehre durch die Sünde der Menschen missachtet und beleidigt worden ist. Gott ist gezwungen, seine Ehre wiederherzustellen, denn es geht um nicht weniger als die Aufrechterhaltung der Ordnung der Welt. Vor die Alternative «entweder Wiedergutmachung oder Strafe» gestellt, muss er es zulassen, dass sein eigener Sohn am Kreuz getötet wird. Die Ersatzleistung muss größer sein als der Schaden, der durch die Sünde angerichtet wurde, so fordert es das zugrunde liegende Konzept der Ehre, dessen Logik sich auch Gott unterwirft. Das Befremden, ja das Entsetzen, das diese wahrhaft tödliche Logik, die Anselm gleichsam auf die göttliche Spitze treibt, heute auslöst, zeigt, dass der Begriff der Ehre, den es voraussetzt, nicht mehr der unsere ist. Zu anderen Zeiten hatte diese Logik ihre Plausibilität, anders wäre ihre Karriere in der Theologie nicht zu erklären. Michel Foucault legt dar, dass die uns heute monströs erscheinenden Strafprozeduren der vormodernen Gesellschaft mit ihrem Foltern, Henken oder Verbrennen nicht einer atavistischen Grausamkeit entsprangen, sondern der Notwendigkeit, «in der Abscheulichkeit der Strafe die Abscheulichkeit des Verbrechens durch das Übermaß der triumphierenden Macht zu kippen.»² Das Verbrechen stellt eine Verletzung der öffentlichen Ordnung dar, und diese musste in der Härte der Strafe zeigen, dass sie mächtiger ist als die Macht des Bösen. In der neuzeitlichen Gesellschaft wird das Verbrechen dagegen als eine Abweichung von der Rationalität betrachtet, auf der die Gesellschaftsordnung beruht und der auch der Verbrecher zu seinem eigenen Besten zustimmen können sollte; die Strafe hat von daher den Charakter von Besserung und Resozialisierung, oder, wo dies nicht möglich ist, von Psychiatrisierung. So weit wie diese moderne Philosophie von Verbrechen und Strafe von der vormodernen entfernt ist, so weit ist auch die heutige Gesellschaft von dem vormodernen Konzept der Ehre entfernt.

An-sehen

Was kann es also heute bedeuten, wenn wir so oft beim Stundengebet und sicher oft auch gedankenlos sagen «Ehre sei dem Vater und dem Sohn und den Heiligen Geist»? Weiterführend ist zunächst die Feststellung, dass die deutsche Übersetzung des lateinischen *gloria* mit *Ehre* durchaus nicht zwingend ist. *Gloria* bzw. das griechische *doxa*, dessen Übersetzung es sein will, ist auch als «Lichtglanz», «Gewicht», «Ruhm», «Ansehen» oder «Herrlichkeit» wiederzugeben.³ Das neutestamentliche *doxa* ist seinerseits Wiedergabe des hebräischen *kabod*, das ursprünglich ein «schwer sein» (an Gewicht, an Würde), dann auch «Glanz», «Ansehen», «Majestät» bedeutet: «Abram war

überaus schwer an Vieh, Silber und Gold» (Gen 13, 2). Ein aussichtsreicher, durch die Bibelübersetzungen und den liturgischen Sprachgebrauch gut eingeführter Kandidat für die Wiedergabe von *gloria* ist «Herrlichkeit». Aber auch hier möchte man zögern. Es steckt das «Herr» darin, das nicht nur allzu eindeutig maskulin ist, sondern auch gleich an Herrschaft und Herrrentum denken lässt. Im Rahmen einer hierarchischen, stratifizierten Gesellschaftsordnung ist es allerdings selbstverständlich, den Herrn und König zu preisen. Aber wollen wir uns mit dem *Gloria patri* auf diese Ordnung festlegen? Können wir Gott noch als «König» preisen? Kennzeichnend für die Moderne ist die Begrenzung und Verteilung von Herrschaft, der Abbau von pyramidalen Herrschaftskonstruktionen. Eine aus dem Königsritual genommene Verherrlichungsakklamation, wie sie sicherlich dem biblischen und liturgischen Sprachgebrauch nahe liegt, würde eine Gegenposition zur dominanten Tendenz der modernen Gesellschaft markieren – ist das beabsichtigt?

Ich schlage vor, es einmal mit dem Wort «Ansehen» zu versuchen. Darin liegt ein interaktives Moment von Gegenseitigkeit, das für den doxologischen Prozess typisch zu sein scheint. Ansehen hat, wer angesehen wird. Gloria/doxa/kabod ist das, was ansehnlich macht. Wer kein Ansehen hat, den sieht man nicht, «den kann man vergessen». ⁴ Ansehen kann man nicht aus sich selbst heraus herstellen. Es müssen da welche sein, die einen ansehen und damit Ansehen verleihen. In der Doxologie verleihen wir Gott Ansehen in der Welt. Dazu sind wir aufgefordert, denn Gottes Ansehen in der Welt ist davon abhängig, dass wir ihm Ansehen verschaffen. Zwar ist es richtig, dass ihn bereits alle Engel und Scharen des Himmels, die Tiere auf der Erde, Feuer, Hagel, Schnee und Sturmwind usw. loben und ihm Ansehen verschaffen, aber es sollen auch «alle Völker», «die jungen Männer und auch ihr Mädchen, ihr Alten mit den Jungen» ihm Ansehen geben, und darum heißt es: «Loben sollen sie den Namen des Herrn» (Ps 148). In Psalm 29, der, vermutlich aus einer frühen Phase der Tempeltheologie stammend, zu den Ursprungstexten der doxologischen Tradition gehört, ist die *kabod* des Herrn ausdrücklich an die Aufforderung geknüpft: «Gebt dem Herrn – gebt dem Herrn Herrlichkeit – gebt dem Herrn die Herrlichkeit seines Namens.» Herrlichkeit, oder besser: Ansehen ist also etwas, das gegeben wird und gegeben werden muss. ⁵ Wie es denn auch zu ihr gehört, empfangen zu werden: «Würdig bist du, unser Herr und unser Gott, zu empfangen die Herrlichkeit...», erklären die Presbyter, Vertreter der irdischen Gemeinden, in der großen Thronsaalszene der Apokalypse (Offb 4, 11). Wenn wir das *Gloria Patri* sagen, treten wir in einen interaktiven Vorgang ein, der von Geben und Empfangen gekennzeichnet ist. Darum trifft es der Begriff «Ansehen» wohl ganz gut. Wie kommt aber jemand in die Lage, Gott ansehen zu können? ⁶ Vor dem Hintergrund der Bitte des Mose in Ex 33, 18–23, Gottes

Angesicht zu schauen, ist die Antwort auf diese Frage alles andere als selbstverständlich. Mose bekommt nur das von Gott zu schauen, was hinter ihm ist, «mein Angesicht aber kann niemand sehen». Und Jesaja, dem es vergönnt war, den Herrn auf seinem himmlischen Thron zu sehen (oder vielleicht sah er auch nur den Saum seines Gewandes), rief aus: «Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen...» (Jes 6, 5). Nicht nur Jesaja war ein Mann mit unreinen Lippen aus einem Volk mit unreinen Lippen. Paulus weiß: «Alle sündigten und gingen der Herrlichkeit Gottes verlustig» (Röm 3, 23), das heißt, dass Gott sich nicht mehr von ihnen ansehen ließ und sie nicht mehr ansah, und «dann kann man sie vergessen» (Gestrich). Immer wenn wir sagen *Gloria Patri*... sind wir in die ungeheure Situation des Mose am Sinai und des Jesaja in der Tempelvision gestellt, immer können wir es nicht als gegeben betrachten, dass wir Gott ansehen und von ihm angesehen werden. Altkirchliche liturgische Gebete, wie sie Reinhard Meßner im Zuge seiner Forschungen zur Doxologie herangezogen hat, heben deshalb hervor, dass uns die Möglichkeit zum Lobpreis des Namens erst gegeben werden muss: «Und gib uns, mit einem Mund und einem Herzen zu verherrlichen und zu besingen deinen allgeehrten und majestätischen Namen», so die Basileios-Anaphora. Die syrische Anaphora der Apostel Addai und Mari beschreibt ausführlich, was Gott tun musste, um uns zur Doxologie überhaupt fähig zu machen: «erhöht hast du unsere Niedrigkeit, und aufgerichtet unsere Verfallenheit, und auferweckt unsere Sterblichkeit» usw.⁷ Das ist denn geradezu eine Kurzformel von Erlösung: dass nicht mehr allein die Engel, die allezeit vor Gottes Angesicht stehen, und nicht mehr nur das Volk Israel, das von Gott erwählt und ausgezeichnet ist seinen Namen zu loben, sondern alle Völker, so sehr sie auch alle gesündigt haben, befähigt werden zum Lobpreis Gottes, dass sie von ihm angesehen werden und so Ansehen erlangen, und dass sie Gott ansehen dürfen und ihm Ansehen auf Erden verleihen können. Die Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die dieses doxologische Privileg schon jetzt nutzen und in Stellvertretung für alle sagen: *Gloria Patri et filio et spiritui sancto*...

«und dem Sohn und dem Heiligen Geist»

Vor diesem Hintergrund erhält es sein volles Gewicht, wenn Jesus sagt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14, 9). Das Neue Testament ist sich einig darin, dass in dem Nazarener Gottes Herrlichkeit (doxa) erschienen ist, das heißt dass Gott sich in ihm anschauen lässt und sich ein Ansehen verschafft hat. «Wir haben seine Herrlichkeit gesehen» (Joh 1, 14); «sie sahen seine Herrlichkeit» (Lk 9, 32). Was bei der Verklärung schon klar wird (bei der nicht von ungefähr Mose, zusammen mit Elia, zugegen ist), wird am Tage des Herrn endgültig offenbar werden: «Denn der Menschensohn wird

kommen in der Herrlichkeit des Vaters» (Mt 16, 27). Gott bekommt durch Christus Ansehen (1 Petr 4, 11) und dann wird Christus auch selbst zum Adressaten der Doxologie: «Ihm gebührt die Herrlichkeit» (2 Petr 3, 17); «Ihm sei die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeit» (Offb 1, 6). In den johanneischen Abschiedsreden hat Jesus selbst in aller Ausführlichkeit die Gegenseitigkeit des doxologischen Prozesses auseinandergelegt, auf die wir oben aufmerksam geworden sind. «Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrlicht [...] Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war» (Joh 17, 1–5). Man wird bei der Schilderung dieser doxologischen Interaktion womöglich an die Verhältnisse in einer Handwerkerfamilie denken können, wie sie Jesus vertraut waren. Der Vater, der Meister lehrt den Sohn, auf dass er die Werke vollbringen kann, die der Kunst des Handwerks entsprechen. Die Lehre zielt darauf ab, den Sohn ebenso fähig zu machen wie der Vater ist. Wenn der Sohn die Werke ausführen kann, die ihm der Vater aufgetragen hat, dann ist das sein Ansehen, seine Herrlichkeit – und zugleich die des Vaters, der durch den fähigen Sohn Ansehen erfährt. Wohl in diesem Sinne hat Jesus seine Beziehung zum himmlischen (und irdischen?) Vater erfahren. Setzt man so an, wird der biblische Vaterbegriff von den Kleinkind-Assoziationen (Geborgenheit, Fürsorge) entlastet, die ihm sonst zugeschrieben werden, und kann auf einen Prozess hin verstanden werden, der zur Selbstständigkeit führt. Die Herrlichkeit des Vaters ist die Selbstständigkeit des Sohnes, nicht seine kindliche Schutzbedürftigkeit.

Wenn man diese Herrlichkeits-Christologie auf den irdischen Jesus und die Begegnungen, die er mit Menschen hatte, zurückführen will, und dabei der Spur folgt, die mit der Übersetzung von *doxa* durch «Ansehen» gelegt worden ist, dann gilt es darauf zu achten, wie Jesus die Menschen angesehen hat. Und ebendies wird immer wieder von ihm berichtet: dass er die Leute ansah. Er *sah* Simon Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, und wusste, dass es sie waren, die er berufen sollte ihm zu folgen (Mt 4, 18.21). Er *sah* die vielen Menschen und hatte Mitleid mit ihnen (Mt 14, 14). Er *sah* den Mann an, der das ewige Leben gewinnen wollte, und weil er ihn liebte, sagte er... (Mk 10, 21). Er wandte sich um und *sah* die Frau an, die ihn berührt hatte, und sagte: «Hab keine Angst, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen» (Lk 8, 22). Sehr verkürzt kann man sagen: Durch seine Art die Menschen anzusehen verschaffte er Gott Ansehen; so wurde die Herrlichkeit des Vaters an ihm offenbar. Denn dieses Sehen Jesu ist Gottesreich-Handeln. Es nimmt die anderen wahr, stellt sich an die Stelle der anderen, hilft ihnen ihre Berufung zu finden, lässt sie sich selbst neu entdecken, löst in ihnen einen Prozess aus, der sie die Heilung, die Güte, die Kraft in sich finden lässt, so dass es am Ende heißen kann: *Dein* Glaube hat dir geholfen.⁸ Biblische Erfahrung –

man denke an die Berufungsgeschichten im Alten Testament – hat die Menschen in der Umgebung Jesu dazu gebracht, in ihm die Herrlichkeit Gottes zu entdecken. So wurde er der Sohn Gottes genannt. Die Struktur dieser Erzählungen vom An-Sehen Jesu gleicht der, die er in den Abschiedsreden in Bezug auf seine Beziehung zum Vater geschildert hat. Das Sich-Ansehen, das Sich-Ansehen-geben ist intensivste Nähe, die doch den anderen nicht bindet, sondern zu sich, zur Selbstständigkeit, zur Selbsterkenntnis führt. Sie lässt den anderen sein. Auffällig ist, dass die Begegnungen, die Jesus mit Menschen hatte, durchaus nicht immer zur Jüngerschaft führen. Sie führen zur Freiheit. Von der geheilten Frau aus Lk 8 hören wir nichts mehr, und doch ist an ihr die Gottesherrschaft zur Erfüllung gekommen.

Dass unsere «kleine Doxologie» trinitarisch strukturiert ist, dass, allgemeiner gesprochen, Christen ihren Glauben an Gott in das Bekenntnis zur Dreifaltigkeit gefasst haben, allen denkerischen Schwierigkeiten zum Trotz, lässt sich von daher verstehen. Wenn an Jesus dem Nazarener die Herrlichkeit Gottes, das heißt die Art, wie Gott die Menschen ansieht und ihnen Ansehen verleiht, entdeckt wurde, dann muss es so sein, dass Gott an sich und in sich selbst so ist wie er in Jesus offenbar wird. Dann ist sein Sein ein solches, dass andere sein lässt. Dann ist er einer, indem er beim anderen ist. Dann besteht sein Gott-Sein und sein Herr-Sein nicht darin, über andere Herr zu sein, sondern sie zu verherrlichen, und eben das ist seine Herrlichkeit. Der Hymnus aus dem Philipperbrief drückt dies in einer nachträglichen Reflexion so aus: Der, der nicht daran festhält, wie Gott zu sein, der sich erniedrigt und erniedrigt und erniedrigt (bis zum Tod am Kreuz), der erhält den Namen, der über alle Namen ist, der ist «der Herr», aber dies wiederum nicht für sich selbst, sondern «zur Ehre (doxa!) Gottes, des Vaters» (Phil 2, 6–11). Das sind verwickelte, paradoxe Verhältnisse, eine komplizierte Geschichte vom Sich-Verlieren und Sich-Finden und Weitergeben des Gefundenen, die versucht, die innere Wirklichkeit Gottes zu beschreiben. In sie gelangt man nur hinein durch den Geist, von dem es wiederum heißt, dass «er nicht aus sich selbst heraus redet», sondern nur verkündet um Jesus zu verherrlichen, aber auch dabei nicht stehen bleibt, sondern «von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkündigen [wird]» (Joh 16, 13f). Immer ist es diese Struktur, die aus den Erfahrungen mit Jesus hervorgeht und dann im trinitarischen Bekenntnis ihren Ausdruck gefunden hat.

Spricht die Doxologie, so verstanden, nicht genau in unsere Zeit hinein, in der es so wesentlich um die Anerkennung des anderen, um seine Bewahrung vor der Vereinnahmung durch die Macht abstrakter Systeme, um seine Identitätsfindung und Einzigkeit geht? Die Würde des Menschen ist in christlicher Sicht nicht in einer abstrakten Menschennatur begründet, sondern in dem Ansehen, dass Gott jedem Individuum in seiner Einzigartigkeit verleiht.

«wie im Anfang so auch jetzt und in Ewigkeit»

Das Geheimnis der Trinität selbst erinnert uns daran, dass wir nach dem Bild der göttlichen Gemeinschaft erschaffen sind, weshalb wir uns nicht selbst verwirklichen, noch von uns aus retten. Vom Kern des Evangeliums her erkennen wir die enge Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung, die sich notwendig in allem missionarischen Handeln ausdrücken und entfalten muss.

Dies schreibt Papst Franziskus in dem Apostolischen Schreiben «Evangelii Gaudium» (Nr. 178). Klar bringt er zum Ausdruck, dass der trinitarische Glaube etwas mit unserem Lebensstil und der Art uns selbst zu verstehen zu tun hat. Das Geheimnis der Trinität erinnert uns daran, wozu wir geschaffen worden sind – «im Anfang». Der schnell herunter gesprochene zweite Teil der «kleinen Doxologie» ist durchaus nicht als eine allgemeine Huldigung an die Ewigkeit Gottes etwa im Gegensatz zu unserer Vergänglichkeit zu verstehen, sondern betrifft das, was uns «im Anfang» und «jetzt» und «in Ewigkeit» mit Gott verbindet. Nach dem Bild Gottes geschaffen, ist der Mensch von Anfang an keine Selbsterhaltungsmaschine, was man mit einigem Recht von allen anderen Naturwesen sagen kann. Er ist einer, der den Platz des anderen einnehmen kann und sich dabei nicht verliert sondern gewinnt. Wie es Papst Franziskus sagt: Er ist einer, der «das Wohl des anderen wünscht und anstrebt als etwas, das ihm am Herzen liegt» (Evangelii gaudium, ebd.). Das heißt, er hat teil am innergöttlichen Leben.⁹ Wenn die Erlösung, wie eben gesagt, darin besteht, am doxologischen Prozess teilhaben zu können, dann stehen Erlösung und Schöpfung nicht im Gegensatz, noch nicht einmal in einer Stufenfolge, sondern Erlösung ist Einlösung der Berufung, die der Mensch in der Schöpfung empfangen hat. Die Botschaft Jesu ist nicht neu, er verkündet, «was seit der Schöpfung verborgen war» (Mt 13, 35). Oder wie es der Kolosserbrief sagt: «[D]as Wort Gottes in seiner Fülle [ist] jenes Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart» (Kol 1, 26). Wenn wir das *Gloria patri et filio et spiritui sancto* sprechen, machen wir ein Geheimnis offenbar, das für alle Menschen gilt. Unsere Hoffnung richtet sich darauf, dass es dann, wenn der Menschensohn wiederkommt in Herrlichkeit (doxa), für alle Menschen offenbar sein wird.

«Ehre sei...»

Die deutsche Übersetzung des *Gloria patri* fügt die Kopula *sei* hinzu, die im Lateinischen nicht enthalten ist. Daraus entsteht die weit reichende Frage, ob die Formel optativisch oder indikativisch zu verstehen ist, also «Gott sei Herrlichkeit» oder «Gott ist Herrlichkeit». Meßner erklärt, es sei «auf alle

Fälle dazu zu sagen, dass in der Doxologie sicher nicht ein Gott betreffender Wunsch, sondern die Wirklichkeit Gottes ausgesprochen wird. [...] Letztlich trifft wohl der Nominalsatz den Sachverhalt am besten.»¹⁰ Das ist sicher richtig, denn Jesus ist die Selbstoffenbarung Gottes, da bleibt nichts zu wünschen übrig. Und doch behält das *sei* sein Recht. Denn ob es auch bei uns so sei, dass wir das «jetzt» verwirklichen, was die Formel sagt, ob wir dem entsprechen, was wir da sagen, ob wir uns dem Geist überlassen, der uns in das erlösende Geschehen der Doxologie hineinführt, das bleibt offen. Wenn wir sagen «Ehre sei dem Vater...» – ob es aber bei dem Begriff «Ehre» bleiben muss, sei dahin gestellt – dann stellen wir immer neu uns selbst (stellt sich jeder einzelne), unsere Gemeinde, unsere Kirche, unsere Gesellschaft und die Art, wie wir darin handeln, unter die Beobachtung des dreieinigen Gottes. Dann sehen wir, was uns noch fehlt an unserer Gottesebenbildlichkeit. Darum sollten wir es immer wieder sagen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Thomas KURTZ, *Die Berufsform der Gesellschaft*, Weilerswist 2005, 74–80.

² Michel FOUCAULT, *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974/75*, Frankfurt/M. 1993, 109.

³ *Doxa* kann auch «Meinung» oder «Anschauung» bedeuten, aber im NT begegnet das Wort niemals in dieser Bedeutung. Vgl. zu den Übersetzungsmöglichkeiten Christof GESTRICH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 2005, 18–25.

⁴ GESTRICH, *Wiederkehr* (s. Anm. 3), 18.

⁵ Ich folge Reinhard MEBNER, *Was ist eine Doxologie?*, in: Bert GROEN – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Liturgie und Trinität*, Freiburg 2008 (QD 229), 129–160.

⁶ Schöne Frauen, die von vielen angesehen, ja angestarrt werden, schlagen wohl oft verärgert den Blick nieder oder wenden sich ab.

⁷ Vgl. Reinhard MEBNER – Martin LANG, *Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten*, in: Albert GERHARDS – Andrea DOEKER – Peter EBENBAUER (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftlichen Funktion des Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2002, 371–411, hier 371–373.

⁸ Dies sind immer wiederkehrende Grundgedanken aus Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité*, Paris 2007, z. B. 954–957.

⁹ Die Schöpfungserzählung macht das daran deutlich, dass sie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit dem sog. Herrschaftsauftrag über die Tiere verbindet. Würde diese Herrschaft nach Art der natürlichen Selbsterhaltungslogik ausgeübt, wäre es um die Tiere schlecht bestellt; wie es de facto der Fall ist. Als Ebenbild Gottes aber sollen Menschen Tiere so behandeln wie Gott es tut: das, was aus Wasser und Land hervorgegangen ist, in seinen «Arten», in seiner Unterschiedlichkeit erhalten, es in seinem Sein bestätigen und gutheißen – Er sah, dass es gut war; Gott segnete sie – und seine Fruchtbarkeit wünschen und fördern. Vgl. Anton ROTZETTER, *Streicheln, mästen, töten. Warum wir mit Tieren anders umgehen müssen*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 143–164.

¹⁰ MEBNER, *Doxologie* (s. Anm. 5), 147.