

Inhaltsübersicht

GRUNDLEGUNG

WIR GLAUBEN

- I. Hinführung
12
- II. Was heißt glauben?
17
- III. Von den Wurzeln unseres Credo
29
- IV. Das »Apostolische Glaubensbekenntnis«
47

ERSTES KAPITEL

ERSTER GLAUBENSARTIKEL: DER VATER

- I. Ich glaube an Gott, den Vater
64
- II. . . . den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde
117

ZWEITES KAPITEL

ZWEITER GLAUBENSARTIKEL: DER SOHN

- I. . . . an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn
186
- II. Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der
Jungfrau Maria
232
- III. Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben
und begraben
252

- IV. Hinabgestiegen in das Reich des Todes
268
- V. Am dritten Tage auferstanden von den Toten,
aufgefahren in den Himmel
278
- VI. Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters;
von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten
303

DRITTES KAPITEL
DRITTER GLAUBENSARTIKEL: DER GEIST

- I. Ich glaube an den Heiligen Geist
322
- II. . . . die heilige katholische Kirche
367
- III. Gemeinschaft der Heiligen
399
- IV. Vergebung der Sünden
420
- V. Auferstehung der Toten
445
- VI. . . . und das ewige Leben
488

ANHANG

- Inhaltsverzeichnis
502
- Abkürzungsverzeichnis
514
- Literaturverzeichnis
517
- Bibelstellenverzeichnis
538
- Sachverzeichnis
549
- Personenverzeichnis
558

Vorwort

Die vorliegende Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses war seit Jahren vergriffen. Der Grünewald-Verlag hat sich entschlossen, eine weitere Auflage herauszubringen. Durch *eine neue Einleitung* zu Beginn und ein *erweitertes Literaturverzeichnis* am Ende habe ich die früheren Ausgaben ergänzt. Ich danke sehr herzlich der Verlagsleitung Frau Gertrud Widmann für ihr Entgegenkommen und dem theologischen Lektor Herrn Volker Sühs für seinen Einsatz und seine Mühe.

Ich widme dieses Buch meinen Schülerinnen und Schülern und allen, die als Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums sich einsetzen dafür, dass der Glaube an Jesus, den Christus Gottes in unserem Land weiterlebt.

Armsheim, am 9. November 2013
Theodor Schneider

Einleitung zur aktualisierten Neuausgabe

1. Glauben heute

Die Situation des Glaubens in unserem Land hat sich in den letzten Jahrzehnten dramatisch verändert. Mir geht immer noch der Bericht eines »Ohrenzeugen« nach, der nach der Wende in Erfurt Folgendes miterlebte: Auf der großen Freitreppe zwischen Dom und St. Severi war zur Weihnachtszeit eine Krippe mit fast lebensgroßen Figuren aufgestellt. Ein jüngeres Ehepaar mit einem halbwüchsigen Sohn steht davor. Der Junge fragt die Mutter: »Wer ist die Frau da mit dem Baby?« »Weiß ich auch nicht«, sagt die Mutter, »das muss was Christliches sein.« Keine abfällige Kritik, sondern völlige Unkenntnis. Spätfolgen der Propaganda des Nationalsozialismus und der jahrzehntelangen atheistischen Indoktrination des »Dialektischen Materialismus«? In unserer Hauptstadt Berlin – so die Statistik – machen die Christen der verschiedenen Konfessionen zusammen mit der kleinen jüdischen Gemeinde und den zahlreichen Muslimen etwa 30% der Gesamtbevölkerung aus. Woraus beziehen die übrigen Millionen Einwohner, die sich als nicht gläubig bezeichnen, ihren Lebensmut und ihre Zuversicht? Woran machen sie ihre Hoffnung fest? Wie bewältigen sie den Tod lieber Menschen, das Leid schwerer Krankheit, das Zerbrechen enger Beziehungen? Was »glauben« Zeitgenossen, im Osten wie im Westen unseres Landes, die sagen, dass sie nicht glauben?

Lassen sich Ursachen und Gründe für diese Entwicklung erkennen? Unübersehbar ist in den christlichen Kirchen ein massiver »Traditionsabbruch« im Blick auf aktive Gemeindezugehörigkeit. Ein Beispiel, plakativ formuliert: Die Großeltern kamen regelmäßig zum Gottesdienst, die Eltern gelegentlich, die »Kinder« (die heutige Generation) kommen gar nicht mehr. Wie wirken Oberflächlichkeit und unbekümmerte Infragestellung des bisherigen Wertekanons in einflussreichen Medien sich aus, wie das schleichende Gift des neuen aggressiven und des »sanften« Atheismus, wie die Unkenntnis und Missdeutung christlicher Glaubensinhalte?

Umso wichtiger wird es, das, was wir Christen wirklich glauben, auf eine Weise und in einer Wortgestalt nach innen und nach außen zu präsentieren, die von gutwillig Fragenden und ernsthaft Suchenden verstanden werden und nachvollzogen werden könnte.

Ein solches – immer aktuelles – Bemühen, die Inhalte des Apostolicums, der Kurzformel des christlichen Glaubens, vorzustellen, ist nur ein Teil, aber ein unverzichtbarer Teil des notwendigen Versuchs, auf die stets brisanter werdende Glaubenssituation in Deutschland einzugehen. Angesichts der Tatsache, dass selbst bei vielen bekennenden Christen das sogenannte Glaubenswissen im Schwinden begriffen ist, verwundert es nicht, dass wichtige Sätze des Taufbekenntnisses auch im Bereich der Gläubigen in »Bedrängnis« geraten und nicht nur Fragen sondern zweifelnder Skepsis ausgesetzt sind. Einige davon möchte ich schon in dieser Einleitung kurz ansprechen.

2. »Ich glaube an Gott, den Vater ...«

Diese Gottesanrede ist uns fast zu geläufig, nicht zuletzt durch das häufige Beten des »Vater unser ...«. Wir wissen, dass Jesus dieser Anrede Gottes eine ganz eigene persönliche Intimität gegeben hat: Sein Wort *abba* (= Papa, Papi) drückt das kindliche Vertrauen aus, die selbstverständliche Gewissheit der Güte und Verlässlichkeit des Vaters. Ich finde es nach wie vor erstaunlich, dass in der griechischsprachigen Jesusüberlieferung der Evangelien die einzige Stelle, an der aus Jesu Mund das hebräische *Abba* unübersetzt geblieben ist, sein notvolles Ringen am Ölberg ist: *Abba, lieber Vater, muss das sein? Bitte, lass diesen Kelch an mir vorübergehen ...* In höchster Bedrängnis die Anrede tiefsten Vertrauens! (Mk 14,36; vgl. S. 211–213 in diesem Buch) Wie sehr legt uns die ständige Anrede Gottes als Vater auf ein bestimmtes Gottesbild fest? Ist Gott ein männliches Wesen? Nein, sagen wir, Gott ist uns Vater und Mutter, und wir verweisen auf jene lange Zeit wenig beachteten Stellen in der Bibel, wo Gottes Wirken und Verhalten in der Sprachgestalt mütterlichen Handelns erscheint: »Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch« (Jes 66,13) Also ein Vater mit mütterlichen Zügen?

Ich nehme diese Frage zum Anlass, an eine grundlegende Erkenntnis über unsere religiöse Sprache zu erinnern: All unser Sprechen von Gott, über Gott, zu Gott ist analoge Rede, metaphorische Rede, wie wir heute meistens sagen. Das 4. Konzil im Lateran im Jahre 1215 hat den gemeinten Sachverhalt offiziell so formuliert: »Zwischen Schöpfer und

Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne dass eine größere (!) Unähnlichkeit festzustellen ist« (DH 806). Analogie meint hier also: Ähnlichkeit bei zugleich größerer Unähnlichkeit. Da alle unsere Wörter und Begriffe gewonnen sind an unserer erfahrbaren Welt, sind sie letztlich untauglich zur Benennung des Unsichtbaren, Geheimnisvollen, Unbegreiflichen, ganz Anderen. Alle unsere Namen Gottes sind ein sprachlicher Notbehelf, verfehlen den Gemeinten mehr als dass sie ihn treffen. »Gott ist nicht Licht, nicht Leben, nicht Schöpfer, nicht Retter, nicht Vater, nicht Mutter – wenn wir den üblichen Sinn dieser unserer Worte an Gott herantragen« so scharf formuliert der bedeutende, neuplatonisch geschulte christliche Denker des 5. Jahrhunderts, der (namentlich nicht identifiziert) unter dem Namen des Dionysios Areopagita als der vermeintliche Paulusschüler das abendländische Denken stark beeinflusst hat.

Diese grundlegende Wahrheit sollte uns bescheiden machen, die Vollmundigkeit unserer Reden von Kanzeln und Kathedern verunsichern und korrigieren! (vgl. S. 142–147 in diesem Buch) Umso einladender ist das unbändige kindliche Vertrauen Jesu auf die verbürgte Nähe dieses unsagbaren göttlichen Geheimnisses in unserer Welt und in unserem Leben.

3. Ist Gott allmächtig?

Das Credo bekennt Gott als den Pantokrator, den »Allherrscher«. Das griechische Pantokrator wird ins Lateinische mit omnipotens, Allmächtiger übersetzt. Durch diesen Sprachwechsel kamen und kommen andere Konnotationen und Assoziationen im Denken und Reden ins Spiel. Führt die Rede von Gottes Allmacht uns in die Irre? Vor allem im Blick auf das Böse und das unermessliche Leid in der Welt ist eine bestimmte Vorstellung von Gottes »Allmacht« massiv in Frage gestellt. Auf den Philosophen Epikur (3. Jahrhundert vor Christus) geht die einprägsame Alternative zurück: »Entweder ist Gott Gott, dann ist er nicht gut, oder er ist gut, dann ist er nicht Gott«. Soll heißen: Entweder er kann alles, dann kann er nicht gut sein – denn er verhindert ja nicht das Elend und die Bosheit. Oder er ist gut und kämpft gegen das Böse für die Liebe, dann ist er nicht allmächtig, denn er ist in seinem Kampf letztlich erfolglos wie wir. Heißt Allmacht: Gott kann alles, was wir meinen, dass er können müsste und tun sollte? Wird die kantige Alternative mit ihrer scheinbaren Logik dem Gewicht der Theodizeefrage gerecht, nimmt sie das Geheimnis der Unbegreiflichkeit Gottes ernst und die Tatsache

des bedrückenden Elends in der Welt? Denn die bohrende Frage: Wieso gibt es das unsägliche Leid, das Menschen einander antun und das durch Naturkatastrophen überwältigt – zieht sich durch die Glaubensgeschichte der Jahrtausende. Sie drückt sich aus in der Sündenfallgeschichte des Buches Genesis, in dem gedanklichen Ringen des Hiobbuches, im Entsetzen über die brutale Kreuzigung des Messias Jesus und nicht zuletzt in der Unbegreiflichkeit der Shoa. Wieso gibt es das Böse? Die großen Denker haben sich abgemüht und sind letztlich nicht weiter gekommen als zu der Feststellung, das Böse sei der Preis der Liebe: Wenn Gott will, dass seine Geschöpfe seine Liebe erwidern, Liebe aber das völlig Unerzwingbare und Freieste ist – müssen seine Geschöpfe Wesen mit der Fähigkeit zu freier Entscheidung sein. Freiheit aber eröffnet die Möglichkeit des Neinsagens, des Widerspruchs, der Verweigerung. Halbwegs schlüssig erscheint dieser Gedanke vielleicht im Blick auf das menschliche Fehlverhalten. Ist es denkbar, dass in den katastrophalen Naturereignissen auch so etwas wie geschaffene Vorformen von Selbständigkeit und Freiheit in Gestalt von Naturgesetzen aufscheint, denen Gott die von ihm selbst verliehene Eigenwirklichkeit lässt, die er nicht ständig korrigierend konterkariert? Aber sind solche Gedanken nicht schließlich Ausdruck von Hilflosigkeit? Wenn wir nüchtern und erfahrungsnah uns mit der Theodizeefrage abmühen, bleibt am Ende eigentlich nur das Eingeständnis: Unsere Logik versagt, unsere Erkenntnis stößt an unüberwindbare Hürden. Was wir erleiden, können wir nicht verstehen, sondern nur bestehen! Wir hoffen – und haben in den Spuren Jesu allen Grund dazu –, Gott führe letztlich alles zu einem guten Ende, er habe Mittel und Wege, das zu erreichen.

Hoffnung wider allen Augenschein, Aushalten der Unbegreiflichkeit Gottes, das ist, was uns bleibt. (vgl. S. 174–184 in diesem Buch)

4. Erschaffung oder Evolution?

Wesentlich einfacher zu beantworten – und theologisch weithin aufgearbeitet – scheint mir die Frage der Vereinbarkeit von Schöpfungs-glaube und naturwissenschaftlicher Evolutionslehre zu sein.

Wenn man allerdings immer noch die Glaubensurkunden der ersten Genesiskapitel missversteht als naturwissenschaftliche Beschreibung der Entstehung von Kosmos, Welt und Mensch – und auf der anderen Seite für manche Naturwissenschaftler die These gilt, mit dem Nachweis der biologischen Evolution sei die Annahme eines Schöpfergottes überflüssig geworden, dann steht man tatsächlich wieder vor der (über-

holten) Alternative: Erschaffung oder Entwicklung. Und ich stelle fest, dass auch glaubenswillige Menschen verunsichert sind und von der scheinbaren Alternative bedrängt werden.

Vielleicht gelingt es, den Grundgedanken in aller Kürze plausibel zu machen. Die Frage sucht nach einer Antwort: Woher kommt der Kosmos? Was geschah im sogenannten »Urknall«?

Die Überzeugung vom Wirken eines Schöpfers, der Glaube an Erschaffung versucht die absolute Voraussetzung zu nennen für das Zustandekommen dieses »Explosionsprozesses«, der sich in unbegreiflich riesigen Räumen und Zeiten abspielte und immer noch vollzieht, im Entstehen und Vergehen gewaltiger Himmelskörper einschließlich unseres kleinen Sonnensystems und unserer winzigen Erde und uns darauf. Erschaffung und Evolution, Daseinsverleihung und Daseinsveränderung sind nicht Konkurrenten auf derselben gedanklichen Ebene. Gott setzt, was ist, ins Dasein heißt: Gott ermöglicht das Selbstsein aller Kreatur, er trägt mit seiner daseinsverleihenden Schöpfermacht gerade auch die Eigenwirklichkeit und Selbsttätigkeit sowohl der kosmischen Abläufe als auch der faszinierenden Entwicklung des Lebens auf der Erde. Erschaffung ermöglicht und trägt Entwicklung. Dass dieser Gedanke tragfähig bleibt, setzt aber voraus, dass Erschaffung nicht nur den ersten Anstoß zu diesem gewaltigen Prozess an einem fernen zeitlichen Anfang, also einen Beginn, »initium« meint – sondern dass Erschaffung vor allem als »principium«, als bleibendes, denkwürdiges Prinzip aller kosmischen, geologischen und biologischen Abläufe zu sehen ist. Deshalb spricht die Theologie seit längerem von einer »creatio continua«, also der dauernden, ständigen Seinsverleihung. Evolution auf der Grundlage des stets gegenwärtigen Erschaffens. Das Wunder der Entwicklung alles Lebendigen ermöglicht durch Gottes andauernde Schöpferfähigkeit. (vgl. S. 147–168, bes. 157f.)

5. »bis du kommst in Herrlichkeit ...«

Eine besonders gelungene Neuerung in der nachkonziliaren Liturgie ist die Akklamation nach der Wandlung. Das Zitat aus dem 11. Kapitel im 1. Korintherbrief des Paulus ist ein liturgietheologischer »Volltreffer«! So oft ihr dieses Herrenmahl feiert, »verkündet ihr den Tod des Herrn bis er kommt«. Der Blick zurück geht auf das vergangene Geschehen der Kreuzigung, das bleibend gegenwärtig und wirksam ist. Es ist ja der Tod des Kyrios, des auferstandenen Herrn, des Siegers über Sünde und Tod. Der österliche Glanz des Hoheitstitels »Herr« wird als solcher

erinnert durch die erläuternde Entfaltung: »deine Auferstehung preisen wir«. Wir glauben, dass er in unserer Mitte gegenwärtig ist, aber wir warten auf seine Parusie, sein endgültiges Kommen in der Zukunft. Das Heilsereignis Jesu Christi ist eingeschrieben in die Zeitstruktur unserer Existenz: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft. Das heißt nun aber auch, die entscheidende Gottbegegnung in der verherrlichten Gestalt des Messias Jesus steht noch aus. Wäre es nicht zum Verzweifeln, wenn das alles wäre, was in den Jahrtausenden alle Religionen, was Juden, Christen und Muslime an Durchdringung der Menschheit mit Gerechtigkeit und Liebe zustande gebracht haben? »Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche«, so ist das siebte Kapitel der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums überschrieben. Wir sind unterwegs, wir sind noch nicht am Ziel. Die Endzeit hat zwar schon begonnen, sagt Jesus, aber die Vollendung steht noch aus. Dann werden all unsere kirchlichen Einrichtungen und Vollzüge, die zu dieser Weltzeit gehören, vergehen, wenn das Seufzen und Stöhnen der Schöpfung ein Ende findet bei der Parusie des Herrn am Ende (unseres Lebens und) der Menschheit.

6. Gericht und Läuterung

Wird diese Hoffnung auf ein seliges Ende beeinträchtigt und ausgebremst durch die ängstigende Rede vom Gericht über Lebendige und Tote? Weil auch Jesu Rede vom Endgericht grundsätzlich Evangelium ist, geht es primär um die Verheißung, dass nicht das Böse siegt, sondern die Liebe. Das Richten Gottes meint – verkürzt gesagt – vor allem aufrichten, neu ausrichten und nicht verurteilen.

Allerdings war die biblische Rede vom »Feuer des Gerichts«, das vernichtet, reinigt und läutert, im Laufe der Geschichte zu teilweise phantastischen Vorstellungen und abwegigen Frömmigkeitsformen entartet. Das Reformkonzil von Trient im 16. Jahrhundert ist bemüht, allen Aberglauben und Missbrauch der Vorstellung vom sogenannten Fegfeuer auszuräumen. Es hält sich aber zurück bei der Frage, wie man sich ein solches »Vollendungsleiden« vorstellen könnte. Heutige Theologie versteht unter »Purgatorium« (»Reinigungsgeschehen«) das Erleben schmerzlicher Läuterung bei der unmittelbaren Begegnung mit dem menschengewordenen Wort Gottes im Tod. Wenn unser Leben jenseits der Todesgrenze in das volle Licht Gottes im Antlitz des verklärten Christus tritt, wenn wir uns selbst gewissermaßen mit Gottes Augen sehen, geschieht – von Gott ermöglicht – eine Art Selbstgericht. Darin erkennen wir schmerzhaft die bedrückende Diskrepanz zwischen Got-

tes grenzenloser Liebe zu uns und unserer mangelhaften Antwort in Schwäche, Feigheit, Müdigkeit, Gleichgültigkeit und Ichbezogenheit. Dieses läuternde Vollendungsleiden lässt unsere Grundentscheidung für Gott in alle Schichten unseres Wesens dringen und schenkt uns – so hoffen wir im Glauben –, dass wir endlich schluchzend in seine geöffneten Arme sinken.

7. Verdammnis?

Unserer Zuversicht und Hoffnung auf eine endgültige Glückseligkeit im Bannkreis göttlicher Liebe stellt sich allerdings das ärgerliche Faktum in den Weg, dass in der apostolischen Verkündigung öfters und deutlich von Hölle und Verdammnis die Rede ist. Diese Tatsache lässt sich weder durch scharfsinnige Textanalysen noch durch forsche Entmythologisierung aus der Welt schaffen. Aber natürlich kann ein falsches Verständnis dieser Rede verheerendes Unheil anrichten. Und ich habe den Eindruck, dass in der Vergangenheit tatsächlich unverantwortlich gepredigt und geschrieben wurde und teilweise eine bedrückende Verdammungsangst verbreitet worden ist.

Worum geht es? Die biblische Rede von der »Hölle« (als Geschehnis und Zustand ewiger Verdammung) sagt: Es gibt die reale Möglichkeit des Scheiterns. Diese Möglichkeit ist die Kehrseite der gottgeschenkten Freiheit zur Liebe. Wir sprachen davon. Nur wer frei ist, kann lieben, aber wer frei ist, kann auch ablehnen, geliebt zu werden und zu lieben. Wer aber Liebe verweigert, verfehlt das innerste Ziel unseres Menschseins. Insofern kann man sagen, die Möglichkeit des Scheiterns sei die dunkle Kehrseite liebender Vollendung. Eventuelles Scheitern wäre also nicht eine positiv verhängte Strafe Gottes, sondern das willentliche Sich-selbst-ausschließen aus dem Glück in Gott und mit Gott. Hölle und Verdammnis wären keine Strafe Gottes, sondern unsere Selbstverweigerung im Augenblick der entscheidenden Gottbegegnung. Der gelegentlich zu hörende saloppe Satz: »In die Hölle kommt, wer es selber will«, ist zwar sehr missverständlich, er trifft aber den entscheidenden Gesichtspunkt: Nur unsere totale Verweigerung könnte diese Katastrophe herbeiführen.

Jede Rede von der Hölle weist auf den Ernst der Entscheidung für die Gottesherrschaft hin, sie gibt aber keine Information über etwas tatsächlich Verwirklichtes, sondern ruft in die unbedingte Verantwortung. Auf die Jüngerfrage, ob nur wenige gerettet werden, stillt Jesus nicht menschliche Neugier, sondern mahnt zu Buße und Umkehr: »Be-

müht euch mit allen Kräften, durch die enge Tür zu gelangen« (Lk 13,24).

Und ein Fazit? Angesichts unserer tiefsten Sehnsucht, geliebt zu werden und selber lieben zu dürfen, und der uns dazu geschenkten Freiheit – und angesichts der darin mitgegebenen Möglichkeit der Verweigerung (und also des Scheiterns), können wir nicht einfach sagen: Es gibt keine »Hölle«! Aber wir dürfen hoffen und vertrauen, es gebe keine »Hölle«. Wir tun damit nichts anderes, als auch für alle anderen Menschen zu erhoffen, was wir für uns selbst ersehnen.

Natürlich bleiben hier Fragen. Aber trotz aller Kürze der Darlegung ist der Grundgedanke hoffentlich deutlich geworden: Die Sorge um unser rechtes Denken und Verhalten ist durchaus begründet – aber Angst vor Gott wäre abwegig!

8. Der Heilige Geist und die sündige Kirche

»Ich glaube an den Heiligen Geist« ist die Überschrift über dem dritten Artikel des Credo. Alle folgenden Sätze sind die Ausführung dieser Überschrift, sie erläutern und konkretisieren das Wirken des Geistes Gottes in unserem Leben, in der Kirche und in der Geschichte. Ruach JHWH, pneuma Theou meint nicht nur eine Eigenschaft Gottes, meint nicht nur eine Energie, eine von ihm ausgehende Kraft – sondern ist ein Name Gottes selbst. Denn Heiliger Geist benennt Gott in der Weise seiner Zuneigung, Nähe und Einwohnung. Der Heilige Geist ist Gott selbst als Gabe, als der, der einwirkt in die Menschheit, der die Kirche zu seinem Geschöpf macht, der uns selbst zu seiner Wohnung, seinem Tempel macht. Kirche als Geistgeschöpf will sagen: Sie hat sich nicht selbst geplant, entworfen, beschlossen und gegründet, sondern sie ist von Gott berufen, versammelt, ergriffen und besessen. Kirche als Geistgeschöpf heißt auch: Sie lebt primär nicht von guter Organisation, von effektiven Strukturen, sondern von der Offenheit für das, was der Geist uns sagen will. Wenn hohle Phrasen die Glaubwürdigkeit der Verkündigung anfressen und zerstören, wenn Gottesdienst zu prunkvollprotziger Selbstdarstellung entartet, wenn harte Gesetzmäßigkeit Sensibilität, Empathie und Barmherzigkeit abwürgt – dann geschieht leider genau das, wovor Paulus seine Gemeinde in Thessalonich warnt: »Lösch den Geist nicht aus!« (1 Thess 5,19)

»Ich glaube an die heilige, katholische Kirche«? Ein kantiger Stolperstein für unser Bekenntnis? Sowohl das Wort »katholisch« wie das Ad-

ektiv »heilig« sind apostolische-alkirchliche Sprache. Katholisch ist (noch) keine Konfessionsbezeichnung, sondern meint die Gesamtgemeinschaft der Christenheit. Und heilig? Paulus tadelt heftig die Gemeinde in Korinth wegen der Missstände in ihr. Dennoch redet er die dortigen Gläubigen an als »Kirche Gottes, die in Korinth ist, an die Geheiligten in Christus Jesus, berufen als Heilige mit allen, die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn überall anrufen ...« (1 Kor 1,2). Geheiligt nicht durch eigene Anstrengung und sittliche Leistung, sondern in Christus Jesus ergriffen und gesiegelt durch Gottes Heiligen Geist trotz aller bleibenden Schwäche und Sündigkeit. Die Kirche der Sünder ist – sagt das letzte Konzil – »zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung« (Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Lumen gentium«, Nr. 8). Heilig, weil von Gott gehalten, zur Buße gedrängt, weil dem Ruf des Heiligen Geistes so mangelhaft entsprechend. In der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« sagen die Bischöfe des 2. Vatikanischen Konzils: »Obwohl die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes ... niemals aufgehört hat, das Zeichen des Heils in der Welt zu sein, so weiß sie doch klar, dass unter ihren Gliedern, ob Kleriker oder Laien, im Lauf so vieler Jahrhunderte immer auch Untreue gegen den Geist Gottes sich fand. Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist. Wie auch immer die Geschichte über all dies Versagen urteilen mag, wir selber dürfen dieses Versagen nicht vergessen, sondern müssen es unerbittlich bekämpfen.« (GS 43)

»Veni Sancte Spiritus!« – Das Flehen um Gottes Nähe und Beistand und die Offenheit für den Heiligen Geist sind und bleiben dringlich!

Ich glaube an Gott, den Vater,
den Allmächtigen,
den Schöpfer des Himmels und der Erde,
und an Jesus Christus,
seinen eingeborenen Sohn,
unsern Herrn,
empfangen durch den Heiligen Geist,
geboren von der Jungfrau Maria,
gelitten unter Pontius Pilatus,
gekreuzigt, gestorben und begraben,
hinabgestiegen in das Reich des Todes,
am dritten Tage auferstanden von den Toten,
aufgefahren in den Himmel;
er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters;
von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und
die Toten.

Ich glaube an den Heiligen Geist,
die heilige katholische Kirche,
Gemeinschaft der Heiligen,
Vergebung der Sünden,
Auferstehung der Toten
und das ewige Leben.
Amen.

Grundlegung Wir glauben

I. Hinführung

1. Thomas von Aquin und unser Anliegen

Thomas von Aquin, der Bettelmönch aus dem Hochadel, einer der begabtesten mittelalterlichen Denker – zu seinen Lebzeiten als gefährlicher Neuerer beargwöhnt und heftig umstritten, später zum amtlich vorgeschriebenen Lehrmeister der Theologie »aufgestiegen« –, war der Überzeugung, daß die Anfänger unter seinen Studenten, die »novitii doctrinae«, wie er sagte, durch viele theologische Veröffentlichungen mehr irritiert als gefördert würden. Er äußert sich zu dieser Frage gleich im Vorwort seiner »Summa theologiae«, die ja erklärtermaßen ein Handbuch für Anfänger sein sollte. Und er meint, diese Irritation ergebe sich vor allem auch aus der »Anhäufung unnützer Fragen, Artikel und Argumente«. Er dagegen wolle versuchen, das, was die Theologie insgesamt zu sagen hat, kurz und klar (»breviter ac dilucide«) darzutun, soweit es der Stoff zulasse (»secundum quod materia patietur«). Die Tatsache aber, daß diese Absicht schließlich ein mehrbändiges Werk mit mehreren tausend Seiten entstehen ließ, zeigt, daß die »Materie« doch wohl einigen Widerstand geleistet hat und daß die Schwierigkeit einer kurzen klaren Summe der Theologie in der Sache selber liegen muß.

Gleich zu Beginn unseres Unternehmens will ich an diese Erfahrung des Thomas erinnern! Denn sie trifft ziemlich genau sowohl das Anliegen als auch die Schwierigkeit dieser Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Das Anliegen ließe sich so umschreiben: Angesichts der Fülle und scheinbaren Zusammenhanglosigkeit der etwa im theologischen Studienbetrieb angebotenen Einzelstoffe oder der in Verkündigung, Katechese und Erwachsenenbildung behandelten Einzelthemen soll am Leitfaden dieses Bekenntnistextes eine knappe Zusammenschau der grundlegenden Glaubensaussagen versucht werden. Nach einleitenden grundsätzlichen Erwägungen werden die Artikel des »Symbolum Apostoli-

cum« vorgestellt und aus heutiger theologischer Sicht kommentiert und interpretiert.

Wenn uns eine solche hilfreiche Zusammenschau auf knappem Raum wirklich gelingen soll, dann müssen wir dafür allerdings einen Preis zahlen. Die Übersicht über das Ganze gewinnen wir nur auf Kosten der Ausführlichkeit und Intensität bei der Darstellung der Einzelthemen. Wir sollten uns also eingangs bewußtmachen, daß wir ein Bild in kräftigen Strichen zeichnen müssen und die kleinen und großen Flächen zwischen diesen Hauptlinien nicht immer farbig ausmalen können, obschon oft erst sie das Bild wirklich zum Leuchten bringen. Wenn wir versuchen, alles, »was wir glauben«, in einem Buch zu behandeln, über die Gottesfrage und den Schöpfungsglauben, über Jesus Christus, seine Geburt, seinen Tod und seine Auferstehung, über den Heiligen Geist, die Kirche und ihre Sakramente und über die Vollendung von Welt und Mensch zu reden – denn all das wird ja im Apostolicum bekannt –, dann wird der Stellenwert eines solchen Unterfangens deutlich: ein Kompendium ermöglicht zwar den Gesamtüberblick, ersetzt aber keineswegs die Monographien zu all diesen Themen.

Einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt will ich gleich zu Beginn noch kurz ansprechen. Der Leitfaden unserer Erwägungen ist das kirchliche, gottesdienstliche Glaubensbekenntnis. Und natürlich ist das eigentliche Ziel wesentlich vom Charakter dieses Textes mitbestimmt. Das heißt: Wenn Theologie als methodische Reflexion auf den Glauben der Kirche den verantwortlichen Vollzug dieses Glaubens ermöglichen will, dann geht es auch hier darum, einen Zugang zu erschließen zu der mit diesen Worten des Bekenntnisses gemeinten »Sache«. Gewiß soll auch Information angeboten und der Blick auf theologische Zusammenhänge geschärft werden, aber eigentlich ans Ziel gekommen ist unser gemeinsames Bemühen noch nicht, wenn wir die Aussagen dieses Textes verstehen und angemessen für andere auslegen, sondern erst, wenn daraus die Möglichkeit erwächst, das Bekenntnis wissender zu beten und zu leben. Dies gilt während des weiteren Verlaufs bleibend, auch wenn es nicht ständig neu ausgesprochen wird.

2. Die »Namen« und ihre Bedeutung

Der Text, um den es im Folgenden geht, ist uns unter verschiedenen Namen bekannt: Oft heißt er einfach das *Credo*. In der Sprache der

kirchlichen Tradition und der Fachtheologie wird er oft das *Symbolum Apostolicum* genannt. Am geläufigsten ist vermutlich die Bezeichnung *Glaubensbekenntnis*.

Credo ist eine Art Gattungsbegriff geworden. In unserem Sprachgebrauch ist es der fast sprichwörtliche Name für die Grundüberzeugung eines Menschen. »Das ist sein wirtschaftspolitisches Credo« – wenn man so von einem Menschen sagt, der etwa auf die sogenannte »soziale Marktwirtschaft« eingeschworen ist, dann weiß jeder, was gemeint ist. Ursprünglich ist dieses Wort nichts anderes als der Beginn des christlichen Glaubensbekenntnisses: »Credo – ich glaube«. Aber es ist als erstes Wort dieses ganzen Textes natürlich ein inhaltsschweres Wort, das die folgenden Sätze gewissermaßen zusammenfaßt. Sie sind die Ausfaltungen dieses Anfangs, sie konkretisieren diese grundlegende Aussage. Von daher ist es leicht verständlich, daß aus dem Textanfang »Credo – ich glaube« ein Gattungsbegriff wurde. Diese Bezeichnung ist geläufig und bedarf hier als Name für unseren Text keiner weiteren Erläuterung.

Nicht so selbstverständlich ist der seit alters eingebürgerte Name »*Symbolum Apostolicum*«. Die Grundbedeutung des griechischen Wortes »symbolon« ist die des entsprechenden lateinischen »indici-um« oder »signum«, also »Erkennungszeichen«. Henri de Lubac berichtet darüber interessante Einzelheiten aus dem Altertum:

»Unter Freunden, Gastfreunden, Geschäftsteilhabern oder Kaufleuten war es Sitte, bevor man sich trennte, irgendeinen Gegenstand, eine Spielmarke, ein Siegel, ein Täfelchen, ein Knöchelchen, ein Geldstück in zwei Hälften zu teilen, von denen jeder Partner eine an sich nahm, als Zeichen, an dem man sich wiedererkennen sollte, oder um einen Boten auszuweisen oder eventuell die aus einer früheren Begegnung stammenden Rechte geltend zu machen. Bekanntlich hat Platon diese antike Sitte in seinem Androgynenmythos verwendet, den er im Gastmahl Aristophanes vortragen läßt: Seitdem Zeus den ursprünglichen Menschen in zwei Teile zerschnitten hat, sucht jede Hälfte ständig die sie ergänzende Hälfte: Das Wort symbolon oder symbolos stammt vom griechischen Verb symballein = etwas zusammenwerfen, zusammenbringen, zusammenstellen, was zunächst einzeln war oder getrennt worden war; die Stücke des zerbrochenen Gegenstands werden wieder aneinandergesetzt und halten dann zusammen. Der wiederhergestellte Gegenstand ist derselbe wie früher, aber die Gebärde des Wiederherstellens ist ein Akt der Sprache, der Zeichensprache, ein Zeichen des Wiedererkennens und Identifizierens.«¹

¹ H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, 276.

Im christlichen Bereich taucht dieses Wort »symbolum« zum ersten Mal bei Cyprian auf, dem bedeutenden Bischof von Karthago im 3. Jahrhundert, der das Taufbekenntnis der abgespaltenen Novatianer nicht als wirkliches »Symbolum« gelten lassen will; es sei Zeichen der Trennung und nicht der Zusammengehörigkeit mit der Großkirche, es widerspreche dem Gemeinschaftscharakter dieses Textes. Schon früh bürgert sich in der Kirche dieser Ausdruck als Name für das Taufbekenntnis ein: »Symbolum«, sagt Augustinus in einer Predigt, »nennt man den Text, der den von unserer Gemeinschaft angenommenen Glauben enthält; der gläubige Christ wird an seinem Bekenntnis wie an einem von ihm vorgezeigten Zeichen erkannt.«² Noch im »Catechismus Romanus«, der im 16. Jahrhundert im Auftrag des Konzils von Trient für die Pfarrer verfaßt und herausgegeben wurde, heißt es, die Apostel hätten das Bekenntnis des christlichen Glaubens »Symbolum« genannt, »weil sie es als Erkennungsmarke und Losungswort benutzen wollten« (I c. 1, n. 2). Erkennungszeichen, Ausdruck der grundlegenden Gemeinsamkeit, Zeichen für das innere Aufeinanderangewiesen- und Bezogensein.

»Symbolum« des Glaubens – ein scheinbar verschlüsselter fremder Ausdruck mit einer interessanten antiken Wurzel und einem tiefen theologischen Sinn: Erkennungszeichen, Gemeinschaftszeichen, Treuezeichen, Glaubensbekenntnis.

Das gängige deutsche Wort »Bekenntnis« hat von seiner Wortgeschichte her ebenfalls interessante Sinnkomponenten. In der mittelalterlichen Rechtssprache hat »bekennen« vor allem den Sinn von »gestehen« als Eingeständnis einer bösen Tat, zu der man sich bekennt, oder auch als Aussprechen einer Überzeugung, als Stehen zu einer Ansicht, für die man zur Rechenschaft gezogen wird. Eine religiöse Bedeutung wächst diesem Wort seit der Mystik des 14. Jahrhunderts zu: Zeugnis der gläubigen Überzeugung, Bekenntnis des Glaubens. Im 16. Jahrhundert kommt die Bedeutungsnuance der »Konfession« ins Spiel: »Confessio Augustana« – ihrer Intention nach zwar Einigungsformel für den Augsburger Reichstag, in ihrer faktischen Wirkung aber Dokument der Trennung: »Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses«, Glaubensgemeinschaft in Abgrenzung und Unterscheidung von anderen.

² *Augustinus*, Sermo 214, 12 (PL 38, 1072).

So umfaßt also das deutsche Wort »Bekenntnis« als Name für das Taufbekenntnis von seiner Sprachgeschichte her sowohl das Eingeständnis der Schuld, das Zeugnis der neugewonnenen Überzeugung sowie den Verweis auf die Gemeinschaft der Glaubenden, zu der man sich damit in seinem eigenen Glauben bekennt.

II. Was heißt glauben?

1. Der übliche Sprachgebrauch

»Glaubensbekenntnis« ist ein für uns Christen geläufiges Wort. Darüber hinaus ist »glauben« ein gängiges Verb der alltäglichen Umgangssprache. Aber was meint »glauben«? Handhaben wir nicht das Wort so, daß sein täglicher Gebrauch das, was im Bereich des Christlichen damit gesagt sein soll, geradezu verzeichnet und verstellt?

»Wenn ein Reisender seinem Nachbarn im Abteil sagt: ›Ich glaube, der Zug wird Verspätung haben‹, soll das besagen, es gibt gewisse Indizien dafür, der Zug werde nicht pünktlich am Zielbahnhof sein. Man will und kann aber nicht ausschließen, daß der Zug vielleicht durch erhöhte Geschwindigkeit die Verspätung wieder einholt. Den Abendhimmel beobachtend, sagen wir etwa: ›Ich glaube, morgen gibt es schönes Wetter‹. Erfahrung und einige meteorologische Grundkenntnisse geben Anlaß, für morgen schönes Wetter zu erwarten. Doch würden wir uns nicht übermäßig wundern, wenn wir am nächsten Tag von Regengeprassel wach würden. Ja, schon der sachkundige Wetterbericht am Vorabend kann unsere Erwartungen zerstören. Zwei alltägliche Fälle, wie wir das Wort ›glauben‹ gebrauchen! ›Glauben‹ heißt hier: persönlich der Meinung sein, gestützt auf den einen oder anderen Anhaltspunkt, aber ohne Gewißheit, da man die Sache nicht überprüfen kann oder will. Das Wort ›glauben‹ hat hier seit längerem das Wort ›wähnen‹ ersetzt . . . Dem Hauptwort ›Glaube‹ erging es nicht besser. Zwar ist es stärker als das Zeitwort ›glauben‹ dem spezifisch *christlichen Sinn* vorbehalten geblieben. Doch bedeutet es heute nicht selten ein allgemeines Vertrauen oder eine allgemeine ›Gläubigkeit‹, die sogar im Verdacht steht, den kritischen Blick zu vernebeln.«¹

Folgt man unbesehen dem alltäglichen Gebrauch, so beruht »Glauben« auf Vermutungen, bietet keine wirkliche Gewißheit, höchstens Anhaltspunkte, erscheint als eine Vorform, eine Ersatzform von »Wissen«.

¹ O. H. Pesch, Rechenschaft über den Glauben, Mainz 1970, 58 f.

2. Die scheinbare Antithese: Glauben – Wissen

Es bleibt indes nicht bei dieser ja eher indifferenten alltagssprachlichen Gewohnheit, mit »Glauben« eine schwächere, weniger zuverlässige und weniger wahrheitshaltige Form des Wissens zu bezeichnen; vielmehr sind viele Zeitgenossen mehr oder weniger stillschweigend davon überzeugt, daß zwischen diesem »Glauben« und dem für die menschliche Weltorientierung unerläßlichen (aber auch ausreichenden!) Wissen bzw. der Wissenschaft ein Gegensatz besteht. Gelegentlich wird diese Ansicht polemisch ausgedrückt oder gar zu weltanschaulich-programmatischem Rang erhoben. Das läßt sich gut veranschaulichen durch ein Zitat aus dem Bereich marxistisch-atheistischer Propaganda: »Auf der . . . Seite des dialektischen Materialismus stehen Tatsachen, auf der Seite der Religion steht ein wissenschaftliches Nichts, steht der Glaube . . . Die Wissenschaft stützt sich auf Tatsachen der Natur, deren Verallgemeinerung und auf Experimente, sie geht in ihren streng logischen Induktionen und Deduktionen von realen Dingen und Vorgängen aus. Die Religion stützt sich nicht auf Tatsachen. Sie kennt kein Experimentieren und Beweisen, ihre logischen Schlüsse gehen von . . . Dogmen aus, sie hängen damit aber völlig in der Luft, ihnen fehlt das breite Fundament der Tatsachen.«² Für ein solches Denken steht fest, daß »die Aussagen des Glaubens mit denen des Wissens unvereinbar sind und eigentlich nur noch künstlich . . . erhalten werden«,³ da sie letztlich in nichts anderem bestehen als in »zu Dogmen erhobenen Mißverständnissen einer naiven Daseinsinterpretation«⁴.

Die besagte Antithetik ist aber gar nicht so neu und keineswegs beschränkt auf den Bereich antichristlicher bzw. antikirchlicher Argumentation. So kommentiert etwa Matthias Joseph Scheeben, der große Kölner Neuscholastiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die Glaubensdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils (1870) folgendermaßen: »Um das Wesen des Glaubens im eigentlichen Sinne und ungetrübt und in seiner ganzen Tiefe zu erfassen . . ., muß die Natur des Autoritätsglaubens in sich selbst genauer analysiert, . . . und das Verhältnis desselben zu seinem Gegensatze,

² O. Klohr, *Naturwissenschaft, Religion und Kirche*, Berlin 1958, 61, 131.

³ G. Szczesny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1958, 21.

⁴ Ebd. 25.

dem Wissen, näher bestimmt werden.«⁵ Offensichtlich prägte die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Rationalismus in auffälliger Weise das kirchliche Sprechen von Offenbarung und Glaube. »Autoritätsglaube« meinte in der Tat die Annahme von Mitteilungen und Sätzen aufgrund des Zeugnisses eines anderen unter ausdrücklichem Verzicht auf eigene Erfahrung und Einsicht. Wenn demgegenüber aber »Wissen soviel bedeutet wie begründetes und gesichertes Erkennen, wenn Erkennen geistige Aneignung dessen, was ist, besagt und wenn Begründung und Gewißheit der Erkenntnis auf eigener Einsicht und Erfahrung beruhen, dann scheint Glauben dem Wissen gegenüber hoffnungslos abzufallen«⁶.

Das bedeutet aber nun, daß noch vor der konkreten Befassung mit dem christlichen »Credo« Glauben ganz allgemein sich gegen den Verdacht wehren muß, überholt und unzeitgemäß geworden zu sein. Spätestens seit dem Appell Kants, die dem Menschen eigene Vernunft wirklich zu gebrauchen, versucht ja diese, sich zu emanzipieren von vorgegebenen Bindungen an überkommene »Autoritäten«. »Es ist nicht von ungefähr, daß das Adjektiv zu Autorität heute weithin ›autoritär‹, nicht ›autoritätsgebunden‹ oder ›autoritativ‹ lautet. Bindung an eine Autorität, der man glaubt, weil man in sie das rechte Vertrauen setzt, daß sie weiß und ihr Wissen in rechter Weise mitteilt, ließ für lange Zeit das eigene Bemühen um Wissen überflüssig erscheinen. Der Zustand geht endgültig seinem Ende entgegen.«⁷

Wenn Wissen und Glauben infolge einer mehrhundertjährigen Entwicklung oftmals ganz selbstverständlich als gegensätzlich und unvereinbar betrachtet werden – wir sahen Beispiele dafür –,⁸ dann bleibt dabei unbedacht, daß es sich hier nicht um zwei Wege handelt, unter denen der Mensch sich für einen (und nur für einen) entscheiden muß, sondern um zwei Grundweisen des menschlichen Zugangs zur Wirklichkeit, die sich zwar unterscheiden, die aber nicht gegeneinander ausgespielt werden können.

⁵ M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 270 (²1959, 287).

⁶ H. Fries, Glaube und Wissen, in: HThTL III, 1972, 118–126, hier 118. Vgl. auch: ders., Glaube – Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems, Berlin 1960.

⁷ H. Waldenfels, Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte, Freiburg 1970, 9f.

⁸ Zur Problematik vgl.: J. Möller, Glauben und Denken im Widerspruch? München/Freiburg 1969; H. Gollwitzer / W. Weischedel, Denken und Glauben. Ein Streitgespräch, Stuttgart o. J.; W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973; R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg 1980.