

«... das soll wahr und gewiss sein»

«Amen» als Grundwort des Glaubens

Wo man sich auf etwas fraglos verlassen kann, ist dies so sicher wie das Amen in der Kirche.¹ Der Volksmund liegt wie so oft richtig, wenn er das Amen mit Gewissheit, mit Verlässlichkeit in Verbindung setzt. Die Gemeinde schliesst ihr Gebet, die Pfarrerin ihre Predigt mit dem Amen, und beide bekennen damit ihr Vertrauen, dass das vorher Gesagte gewiss sei, dass es gelte und man darauf bauen könne. Und der *Heidelberger Katechismus* schliesst mit einer Frage und einer Antwort zum Amen, folgerichtig, würden wir am Ende dieser Vorlesungsreihe sagen, denn eines haben wir in diesen Wochen gelernt, nämlich dass das zentrale Thema des *Heidelbergers* die Frage nach der Gewissheit sei, ein Ton, der schon in der berühmten ersten Frage angeschlagen wird, um dann in einem Kapitel nach dem andern immer neu variiert zu werden.² Auch in der 129. Antwort taucht das Thema nochmals auf: «Amen heisst, das soll wahr und gewiss sein», nachdem gefragt wurde: «Was bedeutet das Wörtlein Amen?»³ Noch einmal gibt uns der *Heidelberger Katechismus* also Anlass, über die Gewissheit nachzudenken, die unser Leben und unser Sterben fundiert.

Wir haben in diesem Semester versucht, den *Heidelberger* nicht nur historisch und systematisch zu erschliessen, sondern darüber hinaus mit ihm ins Gespräch zu kommen, geleitet von der Fragestellung, inwiefern seine Antworten Hilfestellungen für ein heute zeitgemässes Christsein zu geben vermögen. Das soll auch in dieser letzten Vorlesung geschehen, in einem gemeinsamen Nachdenken darüber, welcher Art denn die Gewissheit sei, welche sich im «Amen» artikuliert, diesem eigenartigen hebräischen Findling mitten in unserer ansonsten von lateinischem, griechischem und vor allem angelsächsischem Fremdsprachengut durchsetzten deutschen Sprache. Man kann diesen sprachlichen Befund als ersten Hinweis dafür nehmen, dass

1 Zur Herkunft der Wendung Lutz Röhring, *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 2001, 78.

2 Vgl. dazu auch Christian Link, *Trost und Gewissheit. Beobachtungen zur Theologie des Heidelberger Katechismus: EvTh 72 (2012), 467–480.*

3 *Der Heidelberger Katechismus*, hg. von Otto Weber, Gütersloh 1990.

die Gewissheit des christlichen Glaubens eine gegenüber anderen Gewissheiten unterschiedene ist – denn wo sonst werden Gewissheiten mit einem Amen verbunden, wo sonst als in der Kirche kann man darauf gehen, dass sicher ein Amen kommt? Ich möchte mit meinen Ausführungen die These zu belegen versuchen, dass im Amen das Wesen des christlichen Glaubens in höchster Verdichtung zusammengefasst ist, dass es sich bei diesem Wort also um ein Grundwort dieses Glaubens handelt.

Wir gehen in unserem Nachdenken von der letzten Frage des *Heidelbergers* aus, weiten den Blick dann nochmals auf das Ganze des Textes, um schliesslich – angeleitet von der Denkfigur der 129. Antwort – einige Schritte über den Katechismus hinaus zu tun. Damit soll auch die Überzeugung angezeigt werden, dass dieser Text uns über unsere Gegenwart hinaus in die Zukunft begleiten kann, eine Zukunft, die zuletzt – wie es schon in der ersten Frage anklingt – in Gottes eschatologischer Zukunft aufgeht.

1. Das Amen und das Gebet

1.1 «Das vornehmste Stück der Dankbarkeit»

Den dritten Teil des *Heidelbergers* «Von der Dankbarkeit» schliesst ein Abschnitt über das Gebet ab.⁴ Dabei handelt es sich nicht bloss um ein Kapitel, das nun auch noch folgen muss, damit das Ganze des Glaubens hinreichend abgedeckt sei, vielmehr stellt dieser Abschnitt innerhalb des dritten Teils den Höhepunkt dar – und nicht etwa die unmittelbar davor stattgefundene Auslegung der Zehn Gebote, obwohl man doch den Reformierten nachsagt, dass bei ihnen die Gebote eine besonders hohe theologische Dignität genössen.⁵ «Warum», so lautet Frage 116, «ist den Christen das Gebet nötig?» Um die Antwort so zu beginnen: «Darum, dass es das vornehmste Stück der Dankbarkeit ist, welche Gott von uns erfordert.»⁶

4 Fragen 116–129.

5 Vgl. etwa Michael Beintker, *Konsequenterer Reformation: Matthias Krieg/Gabrielle Zangger-Derron, Die Reformierten. Suchbilder einer Identität*, Zürich 2002, 117f. (117). Den umfangreichsten Teil des Ganzen, nämlich mehr als ein Drittel, macht die Gebotsauslegung in den Westminster-Katechismen von 1647 aus: *Der grosse und kleine Westminster-Katechismus*: E. F. Karl Müller (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, 612–656.

6 Müller (Hg.), *Bekenntnisschriften* (Anm. 5), 59.

Ein eigenartiges Verständnis von Dankbarkeit, so könnte man versucht sein zu denken. Denn was ist Dankbarkeit? Ist es, wenn wir den Sprachgebrauch unseres Katechismus übernehmen,⁷ nicht jenes Sichverhalten, mit dem wir auf etwas, was uns gegeben worden ist, reagieren? Ist es nicht eine Aktivität, die aus einer vorgängigen Passivität heraus geschieht, ein Handeln auf ein uns vorher widerfahrenes Handeln hin? Dieses Handeln kann darin bestehen, dass wir mit einem Geschenk auf ein Geschenk reagieren, auf einen Besuch mit einem Gegenbesuch, es kann aber auch die minimale Gestalt eines «Danke» haben. Wie immer, mit Dankbarkeit ist eine antwortende menschliche Aktivität benannt. Wie steht es aber unter diesem Gesichtspunkt mit dem Gebet? Haben wir es hier mit einer wirklichen Aktivität zu tun, mit einer durch die Tätigkeit eines anderen in Gang gesetzten Eigentätigkeit? Solches könnte man vielleicht von einem Dankgebet sagen, noch mehr vom Lob, wo wir mit Freude und Staunen auf die reiche Gnade Gottes antworten. Wenn der *Heidelberger* aber vom Gebet spricht, dann meint er ausdrücklich das Bittgebet: «Was gehöret zu einem solchen Gebet, das Gott gefalle und von ihm erhöhet werde?», so Frage 117. «Erstlich, dass wir allein den einigen wahren Gott [...] um alles, das er uns zu bitten befohlen hat, von Herzen anrufen.»⁸ Und auf die Anschlussfrage, worum Gott uns denn zu bitten befohlen habe: «Alle geistliche und leibliche Notdurft.»⁹ Das Gebet im Sinne des Katechismus ist also die Artikulation unserer Bedürftigkeit, der Ausdruck unserer «schlechthinnigen Abhängigkeit», um den grossen Reformierten Friedrich Schleiermacher auch im Rahmen dieser Vorlesungsreihe noch zu Wort kommen zu lassen.¹⁰ Das vornehmste Stück der Dankbarkeit besteht mithin nicht etwa darin, dass wir in einer bestimmten Richtung in Gang gesetzt werden, sondern dass wir in unserer Bedürftigkeit vor Gott treten und damit bekennen, dass wir auf *sein* Handeln angewiesen sind. Auch dies ist natürlich ein Handeln, aber ein Handeln in der paradoxen Gestalt des Handlungsverzichts, Aktivität als aktive Passivität.

Keine Frage, dass damit das menschliche Handeln nicht suspendiert ist, immerhin werden die guten Werke und die Gebote im *Heidelberger* in nicht

7 Üblicher ist, mit Dankbarkeit die Haltung zu bezeichnen, aus welcher die hier gemeinten Aktivitäten entspringen.

8 Müller (Hg.), Bekenntnisschriften (Anm. 5), 59.

9 Frage 118.

10 «Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äusserungen der Frömmigkeit [...] ist dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.» Der christliche Glaube, Bd. 1 (1830), § 4, Berlin 1960, 23.

weniger als dreissig Fragen und Antworten behandelt. Wir lernen aber im Abschnitt über das Gebet Entscheidendes über die Situierung der guten Werke im Gegenüber zum Handeln Gottes. Wir lernen, dass göttliches und menschliches Handeln ungenügend korreliert werden, wenn man sie in einer blossen Abfolge sieht, etwa die Rechtfertigung als Gottes Handeln, die Heiligung dann als das menschliche, oder Gottes Handeln als der Indikativ, das Handeln des Menschen als jene Tätigkeit, die durch den im Indikativ wurzelnden Imperativ auf den Weg geschickt wird. Weder ist Gottes Tun lediglich die Grundlage, auf der der Mensch dann aktiv werden kann und muss, noch bietet Gott eine blosser Möglichkeit an, welche der Mensch durch sein Tun in eine Wirklichkeit zu überführen hätte. Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Werk nach Ausweis des *Heidelbergers* ist wechselseitiger als in den genannten Modellen, wir können auch sagen: dialektischer. Das Handeln des einen hört nicht dort auf, wo dasjenige des andern beginnt. Wenn das Gebet das vornehmste Stück der Dankbarkeit ist, also die wichtigste Gestalt des menschlichen Sichverhaltens zu Gott, wenn infolgedessen das erste menschliche Werk darin besteht, mit der eigenen «Notdurft» vor ihn zu treten, dann bedeutet doch dies, dass das menschliche Werk untrennbar an das göttliche Wirken gebunden bleibt, dass es darin seinen Quellgrund hat, dass aller Aktivität eine fundamentale Passivität eingeschrieben bleibt. Das wahre gute Werk des Menschen geschieht aus dem Empfangen der Gnade Gottes. Wir tun Gottes Willen, weil und solange wir uns Gottes Gnade geschenkt sein lassen.

Bereits diese Bemerkungen zeigen, inwiefern das Gebetskapitel des *Heidelbergers* bestätigt, was wir bisher an diesem Text beobachtet haben, nämlich ein Verständnis des christlichen Glaubens als ein durch Christus begründetes Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott – ein Verhältnis, das zuerst als Eigentumsverhältnis bestimmt wird (Frage 1), um dann aber als ein Beziehungsverhältnis im Zeichen des Vertrauens expliziert zu werden. Charakteristisch für dieses Verhältnis ist seine *Asymmetrie*: Da gibt es die Quelle des Heils und die das Heil Empfangenden, die Abhängigen und denjenigen, von dem diese bleibend abhängig sind, die Bedürftigen und den, der ihrer Not zu Hilfe kommt. Ebenso charakteristisch für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist aber, dass der Mensch darin umso mehr zu seiner Wahrheit gelangt, als er diese Asymmetrie gelten lässt und sein Leben als getrösteten Vollzug dieser Asymmetrie versteht. Es wird im Folgenden darum gehen, diesem asymmetrischen Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch noch etwas näher zu kommen. Schon jetzt können wir feststellen, dass ein solches Verständnis des Glaubens sich sperrig verhält zu jenen

Funktionalisierungen, mit denen sich die Moderne mit der Religion zu arrangieren versucht. Religion als Ressource der Moral oder als Kontingenzbewältigung, als Vertiefung der Existenz im oberflächlichen Konsumismus oder als Grenzmarker zwischen Kulturen, in all diesen Interpretationsansätzen ist die fundamental relationale Struktur des Glaubens verkannt, noch mehr aber die heilvolle Asymmetrie in dieser Struktur.

1.2 Am Ende das Amen – zur Gewissheit des Gebets

Wir können den Glauben also umschreiben als das bewusste Eintreten in ein asymmetrisches Gott-Mensch-Verhältnis. Gehen wir mit dieser vorläufigen Definition an die letzte Frage unseres Katechismus': «Was bedeutet das Wörtlein Amen? Amen heisst, das soll wahr und gewiss sein; denn mein Gebet viel gewisser von Gott erhört ist, denn ich in meinem Herzen fühle, dass ich solches von ihm begehre.» Mit dem Amen am Ende des Gebets bekennen wir unser Vertrauen darauf, dass unser Reden zu Gott tatsächlich gehört und dass die dabei geäusserten Bitten wirklich *erhört* werden, das Amen ist, in einer Formulierung von Alfred de Quervain, «das Wort, das bezeugt, dass der Betende der Erhörung seines Bittens gewiss ist».¹¹ Der Akklamationsformel liegt die hebräische Wurzel «'mn», «fest, zuverlässig sein» zugrunde, wie den Wörtern «Glaube», «Treue» oder «Zuversicht»; Amen meint also ein zustimmendes «So ist es» oder «So sei es», «So soll es geschehen». In diesem Punkt wiederholt der *Heidelberger* lediglich Bekanntes.

Aufregend ist hingegen die Begründung, die er für die Bedeutung des Amens angibt. Mit welchem Recht, so muss man ja theologisch fragen, ergeht die Akklamation, dass das Gebet wahr und gewiss sei, zum Abschluss unseres Betens? Die Antwort des Katechismus lautet, dass unsere Erhörungsgewissheit ihren Grund in Gott selbst hat, dass seine Treue diese Gewissheit verbürgt. Auch hier begegnet noch Bekanntes. Dann aber: Mein Gebet ist «viel gewisser von Gott erhört [...], denn ich in meinem Herzen fühle, dass ich solches von ihm begehre».¹² Magdalene Frettlöh hat in Bezug auf diese Stelle mit Recht von einer «Vergewisserung im Komparativ» gesprochen:¹³ Die Treue, mit welcher Gott für uns einsteht, übersteigt unser Bedürfnis nach

11 Alfred de Quervain, *Das Gebet. Ein Kapitel der christlichen Lehre*, Zollikon-Zürich 1948, 153.

12 Frage 129.

13 Vgl. den Beitrag von Magdalene L. Frettlöh in diesem Band.

dieser Treue bei weitem, um nicht zu sagen: unendlich. Die Gewissheit, dass uns Erhöhung widerfahren wird, steht in keinem Vergleich zu unserer eigenen Gewissheit. Viel grösser als unser Vertrauen ist Gottes Vertrauenswürdigkeit, viel grösser als unsere Wünsche das, was uns verheissen ist. Aufschlussreich ist auch hier eine der Bibelstellen, die der *Heidelberger* im Zusammenhang mit der 129. Frage anzieht. In 2Tim 2,11–13 geht es um die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes, und der Autor des Briefes schreibt:

«Sind wir mitgestorben, so werden wir auch mitleben.
Halten wir stand, so werden wir auch mitherrschen.
Verleugnen wir ihn, so wird auch er uns verleugnen.»

Am Schluss dieser Passage und als ihre Klimax wird nun plötzlich die bisherige Symmetrie durchbrochen:

«Werden wir untreu, so bleibt er doch treu,
denn er kann sich selbst nicht verleugnen.»

Auch hier begegnen wir der Asymmetrie im Verhältnis von Gott und Mensch. Wir können von einer eigentlichen biblischen Asymmetrie sprechen, denn es würde nicht schwerfallen, an zahlreichen Stellen der Bibel diese charakteristische Struktur des Verhaltens Gottes den Menschen gegenüber nachzuweisen. Nur ein Beispiel aus dem Alten Testament sei genannt, aus Hosea, wo Jahwe trotz des himmelschreienden Abfalls seines Volkes durch den Propheten sagen lässt:

«Meinem glühenden Zorn werde ich nicht freien Lauf lassen,
Efraim werde ich nicht vernichten,
denn ich bin Gott und nicht irgendwer,
heilig in deiner Mitte.» (Hos 11,9)

Dem entspricht bei Paulus die berühmte Adam-Christus-Typologie im Römerbrief, abgeschlossen mit dem Satz:

«... wo aber die Sünde grösser wurde, da strömte die Gnade umso reichlicher.»
(Röm 5,19)

Die Treue Gottes ist immer grösser als menschliche Untreue, seine Gnade immer noch grösser als unsere Sünde. Es ist diese biblische Asymmetrie, welche in der letzten Frage des *Heidelbergers* wiederkehrt und dort der Gebetsgewissheit ihren festen Grund gibt.

Wir gewinnen mit dieser Auslegung des *Heidelbergers* eine entscheidende Einsicht in die Bedeutung des Amens für den Glauben. Mit dem Amen tritt der Mensch ein in die Asymmetrie des Glaubens, des Verhältnisses zwischen

Gott und Mensch. Das Amen ist sein frohes Bekenntnis, dass die Festigkeit und Gültigkeit dieses Verhältnisses nicht durch ihn verbürgt wird, sondern durch den immer noch treueren, noch gütigeren Gott. Calvin liefert eine Auslegung des Amens auf derselben Linie: Das Amen bringt bei ihm «die Inbrunst des Wunsches zum Ausdruck, zu erlangen, was man von Gott erbeten hat», und gleichzeitig die Hoffnung, dass die Erhörung «uns ganz sicher widerfahren wird», und zwar, «weil Gott es verheissen hat, Gott, der nicht trügen kann». Die Sicherheit im Gebet verdankt sich nicht der Dringlichkeit unseres Wünschens, sie wurzelt in der Sicherheit von Gottes Wahrheit. Der Adressat des Gebets ist sein Bürge, nicht seine Absender, so «dass ihnen die Zuversicht, etwas gewährt zu erhalten, einzig und allein aus Gottes Wesen kommt».¹⁴

Das Amen ist aber auch das demütige Bekenntnis, dass, soweit es an uns liegt, das Gott-Mensch-Verhältnis hochgradig prekär und alles andere als gewiss ist. Auch diese schuldhafte Seite des menschlichen Verhältnisses zu Gott spricht der *Heidelberger* im Zusammenhang mit dem Gebet an; in der Antwort auf die 117. Frage, was zu einem Gebet gehöre, «das Gott gefalle und von ihm erhört werde», lesen wir unter anderem: «... dass wir diesen festen Grund haben, dass er unser Gebet, unangesehen, dass wir's unwürdig sind, doch um des HERRN Christi willen gewisslich wolle erhören, wie er uns in seinem Wort verheissen hat.»¹⁵ Mit dieser Antwort nennt der Katechismus den tiefsten Grund des asymmetrischen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, nämlich die Rechtfertigung, kraft welcher uns Gott die durch Christus begründete Gerechtigkeit zurechnet – das asymmetrische Gott-Mensch-Verhältnis, der uneinholbare Vorsprung der Gnade, ist eine Rechtfertigungsstruktur. Diese Rechtfertigungsstruktur hat aber ihren ersten Sitz im Leben im zuversichtlichen Gebet, an dem wir gegen all unser Ungenügen festhalten dürfen und sollen. In einem Aufsatz zum Gebet im *Heidelberger* schreibt Gottfried W. Locher (der Ältere):

«Jedes Gebet [...] ist ein solches Trotzdem, mit dem wir gegen unsere Unwürdigkeit an die Gnade appellieren. [...] Das Evangelium ist die gute Nachricht, dass wir beten dürfen; es erzählt uns, dass Gott unbegreiflicherweise unser Erhörer geworden ist.»¹⁶

14 Institutio III,20,47. Hervorhebungen dort.

15 Frage 117.

16 Gottfried W. Locher, «Das vornehmste Stück der Dankbarkeit». Das Gebet im Sinne der Reformation nach dem Heidelberger Katechismus: Lothar Coenen (Hg.), Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1963, 171–185 (182).

Dieser Rechtfertigungsstruktur, so Locher, korrespondiert genau die Auslegung des Amens im Katechismus. «‹Gewiss›», sagt Locher, «ist auf unserer Seite die Ungewissheit, sonst wäre Beten nicht Beten. [...] Aber grösser als unsere Ungewissheit ist die Verheissung».¹⁷

Machen wir uns bewusst, wie zentral es ist, sich die im Amen ausgesprochene Asymmetrie zwischen Treue Gottes und Zweifel des Menschen, zwischen Gnade und Sünde vor Augen zu halten. Um zu zeigen, was damit gemeint ist, möchte ich die 120. Frage und Antwort heranziehen, die Eröffnung der Unservater-Auslegung:

«Warum hat uns Christus befohlen, Gott also anzureden: ‹unser Vater›? Dass er gleich im Anfang unsers Gebets in uns erwecke die kindliche Furcht und Zuversicht gegen Gott, welche der Grund unsers Gebets soll sein: nämlich, dass Gott unser Vater durch Christum worden sei und wolle uns viel weniger versagen, worum wir ihn im Glauben bitten, denn unsere Väter uns irdische Dinge abschlagen.»¹⁸

Auf einen Satzteil möchte ich die Aufmerksamkeit lenken, «worum wir ihn im Glauben bitten». Diese Wendung ist so lange unproblematisch, wie wir den Glauben als Reflex auf Gottes gewisse Zuwendung auf Seiten des Menschen verstehen, als Ankommen von Gottes Treue im menschlichen Herzen. Wir wissen aber, dass es eine lange Tradition gibt, in welcher der Glaube nicht als Folge des Wirkens Gottes, sondern als dessen Voraussetzung verstanden wurde. Ich möchte dieses Verständnis als das «symmetrische» Missverständnis des Glaubens bezeichnen, und es besteht präzise darin, dass es das asymmetrische Glaubensverhältnis in ein Bedingungs- und damit eben ein symmetrisches Verhältnis umdeutet.

Der *Heidelberger* kann auch an anderen Stellen in diesem symmetrischen Sinne missverstanden werden, so in der bereits teilweise zitierten Antwort auf die 116. Frage, warum das Gebet nötig sei. Nach dem Hinweis, dass das Gebet das vornehmste Stück der Dankbarkeit sei, folgt als zweite Begründung, «dass Gott seine Gnade und Heiligen Geist allein denen geben will, die ihn mit herzlichen Seufzen ohn Unterlass alles bitten und ihm dafür danken».¹⁹ Auch hier kann man das Gebet als eine notwendige Bedingung für das Erlangen der Gnade interpretieren, mit der fatalen Folge, dass Gottes Zuwendung nun nicht mehr derjenigen des Menschen vorausgeht, sondern

¹⁷ Locher, Dankbarkeit (Anm. 16), 185.

¹⁸ Frage 120.

¹⁹ Frage 116.

die menschliche Hinwendung zu Gott zur Grundlage für die göttliche wird. Der *Heidelberger* selbst ist über den Verdacht eines symmetrischen Missverständnisses erhaben. Das zeigen zum einen die Bibelstellen, die den genannten Passagen zugeordnet werden, vor allem belegen es die – leicht zu vermehrenden – Antworten, welche deutlich sichtbar machen, dass in ihm das Gott-Mensch-Verhältnis klar asymmetrisch gedacht ist. Unser Katechismus wäre nie zu einem reformierten Schlüsseltext geworden, wäre er in dieser Kernfrage reformatorischer Theologie nicht völlig unmissverständlich.²⁰

Als Beleg sei noch ein letzter Text angeführt, die 128. Frage zur Bedeutung der Schlussdoxologie im Unservater. «Denn dein ist das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit», damit wird ausgesagt, dass du, Gott, «uns alles Gute geben willst und kannst und dass dadurch nicht wir, sondern dein heiliger Name ewig soll gepriesen werden».²¹ Nicht nur wird die Schlussdoxologie des Herrengebets ausgelegt, diese Auslegung mündet auch selbst in das Gotteslob. Gott soll die Ehre gegeben werden, das ist schliesslich die Pointe der *Heidelberger-Unservater-Auslegung*, ganz im Sinne Calvins²² und der an ihn anschliessenden theologischen Tradition, zu der auch

20 Angesichts von Luthers Amenauslegung im Grossen Katechismus könnte man fragen, ob hier nicht bereits ein symmetrisches Missverständnis vorgebaut sei: «Aber darauf kommt es an, dass wir auch lernen AMEN dazu zu sagen, das ist: nicht zweifeln, dass es gewisslich erhört sei und geschehen werde. Denn es ist nichts anders als eines ungezweifelten Glaubens Wort, der da nicht aufs Ungewisse betet, sondern weiss, dass Gott nicht lügt, weil ers zu geben verheissen hat. Wo nun solcher Glaube nicht ist, da kann auch kein rechtes Gebet sein». (Der Grosse Katechismus, zit. nach Luther Deutsch, Bd. 3: Der neue Glaube, 115) Luther stellt allerdings umgehend klar, dass er mit diesen Aussagen nicht auf eine fehlende Glaubenskraft zielt und so den Glauben neuerlich zum Werk uminterpretiert. Die Problematik des von ihm angezeigten Fehlens des Glaubens besteht vielmehr darin, dass damit fälschlicherweise wieder auf menschliche Werke abgestellt wird. «Das macht, dass sie nicht auf Gottes Verheissung, sondern auf ihre Werke und eigene Würdigkeit sehen, womit sie Gott verachten und Lügen strafen». (ebd.)

21 Frage 128.

22 Der von Calvin verfasste *Genfer Katechismus* von 1545 eröffnet mit der Frage: «Was ist der Sinn des menschlichen Lebens?», die Antwort lautet: «Die Erkenntnis Gottes unseres Schöpfers.» In der 6. Frage wird präzisiert, welches «die wahre und rechte Erkenntnis Gottes» sei: «Diejenige, bei welcher ihm die angemessene und geschuldete Ehre erwiesen wird.» *Katechismus der Genfer Kirche (1545): Calvin-Studienausgabe*, Bd. 2, 8–135 (17). Damit korrespondiert Calvins Bestimmung von «Zweck und Ziel der Gotteserkenntnis» in der *Institutio*, nämlich «dass wir lernen, Gott zu fürchten und zu ehren», *Institutio* I,2,2.

dieser Katechismus gehört.²³ «Soli Deo gloria», das ist am Ende der deutlichste Ausdruck der Asymmetrie im Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Dass der Mensch nicht abgewertet wird, wenn er Gott allein die Ehre gibt, sondern dass er auf diese Weise erst zu seiner Würde gelangt, sei hier lediglich vermerkt.²⁴

Gerhard Ebeling entfaltet in seiner *Dogmatik des christlichen Glaubens* die Gotteslehre aus dem Gebet, geleitet von der Einsicht, dass jedes Reden über Gott in einem Reden zu Gott wurzelt, das sich seinerseits als Reden von Gott her, aus göttlicher Offenbarung, versteht.²⁵ «Wer Gott erkennt», so Ebeling, «der muss ihn auch anerkennen, der betet ihn auch an».²⁶ Das Gebet «wird somit zum hermeneutischen Schlüssel», denn von ihm aus «öffnet sich das Verständnis für das Gott zugesprochene Sein und für die Gott zugesprochenen Attribute».²⁷ In der Durchführung dieses Programms zeigt Ebeling, wie im Gebet eine Reihe von Gottesaussagen immer schon vorausgesetzt werden, so Gottes Sein, sein Gegenübersein, sein Personsein und sein Tätigsein,²⁸ weiter dann in der Anrede Gottes Heiligkeit, im Lob Gottes Doxa (Herrlichkeit) und im Vertrauen Gottes Liebe.²⁹ Wie das Gebet, so kann uns auch dessen Abschluss im Amen als hermeneutischer Schlüssel zur Gotteslehre dienen. Das Amen, wie es der *Heidelberger* deutet, drückt das aus, was

23 Die wichtigste Weichenstellung für die Rezeption des *Heidelberger Katechismus* als eines reformierten Textes waren die Katechismus-Erklärungen seines massgeblichen Verfassers Zacharias Ursinus. Diese machten «den Heidelberger Katechismus als Zusammenfassung der Lehre anschlussfähig an die von Calvins *Institutio Christianae Religionis* bestimmte calvinisch-reformierte Mainstream-Theologie» (Christoph Strohm, *Der Heidelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. und 17. Jahrhunderts: Macht des Glaubens – 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, hg. im Auftrag von Refo500 von Karla Apperloo-Boersma und Herman J. Selderhuis, Göttingen 2013, 97–105 [100]).

24 Vgl. dazu Matthias Zeindler, *Gott Ehre erweisen. Wider die Funktionalisierung des Glaubens*: Georg Plasger (Hg.), *Calvins Theologie für heute und morgen*. Beiträge des Siegener Calvin-Kongresses 2009, Wuppertal 2010, 209–217.

25 *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen 1979, 158–261. So schon Hans-Georg Geyer: «[F]ür das Denken im Horizont des christlichen Glaubens bleibt Gott grundsätzlich und gänzlich einsinnig der reine Anfang, von dem das Denken allemal nur ausgehen kann.» *Atheismus und Christentum*: ders., *Andenken*. Theologische Aufsätze, hg. von Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies und Jürgen Seim, Tübingen 2003, 91–111 (105).

26 Ebeling, *Dogmatik* (Anm. 25), 192.

27 Ebeling, *Dogmatik* (Anm. 25), 193.

28 Ebeling, *Dogmatik* (Anm. 25), 215–235.

29 Ebeling, *Dogmatik* (Anm. 25), 241–244.

man Gottes «Überschuss» über all unser Glauben, Hoffen und Beten bezeichnen könnte, die Tatsache, dass Gott unserem Gottesverhältnis immer voraus ist, dass er es begründet, erhält und schliesslich vollendet. Damit ist auch schon gesagt, dass es sich beim hier gemeinten Überschuss nicht bloss um den quantitativ missverstehbaren Überschuss göttlicher Attribute wie Allmacht, Allgegenwart oder Ewigkeit handelt, sondern um den zutiefst qualitativen Überschuss von Gottes ursprünglicher und deshalb immer noch grösseren Liebe.

2. Das Amen und der Glaube

2.1 Gewissheit am Anfang ...

Halten wir fest, was mit dem Amen am Ende des Gebets ausgesagt, bekannt wird: Indem der Mensch sein Gebet mit dem Amen abschliesst, vertraut er sich *erstens* Gottes Treue und Gnade an. Er tut dies genauerhin so, dass er die Asymmetrie der Treue und Gnade Gottes anerkennt, damit aber die Tatsache, dass diese Treue grösser als seine eigene Untreue, die Gnade grösser als die Sünde, die Gewissheit grösser als der Zweifel ist. Indem der Mensch sein Gebet mit dem Amen abschliesst, bekennt er Gottes Treue *zweitens* gegen den Augenschein, kontrafaktisch. Hier ist ganz ernst zu nehmen, dass gerade das Amen eine Glaubensaussage ist, keine Feststellung über jetzt oder später einmal Beobachtbares. Das Amen des Gebets ist ein Ja zu Gottes *verborgener* Güte, deshalb ein Ja, das nicht selten dem vor Augen Stehenden – «aller Widerwärtigkeit», wie der Katechismus sagt³⁰ – abgerungen werden muss. Das Amen bekräftigt das «Dein Wille geschehe» des Unservaters, wohl wissend, dass dieser Welt nur selten anzusehen ist, ob in ihr guter göttlicher Wille geschieht. Und im Amen bekennt *drittens* der glaubende Mensch: «Was Gott tut, das ist wohlgetan» (in der bekannten Liedzeile von Samuel Rodigast)³¹, nicht vollmundig, aber in der gewissen Hoffnung, es wird einmal an den Tag kommen, dass dies so war und ist.

Nun schliesst die 129. Frage nicht nur den Abschnitt über das Unservater ab, sondern den gesamten Katechismus. Und ich behaupte: Wie der Unservater-Abschnitt, die Belehrung über das Gebet, das Ganze der christlichen

30 Frage 28.

31 Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Nr. 684.

Lehre in eine Reflexion über das christliche Leben ausmünden lässt, so formuliert die letzte Antwort dieses Katechismus auch sein letztes Wort darüber, was es heisst, als Christenmensch zu leben. Wir wollen deshalb in einem zweiten Schritt zu verstehen versuchen, was die Amen-Auslegung des *Heidelbergers* über ihn als Ganzes aussagt. Ein solcher Interpretationsschritt ist durchaus sachlich angebracht. Wir wissen, dass im Gottesdienst nicht nur am Ende des Gebets ein Amen folgt, sondern oft auch am Ende des Glaubensbekenntnisses, ausserdem schliesst der Pfarrer oder die Pfarrerin die Predigt mit einem Amen ab. Die Verkündigung des Evangeliums wie auch das Bekenntnis seiner Geltung werden durch das Amen bestätigt und durch die Hoffnung, sie möchten wahr werden, bekräftigt. Dasselbe geschieht im Katechismus, wenn auch nicht direkt in einem gottesdienstlichen Rahmen: Es wird Evangelium verkündigt und bekannt, und beide Akte erfahren durch das Amen ihre Bestätigung und Bekräftigung. Mit dem Unterschied natürlich, dass – bedingt durch die Textsorte Katechismus – es sich hier nicht um ein liturgisches Amen handelt, sondern ein Amen, das in den Duktus des Lehrtextes integriert ist.

Wir setzen einmal mehr mit der ersten Frage ein: «Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?» Der Trost besteht darin, wie es in dieser Vorlesungsreihe schon vielfältig gesagt und expliziert wurde, dass ich «nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin».³² Uns interessiert an dieser Stelle wiederum die Begründung für das hier ausgesagte Eigentumsverhältnis. Die Begründung ergibt sich aus dem, was mein Eigentümer Jesus Christus für mich getan hat, «der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkömmlich bezahlet und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöset hat», mit der Folge des Bewahrtseins in des Vaters guter Vorsehung und in der Begabung mit dem Heiligen Geist. Christi Eigentumsrecht *de facto* und *de iure* gründet darin, dass dieser alles geleistet hat, was nötig war, um mich aus dem Eigentumsanspruch eines anderen zu befreien. Eines ändern – machen wir uns diese scheinbare Verschiebung bewusst! Mit einem Male spricht der Katechismus nicht mehr davon, dass durch Christus mein Selbstbesitz aufgehoben werde, sondern dass ich andernfalls dem Teufel gehöre. Was ich als Selbstbesitz deuten könnte, ist theologisch gesehen das Besessenwerden durch den Teufel; auch dies wieder ein gut reformatorischer Gedanke.³³

³² Frage 1.

³³ Vgl. das bekannte Gleichnis von Martin Luther vom Menschen als einem Reittier, das entweder von Gott oder dem Satan geritten wird: «Und es steht nicht in

Wenn nun dem neuzeitlichen Autonomieanspruch das in *Heidelberger* 1 behauptete Eigentumsverhältnis *in Christo* ein Ärgernis ist, dann muss er sich zuerst der Herausforderung stellen, dass für die reformatorische Theologie die Alternative zum Eigentumsverhältnis *in Christo* nicht der Selbstbesitz ist, sondern der Besitz durch andere, dem Menschen feindliche Mächte. Einer in dieser Hinsicht allzu flachen modernen Theologie hat der alte Karl Barth nachdrücklich auf die Realität der «herrenlosen Mächte» hingewiesen³⁴. Zu den vielen Lektionen, die wir vom *Heidelberger Katechismus* lernen können, gehört auch die, dass wir so oder so nicht uns selbst gehören. Die Entscheidungsfrage in unserem Leben ist, *wem* wir gehören.

Asymmetrie also von Beginn weg und unausweichlich, Asymmetrie als anthropologische Grundvoraussetzung. Tröstend, Gewissheit vermittelnd ist diese Asymmetrie nicht schon *per se*, das sehen wir nun – es könnte ja statt eine Asymmetrie *in Christo* auch eine *in diabolo*, eine höllische Asymmetrie sein. Tröstend wird sie erst, weil wir dessen gewiss sein können, dass der Eigentümer in diesem Eigentumsverhältnis vorbehaltlos der gute, der dem Menschen zugewandte Gott ist. Und man kann die These aufstellen, dass das Restprogramm des *Heidelbergers* nun darin besteht, die Güte dieses Eigentümers und damit den tröstlichen Charakter dieses Eigentumsverhältnisses zu plausibilisieren. Dazu nur ein paar Streiflichter.

Einer der wichtigsten Plausibilisierungsschritte wird im ersten Teil «Von des Menschen Elend» unternommen, in dem ja nicht so sehr die Breite und die Tiefe dieses Elends entfaltet, als vielmehr die Unausweichlichkeit der menschlichen Schuld vorgeführt wird, mit der Folge, dass auf die Frage 13, ob wir denn für unsere Schuldigkeit Bezahlung zu leisten vermöchten, die unmissverständliche Antwort lautet: «Mitnichten.»³⁵ In juristischer Sprache variiert hier der *Heidelberger* die vorher gemachte Aussage über den Menschen als Eigentum: Der Mensch befindet sich grundsätzlich in der Gottesbeziehung, entweder als Schuldiger oder als Gerechter – den Ort ausserhalb dieser Relationen gibt es für ihn nicht. Und, so die nächste Aussage in der

seiner [des Menschen, M. Z.] freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen.» Vom unfreien Willen, zit. nach Luther Deutsch, Bd. 3: Der neue Glaube, 196.

34 Karl Barth, Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961, hg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich 31999, 363–399.

35 Frage 13.

Reihe, der Mensch befindet sich *extra Christum* unausweichlich in der Relation des Schuldigen.

Gottes Antwort auf die menschliche Verlorenheit ist nicht ein blosser Akt der Gnade, es ist eine Person, genauer: er selbst in der Person des Sohnes Jesus Christus. Wir übergehen hier die an Anselm von Canterbury anschließende Satisfaktionstheorie, um uns stattdessen auf exemplarische Hinweise zur Plausibilisierung der Tröstlichkeit des Entfalteten zu konzentrieren. Ein weiterer solcher Hinweis findet sich in der Antwort auf Frage 18, wer denn der für unsere Befreiung notwendige Mittler sei: «Unser Herr Jesus Christus, der uns zur vollkommenen Erlösung und Gerechtigkeit geschenkt ist.»³⁶ Geschenk: Das ist die Handlungsform, die dem angemessen ist, der selbst nichts mehr zu tun vermag, gleichzeitig aber auch die Handlungsform, die aus Freiheit entspringt. Ein Geschenk ist nur so lange Geschenk, wie es aus freien Stücken, ohne Nötigung und Verpflichtung, gegeben wird. Einziger Beweggrund für das Geschenk ist die Zuwendung zum Beschenkten, das Schenken ist ein Akt der Hinwendung, das Geschenk Ausdruck von Zuneigung. Dass es Danaergeschenke gibt, macht deutlich, dass nicht jedes Geschenk als Ausdruck von Zuneigung gemeint ist, aber die Verwerflichkeit des Danaergeschenks – des bekannten Trojanischen Pferdes³⁷ – verweist umso nachdrücklicher auf die eigentliche Natur des Geschenkes. Im Geschenk der Erlösung erweist sich der schenkende Gott als den Menschen zugewandter Gott.

Dies wird weiter expliziert im Christologieabschnitt, in den Fragen 29–52. In den bisherigen Vorlesungen wurde verschiedentlich und mit Recht auf die wiederkehrenden Fragen nach dem Nutzen des Weges Jesu Christi hingewiesen. Die regelmässigen Nutzenfragen beziehen diesen Weg von der Empfängnis bis zur Wiederkunft immer wieder auf den Weg der Glaubenden und entfalten damit detailliert die konsequent soteriologische Fragerichtung des analytisch angelegten Katechismus. Ich möchte aber das Augenmerk heute auf einen andern Aspekt des Christologieabschnitts lenken, gleichsam auf die Rückseite der Nutzenfragen. Bekanntlich verläuft die Christologie im *Heidelberger* in einem Zwischschritt, in welchem jeweils zuerst das Werk Christi besprochen wird, bevor man zu dessen Nutzen für die Glaubenden weitergeht. Diesen Zwischschritt gilt es mit seinen beiden Teilen ernst zu nehmen. Denn ebenso viel Gewicht wie der Nutzen der verschiedenen Aspekte des

³⁶ Frage 18.

³⁷ Odyssee, 4. Gesang, Verse 271 ff.; 8. Gesang, Verse 493 ff.

Weges Jesu Christi hat dieser Weg selbst. Und hier ist entscheidend, dass jeder dieser Aspekte ein Geschehen unabhängig von menschlicher Aktivität, ein Geschehen zwischen Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist, ein Geschehen ganz und ausschliesslich aus göttlicher Initiative, kurz: ein Geschehen *extra nos* ist. Mit der deutlichen Abhebung der zwei Schritte voneinander, in der Vorordnung des Geschehens vor den Nutzen, unterstreicht der *Heidelberger Katechismus* den Voraussetzungscharakter des Weges Jesu Christi für unsere Seligkeit. Vor allem aber hebt er hervor, dass und inwiefern diese unsere Seligkeit im Ein-für-alle-Mal des Weges Christi ihren Grund hat. Wir sind damit beim Kern der Gewissheit, wie sie gemäss dem *Heidelberger* allein durch den christlichen Glauben zugänglich ist: Diese Gewissheit hat ihr Fundament in dem damals von diesem Menschen Jesus gegangenen Weg ans Kreuz und darin, dass dieses Kreuz nicht das Ende seines Weges war, sondern durch die Auferweckung vom Tode geöffnet wurde auf ein neues Leben mit dem Vater. Hier, in der Auferweckung Jesu von den Toten, hat die Gewissheit des christlichen Glaubens ihren Grund, hier ist auch der Ursprung des Überschusses dieses Glaubensgrundes, seiner Uneinholbarkeit durch unsere Zustimmung zu ihm, noch mehr aber seiner Unüberholbarkeit durch unsere Zweifel an ihm. Wir kommen darauf noch zurück.

Es liessen sich noch eine grosse Anzahl weiterer Hinweise der Art anfügen, für heute soll es genug sein. Lediglich angedeutet sei die zentrale Rolle, die für den *Heidelberger* der Heilige Geist bei der Vergewisserung des Glaubens spielt. Es ist der Geist, «durch welches Kraft wir suchen, was droben ist, da Christus ist, [...] und nicht, das auf Erden ist»³⁸, durch die Gewalt des Geistes schützt und erhält Christus uns «wider alle Feinde»³⁹, der Geist macht mich «durch einen wahren Glauben Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig».⁴⁰ Und die Auslegung der Zehn Gebote schliesst mit der Mahnung, um die «Gnade des Heiligen Geistes» zu bitten, «dass wir je länger je mehr zu dem Ebenbild Gottes erneuert werden»⁴¹. So wie es den Menschen in ihrem Elend unmöglich ist, ihre Gerechtigkeit selbsttätig zu bewerkstelligen, so ist es ihnen auch nicht möglich, aus eigener Kraft an den von Gott gewährleisteten Wohltaten zu partizipieren. So weit reicht die Asymmetrie im Verhältnis zwischen Gott und den Menschen.

38 Frage 49.

39 Frage 51.

40 Frage 53.

41 Frage 115.

2.2 ... und am Ende

Im Zusammenhang mit dem Gebet hatten wir uns mit dem symmetrischen Missverständnis des Glaubens zu befassen, und das müssen wir auch im jetzigen Zusammenhang. Als reformatorischer Text beschreibt der *Heidelberger* das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein Glaubensverhältnis, und das von Anfang bis zum Schluss. Wieder nur einige Beispiele: Die Frage 20 lautet, ob «denn alle Menschen wiederum durch Christum selig» werden, «wie sie durch Adam sind verloren worden». Antwort: «Nein; sondern allein diejenigen, die durch wahren Glauben ihm werden eingeleibet.»⁴² Später wird gefragt, wie ich «gerecht vor Gott» werde, und geantwortet: «Allein durch wahren Glauben.»⁴³ Durch das Abendmahl bekommen wir «Vergebung der Sünden und ewiges Leben», wenn wir «mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen»⁴⁴, und wiederum werden uns all unsere Sünden «von Gott um des Verdiensts Christi willen vergeben», sooft wir «die Verheissung des Evangeliums mit wahren Glauben annehmen».⁴⁵ Erlöst wird, wer glaubt, *sola fide*. Aber auch hier kommen wir nicht darum, die Problematik eines symmetrischen Missverständnisses des Glaubens zu benennen, das darin besteht, dass das Beziehungsverhältnis Glauben in ein Bedingungsverhältnis aufgelöst wird. Man kann jede der zitierten Stellen aus dem *Heidelberger* in dieser Weise lesen und damit den Glauben als eine menschliche Aktivität interpretieren, welche auf das Handeln Gottes in Christus folgen muss, damit dieses auch wirklich gültig und heilswirksam wird. Der Glaube wird damit zu jenem Tun vonseiten der Glaubenden, durch welches das *de iure* für mich geschehene Sterben Christi erst *de facto* in Kraft tritt.

Zur Problematik eines solchen Glaubensverständnisses lässt sich vieles sagen. Stichwortartig muss man systematisch-theologisch bemerken, dass mit der Trennung einer Gültigkeit von Gottes Handeln *de iure* von einer solchen *de facto* die Wirksamkeit dieses Handelns aufgespalten wird in eine damals von Gott geschaffene Möglichkeit und eine heute durch mich zu aktualisierende Wirklichkeit. Es braucht nicht näher erläutert zu werden, dass damit die Alleinwirksamkeit Gottes, das *sola gratia*, schwer geritzt wird, damit aber auch die Alleingeltung Jesu Christi, das *solus Christus*. Man muss das symmetrische Missverständnis des Glaubens als faktische Umkehrung

42 Frage 20.

43 Frage 60.

44 Frage 76.

45 Frage 84.

der reformatorischen Logik bezeichnen, ging es den Reformatoren doch darum, durch das *sola fide* jegliche Werkgerechtigkeit aus dem Gottesverhältnis auszuschliessen, wogegen der symmetrisch missverstandene Glaube selbst wieder zu einem Werk wird, zu einer Leistung, durch welche der Mensch seinen Heilserwerb erneut in die eigenen Hände nimmt. Ebenso wird der Richtungssinn umgekehrt, der vom *solus Christus* über das *sola gratia* zum *sola fide* verläuft – gemäss einer solchen Logik ist es faktisch der Glaube, welcher die Gnade Christi in Kraft setzt, nicht der Glaube, welcher durch die Gnade Christi erst geweckt wird.

Ein symmetrisches Missverständnis könnte dem *Heidelberger* höchstens durch eine stark selektive Lektüre unterstellt werden. Bei genauer Lektüre begegnen wir in ihm einem Verständnis des Glaubens, in welchem die Möglichkeit eines neuen Abgleitens in die Werkgerechtigkeit mitreflektiert und berücksichtigt ist. So wird in der Antwort auf die bekannte 21. Frage, was wahrer Glaube sei, nicht nur betont, dass wahrer Glaube neben einer gewissen Erkenntnis «auch ein herzliches Vertrauen» sei, vor allem wird als Inhalt dieses Glaubens genannt, dass mir die Sünden vergeben und die Seligkeit geschenkt seien «aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen».⁴⁶ Vom Glauben wird hier so geredet, dass sofort der Gegenstand des Glaubens Jesus Christus thematisch ist und der Glaube als solcher keine selbständige Rolle spielt. Zu glauben bedeutet, von mir weg auf den Geglauten zu sehen, heisst, lediglich als Empfänger des Geschenks der Befreiung mit thematisch zu werden. Vom Heiligen Geist hören wir in der schon zitierten Frage 53, dass er es sei, der «mich durch einen wahren Glauben Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig macht».⁴⁷ Und vollends klar macht die Antwort auf Frage 61 die Dinge. Hier geht es um die rechtfertigungstheologisch entscheidende Frage, was damit gesagt sei, dass man «allein durch den Glauben gerecht» sei. «Nicht», so hören wir, «dass ich von wegen der Würdigkeit meines Glaubens Gott gefalle, sondern darum, dass allein die Genugtuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi meine Gerechtigkeit vor Gott ist».⁴⁸ Es mag überraschen, dass der Katechismus nun nochmals zum Glauben zurückkehrt und fortfährt, dass ich die Gerechtigkeit Christi «nicht anders denn allein durch den Glauben annehmen und mir zueignen kann».⁴⁹ Das ist aber nicht anders möglich, soll das Rechtfertigungsgeschehen als ein Beziehungs-

46 Frage 21.

47 Frage 53.

48 Frage 61.

49 Ebd.

geschehen herausgestellt werden. Allerdings wird durch den abermaligen Verweis auf die Fundierung meiner Gerechtigkeit in Christus deutlich gemacht, dass der Glaube nun nicht mehr eine Bedingung für die Geltung dieser Gerechtigkeit sein kann, sondern lediglich ein Reflex aufseiten des Menschen, das Ankommen der Gerechtigkeit Christi – ein Ankommen, das freilich alles andere als folgenlos ist. Meine Gerechtigkeit widerfährt mir *mere passiva*, dies führt aber dazu, dass ich erst recht aktiv werde. Davon ist im dritten Teil des Katechismus «Von der Dankbarkeit» die Rede.

Damit sind nicht alle Probleme gelöst – es sind diejenigen Probleme, um die besonders die Reformierten im Zusammenhang mit der Erwählung bzw. der Prädestination gestritten haben. Wir gehen darauf nicht ein, sondern kehren nochmals zu unserem eigentlichen Thema, der Auslegung des Amens in der Antwort auf die 129. Frage, zurück, denn hier findet sich auch in Bezug auf das rechte Verständnis des Glaubens das letzte und deutlichste Wort. Der *Heidelberger* deutet das Amen als Ausdruck dafür, dass das Erbetene viel gewisser gegeben wird, als ich dies erhoffen kann. Wir haben an dieser Struktur die Asymmetrie des Glaubens abgelesen und sie im Lauf unserer Beobachtungen am Text als christologisch begründete Asymmetrie der Gnade präzisiert. Wenn diese Asymmetrie für das Gebet und seine Gewissheit gilt, dann gilt sie erst recht für den Glauben, der sich im Gebet vollzieht, und für seine Gewissheit. Und damit dürfte nun auch klar sein, warum das Amen im Titel dieser Vorlesung als Grundwort des Glaubens behauptet wird. Das Amen kann als Grundwort des christlichen Glaubens gelten, weil in ihm in maximal verdichteter Form zum Ausdruck kommt, worauf sich die Gewissheit des Menschen bezieht und wie sie verfasst ist.

Drei wesentliche Aspekte sind uns am *Heidelberger Katechismus* aufgegangen, die den christlichen Glauben ausmachen: Mit dem Amen wird der Mensch mit seiner Frage nach der Gewissheit im Leben und Sterben von sich weg auf das *extra nos* Gottes gewiesen, damit aber auf denjenigen, bei dem Gewissheit nicht erlernt und errungen, sondern nur empfangen werden kann. Gewissheit, bedeutet das als Erstes, hat *passiven* Charakter. Mit der Einsicht in den durch Gott verbürgten passiven Charakter der Gewissheit erhält die Antwort auf die erste Frage des Katechismus ihre letzte und tiefste Antwort. Denn es wird nun, mit der letzten Antwort, unwiderruflich klar gemacht, die in Antwort 1 skizzierte Barmherzigkeit Gottes gilt, sie gilt auch gegen all meine Zweifel an ihr. Wie bedrohlich immer meine Ungewissheit deshalb sein mag, gewisser als diese ist *die durch Gott verbürgte Gewissheit*. Das ist das Zweite, das für die menschliche Gewissheit aus der 129. Antwort folgt. Und schliesslich macht das Amen darauf aufmerksam, dass die in der

ersten Frage erfragte und mit der letzten Antwort ein letztes Mal explizierte Gewissheit auch *kommunikativen* Charakter hat: Das Amen am Ende von Gebet und Katechismus bezeugt, dass Gott nicht ohne uns Gott sein will, sondern nur mit uns als seinen Bundesgenossinnen und -genossen.

3. Mit dem Amen über den Heidelberger hinaus

3.1 Ja und Amen

Unsere bisherige Arbeit bestand in der Rekonstruktion, im Nachvollzug der theologischen Intentionen des *Heidelberger Katechismus*. In einem letzten Schritt möchte ich nun an drei Punkten noch das Gespräch mit diesem traditionsreichen Text aufnehmen.

Es wurde schon festgestellt, das Amen am Ende des Gebets schliesst ein Ja ein, eine Zustimmung zum Wirken Gottes und ein Einstimmen in dieses Wirken. Mit meinem «Amen» bejahe ich die Wohltaten Gottes und artikuliere meine Hoffnung auf neue Wohltaten. Friedrich-Wilhelm Marquardt ist deshalb recht zu geben, der von einer «Affinität von Amen mit Ja» spricht.⁵⁰ Nun müssen wir allerdings fragen, ob uns dieses Ja im Amen denn auch möglich ist – eine Frage, die im *Heidelberger* nicht gestellt wird, wie generell der Zweifel darin nicht ausdrücklich thematisch wird. Es mochte diese Thematisierung in der Reformationszeit noch nicht an der Zeit sein, es mochte das Zweifeln primär im Signum der Sünde verstanden werden, heute kommen wir nicht darum, Glauben und Zweifel enger zusammenzudenken.⁵¹

Der Münsteraner katholische Theologe Jürgen Werbick hat dem Zusammenhang von Gebetsglauben und Gotteszweifel eine ausführliche Studie gewidmet,⁵² die ich für unsere Überlegungen aufnehmen möchte. Auch Werbick geht davon aus, dass «Ja und Amen die Grundworte des Betens»

50 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Amen – ein einzig wahres Wort des Christentums: Jochen Decker/Jonas Marquardt/Borgi Winkler-Rohlfing (Hg.), Hören und Lernen in der Schule des NAMENS. Mit der Tradition zum Aufbruch. Festschrift für Bertolt Klappert zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1999, 146–159 (153).

51 Zu Calvin Luca Baschera, Glaube und Zweifel bei Sebastian Castellio und Johannes Calvin: Hermeneutische Blätter 1/2, 2011, 178–190 (185–188). Vgl. ausserdem Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 133–145.

52 Jürgen Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster, Hamburg, Berlin/London 2001.

sind,⁵³ dass das vorbehaltlose Einverständnis mit Gott in den Grundvollzug des Gebets hineingehört. Gleichzeitig, so stellt er fest, war die «Affirmation des Gebets nie einfach problemlos»,⁵⁴ denn zum Gebet gehört neben Lob, Preis und Dank auch das Bittgebet, und das Bittgebet entspringt grundsätzlich der Wahrnehmung einer Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte. Und da jedes Gebet aushalten muss, dass diese Differenz auch durch noch so inständiges Beten nicht einfach verschwindet, ist ins Bittgebet unauslöschlich seine Infragestellung eingebaut.⁵⁵ Es macht, so Jürgen Werbick, «die Krise des Bittgebets aus, dass das Nichtzustimmungswürdige fort-dauert oder eintritt»⁵⁶. Und doch bleibt es bei der grundsätzlichen Zustimmung im Gebet, «ist Beten trotz aller Schwierigkeiten beim Jasagen ein *affirmativer Sprechakt*».⁵⁷

Die entscheidende Frage ist dann freilich, was affirmiert wird und wie es affirmiert wird. Ein bedingungsloses und unterschiedsloses Ja ist dem am Vater Jesu Christi orientierten Gebet nicht möglich, genau so wenig aber ein bedingungsloses und unterschiedsloses Nein. Wie das Letztere sich vom Schöpfer und seinem Geschöpf lossagt und die Solidarität mit den Leidenden aufkündigt, so wird das Jasagen zum Vorhandenen zwangsläufig zum Sanktionieren und zum Verrat an denen, die unter die Räder der Geschichte kommen. Das unaufgebbare Ja muss vielmehr das Ja zu demjenigen sein, bei dem im Angesicht dessen, wozu wir Nein sagen müssen, allein Hoffnung ist. Oder in den Worten von Jürgen Werbick:

«Das Ja und Amen gilt dem und sucht den, der in jedem Verrat – in jeder Komplizenschaft – mitverraten wird; sucht den, den aus ganzem Herzen zu bejahen nicht noch einmal Verrat bedeuten könnte [...]. Nur ihm gegenüber ist das Ja und Amen – als Gebetswort – erlaubt.»⁵⁸

Das Ja im Amen des Gebets hält angesichts der unleugbaren Verneinungen in dieser Welt fest an einer Bejahung, die dieses Nein übersteigt, die ihm – wie immer wir es denken mögen – überlegen bleibt. Werbick spricht im Hinblick

53 Werbick, Gebetsglaube (Anm. 52), 72.

54 Ebd.

55 Mit dem Bittgebet verbindet sich deshalb fast zwangsläufig auch die Theodizeeproblematik. Vgl. dazu die Beiträge von Saskia Wendel, Jürgen Werbick und Magnus Striet in: Magnus Striet (Hg.), Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg/Br., Basel, Wien 2010.

56 Werbick, Gebetsglaube (Anm. 52), 72.

57 Werbick, Gebetsglaube (Anm. 52), 73. Hervorhebung dort.

58 Werbick, Gebetsglaube (Anm. 52), 75.

auf diese offenbleibende Spannung vom «Zusammenhalten»⁵⁹ und macht damit deutlich, dass das Jasagen der Betenden nie ein triumphales oder entspanntes Ja sein kann, sondern immer ein Ja im Angesicht des skandalösen, gerade den Glaubenden unverständlichen Neins.

Auch wenn der *Heidelberger Katechismus* den Zweifel nicht eigens zur Sprache bringt, so läuft doch die Infragestellung des Glaubens in seinen Fragen und Antworten immer mit. Wie könnte es anders sein in einem Text, in dessen Zentrum die Frage nach der Gewissheit steht! Der angefochtene Glaube, die vom Zweifel erschütterte Gewissheit ist ja doch das eigentliche *movens* hinter einer Schrift, deren Programm die Vergewisserung der durch die Fährnisse des Lebens und des Sterbens beunruhigten Menschenseele ist. Es braucht deshalb kaum gesagt zu werden, dass auch das Amen am Ende des *Heidelbergers* kein pausbäckig-optimistisches Bejahen dessen, was ist, sein kann, sondern dass wir auch bei diesem Amen ein Ja vor uns haben, das mehr von der Anfechtbarkeit seiner Gewissheit weiss, als ihm lieb ist. Das vielleicht deutlichste Indiz dafür ist die Auslegung des Amens mit ihrem Verweis auf eine Gewissheit, die ihre Infragestellungen immer wieder übersteigt und bei der allein deshalb Hilfe für den angefochtenen Glauben zu erhoffen ist.

3.2 Zur eschatologischen Dimension des Amens

Es ist in dieser Vorlesung, vorgegeben durch die erste Frage, auch zu wiederholten Malen vom Trost gesprochen worden. Auf *einen* Aspekt des Trostes, der nach meiner Erinnerung bisher nicht thematisiert worden ist, möchte ich noch kurz eingehen. Welcher Art ist die Vergewisserung, die durch Trost geschieht? Trost heisst Stärkung, Ruhe, Ermutigung, Schutz und anderes mehr,⁶⁰ all dies vollzieht sich aber angesichts weiterbestehender Nöte und Konflikte. Der Trost beseitigt nicht die Nöte und Konflikte, sondern hilft, ihnen standzuhalten. Trost bietet mit andern Worten ein Gehaltensein in der

59 Werbick, Gebetsglaube (Anm. 52), 78–81.

60 Michael Welker hält fest, dass das Wort «Trost» «in der deutschen Sprache ein aussergewöhnlich breites Bedeutungsspektrum» hat: «Es wird gleichgesetzt mit Sicherheit, Zuversicht, Zutrauen, (Lebens)Mut, Hoffnung, mit dauerhafter Verlässlichkeit, Hilfe, Halt, Rat, Rettung, Beruhigung und Ruhe, Stärke, Stütze, Schirm und Schutz, aber auch mit Mitgefühl, Mitleid und Zuspruch.» «Herrschaft» Christi als «Trost»? : Martin Heimbucher/Christoph Schneider-Harpprecht/Aleida Siller (Hg.), Zugänge zum Heidelberger Katechismus. Geschichte – Themen – Unterricht, Neukirchen-Vluyn 2012, 166–170 (166).

bleibenden Unerlöstheit der Welt. Trost, so kann man deshalb sagen, ist eine *voreschatologische* Kategorie.⁶¹ Wenn Christus einmal wiederkommt und Gottes Reich Wirklichkeit wird, dann werden wir nicht mehr getröstet, dann werden wir ein für alle Mal erlöst und in die vollendete Gemeinschaft mit Gott versetzt, in welcher herrschen Friede und Gerechtigkeit. Trostbedürftig sind wir, solange wir im Glauben und nicht im Schauen wandeln.

Wie allgemein in reformatorischer Theologie, nimmt auch im *Heidelberger Katechismus* die Eschatologie keinen prominenten Platz ein. Natürlich ist sie präsent, bereits in der Antwort auf die erste Frage steht, dass wir durch den heiligen Geist «des ewigen Lebens versichert» werden.⁶² Im Blick auf den Nutzen des Vorsehungsglaubens wird in Frage 28 gesagt, dass wir «aufs Zukünftige guter Zuversicht» sein sollen,⁶³ und zur Teilhabe an Christus durch den Glauben gehört in Frage 32 auch, dass ich «hernach in alle Ewigkeit mit ihm über alle Kreaturen herrsche».⁶⁴ Auch das Jüngste Gericht ist erwähnt, in dem ich «mit aufgerichtetem Haupt» dem Richter entgegentreten kann, der vorher all meine Schuld auf sich genommen hat.⁶⁵ Die Eschatologie ist in dieser Theologie präsent, reformatorische Theologie ist aber noch weit davon entfernt, eine eschatologisch geprägte Theologie zu sein. Eine eschatologische geprägte Theologie, das wäre eine, in welcher das kommende Gottesreich einen fundierenden Status einnimmt, wo also die Zukunft Gottes nicht blosses Anhängsel der Weltzeit wäre und in der Dogmatik nicht bloss noch in einem kurzen Abschlusskapitel «Von den letzten Dingen» bedacht wird. Was damit gemeint sein könnte, sprengt den Rahmen dieser Vorlesung.⁶⁶

61 «Eben mit dem unvollkommenen Heil setzt der Heidelberger Katechismus ein, wenn er in der ersten Frage nach dem einzigen Trost im Leben und Sterben fragt». (Strohm, *Der Heidelberger Katechismus* [Anm. 24], 105)

62 Frage 1.

63 Frage 28.

64 Frage 32.

65 Frage 52.

66 Vgl. den berühmten Satz Karl Barths: «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun» (*Der Römerbrief*, 2. Aufl., München 1922, 298). Massgeblich für einen Neueinsatz der Eschatologie dann Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964. Unter den neueren Entwürfen ragt hervor Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, 3 Bde., München 1993–1996. Zur Eschatologie im 20. Jahrhundert Christoph Schwöbel, *Die letzten Dinge zuerst?*

Immerhin wollen wir kurz noch überlegen, was eine deutlichere Ausprägung der Eschatologie für das Amen am Ende von Gebet und Katechismus bedeuten würde. Denn das kommende Reich Gottes ist insbesondere in diesem Amen aufbewahrt. Marquardt schreibt im schon erwähnten Aufsatz auch: ««Amen» wünscht Zukunft herbei.» Das Ja des Amens, heisst das, kann auch aus diesem Grund kein rein affirmatives Ja sein, sondern eines, das auf eine veränderte Zukunft aus ist. ««Amen» – das ist eben: Es *werde* wahr.»⁶⁷ Im Anschluss an Marquardt können wir das Ja im Amen nochmals präzisieren: Das im Amen gesprochene Ja zu Gottes Handeln an seiner Welt ist ein *eschatologisches* Ja, ein Ja im Vorgriff darauf, dass Gott einmal sein Reich vollenden, den Tod beseitigen und alle Tränen abwischen wird, wie im 21. Kapitel der Johannesapokalypse zu lesen steht. Und wir müssen hinzufügen: *Nur* in diesem Vorgriff können wir das Ja im Amen überhaupt theologisch verantworten, nur in diesem Vorgriff ist es mehr als die Realität trotzig leugnende Behauptung oder Hoffnung wider besseres Wissen. Allein vom Bekenntnis zu Gottes kommender Herrlichkeit her ist die schon erwähnte Liedzeile «Was Gott tut, das ist wohlgetan» kein Zynismus, sondern Ausdruck der Gewissheit, dass auf das, was war und jetzt ist, einst ein Licht fallen wird, in dem alles Zerbrochene nicht gerechtfertigt wird, aber zu seinem Recht kommt. Ich meine, dass wir den *Heidelberger* in seinem eigenen Sinne weiterdenken, wenn wir die in seiner Amenauslegung angezeigte Asymmetrie zwischen unserem Glauben und Hoffen und Gottes Handeln auch in der hier angedeuteten Weise eschatologisch lesen.

3.3 Eschatologischer Dualismus?

Mit einer eschatologischen Lektüre der Amenauslegung möchte ich zum Schluss auch eine Anfrage an den Katechismus verbinden. Sie bezieht sich auf die Frage 52, wo der Schluss des 3. Artikels des Apostolicums interpretiert wird: «Was tröstet dich die Wiederkunft Christi, zu richten die Lebenden und die Toten?» Von der Erwähnung des Richters als dem an unserer Stelle Gerichteten⁶⁸ als primärem Trost haben wir bereits gehört. Tröstlich ist

Das Jahrhundert der Eschatologie: ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 437–468.

67 Marquardt, Was dürfen wir (Anm. 66), 155. Hervorhebung dort.

68 So Karl Barth in seiner Versöhnungslehre § 59.2: Der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete, KD IV/1, Zollikon-Zürich 1953, 231.

aber – so die Auskunft des *Heidelbergers* – weiter, «dass er alle seine und meine Feinde in die ewige Verdammnis werfe».⁶⁹ Schon Friedrich Schleiermacher hat bemerkt, dass für «das christliche Mitgefühl [...] ein unauflöslicher Missklang» zurückbleibt, wenn man sich «einen Teil des menschlichen Geschlechts» als «gänzlich ausgeschlossen» aus der Gottesgemeinschaft denken soll.⁷⁰ Uns Nachgeborenen fällt es in der Tat schwer, das Tröstliche daran zu erfassen, dass andere Menschen – und nach den Voraussetzungen des *Heidelberger Katechismus* der überwiegende Teil der Menschen – der Verdammnis anheimfallen werden. Natürlich wollen wir nicht vergessen, dass die damalige Heidelberger Gemeinde zu einem grossen Teil aus Glaubensflüchtlingen bestanden hat; trotzdem bleibt der Missklang. Was aber ist dann theologische Alternative zur Annahme eines eschatologischen Dualismus, wie er in diesem reformierten Bekenntnistext in Übereinstimmung mit der grossen Mehrheit der Theologie seiner Zeit formuliert ist?⁷¹

Auch hier möchte ich lediglich noch auf das Potenzial der Amenauslegung der 129. Frage eingehen. Wir sind im vorhergehenden Abschnitt der Möglichkeit einer eschatologischen Lektüre der in dieser Auslegung zentralen Asymmetrie zwischen Gott und Mensch begegnet. Erinnern wir uns daran, dass sich diese Asymmetrie im Zuge unserer Lektüre des *Katechismus* zunehmend als eine Asymmetrie der Gnade, begründet durch das Eintreten Christi an unserer Stelle, erschlossen hat, getreu dem Vers aus dem Römerbrief, dass, wo die Sünde grösser wurde, die Gnade Gottes noch reichlicher strömte. Wie sollten wir diesen Überschuss der Gnade aber nicht auch eschatologisch ganz ernst nehmen? Warum sollte nicht auch hier gelten, dass wir von dieser Gnade immer noch mehr zu erhoffen berechtigt sind, als wir zu denken wagen? Denn erinnern wir uns, die Asymmetrie zwischen Gott und Mensch hat ihren Grund in einer Asymmetrie in Gott selbst, darin, dass seine Barmherzigkeit stets grösser ist als sein Zorn, seine Treue grösser als seine Gerechtigkeit und darum sein Ja unendlich viel grösser als jedes Nein. Angelegt ist diese Interpretation im Grunde in der 52. Frage selbst, in der Person des Richters Jesus Christus, durch dessen Auferweckung Gott ein für alle Mal seine Zuwendung als stärker erwiesen hat als alle menschliche Beziehungs-

69 Frage 52.

70 Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (Anm. 10), § 118.

71 Vgl. dazu J. Christine Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2000; Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2009; Matthias Zeindler, *Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens*, Zürich 2005, 99–108; ders., *Erwählung. Gottes Weg in der Welt*, Zürich 2009, 137–139.

verweigerung, wie sie sich im Kreuz austobt. Hier, im auferweckten Gekreuzigten, begegnen wir der Asymmetrie der Gnade Gottes in Person. Gekreuzigt und auferweckt wurde er aber für alle – nicht nur für alle, die sich für ihn entscheiden. Die Asymmetrie der Gnade am Ende des *Heidelbergers* gilt deshalb nicht nur für unser Verhältnis zu Gott, sie gilt zuerst und zuletzt in Gott selbst. Und darum ist dieser eine Jesus Christus wirklich für alle der einzige Trost, nicht nur «im Leben», sondern auch «im Sterben».