

CLEMENS SEDMAK

THEOLOGISCH DENKEN

Erkenntnistheorie
aus der
Begegnung mit Gott

HERDER

Clemens Sedmak
THEOLOGISCH DENKEN

Clemens Sedmak

THEOLOGISCH DENKEN

Erkenntnistheorie aus der
Begegnung mit Gott

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-38557-5
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83557-5

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
Denken im Angesicht Gottes. Zur Einleitung	I

TEIL I

Den Namen Gottes heiligen	9
1.1 Unbeschuhetes Denken und die Kraft des geheiligten Bodens (Ex 3,1-7)	13
1.2 Wohltemperierter Wille zum Wissen: Das Volk vor dem Sinai (Ex 19,16-22)	26
1.3 Die fordernde Bitte nach Intimität: Mose im Felsspalt (Ex 33,18-23)	39
1.4 Die verdunkelnde Fülle der Herrlichkeit: Die Wolke des Herrn (1 Kön 8,10-12)	54
1.5 Epistemische Barmherzigkeit und das dienende Geheiligte (Mt 12, 1-8)	68
1.6 Fünf Formen verklärungsbedingten Wissens: Die Transfiguratio (Mt 17,1-9)	82
1.7 Das Gegenteil von Überreflexion: Jesu zärtliche Salbung durch die Sünderin (Lk 7,36-38)	94

TEIL II

Das Reich Gottes erwarten	109
2.1 Erfragte Heiligkeit im Unerwarteten: Die Begegnung Josuas mit dem Anführer des Heeres des Herrn (Jos 5,13-15)	112
2.2 Lernen zu kennen: Die Berufung des Samuel (1 Sam 3,7-15)	124

INHALTSVERZEICHNIS

2.3	Ins Leere gehende Fragen: Jesus vor Pilatus (Mt 27,11-14) . . .	137
2.4	Zwei Formen der Liebe: Maria und Marta (Lk 10,38-42) . . .	152
2.5	Befreite Unschuld: Das Reich Gottes und die zunächst abgewiesenen Kinder (Lk 18,15-17)	164
2.6	Bleibendes Sehen: Zwei Jünger zu Gast bei Jesus (Joh 1, 35-39)	178
2.7	Gesprengte Vorstellungskraft: Das Staunen des Nikodemus (Joh 3,1-10)	192

TEIL III

Den Willen Gottes suchen	207
3.1 Besonderes Wissen: Gott erscheint Abraham in Mamre (Gen 18,1-4.9-21)	211
3.2 Wartenkönnen auf Gottes Barmherzigkeit: Jonas Frust (Jona 4,5-11)	224
3.3 Rohes Denken: Jesus und die syrophönizische Frau (Mk 7,24-31)	240
3.4 Weisung und Wunder: Die Berufung der ersten Jünger (Lk 5,1-11)	253
3.5 Reichtum denken: Das Mahl bei Zachäus, dem Zöllner (Lk 19,1-10)	268
3.6 Ermächtnis zwischen Letztem und Neuem: Jesu Himmelfahrt (Apg 1,6-11)	281
3.7 Ein neues Wir: Das Kommen des Heiligen Geistes (Apg 2,1-4).	294

TEIL IV

Das tägliche Brot erleben	311
4.1 Hörende und herzhaft Vernunft: Salomos Bitte um Weisheit (1 Kön 3,5-15)	314
4.2 Erkenntnis nach dreifachem Exodus: Elija begegnet Gott (1 Kön 19,8-15)	329
4.3 Die gerechete Zeit: Gottes Klage über den Tempel (Hag 1,2-9)	343
4.4 Jenseits der Vernunft: Die Brotvermehrung (Mt 14,13-21) . . .	358
4.5 Durchbrechende epistemische Gerechtigkeit: Das Gespräch gen Emmaus (Lk 24,13-19.25-32)	373

INHALTSVERZEICHNIS

4.6	Zugetragene epistemische Welten: Das Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4,5–19)	388
4.7	Erkenntnisstile: Jesus erscheint den Jüngern am See (Joh 21,1–14)	402

TEIL V

	Die Vergebung der Schuld ersehnen	419
5.1	Erglaubtes Staunen: Die Heilung des Knechts des Hauptmanns (Mt 8,5–13)	423
5.2	Das Geschäft als Erkenntnis: Die Tempelreinigung (Mk 11,15–19)	436
5.3	Das weise Urteil: Jesus und die Steuerfrage (Mk 12,13–17) . .	452
5.4	Anders Erfüllung von Bitten: Die Heilung des Gelähmten (Lk 5,17–26)	468
5.5	Epistemische Klarheit: Jesus und die Ehebrecherin (Joh 8,1–11)	482
5.6	Geistrede: Stephanus und der offene Himmel (Apg 7,55–60) .	497
5.7	Umkehr ins Eigene: Die Bekehrung des Saulus (Apg 9,1–9) . .	510

TEIL VI

	Nicht in die Versuchung folgen	527
6.1	Beschämende Befreiung: Der Sündenfall (Gen 3,1–13)	531
6.2	Verwundete Vernunft: Abrahams Opfer (Gen 22,1–14)	546
6.3	Zu Gott verrenkt: Jakobs Ringen (Gen 32,23–32)	563
6.4	Erlittene Erkenntnis: Ijob gibt klein bei (Ijob 42,1–6)	577
6.5	Nächtlicher Erkenntnis Anlass: Jesu Gang auf dem Wasser (Mt 14,22–33)	594
6.6	Das rechte Erschrecken nach der einen Frage: Jesu Begegnung mit dem reichen Mann (Mt 19,16–26)	609
6.7	Durchlässige Ränder: Die Vision des Petrus (Apg 10,9–17) . .	624

TEIL VII

Vom Bösen befreit werden	641
7.1 Wirkmächtige Erneuerung der Erinnerung: Die Berufung des Gideon (Ri 6,11–17)	645
7.2 Sphären des Wissens: Daniel deutet Nebukadnezars Traum (Dan 2,13–23)	659
7.3 Wunde des Wissens: Jesu Begegnung mit der blutflüssigen Frau (Mk 5,24–34)	673
7.4 Öffnung der Vorstellungskraft: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1–12)	686
7.5 Herrlichkeitssinn: Die Auferweckung des Lazarus als Zeichen (Joh 11,20–44)	699
7.6 Das Gedächtnis Gottes: Der rechte Schächer (Lk 23,32–33.38–42)	713
7.7 Nachhaltigkeit aus flüchtigem Erkennen: Die Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20,11–18)	726
Epilog	739
Schlüsselsätze	741
Literatur	747
Personenregister	759
Sachregister	764

Vorwort

Das Buch arbeitet mit einem *genus litterarium*, das ich »erkenntnistheoretische Meditationen« nennen möchte; es handelt sich um Texte, die nicht den Ehrgeiz haben, eine abschließende Analyse vorzulegen, sondern den Anspruch erheben, fruchtbare Fragen zu stellen. Fruchtbare Fragen sind solche, die Denkwege freilegen, die ein Weitergehen nahelegen. Erkenntnistheoretische Meditationen setzen ein weites Spektrum an philosophischen Werkzeugen ein, die Definition, die Unterscheidung, den Dialog mit intellektuellen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern.

Ziel erkenntnistheoretischer Meditationen ist es nicht, eine geschlossene Theorie vorzulegen, oder jeglichen möglichen Einwand vorwegzunehmen; es geht nicht um sichere Festung, sondern um eine weite Landschaft des Fragens. Erkenntnistheoretische Meditationen wollen sich von Auffälligkeit zu Auffälligkeit bewegen, nicht aber eine systematische Theorie erarbeiten.

Das vorliegende Buch legt jedoch eine »indirekte Systematik« vor, weil die präsentierten erkenntnistheoretischen Meditationen um ein einziges Thema kreisen und einem gemeinsamen Fokus verpflichtet sind: einer Ethik theologischen Denkens, die aus Einsichten in biblischen Schilderungen von Gottesbegegnungen gespeist wird.

Erkenntnistheoretische Meditationen können zweifelsohne als verspielte Trägheit abgetan werden; zudem hätte das Buch wohl gewonnen, wenn der Autor über ein Mehr an exegetisch relevantem Wissen verfügen würde. Mit fundierter bibelwissenschaftlicher Kenntnis würde ein Gespür dafür einhergehen, dass die Welt der biblischen Texte mit ihrem Verständnis von Wissen und Erkennen nicht mit dem Blick der philosophischen Erkenntnistheorie ausgeschöpft werden kann. Das ist sicherlich ein Mangel dieses Buches. Dieser Mangel hat den Mut zu diesem Buch erst möglich gemacht. Ebenso dürfte ein teils naives Herangehen an Texte ein ortbares Defizit darstellen: Ich nehme den Text als Gesprächspartner; es geht mir nicht um die Frage nach Historizität und danach, »was eigentlich geschehen ist«; ich behandle die Texte so, als würden sie eine Situation beschreiben, mit der ich dann in erkenntnistheoretischem Herangehen arbeite, behandle die Texte sozusagen als Binnenwelten mit dem Risiko eines »overreading«. Dazu kommt, dass man zu Recht sagen könnte, dass die Werkzeuge philosophischer Erkennt-

nistheorie der biblischen Sprach- und Bilderwelt nicht angemessen sind. Auch das ein Mangel, aber hoffentlich ein fruchtbringender.

Ein Stachel im Fleisch theologischen Denkens ist Jesu Kritik an der Erkenntnisarbeit der Gesetzeslehrer: »Ihr habt den Schlüssel (der Tür) zur Erkenntnis weggenommen. Ihr selbst seid nicht hineingegangen und die, die hineingehen wollten, habt ihr daran gehindert« (Lk 11,52). Es ist schon viel gewonnen, wenn theologisches Denken der Begegnung mit Gott nicht entgegensteht. Nach der Weisung, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, steht nun die Aufforderung, durch die Tür zur Erkenntnis hindurchzugehen.

Im Frühling 2018 war ich mit einer Gruppe amerikanischer Studentinnen und Studenten in der »Weiße Rose«-Ausstellung an der Ludwig Maximilians-Universität München. Wir durchquerten den beeindruckenden Lichthof, in dem Hans und Sophie Scholl am 18. Februar 1943 beim Verteilen von Flugblättern verhaftet worden waren; wir waren betroffen, als uns klar wurde, dass wir uns an eben jenem Ort befanden, an dem die von Studierenden getragene Widerstandsbewegung Gedanken verteilte, um das Denken zu ändern – und dabei von denjenigen ertappt und um Freiheit und Leben gebracht wurden, die entweder anders oder unrecht dachten oder gedankenlos lebten.

Sophie und Hans Scholl hatten an die Macht von Ideen, von Gedanken, vom Denken geglaubt und sich mit diesen Mitteln gegen das Regime, das sie am 22. Februar hinrichten ließ, gekämpft. Sophie Scholl schöpfte aus einem Glauben an einen gottgegebenen Auftrag zur Menschlichkeit, bei dem das rechte Denken, ein Denken, bei dem Intellekt und Seele in Harmonie sind, eine entscheidende Rolle spielte; sie schätzte das viel zitierte Wort von Jacques Maritain: *Il faut avoir l'esprit dur et le cœur tendre* (Man muss einen harten Geist und ein weiches Herz haben). Ihr Widerstand wie auch ihre Hinrichtung sind Ausdruck eines rechten, eines auf-rechten Denkens und Lebens.

Was heißt es, »recht« zu denken? Für die Christin und den Christen kann diese Frage nicht ohne ein Bedenken der Beziehung zu Gott behandelt werden; und dieses Bedenken wiederum kann für den Christen und die Christin nicht ohne Orientierung an der Heiligen Schrift erfolgen. Um diese Frage nach dem rechten Denken geht es in diesem Buch. Wie nennt man Denken, das sich in der Gegenwart Gottes weiß?

Die Theologin und der Theologe sind Menschen, die im Glauben an den lebendigen Gott und an die Gegenwart Gottes ihr Denkwerk verrichten. Was bedeutet es, theologisch zu denken?

Dieser Frage geht dieses Buch mit sorgsam ausgewählten biblischen Stellen nach; dabei werden diese Stellen in erkenntnistheoretischer – oder besser: erkenntnissethischer – Absicht und Hinsicht gelesen. Was sagen diese

Stellen, die allesamt eine Begegnung von Menschen mit Gott und dem Göttlichen beschreiben, über das rechte Denken aus?

Bei diesem Unterfangen habe ich mich darum bemüht, bei jeder behandelten Stelle wenige und immer wieder andere philosophische Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen anzuführen. Vieles, was bei einer Stelle angemerkt oder als Zugang bemüht wurde, kann auch bei anderen Stellen gesagt sein. So sollen die erkenntnistheoretischen Meditationen auch jeweils etwas Paradigmatisches an sich haben. Ich habe die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift zugrunde gelegt und immer wieder auf andere Übersetzungen zurückgegriffen. Die Einheitsübersetzung dient aber als Referenzquelle. Der Fokus auf biblische Darstellungen von Gottesbegegnungen bringt, auch das sei mit der Bitte um Verständnis angemerkt, eine gewisse Engführung auf das theologische Denken einzelner Menschen in ihrer Begegnung mit Gott mit sich; dass theologisches Denken im Rahmen von Gemeinschaft und Tradition, von Kirche also, stattfindet, soll nicht in Abrede gestellt werden.

Der hier vorgelegte Versuch bringt das Risiko mit sich, sowohl bibelwissenschaftlich Geschulte wie auch erkenntnistheoretisch Versierte zu verstimmen. Ich kann nur bemerken, dass dieser Text mit Bescheidenheit und im Wissen um die Begrenztheit einer nicht-exegetischen Zugehensweise vorgelegt wird; und ich kann nur um wohlwollende Aufnahme bitten und die Leserin und den Leser ersuchen, den Gedanken eine gewisse Gastfreundschaft zu gewähren.

Mein Dank gilt allen, die dieses Projekt ermöglicht und begleitet haben, vor allem Dr. Stephan Weber vom Verlag Herder. Ein herzlicher Dank auch an meine Frau Maria, die das Manuskript gelesen, viele Fehler gefunden und kluge Verbesserungsvorschläge gemacht hat. Alles, was an Mängeln bleibt, ist freilich von mir zu verantworten.

Dieses Buch sei Hubert Nitsch gewidmet, der als Theologe, Künstler und Kunsthistoriker den Blick nach oben, nach innen und nach außen zu richten vermag. Hubert Nitsch versteht es, Freundschaft zu Gott, Freundschaft mit Menschen, Freundschaft mit Kunst zu leben. Das macht eine Begegnung mit ihm zu einer steten Einladung zu einem »Magis«. Damit: Für Hubert Nitsch. In Dankbarkeit.

Salzburg und South Bend am Beginn der Fastenzeit 2019

Denken im Angesicht Gottes. Zur Einleitung

Wenn es wirklich wahr wäre?

Wenn es wirklich wahr wäre, dass Gott, während ich diese Zeilen schreibe, gegenwärtig und zwar wirkmächtig gegenwärtig ist? Wäre dann nicht mein Denken, so ich mir dessen bewusst wäre, eine Form von Beten? Ist theologisches Denken eine Weise des Gebets?

»Vater Unser«, so beginnt das Gebet, das Jesus uns als Antwort auf die Bitte »lehre uns beten« gab; es ist Ausdruck der Suche und Sehnsucht nach einer Begegnung mit Gott; Gregor von Nyssa ruft in seiner Auslegung dieser Worte das Psalmwort Ps 55,7 an, »Hätte ich doch Flügel wie eine Taube«, um anzudeuten, dass die Anfangsworte des Gebets ein Aufschwingen zu Gott einschließen.¹ Die Anrede Gottes als unserem Vater könne als Selbstverpflichtung auf ein reines Leben verstanden werden. Damit möge das ganze Leben zu einem Gebet werden, zu einem Anruf Gottes, zu einer Selbstführung im Angesicht des Herrn.

Das gilt auch und insbesondere für die christliche Theologie; »auch«, weil die Theologie im Leben von Christinnen und Christen entfaltet wird, »insbesondere«, weil Theologie als »Gott denken« Gott nicht allein als »Gegenstand« des Denkens und Bedenkens ansieht, sondern auch als Ermöglichungsgrund (»durch Gott« und »mit Gott«) und als Gegenüber (»vor Gott«, »zu Gott«, »auf Gott hin«).

Das »Vater Unser« erinnert uns, beginnend mit der Anrede, daran, dass wir Bürgerinnen und Bürger zweier Welten sind, nicht ganz auf der Erde daheim, aber mit dem Auftrag ausgestattet, Raum für den Willen Gottes zu schaffen, sodass die Erde, wie es Chrysostomus ausgedrückt hat, zum Himmel werden könne.² Die Bitte, dass Gottes Wille »im Himmel wie auf Erden« geschehe, macht die Nachfolge Jesu zur Arbeit an Brücken, an Brücken zwischen »Himmel« und »Erde«. Dies gilt auch für das theologische Arbeiten und das theologische Denken. Die Theologin ist Brückenbauerin und Bürgerin zweier Welten. Diese Arbeit an Brücken kann geplant und mit Achtsamkeit gestaltet werden.

¹ Gregor von Nyssa, Das Gebet des Herrn, Zweite Rede, III.

² Johannes Chrysostomus, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus. 19. Homilie, 5.

Denken ist insofern eine Art von »Tun«, als Entscheiden und Planen im Prozess des Denkens eine bedeutende Rolle spielen. Deswegen kann man auf die Idee kommen, dem Feld einer »Erkenntnisethik« nachzugehen; hier geht es um Antworten auf die Frage »wie sollen wir denken?«. Soll es beispielsweise um eine Höflichkeit des Denkens nach den Anstößen von Blaise Pascal gehen oder um ein cartesianisches Sezieren, wie es der *Discours de la méthode* als Weg nahelegt? Eine »Erkenntnisethik« ist gerade dort gefragt, wo Neuland beschriftet werden muss, Konsens über Methoden fehlt oder die Erkenntnissituation – aufgrund des Gegenstands, aufgrund der Geschichte, aufgrund des vorliegenden Kontexts – delikat ist. Eine »Erkenntnisethik« würde Fragen nach den normativen Grundlagen des Erkennens behandeln und Aspekte gelingender und begründbarer Erkenntnispraxis ansprechen.

Im Falle theologischen Denkens haben wir es ohne Zweifel mit einer besonderen Erkenntnissituation zu tun, weil das, worüber gedacht (gesprochen, geschwiegen) werden soll, ein Mysterium darstellt. Damit ist die Frage »wie theologisch denken?« ausgesprochen offen. Wie sollen wir theologisch denken, aus welchen Quellen soll theologisches Denken gespeist werden? Mit Blick auf die Aufforderung eines »retour aux sources« oder auch die Einladung, sich vor allem am Wort Gottes zu orientieren, lassen sich in der theologischen Tradition Hinweise auf eine theologische Erkenntnisethik wie auch eine Erkenntnisethik für die Theologie finden.

Hier könnte sich die Vermutung aufdrängen, wir hätten es mit einem instrumentellen Verständnis theologischen Erkennens zu tun, gewissermaßen mit der Frage nach dem Werkzeugkasten, über den die Theologin und der Theologe verfügen. Dieses wie auch immer gut ausgestattete und mit Expertise zu handhabende Reservoir an Utensilien kann weitergegeben werden wie jeder andere Werkzeugkasten auch, den man selbst Unbedarften in die Hand drücken kann. An diesem Bild von »Quellen«, die allen zur Verfügung stehen, wenn sie bereit sind, selbige als Ressourcen von Erkenntnis anzuerkennen, und über das geeignete Werkzeug verfügen, könnte ein entscheidender Aspekt fehlen – der Umstand nämlich, dass »theologisches Denken« auch mit dem Inneren des Menschen zu tun hat, mit seiner ganzen Persönlichkeit. Man könnte sich überlegen, den bekannten Begriff des »persönlichen Wissens« auf ein Verständnis von »persönlichem Denken« auszuweiten. Theologisches Denken ist dann nicht eine Form des Denkens, die sich bestimmter Werkzeuge bediente, die die Christin dem Agnostiker so ohne Weiteres weiterreichen könnte; theologisches Denken ist dann nicht eine Form der Reflexion, die sich auf Quellen beziehen würde, die ohne Lebensanstrengung und Charakterbildung zugänglich wären. Theologisches Denken ist dann Ausdruck des Innersten, der Beziehung zu Gott, der Begegnung mit Gott, der Suche nach Gott. Für die christliche Theologie gesprochen: Theologisches Denken ist Nachfolge.

Theologisches Denken unterscheidet sich von anderen Formen des Denkens durch »Gegenstand« und »Selbstinvolviertheit«. Nichts weniger als das Leben als solches steht auf dem Spiel. Einstellungen zum Leben als solchem kann man »Spiritualität« nennen. Denken – und gerade auch theologisches Denken – ist insofern Ausdruck einer Spiritualität, als grundlegende Einstellungen zum Leben insgesamt ebenso zum Ausdruck kommen wie das Ganze der Persönlichkeit, wenn ein Mensch ernsthaft mit tiefen Fragen ringt. So gesehen gibt es so etwas wie »Erkenntnisspiritualität«. Dieser Blickwinkel lässt »knieende Theologie« von »sitzender Theologie« unterscheiden oder auch kataphatische von apophatischer Theologie. Aspekte der Erkenntnisspiritualität sind auch erkenntnissethisch von Interesse.

Wenn man im Rahmen der christlichen Tradition eine Theologin und einen Theologen als Menschen versteht, die aus dem Glauben an Gott, aus der Hoffnung auf Gott und aus der Liebe zu Gott leben, dann kann theologisches Denken als »Gott-Denken« begriffen werden. Theologisches Denken kann so als Denken im Angesicht Gottes, als Denken an der Hand Gottes und als Denken im Weg auf Gott hin erfasst werden. Theologisches Denken ist Denken eingedenk der Gegenwart Gottes; theologisches Denken ist Denken, das sich auf Gottes Begleitung angewiesen weiß; und: Theologisches Denken ist Gottsuche. Diese drei Dimensionen theologischen Denkens haben eines gemeinsam, nämlich die einfache Überzeugung: Theologisches Denken ist (Suche nach) Gottesbegegnung.

Im Rahmen einer Begegnung werden Aussagen zu Aussagen der zweiten Person-Perspektive transformiert; damit bekommen »Propositionen« einen besonderen Stellenwert; sie bekommen stärker den Charakter von »Weisungen« als von »Aussagen«, also von sprachlichen Einrichtungen, die mit der Absicht einhergehen, einen ausdrücklichen Einfluss auf Einstellungen, Verhalten und Lebensführung auszuüben. Theologisches Denken ist glaubendes und gläubiges Denken. Glauben ist ein Akt, der in der ersten Person Singular vollzogen wird. Der Akt des Glaubens verlangt von Menschen die Souveränität und Demut, »ich« zu sagen. Glauben ist gleichzeitig in eine Glaubensgemeinschaft eingebettet. Glauben richtet sich an ein Gegenüber, das als Mysterium auch bleibend verborgen ist. Theologisches Denken muss das »Ich«, das den Glaubensakt setzt, verantworten und zur Sprache bringen. »Austauschbarkeit« und »Überprüfbarkeit« sind nur in eingeschränkter und sorgsam zu qualifizierender Weise Werte theologischen Denkens.

Wie theologisch denken, wenn Theologie (Suche nach) Gottesbegegnung ist, Denken im Angesicht Gottes?

Dieser Frage will dieses Buch nachgehen; es ist der Frage nach der Eigenart theologischen Denkens gewidmet. Theologie ist ebenso »Gottesbegegnung« wie »Nachdenken über Gottesbegegnung«. Oder anders gesagt: Das Nachdenken über Gottesbegegnung ist eine Begegnung mit Gott. In der

christlichen Theologie wird die Begegnung mit Gott nicht als die Begegnung mit Allgemeinem und Abstraktem verstanden, sondern in einer Sprache ausgedrückt, die personhafte Besonderheit vermittelt. Die Heilige Schrift enthält eine Reihe derartiger Schilderungen, von Erzählungen über Begegnungen mit Gott. Hier zeigen sich Strukturen des Erkennens Gottes, der sich als »Du« in einer zweiten Person-Perspektive erschließt.

Dieses Buch wählt den Zugang der biblisch erzählten Gottesbegegnung; Ausgangspunkt der in diesem Buch angestellten erkenntnistheoretischen Meditationen sind Beschreibungen von Gottesbegegnungen in der Heiligen Schrift; mit Blick auf das allgemeine Verständnis der Theologie kann man die Fragen stellen: Wie denken Menschen, die Gott begegnen? Wie verändert sich das Denken von Menschen durch eine Gottesbegegnung? Was bedeutet das für theologisches Denken und Theologie?

Die Frage nach einer erkenntnistheoretischen Lesart biblischer Zeugnisse von Gottesbegegnungen wird die Leitfrage für eine Kartographie theologischen Denkens. Diese je unvollständige Landkarte soll sich auf Stellen der Heiligen Schrift stützen, die eine Gottesbegegnung zum Gegenstand haben – unter der glaubenden Annahme, dass Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist.

Dieser Zugang stellt ein Experiment dar, das in Erkenntnistheorie und Erkenntnisethik einzuordnen ist und nicht in die Bibelwissenschaft. Ich trage an die ausgewählten biblischen Stellen zwei Leitfragen heran: Was lehrt uns die Stelle über das Denken der betroffenen Erkenntnissubjekte? Was bedeuten diese Einsichten für Theologie und theologisches Denken? Damit geht es nicht um Exegese in einem bibelwissenschaftlichen Sinn, sondern um eine erkenntnistheoretische (erkenntnisethische) Lesart der Schrift.

Die biblischen Stellen wurden nach folgenden Kriterien ausgewählt: (i) es wird eine Begegnung mit Gott geschildert; (ii) die Art der Schilderung kann mit guten Gründen als »besondere Darstellung« gelten, die im biblischen Vergleich Einzigartiges zum Ausdruck bringt; (iii) das Besondere der Darstellung ist mit dem Anspruch des Paradigmatischen vereinbar.

Als ordnende und strukturgebende Quelle habe ich das »Vater Unser« gewählt; dieses Gebet bringt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck. Das »Vater Unser« kann von jedem Menschen gebetet werden; damit ist jeder Mensch zu einer Gemeinschaftssprache eingeladen, die von »unserem Vater« sprechen lässt, was den fundamental gleichen Status aller Menschen hervorhebt. Das Beten des Gebets selbst ist ein Akt des (Nach-)Folgens, ein Akt des Gehorsams, der ein Gebot erfüllt und damit anerkennt, dass Gott den ersten Schritt setzt.³ Wir brauchen offensichtlich theologisches Denken, um das »Vater Unser« tiefer zu verstehen, wir brau-

³ Tertullian, Über das Gebet, 2.

chen aber auch das »Vater Unser«, um theologisches Denken (in seinen erkenntnisethischen und erkenntnisspirituellen Aspekten) besser fassen zu können.

Wenn Thomas von Aquin das »Vater Unser« als »oratio segura, recta, ordinata, devota et humilis« charakterisiert, macht er Aussagen über das gebotene Verhältnis des Menschen zu Gott.⁴ Wir sollen uns um ein vertrauensvolles, rechtes, geordnetes, frommes und demütiges Verhältnis zu Gott bemühen. Die sieben Bitten des »Vater Unser« strukturieren die theologische Erkenntnisethik und Erkenntnispiritualität.

Den Status der gebotenen Reflexionen möchte ich als »erkenntnistheoretische Meditationen« bezeichnen; hier wird in betender Absicht reflektiert oder auch in reflexiver Absicht gebetet. Hier wird der Versuch unternommen, Gründe für Behauptetes aufzuweisen, allerdings eingedenk der Grenzen dessen, was ein Argument leisten kann.

Dabei habe ich nicht den Anspruch, eine Leiter anzubieten, die man nach Erreichen der je höheren Ebene zurücklassen könnte. Ich möchte Brücken bieten, Brücken, die vom biblischen Text zur Erkenntnistheorie und von der Erkenntnistheorie zum biblischen Text hinführen. Die ethische Kunst besteht wohl darin, sich auf dieser Brücke aufzuhalten und zu bewegen, ohne einen Ort als endgültig erklären zu können. Die Brücke ist ein Ort des Übergangs, an dem Dinge möglich sind, die auf festem Land nicht möglich wären – oder doch nur möglich wären, wenn da jemand ist, der unsere Füße auf Fels setzt (Psalm 40,3).

Es könnte wahr sein.

⁴ Thomas von Aquin, *Expositio in orationem dominicam*, Prooemium.

Teil I

Den Namen Gottes heiligen

Die Bitte um die Heiligung des Namens Gottes drückt mehr als Handlungsmacht aus, auch ein Zulassen des Heiligens, ein Sich-Zurücknehmen für das Heiligende, ein Raumgeben; die Bitte ist aber auch ein Bekenntnis zur Gestaltungsmacht: Durch unser Handeln kann der Name Gottes geehrt oder auch missachtet werden; das Heiligen kann dabei Handlung wie auch Unterlassung sein.

Den Namen Gottes zu heiligen, kann auch heißen, den Namen Gottes verherrlichen: Die Größe Gottes soll offenbar werden. »Verherrlichen« kann absichtsvolles Tun sein, die Herrlichkeit des Namens Gottes aufstrahlen zu lassen oder auch dem Namen Gottes in seiner Herrlichkeit die Ehre zu erweisen. So gesehen kann die Bitte des »Vater Unser« auch die Aufforderung zum Lobpreis sein. Gottes Namen zu heiligen, »zeigt sich« – zeigt sich im Leben eines gottvertrauenden und sich in der Gegenwart Gottes wissenden Menschen. Natürlich bedarf Gott unserer Verherrlichung nicht zur »Mehring« seiner Ehre und Herrlichkeit. Dennoch befiehlt Gott, dass wir darum bitten, dass Gott auch durch unser Leben verherrlicht werde, bemerkt Johannes Chrysostomus.¹ Das Bekenntnis zum Namen Gottes, auch unter widrigen Umständen, ist eine Weise, Gott zu verherrlichen (1 Petr 4,16). Vertrauen in Gott, auch »gegen alle Hoffnung« (Röm 4,18), ist eine Weise, Gott zu verherrlichen. Wenn wir darum bitten, dass der Name Gottes verherrlicht werde, drücken wir wenigstens zweierlei aus: Wir bitten darum, dass durch unser Leben Gottes Name verherrlicht werde, und wir stimmen dem Gedanken ausdrücklich zu, dass alles dazu dienen möge, Gottes Namen zu verherrlichen.

Freilich: Dies ist »zu groß« für uns; deswegen ist die Bitte um die Heiligung des Namens auch eine Bitte um göttliches Handeln, an uns und durch uns. Auf diese Weise wollen wir auch eine Ahnung vor dem Unberührbaren und Unverstehbaren, dem Heiligen, bekunden. Das Heilige kann nur durch Heiliges geheiligt werden; in einer gottgelenkten Welt kann das Heilige nur von innen kommen.

¹ Chrysostomus, Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus. 19. Homilie, 4.

Der Umgang mit Heiligem steht unter besonderen Auflagen; das Heiligtum etwa soll nach biblischem Verständnis nicht ohne entsprechende Vorbereitung und auch nur in bestimmter Weise und zu bestimmten Zeiten von bestimmten Personen betreten werden (vgl. Lev 16,2). Die Darstellung der Errichtung des Heiligtums durch Mose im Buch Exodus zeigt, wie hier genaue Anweisungen zu befolgen sind (Ex 40). Alle Objekte des Heiligtums und im Heiligtum werden gesalbt (Ex 40,9); auch die Personen, die Dienst im Heiligtum verrichten, werden »gesalbt«, »geheiligt«. Auf diese Salbung begründet sich der priesterliche Dienst (Ex 40,15) – auch Aaron und seine Söhne werden gesalbt (Ex 40,13–14). Das Heilige ist gleichzeitig mit allen Auflagen zu behandeln wie etwas zutiefst Fragiles und ist mit erschreckender und schreckenstiftender Wirkmacht verbunden: Das Heilige verträgt sich nicht mit dem Götzenhaften, wie die Schilderung der Konsequenzen der von Philistern erbeuteten Bundeslade für die Städte Aschdod, Gat und Ekron und den Götzen Dagon zeigt (1 Sam 5,2–12). Augustinus kommentiert diese Stelle mit den Worten: »Dies und anderes derart bedeutet ja für Gott nur wenig, aber bedeutsam ist es, sterbliche Menschen heilsam zu erschrecken und zu belehren.«² Das Heilige ist unberührbar in einem theologischen Sinn von Unzerstörbarkeit und einem moralischen Sinn von Unverfügbarkeit (Usa, ein Sohn Abinadabs, stirbt, als er vermessen die Bundeslade berührt: 2 Sam 6,6–7; David wird von Angst ergriffen: 2 Sam 6,9). Die Erfahrung, dass der Herr ein verzehrendes Feuer ist (Dtn 4,24), lässt die Erfahrung des Heiligen zu einer Erinnerung an die Größe Gottes und die Verwundbarkeit des Menschen werden.

Wir heiligen den Namen des Herrn als Verwundbare und auch als vom Leben Verwundete, als Menschen, die verletzt wurden und andere verletzt haben. Hier sind Demut und Ehrfurcht angebracht. Theologische Erkenntnispraxis möge den Namen des Herrn heiligen; der Name ist heilig, soll aber »geheiligt« werden; »heiligen« kann entweder ein Akt sein, der inhärente Heiligkeit ehrt und zum Ausdruck bringt, oder ein Akt, der von außen Heiliges in etwas legt. Wenn Gott den siebten Tag heiligt, so ist dies ein Akt, der von außen Heiligkeit auferlegt; wenn der Mensch den Namen Gottes heiligen solle, so ist dies ein Akt, der das Heilige, dessen Heiligkeit nicht genommen werden kann, ausdrückt, also ein Akt, der mehr mit dem Menschen als mit Gott zu tun hat.

Der Mensch hat es in seiner Gewalt, Handlungen zu setzen, die den Namen Gottes entweihen (Ez 36,20); der Name Gottes wird gerade dort entweihet, wo mit Berufung auf Gott Götzenhaftes getan wird. Das Buch Eze-

² Augustinus, Vom Gottesstaat X, 17 (Ausgabe von Wilhelm Thimme [übersetzt] und Carl Andresen [eingeleitet und kommentiert]). München: dtv ²1985, 496 (lateinisch: »haec atque huiusmodi deo parva sunt, sed magna terrendis salubriter erudiendisque mortalibus«).

chiel schildert die Entweihung des Namens Gottes durch menschliches Tun als Anlass göttlichen Handelns (Ez 36,21–23); dieses Handeln gerät den Menschen zum Heil (Ez 36,24–28): Sie werden heil gemacht, rein gemacht, mit dem Geist Gottes erfüllt. Gott schützt seinen eigenen Namen; um seines Namens willen wirkt Gott Heil. Die Heiligung des Namens Gottes durch Gott führt zu einem Neuanfang für den Menschen.

Theologisches Denken soll Akte des Heiligens setzen; dazu muss die Theologin »im Namen« Gottes denken; sie tut dies mit Achtung vor dem Heiligen, einer Achtung, die sich in Ehrfurcht ebenso zeigt wie in Tapferkeit. Ehrfurcht vor dem Ehrerbietenden und Tapferkeit als Aufrichtigkeit vor dem Unzerstörbaren sind Ausdrucksformen spiritueller Haltungen, die eine theologische Erkenntnisethik grundlegen.

Die Versuchung, etwas als heilig zu setzen, das mit guten Gründen diesen Ort nicht einnehmen sollte, ist stets präsent. »Die Menschenordnung ist so auf die Notwendigkeit, etwas ›heiligen‹ zu müssen, angelegt, daß immer dann, wenn die echte Mitte verdrängt und verstellt ist, sich ein Anderes, Unrechtes an diese Stelle setzt und ›Heiligung‹ erzwingt«, schreibt Alfred Delp in seinen Meditationen auf das Vaterunser im Gefängnis.³ Es mag sogar die Grundversuchung der Theologie sein, die mit »theos« umzugehen scheint wie andere Disziplinen mit einem Gegenstandsbereich, Heiliges nicht als heilig zu behandeln. Theologisches Denken ist Denken vor dem Angesicht, im Angesicht Gottes, Denken eingedenk des Namens Gottes.

Namen können angerufen werden; sie ermöglichen den Vokativ in besonderer Weise; Namen sind wie »Gesicht«; die Vater Unser-Bitte richtet sich nicht an einen namenlosen und gesichtslosen Gott. Die Anerkennung des Vaterseins Gottes, das dieser Bitte vorausgeht, lässt Gott zu einem »besonderen personhaften« werden. Das »Vater Unser« richtet sich nicht an eine anonyme Causa sui. Das macht »Kennen« und »Anrufen« und »Erzählen« möglich. Der Name steht auch für »Gesicht«. Ein Name ist kein Begriff, der definiert werden könnte; »im Namen« kann man sprechen und erzählen.

Der brennende Dornbusch am Horeb, die Begegnung mit Gott am Sinai und im Felsspalt, die Inbesitznahme des Tempels durch Gott, die Szene mit den Jüngern, die am Sabbat Ähren abreißen, die Verklärung Jesu und die Salbung Jesu sind Annäherungen an das Geheimnis des Heiligens, Annäherungen auch an das Mysterium des Namens Gottes.

Wie kann theologisches Denken den Namen Gottes heiligen? Zunächst wohl durch die Anerkennung, dass Gott kein Namenloser ist; dann durch die Ehrfurcht vor dem Heiligen des Namens, der nicht missbraucht werden darf, wie es Ex 20,7 als Gebot formuliert. Und schließlich durch eine Form

³ Alfred Delp, Vater unser. In: Gesammelte Schriften. Band IV: Aus dem Gefängnis. Herausgegeben von Roman Bleistein. Frankfurt/Main: Knecht ²1985, 225–241, hier 229.

von Denken und Reden, die die Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck bringt, die die Ehre Gottes sucht und nicht die eigene Ehre. Das ist wohl eine Grundversuchung der nicht-anonymen Theologie, dass im Sinne einer Spiritualität der Weltlichkeit, wie es Henri de Lubac genannt hat⁴, das Eigene gesucht wird. Den Namen Gottes zu heiligen bedeutet, in Ehrfurcht, Freude und Vertrauen die Ehre Gottes als Quelle von Freude und Vertrauensgrund zu suchen.

(1) Theologisches Denken ist aufgefordert, den Namen Gottes zu heiligen, und kann dies vor allem durch ein Zurücknehmen und Ehrfurcht, durch Freude und Vertrauen in der Begegnung mit Gott tun, sodass die Herrlichkeit Gottes, der kein Namenloser ist, aufstrahlen kann.

⁴ »Mondanité spirituelle«, ein Ausdruck, den Lubac von Dom Vonier geborgt hat (Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*. Paris: Aubier 1953, 283).

1.1 Unbeschuites Denken und die Kraft des geheiligten Bodens (Ex 3,1-7)

¹Mose weidete die Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters Jitro, des Priesters von Midian. Eines Tages trieb er das Vieh über die Steppe hinaus und kam zum Gottesberg Horeb. ²Dort erschien ihm der Engel des Herrn in einer Flamme, die aus einem Dornbusch emporschlug. Er schaute hin: Da brannte der Dornbusch und verbrannte doch nicht. ³Mose sagte: Ich will dorthin gehen und mir die außergewöhnliche Erscheinung ansehen. Warum verbrennt denn der Dornbusch nicht? ⁴Als der Herr sah, dass Mose näher kam, um sich das anzusehen, rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. ⁵Der Herr sagte: Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden. ⁶Dann fuhr er fort: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Gesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen. ⁷Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid.

Erfahrung jenseits der Steppe

Eine Alltagssituation. Eine Situation, die etwas zeigt, was sich wiederholt, was durch die Wiederholung gewöhnlich geworden ist – das Weiden der Herde, die Abläufe und Gegebenheiten der Natur. Mose sucht die Gottesbegegnung nicht ausdrücklich, treibt das Vieh allerdings doch über die Steppe hinaus, über die Wüste hinaus, zum Gottesberg Horeb – Hinweis auf ein gottleitendes Movens jenseits des Ausdrücklichen? Warum treibt Mose die Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters zum Gottesberg? Was lässt uns Dinge tun, die dann zu einer Gottesbegegnung führen? Sind hier Kräfte am Werk, die jenseits unserer Kontrolle stehen? Hat die wie auch immer mythisch geschilderte Berufung des Mose lange vor der Begegnung mit dem brennenden Dornbusch und dem Anrufen Mose mit Namen begonnen? Was bedeutet es, über die Steppe hinauszugehen, um zum Gottesberg zu gelangen? Wurde Mose von der Herde geführt oder hat er die Herde dorthin

gebracht? Wenn Mose die Herde trieb, hat er die Bewegungen der Herde zu verantworten. Hat er die Entscheidung, über die Steppe hinauszugehen, mit Blick auf seine Hirtenverantwortung getroffen, im »besten Interesse« der Tiere? Oder hatte er aus anderem Antrieb gehandelt?

Das Motiv »über die Steppe hinausgehen« könnte viel über eine Gottesbegegnung aussagen. Steht die Steppe für das gewohnte Weideland, für jene Orte, die unschwer zu erreichen sind, weil eben, weil zugänglich? Die Steppe ist biblisch immer wieder auch Weideland, aber doch auch gefährliches und unwirtliches Gelände, in dem wilde Tiere hausen und in dem mit Mühe nach Nahrung gesucht wird (vgl. Ijob 24,5), sie steht gewöhnlich nicht für Fruchtbarkeit (vgl. Jes 35,1), sie ist der Ort des kahlen Strauches (Jer 17,6). Die Steppe kann der Ort wütenden Feuers sein, das das letzte Gras verzehrt (vgl. Joel 1,20). Die Steppe ist auch sinnbildlicher Ort für die Aufforderung, dem Herrn eine Straße zu bauen (Jes 40,3), Ort der Verheißung blühender Transformation (vgl. Ps 65,13) und sicheren Wohnens (Ez 34,25), Ort, aus dem das sehnsüchtig Erwartete steigt (Hld 3,6). Die Steppe ist schillernder Ort, der für Ungezähmtes und Nichtdomestiziertes steht. Sie ist unbewohnt, nicht Heimat des Menschen, sondern Heimat der wilden Tiere. Diesseits der Steppe ist Kultur, jenseits der Steppe die Verheißung, die jede Kultur übersteigt. Man kann sich ja fragen: Hätte der Dornbusch auch in der Steppe brennen können? Man könnte den Gedanken verfolgen: Die Begegnung mit Gott findet jenseits der Steppe, jenseits der Wüste statt, verlangt die Anstrengung (oder auch den Impetus), über das Gewöhnliche hinauszugehen und doch in der Alltagshandlung zu bleiben – Mose weidet die Herde schließlich auch am Gottesberg. Die Verse machen nicht klar, ob Mose die Absicht hatte, zum Gottesberg zu kommen, er ist jedenfalls dort angekommen, vielleicht durch die Dynamik des Hütens, auf der Suche nach Nahrung, sich weiter und weiter in Richtung Horeb begebend.

Mose wird im zweiten Vers des Kapitels in seinem Erkennen und Kennen, Wissen und Deuten herausgefordert; er trifft auf ein nicht nur außergewöhnliches, sondern in dieser Form noch nie erfahrenes und damit einzigartiges Phänomen: Der Dornbusch brennt, verbrennt aber nicht, wird nicht verzehrt. Haben wir es hier mit einer Erfahrung zu tun? Kann man sagen, dass Mose die Erfahrung des brennenden Dornbusches macht? Eine Erfahrung kann als die Fähigkeit verstanden werden, aufgrund des wiederholten Auftretens eines Phänomens etwas einordnen zu können. Hier stehen bereits Kategorien bereit, die etwas als etwas deuten lassen. Was erfährt Mose?

Es ist jedenfalls eine Begegnung mit Neuem, mit einem »Gesicht«, wie Buber und Rosenzweig übersetzen, das in den vertrauten Ordnungskategorien seines Denkens nicht vorgesehen ist. Das Neue kann als radikal Neues zu einer Transformation nicht nur einzelner Wahrnehmungs-, Denk- und Urteilkategorien führen, sondern auch zu einer Transformation des Ord-

nungssystems insgesamt. Mose lernt nicht nur etwas Neues über »Dornbusch« und »Feuer«, sondern »über Gott und die Welt«: Das Feuer, das nicht verzehrt, mag auch Neues über den sich so offenbarenden Gott aussagen, denn Gott ist (wie) »verzehrendes Feuer« (Dtn 4,24; Dtn 9,3; Ex 24,17; Jes 30,27; Hebr 12,29). Das Phänomen mag auch etwas Neues über das Verhältnis von Gott zu Schöpfung und Geschöpfen aussagen (etwa im Sinne von Jes 43,2). Auf diese Weise ändern sich fundamentale Kategorien grundlegend und damit die Orientierung in der Welt insgesamt.

Mose reagiert nicht mit Angst und Zurückschrecken, sondern in einer Vorwärtsbewegung mit Neugierde, er stellt eine Warum-Frage, er will herausfinden, was es mit der brennenden Erscheinung auf sich hat. Oder auch: Gott setzt auf die Neugierde des Mose. Neugierde ist die Sehnsucht nach Verstehen; das Verlangen nach einer veränderten epistemischen Situation, die ein Phänomen einordnen lässt. Neugierde setzt Kräfte frei; Mose setzt sich in Bewegung. Er sucht die Nähe des Phänomens – oder auch die Begegnung; er sucht Erkennen in der Begegnung und als Begegnung. Er wird als einer geschildert, der diese Begegnung »will« (Ex 3,3a). Hier zeigt sich der Zusammenhang zwischen Erkennen und Tun in einer deutlichen Weise.

Die Begegnung von Mose als Erkenntnissubjekt mit dem Erkenntnisgegenstand wird in dieser Szene vor allem über das Sehen konstruiert: Mose sieht genau hin (Ex 3,2) und nimmt wahr, dass der Dornbusch brennt, aber nicht verbrennt; er entschließt sich dazu, die außergewöhnliche Erscheinung anzusehen; dann ist es Gott, der sieht, wie Mose sich nähert (Ex 3,4); Mose fürchtet sich, Gott anzuschauen (Ex 3,6), und Gott kündigt, dass er das Elend seines Volkes gesehen habe (Ex 3,7). Hier sind zumindest vier verschiedene Weisen des Sehens (und damit: Erkennens) im Spiel: (i) Mose sieht ein Phänomen in physischer Nähe und will es genauer sehen: sinnliches Sehen und »Tiefensehen«; (ii) Mose fürchtet sich davor, Gott zu schauen: übernatürliches Sehen im Sinnlichen; (iii) Gott sieht die Annäherung des Mose: göttliches Nahsehen, Situationssehen; (iv) Gott sieht das Elend des Volkes Israel: göttlicher Nahblick, göttliches Urteils- und Mitgefühlssehen.

Diese vier Weisen des Sehens sind miteinander verbunden, da der Seh Sinn Mose die Furcht vor dem Schauen Gottes nährt, das wiederum tatsächlich wirksam gezeigt wird. Gottes Nahblick auf das Volk und Gottes Situationsblick auf Mose sind nicht zu trennen. Sehen ist eine Form des Erkennens, die Besonderes mit Allgemeinem zusammenbringt; etwas wird »als etwas« gesehen. Das besondere sinnliche Erlebnis wird mit allgemeinen Ordnungsprinzipien verbunden; so stehen Kategorien wie »Dornbusch« und »Feuer« zur Verfügung. Der Dornbusch mag gewöhnlich Symbol für Abweisendes, Widriges sein; kein Symbol für Einladendes und Fruchtbare. Der Dornbusch ist ein biblisches Motiv, das auf einen ungeschützten und »wilden« Raum verweist, auf dem sich »Vögel jeder Art« niederlassen (Bar 6,70), auf

einen Raum, der selbst nicht gestalten und wirken kann, wie Götzen, die keine Götter sind. Durch diese Szene in Exodus 3 erfährt die Kategorie eine Umdeutung, der Dornbusch wird auch zum Wohnort dessen, der seine Gnade ausgießt (Dtn 33,16); der Dornbusch wird zur Abkürzung einer Offenbarungsbegegnung (»Geschichte vom Dornbusch, in der Gott zu Mose spricht: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«: Mk 12,26; Lk 20,37). In der Begegnung mit dem Neuen, das als Neues erkannt und anerkannt wird, findet eine Transformation nicht nur einzelner Kategorien, sondern des Ordnungssystems insgesamt statt.

Angeredetsein

Gott spricht Mose an. In einer Alltagssituation, die dadurch gebrochen wird. Durch die Anrede wird Mose in besonderer Weise zum Subjekt gemacht. Jemanden anzureden, ist ein mächtiger Akt; angesprochen zu werden, ist auch ermächtigend. Als mächtiger Akt ist die Anrede auch ein Akt der Gewalt, ein Akt, der die Stille dem Wort unterwirft, die Anonymität der Anrede. Angesprochen zu sein, ist eine Erfahrung der Passivität, ein Widerfahrnis, der Angesprochene ist Opfer, dem Anruf ausgeliefert. In der Anrede liegt Kraft und Macht und Anfang. Der Prophet Hosea beschreibt die Gewalt der Anrede in der Berufung in Hos 1,2: »Der Herr sagte zu Hosea: Geh, nimm dir eine Kultdirne zur Frau und (zeuge) Dirnenkinder! Denn das Land hat den Herrn verlassen und ist zur Dirne geworden.« Der Prophet Jona versucht sich dem Angeredetsein von Gott zu entziehen, Jeremia versucht dem Angesprochenen durch Gott zu entfliehen, ähnlich wie Mose (Jer 1,6); schwer lastet das Wort Gottes, das er zu verkünden hat, auf ihm (Jer 20,7-18). Die Anrede ehrt und verletzt zugleich; sie ist linguistische Verwundung und soziale Heilung zugleich.¹ Durch eine Anrede wird ein Mensch aus einem Ding-Status (das anwesende Objekt in der Situation) in einen Person-Status übergeführt; er wird aus einer Beobachterrolle in eine Beteiligtenrolle geladen. Diese Einladung hat etwas Unumkehrbares in dem Sinn, dass ein Mensch, der einmal in einer bestimmten Situation angesprochen worden ist, in derselben Situation nicht mehr in den Schutz der Anonymität zurückkehren kann, sondern gegenwärtig gemacht worden ist. Die Anrede in ihrer Ambivalenz zeigt die Mehrdeutigkeit der Anerkennung –

¹ »To be called a name is one of the first forms of linguistic injury that one learns ... Being called a name is also one of the conditions by which a subject is constituted in language« (Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York, NY: Routledge 1997, 2).

der Mensch, der sich vor seinen Verfolgern versteckt, will nicht erkannt und angesprochen, will nicht in diesem Sinne anerkannt sein. Die blutflüssige Frau wird ob der Anrede Jesu von Furcht erfüllt (Mk 5,33). Das Angeredetsein ist auch ein Akt der Gewalt, durch den Situationen und die Rolle sowie der Status von Menschen in diesen Situationen und damit auch das Leben von Menschen verändert werden. Durch das Angeredetsein wird die Geschichte eines Menschen umgeschrieben. Die Anrede erzwingt Stellungnahme, erzwingt Antwort. Zachäus wird von Jesus angesprochen (Lk 19,5) und sein Tag wie sein Leben nehmen einen anderen Verlauf. Die Anrede nimmt Neutralität; die Anrede zwingt Engagement auf. Die Anrede erzeugt eine Dynamik, die Tun wie Unterlassen zu einer Antwort werden lässt, zu einem Beziehungsgeschehen. Die Anrede ist Eindringen in die Sphäre der sozialen Ruhe. Wenn Maria bei der Hochzeit von Kana Jesus anspricht (Joh 2,3), erzeugt sie damit den Druck, der mit einer Erwartungshaltung entsteht; hätte Jesus sich weiter wie ein geladener Gast verhalten, hätte er die Anrede ignoriert. Damit ist klar, dass das Angesprochensein die Melodie einer Situation verändert, einen neuen Rahmen schafft, das Handeln oder Verhalten des Angesprochenen zu einem »Zug« in einem Spiel werden lässt, bei dem ein Zug erfolgt ist. Das Angesprochensein raubt der Anwesenheit eines Menschen eine gewisse Unschuld, die sich aus der Möglichkeit der Gesichtlosigkeit ergibt.

Gleichzeitig ist das Angesprochensein namen-gebend, gesichts-gebend. »Ich habe dich beim Namen gerufen«, ist ein Trostwort (Jes 43,1), ist identitätsstiftend. Die Anrede drückt aus, dass der Sprecher die Anwesenheit des Anderen erkannt und anerkannt hat und nun vom Angesprochenen eine Mitprägung der Situation erwartet. Die Anrede ist Einladung, ein Hineinnehmen.

Mose wird durch das Geschehen angesprochen und auf neue Weise in die Situation hineingenommen. Wie würde sich eine Schilderung (oder auch Erfahrung) der Situation ohne Anrufung von der vorliegenden Version unterscheiden? Die Anrede verschärft und verdichtet sich durch die Namensnennung. Mose stellt zunächst eine Warum-Frage (»Warum verbrennt der Dornbusch nicht?«); damit fordert er eine über die Beobachtung von »wie« und »dass« hinausreichende Einordnung, eine Erklärung, die die besondere Situation transzendiert. Die Warum-Frage drückt auch aus, dass Mose den grundlegenden Glauben an die Geordnetheit der Welt nicht eingebüßt hat, die Annahme, dass Geschehnisse mit Grund und Ursache zu tun haben, in einen größeren Zusammenhang eingeordnet werden können. Der in diesem »Warum?« zum Ausdruck gebrachte »Wille zur Erkenntnis« wird in ein Nähertreten übersetzt, in das Aufsuchen einer Begegnung. Erkennen als Begegnung. Der Begegnungscharakter wird später noch dadurch unterstrichen, dass Mose von Gott beim Namen gerufen wird, zweimal, mit beson-

derer Emphase als der, der in dieser Situation persönlich und ausschließlich angeredet wird. Dadurch ergibt sich der Auftakt zu einem Schlüsselgespräch, in dem es um Wesentliches geht, das in entsprechendem Rahmen mit klarem Ziel (Gott will Mose in den Dienst rufen) und in tiefer Kenntnis des Gegenübers und der zu behandelnden Materie (Gott ruft Mose beim Namen und kennt die Lage des Volkes) vonstatten geht.

Die Antwort des Mose auf das Angeredetsein durch Gott lautet: »Hier bin ich«. Er antwortet nicht, wie Samuel von Eli aufgetragen, mit: »Rede, Herr, dein Diener hört« (1 Sam 3,9). Das »Hier-bin-ich« hat eine vorwegnehmende Nähe zur Offenbarung des Gottesnamens »Ich bin der ›Ich bin da‹«. Die »Hierheit« erscheint als konkrete Verortung eines Subjekts, das Licht ebenso auf das Subjekt wie auf den Ort wirft. Ioannes Duns Scotus hat mit der Kategorie der »haecceitas« als »Diesheit« dieses Einzeldings die Vereinzelung angesprochen, einen letzten Grad von Wirklichkeit. Die »Hierheit« weist auf einen letzten Grad von In-der-Welt-Sein hin, ist doch der Satz »Ich bin hier« stets wahr und stets auslegungsbedürftig. Die Hierheit mag zwar nicht immer »gefüllt«, »besetzt«, »bewohnt« sein, wenn man an Phänomene wie Geistesabwesenheit und Gedankenverlorenheit denkt, sie ist aber unabweisbarer Zug der menschlichen Existenz. Wo auch immer ich mich befinde, ich befinde mich an einem Hier, in einer Hierheit, die mein Sein zu Dasein macht und mein Dasein in konkrete Zeit und konkreten Raum übersetzt. Durch die Aussage »Hier bin ich« anerkennt Mose das Angeredetsein und bestätigt den Adressaten.

Bedrückendes Wissen und Brückenperson

Die Begegnung des neugierigen Menschen mit Gott wird in den Rahmen normativer Erwartungen gestellt: Der Herr spricht, nachdem er Mose mit Namen gerufen hat, in Ex 3,5 zunächst in Form von zwei Anweisungen (»Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab!«). Die erste Anweisung erfolgt, nachdem Gott Mose namentlich gerufen hat. Hier ist eine Dynamik des »nahe, aber nicht zu nahe« zu beobachten. Warum soll Mose nicht näherkommen? Wird der heilige Boden dadurch entheiligt? Oder hat er sich mit der falschen Motivation (der Neugierde) dem heiligen Boden genähert? Ein Aufklärungsbild von Wissenschaft würde doch sicherlich unterstreichen, dass man den Dingen auf ihren Grund gehen müsse, sich nicht von einschüchternden Autoritäten daran hindern lassen dürfe, Ursachen zu verstehen und Erklärungen zu konstruieren. Der wissenschaftliche Eros weiß sich angezogen von außergewöhnlichen Erscheinungen, die einer näheren Untersuchung würdig sind und deswegen ein »Näher« nicht nur rechtfertigen, sondern auch verlangen.

tigen, sondern geradezu verlangen. Der Herr verbietet Mose, näher zu gehen. So wird ein Spiel von Nähe (der brennende Dornbusch bringt Mose in die Nähe des heiligen Bodens) und Distanz aufgebaut. Unterscheidet sich die Haltung der Theologin nach der gebotenen Distanz grundsätzlich von der Haltung der Wissenschaftlerin, die sich dem Phänomen (Explicandum) systematisch annähert? Das viel bemühte Bild der Folterbank, auf die die Natur gespannt wird, um Geheimnisse preiszugeben, eignet sich nicht für den Umgang mit Gott. Gott offenbart sich; Gott tut dies in Fülle von Freiheit und Gnade. Man kann jedoch freilich nicht sagen, dass »Frage« und »Erfahrung« in der Theologie überflüssig wären und alles Wissen über Gott einer willkürlichen »revelatio« zu verdanken wäre. Gott antwortet auch; Erfahrungen führen zu Fragen, auf die Gott antwortet. Gott setzt aber das »initium«, setzt es in Freiheit, schenkt es ohne Anspruch und Pflicht. Selbst die Idee, im Gespräch mit Gott Erfahrungen herbeiführen zu können, selbst wenn sie unter den in Lk 4,12 geäußerten Verdacht der Gottesversuchung fallen könnte, ist dem biblischen Denken nicht fremd, wenn man an Gideons »Experiment« vor der Schlacht gegen die Midianiter denkt (Ri 6,37: »Sieh her, ich lege frisch geschorene Wolle auf die Tenne; wenn der Tau allein auf die Wolle fällt und es auf dem ganzen [übrigen] Boden trocken bleibt, dann weiß ich, dass du durch meine Hand Israel retten willst, wie du gesagt hast«). Gleichwohl bleibt das Verhältnis von Mensch zu Gottes-Erfahrung zugunsten der göttlichen Souveränität eines der Nichtebenbürtigkeit. Damit können die Ideen von einer Ethik des Gesprächs, wie sie etwa die Diskursethik entwickelt hat, nicht geltend gemacht werden, ohne an einem entscheidenden Punkt vorbeizugehen.

Zweitens wird Mose aufgefordert, die Schuhe abzulegen – Gott gibt auch eine Begründung (»denn«), die auch als Antwort auf die in Ex 3,3 geäußerte Warum-Frage dienen kann: »Der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden« (Ex 3,5b). Oder: »Die Stätte, auf der du stehst, ist heiliges Land« – »Boden der Heiligung«. Dieses Motiv begegnet wieder im Buch Josua, in Josuas Begegnung mit dem Anführer des Heeres des Herrn bei Jericho (Jos 5,15: »Der Anführer des Heeres des Herrn antwortete Josua: Zieh deine Schuhe aus; denn der Ort, wo du stehst, ist heilig«). Mose zieht seine Schuhe aus, er ist nun barfuß, wie wir annehmen können. Barfuß zu sein, ist eine Form der Nacktheit, der Entblößung (Jes 20,3–4). Gott hat die Gestaltungskraft, durch seine Macht die Füße der Menschen zu entblößen (Ijob 12,17a: »Er lässt Ratsherren barfuß gehen«; Ijob 12,19a: »Er lässt Priester barfuß gehen«). Barfuß zu sein, ist eine Form von Schutzlosigkeit und auch von Verlust von Sicherheit. Der Prophet Micha beschreibt Nacktheit als äußeren Ausdruck der Klage: »Klagen muss ich und jammern, / barfuß und nackt gehe ich umher; ich erhebe ein Geheul wie die Schakale, / ein Klagegeschrei wie die Strauße« (Mi 1,8). König David wird in seiner Flucht vor Absalom

aus Jerusalem als weinend, barfuß und verhüllt beschrieben (2 Sam 15,30). Der direkte Kontakt mit dem Boden lässt Wirklichkeit unmittelbarer und roher und ungeschützter erfahren. Der Mensch ist so eher Teil der natürlichen Umgebung, als der Natur kulturell entfremdet und vermittelt.

Mose legt die Schuhe ab, aber er bleibt stehen – er tritt in das nun folgende identitätsstiftende Gespräch stehend ein, allerdings barfußig; oder barfußig, allerdings stehend. Tatsächlich folgt nun das, was man eine existenzielle Unterredung nennen könnte, die tiefe Fragen von Sinn und Identität (warum, wer) verhandelt. Dieses Gespräch führte Mose, nachdem er sich die Schuhe ausgezogen hatte! Hier wird trotz des verhüllten Angesichts eine Schutzlosigkeit vor Gott sichtbar, ein Eingestehen, dass der von Gott bewohnte Raum nicht menschlich (mit Schuhwerk) zu kultivieren, zu domestizieren sei. Evagrius Ponticus hält im vierten Abschnitt seiner Schrift *Über das Gebet* mit Blick auf Exodus 3,5 fest, dass man sich von jedem leidenschaftlichen Gedanken lösen solle, wolle man mit demjenigen in Verbindung treten, der jenseits der sinnlichen Wahrnehmung und der begrifflichen Bestimmbarkeit ist. Das Ablegen der Schuhe des Mose wird damit in erkenntnispraktischer Absicht gedeutet als Ablegen störender Sinnlichkeit.

Die Stimme aus dem Dornbusch spricht ein mächtiges Ich-bin-Wort (Ex 3,6a: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«), woraufhin Mose angstvoll sein Gesicht verhüllt. In der Darstellung dieser Szene in der Rede des Stephanus nach der Apostelgeschichte wird die Angst des Mose plastischer gemacht und vor die Anweisung, die Schuhe auszuziehen, gesetzt (Apg 7,32: »Ich bin der Gott deiner Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Mose begann zu zittern und wagte nicht hinzusehen«). Hier wird die Selbstoffenbarung Gottes vor das Rufen des Mose gesetzt. Der Du-Bezug wird verringert, was gegenüber Ex 3 die Angst des Mose vergrößert oder zumindest konturiert. Die Selbstoffenbarung Gottes in Ex 3,14 im Anschluss an die Stelle wird zu einem besonderen Höhepunkt in dem Gespräch, das als Konsequenz des Angesprochenseins Mose gelten kann; dadurch wird auch die Berufung von Mose verstärkt.²

Eine Anrede geht von bestimmten Voraussetzungen aus, von der Annahme der Gegenwart der angesprochenen Person, von der Annahme des Namens, von der Annahme der Anrufbarkeit der angesprochenen Person. Von welchen erkenntnistheoretischen Annahmen wird Gott an dieser Stelle geleitet? Ist es zulässig, diese Frage zu stellen und gewissermaßen über die

² »Il paraît alors raisonnable de tenir la formule d'Exode 3,14 pour une expansion emphatique de l'autoprésentation de Dieu, destinée à renforcer l'autorité du prophète mandate, en réaffirmant celle du mandant« (Paul Ricoeur, De l'interprétation à la traduction. In: André Lacoque, Paul Ricoeur, Penser La Bible. Paris: Éditions du Seuil 1998, 335–372, 341).

Innenwelt Gottes zu spekulieren? Wenn man die Situation als Gespräch rekonstruiert, ist die Frage nach den erkenntnistheoretischen Hintergründen der beiden Sprecher zumindest eine vertraute Frage. Gott weiß um die Situation des Volkes und bezieht sich auch auf dieses Wissen; die Bezugnahme macht klar, dass dieses Wissen gesprächsleitend ist, weil es Teil der Rahmung der Begegnung ist und an deren Anfang steht. Es ist ein Wissen um Ausbeutung und Unterdrückung, Leiden und Schmach, Erniedrigung und Versklavung. Es ist ein Wissen, das nach Veränderung schreit. Es gibt Inhalte, von denen man schwerlich behaupten kann, sie verstanden zu haben, wenn man nicht bereit ist, Schritte der Veränderung einzuleiten, Widerstand zu leisten, Anklage zu erheben, einen Umbruch anzustreben. Wir könnten dieses Wissen »bedrückendes Wissen« nennen, Wissen, das einen Druck ausübt und das wissende Subjekt leidvoll verändert. Die biblischen Texte in Ex 1 und Ex 2 deuten an, worin das bedrückende Wissen um die Situation Israels besteht. Schützendes Gedächtnis ist mit der Amtsübernahme durch einen neuen Pharaο verloren gegangen (Ex 1,8), der die Vermehrung des Volkes Israel mit Sorge sieht. Die Beziehung zwischen Ägypten und Israel wird als potenzielle Feindschaft eingeordnet; die Israeliten wurden unter Druck gesetzt und zu schwerer Arbeit gezwungen und sogar versklavt (Ex 1,13); von nun an war das Leben der Israeliten das Leben in Unfreiheit und der in dieser Knechtschaft zu erbringenden harten Arbeit; der nächste Schritt in der Eskalation des Drucks war das Tötungsgebot, die Anweisung, die männlichen Neugeburten im Fluss zu ertränken (Ex 1,22) – das Wissen um diese Situation als Wissen um unrechten Druck ist bedrückendes Wissen.

Mose ist dieses bedrückende Wissen nicht fremd; er sah den Israeliten bei der Fronarbeit zu (Ex 2,11); er sah also mit eigenen Augen, im Sinne eines Wissens aufgrund von eigenem Sinneseindruck und Bekanntschaft, wie sein Volk unterdrückt wurde; Mose litt unter diesem bedrückenden Wissen, das das wissende Subjekt belastet und der Wirklichkeit in dem Sinne entfremdet, dass unbeschwertes »Ja« zur Wirklichkeit nicht mehr möglich ist; er verlieh diesem Wissen in einer schicksalshaften Situation Ausdruck, als er einen Ägypter erschlug, der einen Israeliten geschlagen hatte (Ex 2,12). Dies wendete die Strukturen der Zugehörigkeit des Mose, der vom Pharaο als Feind erkannt wurde und getötet werden sollte (Ex 2,15). Mose flieht. Er ist in einer besonderen Rolle, er ist weder Ägypter noch Israelit; er ist eine »Zwischenperson«, die zwischen den Kulturen steht und in keiner Kultur ganz zu Hause war. Damit wurde er in einer besonderen Weise dazu befähigt, Brücken zu bauen – »Zwischenpersonen«, die zu »Brückenbauern« werden, kann man immer wieder im Ersten Testament erkennen, in der Gestalt des Abraham, der auszog und in der Fremde neu anfang, in der Gestalt des Josef, der seiner Familie eine Brücke nach Ägypten bauen konnte, später in der Gestalt der Rahab in Jericho. Auch Saulus im neunten und Kornelius im

zehnten Kapitel der Apostelgeschichte werden zu Brückenpersonen. Ist theologisches Denken Brückenbauen, in diesem Sinne: priesterlicher Dienst?

Unbeschuhetes Denken

Mose ist barfuß und führt nun ein längeres Gespräch mit Gott; er spricht zu Gott, um dann von Gott sprechen zu können. Das Sprechen von Gott beginnt damit, von Gott angesprochen (worden) zu sein. Das Angesprochenwerden findet für Mose jenseits der Steppe statt. Auf die Frage nach der Ethik theologischen Denkens übertragen: Barfuß auf heiligem Boden stehend von und zu Gott sprechen; der Boden ist durch die Gegenwart Gottes geheiligt. Zu heiligem Boden ist der Gesprächspartner Gottes dadurch gekommen, dass er über die gewohnte Steppe hinaus zum Gottesberg gekommen war. Die Theologin sucht Gott, die Begegnung mit Gott. Dazu muss sie das gewohnte Weideland und die Steppe hinter sich lassen und geheiligten Boden betreten, barfuß. Nennen wir diese Dynamik – Weideland und Steppe hinter sich zu lassen, die Schuhe auf geheiligtem Boden auszuziehen – »unbeschuhetes Denken«. Was bedeutet es, unbeschuhet zu denken?

Schuhe sind zumeist nicht vom Träger selbst gefertigt, ermöglichen schnelleres Gehen und die Bewegung auf einem Terrain, das dem bloßen Fuß nur nach reichlicher Übung zugänglich ist, verhindern direkten Kontakt mit dem Boden und reduzieren damit die Verwundbarkeit, lassen den Boden in seiner Beschaffenheit nur begrenzt spüren, lassen die Füße in der Regel nicht schmutzig werden. Auf das Denken übertragen bedeutet dies wohl, dass unbeschuhetes Denken eine Form der Askese darstellt und braucht, einen Verzicht auf das, was die direkte und auch schmerzhaft Berührung mit dem Boden der Wirklichkeit abfedert und vermittelt (wie dies ein Filter zu tun vermag). Unbeschuhetes Denken ist eine Form des Denkens, die den direkten Kontakt zum Boden herstellen kann, damit – im Sinne einer »humilitas« – die Füße am Boden sein lässt. Unbeschuhetes Denken wagt sich in einer Schutzlosigkeit vor. Der Theologe »geht selbst«, nicht vermittelt durch die Schuhe einer »Schule«. Unbeschuhetes Denken (auf dem Weg zum Gottesberg und damit auf dem Weg zur Gottesbegegnung) lässt die Steppen und Wüsten hinter sich; die Steppen der so oft gedachten Gedanken, die keine Nahrung für das Denken mehr bieten; die Dürre von Gedankengut, das nicht auf eine Gottesbegegnung hin sättigt. Sind diese Steppen – die vielleicht die Motivation bilden, die Herde weiterzutreiben auf der Suche nach fruchtbarem Land – im Intellektuellen vielleicht die ausgetretenen Pfade, die vielzitierten Stellen, die Florilegien der meistaufgesuchten geistigen Orte?

Die Idee, schmerzhaft ungegangen Wege zu gehen, drängt sich auf. Die

Idee, über Steppen und Wüsten hinauszugehen, wie das Mose tut, bleibt. Unbeschuhetes Denken ist langsam, tastend, der Erfahrung ausgesetzt, damit demütig. Der Schutz von Hüllen fehlt. Der Schuh im beschuhten Denken kann die Fachsprache sein, das angeeignete Paradigma, die übernommene Weise, mit Wirklichkeit umzugehen. Unbeschuhetes Denken kann die Verschiedenheit der Oberflächen fühlen und erspüren. Gott gibt sich in Ex 3 in zumindest vier Weisen zu erkennen: Er schafft einen brennenden Dornbusch, der nicht verzehrt wird; er ruft Mose beim Namen; er spricht ein mächtiges »Ich bin«-Wort; er drückt Nahe-Wissen und Mit-Gehen aus. Diese Fülle von Formen ist durch das Unbeschuhetsein möglich. Mose hütet die Schafe, erst beschuht, dann unbeschuhet – die Begegnung mit Gott ereignet sich erst nach Ablegen der Schuhe. Aber auch das Bild des Gedankenhütens ist für eine Ethik theologischen Denkens bedeutsam:

Wenn man allegorisch Gedanken mit einer Herde vergleicht, die gehütet werden will, könnte man als Auslegung das Weiden und Hüten von Schafen mit dem Denken von Gedanken vergleichen. Sie sind über das Weideland und die Steppe hinaus zu führen. Gedanken und Schafe haben gemeinsam, (i) dass sie anvertraut sein können, (ii) dass sie gehütet werden wollen, (iii) dass sie zusammengehalten werden müssen, (iv) dass sie zerstreut werden und verloren gehen können, (v) dass man sie führen kann, (vi) dass sie Nahrung brauchen, (vii) dass sie Frucht und Ertrag bringen können.

Gedanken können anvertraut sein, wenn man sich mit Gedanken Anderer vertraut gemacht hat, durch Unterweisung, durch Lektüre, durch Gespräch. Anvertraute Gedanken sollen treuhänderisch verwaltet werden (das ist wohl auch eine Funktion des Zitats); sie sollen, selbst wenn »geborgt«, angeeignet, zu eigen gemacht werden.³ Die so zu eigen gemachten Gedanken sind dann, um ein Bild zu gebrauchen, »bewohnt«.⁴ Sie machen einerseits den Innenraum eines Denkens wohnlich, weil sie sich niederlassen können und im Raum integriert sind, andererseits bilden sie einen Ort, an dem der Denkende sich verortet und bleiben kann. Mose wurde die Herde seines Schwiegervaters anvertraut, er ist mit geborgter, aber nicht fremder Herde unterwegs. Das Verwandtschaftsverhältnis zum Schwiegervater kann als »Familie, aber nicht unauflösbare Blutsverwandtschaft« charakterisiert werden; die Herde ist (vertrauter) Teil der Familie, aber sie ist nicht die

³ Ralph Waldo Emerson hat diesen Auftrag zur Aneignung folgendermaßen ausgedrückt: »A certain awkwardness marks the use of borrowed thoughts; but as soon as we have learned what to do with them, they become our own« (Ralph Waldo Emerson, *Thoughts from Emerson*. Compiled and edited by A. Bachelor. Boston: James H. Earle & Company 1902, 132–133).

⁴ Vgl. Aleida Assmann, Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis. In: Kristin Platt, Mihran Dabag (Hgg.), *Generation und Gedächtnis*. Opladen: Leske & Budrich 1995, 169–185, hier 182–183.

Herde des Mose. Das ist eine Ausgangslage, die mit der epistemischen Situation einer Theologin durchaus vergleichbar ist – man macht sich mit bestimmten Gedanken vertraut, heiratet sozusagen durch längere und ernsthafte Beschäftigung mit dem Gedankengut in die Familie dieser Gedanken ein, aber sie bleiben über weite Strecken »geborgt«. Zweitens können und müssen Gedanken gehütet werden; Gedankendisziplin ist ein Motiv, das sich in philosophischen wie auch in geistlichen Texten findet. Bestimmten Gedanken ist Aufmerksamkeit zu schenken und Raum zu geben, andere Gedanken lenken ab oder führen auf einen wenig fruchtbaren oder gar abträglichen Weg. Der denkende Mensch ist Hüter seiner Gedanken.⁵ Er muss die Gedanken davor bewahren, gefährliche oder ungesunde Verbindungen einzugehen, er muss die Gedanken in gewisser Weise »rein« und »frisch« halten. Drittens müssen Gedanken in harmonischer Einheit zusammengehalten werden, weil weder die Kultivierung von Widersprüchen noch die Zerstreung Formen fruchtbaren Denkens sind. Augustinus hat Denken als einen Vorgang charakterisiert, bei dem Zerstreutes zusammengeholt wird.⁶ Das dann in einer Anstrengung Zusammengeholt bildet eine Einheit, die in Widerspruchsfreiheit und fruchtbarer Ergänzung gewahrt werden will. Viertens können Gedanken verloren gehen; ein Gedankengang kann abreißen, Gedanken können vergessen werden. Gedanken können wie an einem Spinnrad des Denkens gesponnen werden, und dieser Faden, der länger werden und Präsenz zeigen und Muster aufweisen kann, kann abreißen. Wenn die Geisteskraft nachlässt, fallen Gedanken ins Dunkel und können nicht mehr aufgesucht und gefunden werden; dies kann auch auf der Ebene einer Gemeinschaft geschehen. Emanuel Ringelblum hat das Archiv im Warschauer Ghetto als ausdrücklichen Kampf gegen das Verlieren von Erinnerungen aufgebaut. Man kann einen Gedanken auch dadurch verlieren, dass man die Beziehung zu diesem Gedanken verliert, dass der Gedanke dem Denkenden »nichts mehr bedeutet«. Fünftens können Gedanken – auch im Sinne des Hütens – geführt werden; der denkende Mensch kann Gedanken auf eine Weide führen, wo sie sich nähren können; mit Beispielen, mit Erfahrungshorizonten, mit Gedankenanstößen. Gedanken können geführt werden, indem man Entscheidungen darüber trifft, in welche Richtung man denkend gehen möchte, welchen Gedanken man Raum schenken wollte. Sechstens wollen Gedanken genährt werden; in der theologischen Erkenntnispraxis sind die Entscheidungen, wie und worüber nachgedacht wird, erkenntnistheoretisch wie spirituell bedeutsam. Gedanken werden mit Lektüre genährt – eine Grundmotivation der *lectio divina*, wobei auch eine *docta lectio*, die Gründe für das Nachlesen und Nach-Denken angeben

⁵ Mark Aurel, Selbstbetrachtungen 4.

⁶ Augustinus, Gottesstaat X,11.

kann, Denken und Gedanken in rechter Weise nähren und inspirieren kann. Gedanken werden nur ungenügend genährt, wenn ihnen nur eine Art von Beispielen zugeführt wird.⁷ Siebtens können Gedanken Frucht und Ertrag bringen; die Frucht eines Gedankens kann ein anderer Gedanke, eine Gedankenverbindung, eine tatbestimmende Einsicht, ein Schlüssel zur Überwindung eines Handlungshindernisses sein.

Beschuhtes Gedankenhüten unterscheidet sich von unbeschuhtem Gedankenhüten: Unbeschuhtes Denken ist ein Gang ins Eigene – Mose setzt insofern einen Akt der Befreiung, als er mit dieser Entscheidung, die Herde über die Steppe hinauszuführen, in eine neue Verantwortung als Hirte hineintritt; die geschilderte Alltagssituation des Schafehütens erzählt von der Verantwortung und Autorität des Hirten, aber auch von der hierarchischen Unterlegenheit des Schwiegersohns. Moses Schwiegervater tritt nicht nur namentlich, sondern auch mit einem Attribut über seinen Status in Erscheinung. Er hat Autorität, die sich gegenüber der Rolle des Mose, der im Gegensatz zu seinem Schwiegervater mit seiner hybriden Identität zwischen Ägypten und Israel ringt (Ex 2,11–14) und sich als Gast in fremdem Land wähnt (Ex 2,22), gewichtig ausnimmt. Mose tritt aus der Steppe hinaus in Eigenes.

(2) Die Begegnung mit Gott, der den Menschen mit Namen anspricht, kann jenseits der Steppe barfuß auf geheiligtem Boden stattfinden.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell 1967, 593.

1.2 Wohltemperierter Wille zum Wissen: Das Volk vor dem Sinai (Ex 19,16–22)

¹⁶Am dritten Tag, im Morgengrauen, begann es zu donnern und zu blitzen. Schwere Wolken lagen über dem Berg und gewaltiger Hörnerschall erklang. Das ganze Volk im Lager begann zu zittern. ¹⁷Mose führte es aus dem Lager hinaus Gott entgegen. Unten am Berg blieben sie stehen. ¹⁸Der ganze Sinai war in Rauch gehüllt, denn der Herr war im Feuer auf ihn herabgestiegen. Der Rauch stieg vom Berg auf wie Rauch aus einem Schmelzofen. Der ganze Berg bebte gewaltig ¹⁹und der Hörnerschall wurde immer lauter. Mose redete und Gott antwortete im Donner. ²⁰Der Herr war auf den Sinai, auf den Gipfel des Berges, herabgestiegen. Er hatte Mose zu sich auf den Gipfel des Berges gerufen und Mose war hinaufgestiegen. ²¹Da sprach der Herr zu Mose: Geh hinunter und schärf dem Volk ein, sie sollen nicht neugierig sein und nicht versuchen, zum Herrn vorzudringen; sonst müssten viele von ihnen umkommen. ²²Auch die Priester, die sich dem Herrn nähern, müssen sich geheiligt haben, damit der Herr in ihre Reihen keine Bresche reißt.

Epistemische Genügsamkeit

Wenn man diesen Text mit einer Ethik theologischen Nachdenkens verbinden will, so wird man wohl zunächst am Vers 21 hängen bleiben. Gott fordert Mose auf, dem Volk einzuschärfen, dass es nicht neugierig sein solle, dass es nicht versuchen solle, Gott zu sehen. Gott warnt vor einer Haltung, die das Volk dazu bringen könnte, zu Gott vordringen zu wollen. Diese Bewegung über eine Grenze hinweg wird deutlich als unziemlich benannt (Ex 19,12–13). Die Selbstverbergung Gottes, der sich auf dem in Rauch gehüllten Sinai niederlässt und der »im Donner« zu Mose spricht, darf vom Volk nicht wissens- und erfahrungsgierig missachtet werden. Die Offenbarung Gottes, der spricht und sich zeigt, kann nicht von der Selbstverbergung Gottes, der auch schweigt und sich verhüllt, getrennt werden. Erst dies macht die Offenbarung und Selbstoffenbarung zu einer souveränen Entbergung. Das Unlautere und Ungebührliche einer vordringenden und durchbre-

chenden Bewegung auf Gott hin wird als Gegenstück zur Verborgenheit Gottes deutlich. Interessant ist freilich, dass der Befehl »Schärf dem Volk ein, nicht zu versuchen, zum Herrn vorzudringen« gegeben wird, als hätte das Volk die echte Möglichkeit, zum Herrn vorzudringen. Man kann zwei Formen von Gründen für diesen Befehl vermuten – Gründe, die mit dem Befehlsadressaten, dem Volk, und dessen Wohlergehen zu tun haben (im Sinne eines Verbots für Kinder, die sich bei Übertreten des Gebots selbst schaden könnten), sowie Gründe, die mit dem Befehlsgebenden zu verbinden sind. Letzteres freilich unterstellt eine Verletzbarkeit oder Empfindlichkeit Gottes, die schwer zu rechtfertigen ist. Nicht Selbstschutz, sondern Sorge dürfte als Grund für den Befehl infrage kommen.

Des Weiteren mag die Unterscheidung zwischen Wissen und wissensbezogenen Handlungen hilfreich sein. Verbietet Gott das Wissen, das durch das Nähertreten des Volkes erworben werden könnte, oder das Nähertreten? Das neugierige Nähertreten ist eine wissenserweiternde Handlung. Wissenserweiternde Handlungen haben vielfach mit Erfahren und Bewegen zu tun. Das Reisen kann auch als wissenserweiterndes Handeln gesehen werden. Das Volk hat bereits einen Willen zum Wissen gezeigt, indem es (Vers 17) Gott entgegengeht. Doch dieser Wille zum Wissen wird gebremst; die Entschleunigung zeigt sich bereits im Stehenbleiben des Volkes am Fuße des Berges. Dann erfolgt das Annäherungsverbot. Ist das Wissen, das mit diesem Annähern verbunden ist, verbotenes Wissen oder ist die wissenserweiternde Handlung verboten? Der Unterschied kann etwa am Beispiel umstrittener Experimente hervortreten – es mag zwar das Wissen, das mit dem Stanford Prison-Experiment hervorgebracht wurde, von Interesse, Wert und Relevanz sein, aber der Weg dorthin ist schwer zu rechtfertigen. Ist also die Annäherung an den Sinai oder das dadurch möglicherweise zu erwerbende Wissen Gegenstand des Verbots? Oder beides? Ist die neugierige Annäherung an den Sinai eine Form von »Experimenten mit Gott«, die einen Aspekt von Missachtung des Heiligen aufweisen? Ein Verbot wissenserweiternder Handlungen kann anders begründet werden als ein Wissensverbot. Selbst wenn »verbotenes Ziel« und »verbotener Weg« zusammenhängen, kann doch Untersagen des Weges (der Weg ist gefährlich, unbegehrbar, das Begehen gefährdet oder irritiert Dritte) ohne Rückbezug auf das Ziel begründet werden. Ein Weg kann »als Weg« gefährlich sein, unabhängig vom Ziel. Daneben kann ein Weg anstößig sein, auch wenn das Ziel ein hehres Ziel ist.

So stellen sich die Fragen, (i) ob die Unterscheidung von gebotenen, verbotenen und supererogatorischen Handlungen auch auf wissenserweiternde Handlungen angewendet werden kann und (ii) ob diese Einteilung auch für Formen des Wissens fruchtbar gemacht werden kann (sodass es möglich wird, zwischen gebotenen, verbotenen und supererogatorischem Wissen

zu unterscheiden). Beide Fragen, so scheint es, lassen sich bejahend beantworten.

(i) Je nach normativem Zusammenhang, in dem man sich bewegt, kann es geboten bis wünschenswert sein, bestimmte wissenserweiternde Handlungen zu setzen; es ist beispielsweise moralisch schön, zusätzliche wissenserweiternde Handlungen zu setzen, wie dies im Buch Daniel der junge Mann Daniel tut, um die Unschuld der Susanna zu erweisen (Dan 13,45–59), wobei der Text zu verstehen gibt, dass es eigentlich Aufgabe eines ordnungsgemäßen Gerichtsverfahrens (mit einer Verpflichtung zu bestimmten wissenserweiternden Handlungen) gewesen wäre. Dass es wissenserweiternde Handlungen gibt, die mit Bezug auf einen normativen Rahmen verboten werden, kann allein mit Blick auf Gen 2,17 (»Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen«) illustriert werden.

(ii) Auch in Bezug auf das Ziel eines epistemischen Prozesses, das Wissen, kann die Unterscheidung hilfreich sein – freilich gilt das Caveat, dass »Wissen« nicht ein Begriff ist, der in Bezug auf die Frage nach Erwerb oder Besitz so funktioniert wie der Begriff eines Grundstücks, das erworben und besessen werden kann. Ebenso gilt das Caveat, wie auch in Bezug auf die erste Frage, dass die Kriterien zur Unterscheidung von »geboten«, »supererogatorisch« und »verboten« eine Frage des normativen Zusammenhangs sind. Jedenfalls ist es plausibel, von »gebotenem Wissen« zu sprechen; es gibt gebotenes Wissen, Wissen, von dem erwartet werden kann und erwartet wird, dass darüber verfügt wird und dass man im Gespräch darauf zurückgreifen kann. In Joh 3,10 lesen wir, dass Jesus erstaunt ist, dass Nikodemus Wissens- (und Verstehens-) Lücken aufweist (»Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht?«); ebenso ist es plausibel, dass es verbotenes Wissen gibt (Apg 1,7: »Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat«); in Gen 11,7 (»Auf, steigen wir hinab und verwirren wir dort ihre Sprache, sodass keiner mehr die Sprache des anderen versteht«) finden wir sogar ein Beispiel für wissenserschwerendes Handeln Gottes. Verbotenes Wissen ist Wissen, dessen Aneignung und Besitz als Regelbruch, Gesetzesverstoß, Übertretung einer Grenze gelten muss. Dass wir in unserem Wissen begrenzt sind, charakterisiert uns als Menschen, macht uns zu den Erkenntnisarbeiterinnen und Erkenntnisarbeitern, die wir sind, strukturiert unser epistemisches Universum.¹ Darüber hinaus beschäftigt aber die Frage, ob es Wissensformen und Wissensinhalte gibt,

¹ »There are various things we simply ought not to know. If we did not have to live our lives amidst a fog of uncertainty about a whole range of matters that are actually of fundamental interest and importance to us, it would no longer be a human mode of existence that we would live. Instead we would become a being of another sort, perhaps angelic, perhaps machine-like, but certainly not human« (Nicholas Rescher, *Forbidden Knowledge and Other Essays on the Philosophy of Cognition*. Dordrecht: Reidel 1987, 9).

die von göttlicher oder menschlicher Weisung her als verboten gelten. Kann Wissen überhaupt verbotbar sein oder nur die Handlungen, die mit Wissen zusammenhängen? Kann »Gewusstes« rückgängig gemacht werden, wie »Verlernen« zu Lernen oder »Vergessen« zu Erinnern? Orwells *Nineteen Eighty-Four* spielt mit diesem Motiv der Umkehr von Wissensinhalten. Die epistemische Situation kann verändert, strukturiert und neu strukturiert werden, auch mithilfe institutioneller Rahmenbedingungen. Neben verbotenen Wissen gibt es auch Kandidaten für andere Wissenstypen. Ob die Leserin den Namen des Leviten erfährt oder nicht, der im Heiligtum Michas als Priester aufgenommen wurde, dürfte nach biblischem Normverständnis als indifferent gelten. Supererogatorisches Wissen ist »schönes Wissen«; die Frau am Jakobsbrunnen scheint Jesu Wissen um ihre Lebenssituation als eine solche Form des Wissens empfunden zu haben, die sie dazu gebracht hat, Jesus als Propheten anzuerkennen (Joh 4,19). Inwieweit diese Kategorien dazu beitragen, Wesentliches aus den jeweiligen Situationen herausarbeiten zu können, ist eine andere Frage.

Die Unterscheidung zwischen Wissen und wissenserweiternden Handlungen erlaubt jedenfalls einige Beobachtungen mit Blick auf den Text: Die Annäherung an Gott als wissenserweiternde Handlung ist nicht »an sich« (»intrinsisch«) ungebührlich, wird es doch Mose gestattet – mehr noch: wird doch Mose dazu aufgefordert –, den Berg zu besteigen (Vers 20); durch die Annäherung kommt es zu einer Begegnung mit Gott, die Wissen ermöglicht, das vor dieser Begegnung nicht erreichbar war; die Priester werden aufgefordert, sich zu reinigen, ehe sie die wissenserweiternde Handlung der Gottesannäherung setzen (Vers 22). Auch dieser Hinweis unterstreicht, dass nicht die Annäherung als solche und für sich betrachtet negativ ist.

Was nun das Verbot in Vers 21 angeht, bleibt die Frage nach dem Bezug (Erkenntnisweg oder Erkenntnisziel, Wissen als Prozess oder Wissen als Inhalt – oder beides?) offen. Das Verbot geht mit einer Drohung einher (»sonst müssten viele von ihnen umkommen«); ist diese Drohung als Verweis auf eine zugefügte Handlung Gottes zu verstehen oder als Verweis auf einen Effekt der Handlung, der der Handlung innewohnt, so wie eine Berührung mit Feuer zu Verbrennungen führt? Im zweiten Fall ist die Idee, dass der Grund für das Verbot in der Sorge um das Volk und dessen Heil liegt, plausibler. Natürlich schließen sich die beiden Charakterisierungen der Drohung auch nicht aus. Dazu kommt, dass es Teil einer gottgeschaffenen Ordnung sein kann, dass sich mit einer bestimmten Handlung bestimmte Handlungsfolgen einstellen. Dennoch kann es hilfreich sein, die Frage nach der Plausibilität der Unterscheidung zwischen »Sorge um Volk« und »Schutz von Gott« zu stellen. Sie wird auch in Bezug auf eine Ethik theologischen Denkens einen Dienst tun.

Im Zusammenhang mit den sorge- und nicht selbstschutzbezogenen

Gründen für das Sinai-Verbot kann denn auch der Aufruf zur »temperantia« des Wissens verstanden werden. Der Text legt eine sittliche und geistliche Kultur des Maßhaltens in Fragen des Wissens nahe, eine Form von epistemischer Genügsamkeit. Es gibt ein »Zuviel« an Wissen, es gibt »ungebührliches Wissen«, »gefährliches Wissen«, »verbotenes Wissen«. Ein Zuviel an Wissen, ein Übermaß, ergibt sich nach den eben angestellten Überlegungen nicht vom Gegenstand, sondern vom Wissensträger, dem epistemischen Subjekt in seiner Beziehung zum Wissbaren und Gewussten. Es gibt eine Dynamik, die die Befindlichkeit des Wissensgegenstandes verändert, wenn Wissen über den Gegenstand gesammelt wird. Wissen um das Lösungswort, das den Zugang zu einer Kostbarkeit schützt, kann den Status dessen, was geschützt werden soll, verändern – es kann die Eigenschaft »sicher« verlieren und die Eigenschaft »gefährdet« erhalten. So gesehen kann das Wissen um einen Gegenstand den Gegenstand selbst verändern. Durch den Umstand, dass A etwas über X weiß, können X neue Eigenschaften zugeschrieben werden. Wenn Wissen über X kostbar ist, ist die Erhaltung der Knappheit dieses Wissens machtsichernd für den Wissensträger und wertsichernd für das Wissen selbst.

Epistemische Genügsamkeit ist das Eingeständnis einer Sättigung. Vers 21 enthält dem Volk ja nicht den Status des von Gott erwählten oder des von Gott geführten Volkes vor, sondern zieht nur dem Wissen eine Grenze. Hier finden wir also einen Hinweis auf eine Grenze, die mit dem Satz »Es ist genug« gezogen wird. Die Frage, wann ein Erkenntnissubjekt A »genug« über einen Erkenntnisgegenstand X weiß, ist eine vielschichtige Frage. Wenn ich mich im öffentlichen Verkehr einer Stadt zurechtfinden möchte – wann ist die Grenze für »genügendes Wissen« erreicht, welche Kriterien gibt es hierfür und wann wird die Grenze – mit welchen Effekten – überschritten? Anders gefragt: Wann wird eine epistemischer »lagom«-Status erreicht? Das schwedische Wort »lagom« bedeutet »ganz genau genug«. Ein epistemischer »lagom«-Status kann in Bezug auf Dinge für eine bestimmte Zeit wohl erreicht werden; um mit öffentlichen Verkehrsmitteln von P nach P' zu gelangen, brauche ich nicht die Geschichte des Straßensystems oder die Gehaltsordnung der Bediensteten zu kennen. Es »reicht«, wenn ich weiß, welches Verkehrsmittel unter welchen Bedingungen von P nach P' verkehrt. Ist dies aber ein »satis« oder ein »lagom«? Will heißen: Wenn ich das epistemische Minimum erworben habe, die erkenntnismäßige Grundausstattung, die es mir erlaubt, meine Handlungsinteressen mit Erfolg durchzusetzen, weiß ich dann »ganz genau genug?« Würde ein Wissen um die Geschichte des Straßensystems oder die Gehaltsordnung der Bediensteten schädlich sein?

Ich möchte die Möglichkeit einräumen, über bestimmte Dinge für eine bestimmte Zeit (da die Dinge im Fluss sind und sich ändern) »genug« zu

wissen; das ist in erster Linie eine Frage von Handlungsinteressen, die Kriterien sind also mit verfolgten Zwecken und Zielerreichungschancen zu verbinden. Ich kann mir aber nicht vorstellen, dass es möglich ist, über ein Lebewesen, schon gar nicht über einen Menschen, »ganz genau genug« zu wissen. Wann würde ein Vater sagen, »genug« über sein Kind zu wissen oder eine Ehefrau, »genug« über den Ehemann? Hat die Aussage »Ich weiß genug über Person A« nicht auch etwas Würdeverletzendes an sich, wenn man den Begriff der Menschenwürde mit dem Begriff des Mysteriums verbindet und die Würde des Menschen an der Idee festmacht, dass jeder Mensch ein »Mysterium« ist, also jeder letzten Analyse aufgrund seiner Einzigartigkeit und Unausschöpflichkeit entzogen? Lässt die Liebe zu einem »Genug an Wissen« gelangen? Ist es nicht Zeichen der Liebe, immer wieder Neues am Geliebten zu entdecken oder auch den geliebten Menschen überraschen zu können? Das macht die Aufforderung zu epistemischer Genügsamkeit in Bezug auf das Wissen um und über Gott heikel. Es wäre eine interessante Frage, mit welchen Mitteln jemand argumentieren würde, der der Möglichkeit eines epistemischen »Iagom«-Status in Bezug auf Gott das Wort reden wollte. Wie würde man die Idee verteidigen, dass ein Mensch (ein Engel?) »ganz genau genug« über Gott wissen könne?

Gier und Neugier

Epistemische Genügsamkeit kann sich auf den Gegenstand des Wissens, die Haltung in Bezug auf das Wissen und die wissensaneignenden Handlungen beziehen. Im ersten Fall geht es um Wissen, dessen Aneignung und Besitz schädlich ist oder gefährlich sein kann (wiederum gilt der Hinweis, dass man sich fragen wird müssen, was es denn heißen solle, »Wissen über X zu besitzen«). Im zweiten Fall sprechen wir vom Maßhalten im Eifer des Wissenserwerbs; hier gilt es, das Phänomen der Wissensgier in den Blick zu nehmen und den Begriff »wissbegierig« nicht nur als positiv zu sehen. Im dritten Fall geht es nicht um das Wissen, sondern um Handlungen, die sich in der Umgebung des Wissens abspielen, vor allem auch um den Verzicht auf wissenserweiternde Handlungen.

Bleiben wir bei der Frage nach der irreführenden Haltung in Bezug auf das Wissen: Die Gier als fundamentale Fehlhaltung, die weitere Fehlhaltungen nach sich zieht, kann sich neben materiellen Gütern auch auf epistemische Güter beziehen. Man kann sich »Gier nach Wissen« vorstellen, einen Drang, immer mehr wissen zu wollen, getrieben zu sein, große Anstrengungen zu unternehmen, um zu Wissen zu kommen. Der Turmbau zu Babel mag ein Bild für diese Gier sein. Ist auch »Gier nach Wahrheit« denkbar? Oder

zeigt allein der Modus der Gier, dass hier ein Verfehlen der Wahrheit vorliegt (was eine mögliche Lesart des mythischen Textes vom Baum der Erkenntnis im Buch Genesis sein kann)?

Das Streben nach Wissensgütern und das Streben nach materiellen Gütern weisen bestimmte Parallelen auf – ähnlich wie der Zugang zu einem privaten Grundstück kontrolliert werden kann, kann der Zugang zu Wissen geregelt werden; ähnlich wie ein Stück Brot weniger wird, wenn es geteilt wird, kann Wissen an Wert verlieren, wenn es »common knowledge« wird. Materieller Besitz ermöglicht Statuszuschreibung und Statusvergleich (gemäß der Frage: Wer besitzt mehr?), das kann auch über epistemische Güter erfolgen (Wer weiß mehr?). In gewisser Weise steht »Wissen« zwischen »Haben« und »Sein«. Gier ist die Unfähigkeit, zu einem »Genug« zu kommen; Gier ist die Unruhe, stets von einem Streben nach Mehr getrieben zu sein. Gier als Unfähigkeit zur Zufriedenheit wird von Neid und Zorn begleitet. Sie ist einer Spiritualität der Zufriedenheit entgegengerichtet (vgl. Hebr 5,13), sie verzerrt das Urteil und unterwandert Gerechtigkeit (vgl. Mi 7,3). Das Gleichnis vom reichen Kornbauern, eingeleitet mit der Warnung »Hütet euch vor jeder Art von Habgier« (Lk 12,15) spricht die durch Gier erfolgte Verblendung und den Verlust der richtigen Wertigkeiten an. Gier als Habgier und Habsucht ist mit einer Ausrichtung auf das Gemeinwohl nicht vereinbar. Der Modus des Habens erstreckt sich auf endliche, in der Regel knappe Güter, die durch Teilung reduziert werden. Das Mehr des Einen bedeutet ein Weniger für alle anderen.

Eine von der Herausforderung der epistemischen Genügsamkeit besonders betroffene Einstellung ist eine Variante von Gier, die Neugierde. Thomas von Aquin hat die *curiositas* mit falscher *cura* in Verbindung gebracht (STh II-II,166,1,2); die Haltung der Neugierde wird hier als Gier nach Wissen charakterisiert, die Grenzen nicht achtet. Neugierde ist als *avaritia* unziemlich. Aufgrund der Neugierde wird der Geist gezogen. Die Gier nach Wissen und Neu-Wissen kann dazu führen, dass der Geist aufgebläht wird (1 Kor 8,1: »Die Erkenntnis macht aufgeblasen«). Aus diesem Grund warnt das Buch Jesus Sirach im dritten Kapitel vor unlauterem Erkenntnisdrang: »Such nicht zu ergründen, was dir zu wunderbar ist, untersuch nicht, was dir verhüllt ist. Was dir zugewiesen ist, magst du durchforschen, doch das Verborgene hast du nicht nötig. Such nicht hartnäckig zu erfahren, was deine Kraft übersteigt. Es ist schon zu viel, was du sehen darfst.« (Sir 3,21–23) Hier zeigt sich epistemische Genügsamkeit als Tugend wie auch als Ausdruck von Weisheit.

Die Neugierde als ungesundes Wissenwollen kann – nach STh II-II,167, resp – zur Wahl unlauterer Erkenntnismittel führen, wie Augustinus am Beispiel der Astrologie oder Cassian am Beispiel des Belauschens von Unterhal-

tungen verdeutlicht²; ungesundes Wissenwollen kann sich aber auch auf den Inhalt beziehen; nach Augustinus ist es etwa Ausdruck sträflicher Neugierde, wissen zu wollen, was Gott vor Erschaffung der Welt getan habe. Thomas nennt Wissen über Zukünftiges.³ Neugierde, wenn sie sich etwa, um weitere Beispiele von Thomas zu nennen, auf das Anschauen von Spielen bezieht oder das Tun der Nachbarn, lenkt vom Eigentlichen und Wesentlichen ab. Sie ist ein Drang, der den Menschen auf Nebenschauplätze drängt. Neugierde ist Erkenntnislust, die von sinnlicher Wahrnehmung in allen Schattierungen gespeist wird.⁴ Vers 21 spricht, so könnte man meinen, das mögliche Streben des Volkes an, Gott sinnlich erfahren zu wollen.

Neugierde ist damit in einer geistlich verankerten Erkenntnisordnung entweder mit Blick auf das gewählte Ziel oder mit Blick auf die gewählten Mittel moralisch anstößig. Es kann als unredlich angesehen werden, etwas wissen zu wollen, was der eigenen Heiligung, dem eigenen Wachstum und der eigenen Lebensführung nicht zuträglich ist; ebenso: etwas auf eine Weise wissen zu wollen, die mit Kriterien von Vernünftigkeit und Mäßigung nicht vereinbar ist. An einer anderen Stelle kontrastiert Augustinus Neugierde und Liebe; Sulpicius Severus stellt einen Gegensatz zwischen Neugierde und frommer Absicht her, Chrysostomus zwischen Neugierde und zärtlicher Sorgfalt.⁵ Im ersten Buch der *Teppiche* (1,6) schreibt Clemens von Alexandrien davon, wie Neugierde Menschen dazu bringt, ein Gebäude anzuschauen. Was bringt mich dazu, mir ein bestimmtes Bauwerk anzusehen? Was bedeutet es, Neugierde zu befriedigen? Hier erweist sich das Wissenwollen (oder »Erfahrenwollen«) als Durst, der gelöscht werden will, als Lücke, die geschlossen werden muss, als offener Punkt, der zu erledigen ist. Neugierde im Unterschied zu Sorge bringt Handlungsferne wie auch die Eitelkeit, »behaupten zu können, etwas zu wissen oder erfahren zu haben«, mit sich. Dem neugierigen Menschen geht es nach diesen Lesarten um sich, nicht um die Sache, schon gar nicht um den Anderen oder das Heil.

Neugierde entwickelt eine Kraft, zieht an, lockt, verführt. Neugierde hat die Wirkung, dass sie den neugierigen Menschen unruhig macht, weil es doch stets ein »Mehr« an Dingen gibt, die man wissen könnte und wollte. Die Neugierde wurde als wesentliches Movens der neuzeitlichen Wissenschaft identifiziert.⁶ Ein »neues Phänomen« fällt auf und will erklärt sein;

² Augustinus, Bekenntnisse 7,6; Cassian, Von den Einrichtungen der Klöster 10,7.

³ Augustinus, Bekenntnisse 11,30; Thomas vom Aquin, STh II-II, 167,1, resp.

⁴ Thomas von Aquin, STh II-II, 167,2, ad 1.

⁵ Augustinus, Vorträge über das Johannes-Evangelium. 50. Vortrag, 14; Sulpicius Severus, Drei Dialoge, 3. Dialog, 1; Chrysostomus, Homilien über die Bildsäulen. Neunte Homilie, 1.

⁶ Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Teil III: Der Prozess der theoretischen Neugierde. Frankfurt/Main. Suhrkamp 1966.

oder eine neue Erklärung ist für Bekanntes zu suchen. In beiden Fällen haben wir es mit einer auf das Neue hin ausgelegten Bewegung zu tun, die als »cura« (wie in »curiositas«) oder »Gier« (wie in »Neugierde«) verstanden werden kann. Sehnsucht nach einer Antwort auf Warum-Fragen, »Wissensdurst«, ist nach dieser Lesart das treibende Motiv wissenschaftlichen Fortschritts. Die epistemische Genügsamkeit ist hier das *remedium*, das gegen epistemische Gier und Neugierde ins Treffen geführt werden kann. Ähnlich wie materielle Güter mit Blick auf das Wesentliche, die liebende Suche nach Nähe und Willen Gottes, an ein »Genug« herangeführt werden können – sowohl was die Herangehens- und Umgangsweise als auch was die Güter selbst in ihrer Menge und Beschaffenheit angeht – kann dies mit Blick auf Wissen und die Genügsamkeit des Wissens erfolgen. Wissen bekommt Wert und Gewichtung, Richtung und Einordnung durch den Bezug auf Göttliches.

Vor dem Gewaltigen

Da die Gier in ihren vielen Formen und Farben, auch als Neugierde, eine gewaltige Kraft entwickeln kann, bedarf es auch mächtiger Gegenmittel. Die Neugier des Volkes wird durch die Erfahrung von Gewalt und Gewaltigem bezähmt. Das Volk wird in Angst und Schrecken versetzt durch die Erfahrung der unbezähmbaren Naturgewalten; das ganze Volk zittert und erbebt, es wird im Schrecken »als ein Volk« gezeichnet und durch die Erfahrung von einer Gewalt, die das Volk wie den Berg zittern lässt (Ex 19,18), geeint. Schwere Gewitter und schwarze Wolken lassen das Volk die Gewalt Gottes erfahren; diese Gewalt kann zerstreuen, aber auch einen, weil sie auch »allen« gezeigt werden kann. Die Menschen wissen sich in der Gegenwart Gottes; sie machen die Erfahrung dessen, was man »das Überwältende« nennen könnte, die Erfahrung der machtvollen und wirkvollen Gegenwart Gottes, der über den Menschen waltet und mit seiner Gewalt den Menschen auch überwältigen kann. Die Erfahrung des »Überwältenden« ist eine Erfahrung von Größenordnungen, die die eigene Position im Kosmos zurechtrückt. Die Antwort auf diese Erfahrung muss kein Rückzug sein; Mose führt das Volk in einer vorwärts gerichteten Bewegung auf Gott hin, Gott entgegen. Dazu muss das Volk das Lager, das Sicherheit gibt, Gemeinschaft stiftet, Alltag ermöglicht und Vertrautheit aufbaut, hinter sich lassen. Wie soll die Haltung, mit der das Volk auf Gott hinzieht, benannt werden? Es wäre wohl verfehlt, hier von »Angst« zu sprechen, denn die Person, die Angst vor Gott hat, sieht Gott als Feind; es wäre wohl auch vermissen, hier den Begriff »Tapferkeit« zu gebrauchen, denn die tapfere Per-

son stellt sich, am Guten festhaltend, dem Widrigen entgegen; dies mag ein Moment im Haltungsbündel sein, können doch die Umstände als widrig erfahren werden, aber es wäre lästerlich, Gott als Adversität zu sehen. Die Haltung, mit der sich das Volk – zitternd und bebend, das schutzgebende Lager hinter sich lassend – auf Gott zubewegt, hat mit »Ehrfurcht« zu tun, mit der aufgrund der Ehre Gottes geschuldeten Furcht. Man könnte versucht sein, hier ein eigenes Wort einzuführen, das Wort »Waltfurcht«, um anzudeuten, dass sich diese Furcht aus der Erfahrung des »Überwaltenden« ergibt und ein Wissen um die gewaltige Größe und große Gewalt Gottes einschließt. Die Begegnung mit Gott wird also vorbereitet mit dem Verlassen von Schutzräumen durch die Erfahrung des Überwaltenden hindurch.

Das Volk wird von Mose aus dem Lager zum Fuß des Sinai geführt; dort bleibt das Volk stehen, dort stellt sich das Volk auf. Und? Und wartet, würde man vermuten. Das Volk hält inne, es ist kein weiterer Handlungsfluss (etwa »Stehen als Kraftsammeln« oder »Aufstellen, um das Wohlgefallen Gottes zu erwirken«) zu erkennen. Das Volk steht; keine weiteren Tätigkeitswörter sind notwendig, um die Situation des Volkes zu beschreiben.

Eine erkenntnistheoretische Lesung des Textes könnte vier entscheidende Punkte zutage fördern – Motive von Anfängen, Motive von Gewalt, das Motiv eines Begegnungsgleichgewichts zwischen Gott und Mensch, Motive von Heiligkeit und Heiligung. (i) Anfängen: Das Volk wartet auf den dritten Tag, denn am dritten Tag wird sich der Herr in einer dichten Wolke zeigen; sie sollen sich am ersten und am zweiten Tag heilig halten, vorbereiten (Ex 19,10–11). Es soll sich auf ein Ereignis vorbereiten, das die Beziehung zwischen Gott und Volk neu definieren wird. Am dritten Tag beginnt es zu donnern und zu blitzen. In diesem Anfang zeigt sich Neues, ein Umschwung, der die Gottesbegegnung möglich macht. Es ist ein Anfang, auf den hingewartet wurde, ein erwarteter Anfang. Es ist ein Anfang, der Anfänge vor dem Anfang kennt. Das Motiv des Anfangs ist nicht nur mit Vorbereitung und Ankündigung, sondern auch mit Auszug verbunden, mit Exodus: Der Auszug aus dem Lager mit seiner abgegrenzten Überschaubarkeit und seinem »Innen« ist ein Exodus hinein ins Offene, Ungewisse, Ungeschützte, Äußere. (ii) Gewalt: Die Stelle erinnert an die Gewalt Gottes, die als ehrfurchtsgebietende, als verborgenheitsschaffende, als antwortende auftritt. Ehrfurchtsgebietend ist die Macht, Menschen und Dinge zu verformen, zu vernichten. (iii) Begegnungsgleichgewicht: Es wird nie ein »Gleichgewicht« zwischen Schöpfer und Geschöpf geben, aber doch eine gegenläufige Dynamik, die Gott, wie es in Ex 19,20 geschildert wird, auf den Gipfel »herabsteigen« lässt, während Mose »hinaufsteigt«. Es ist auffallend, dass Vers 20 das Hinab Gottes und das Hinauf des Mose miteinander verbindet und dass diese Verbindung die Begegnung ermöglicht. Tatsächlich ist Begegnung auf eine gewisse Form von Zusammentreffen angewiesen; diese wird in Freiheit

von Gott geschenkt, kann nicht vom Menschen erzwungen werden. Die »Nichtebenbürtigkeit« ist unaufhebbar, Begegnung bleibt dem Menschen »geschenkt«, ist jenseits von Recht und Erzwingbarkeit. (iv) Heiligkeit und Heiligung: Heiligung wird in Vers 23 mit Grenzziehung und einem Erklären für unberührbar in Verbindung gebracht. Eine Grenzziehung ging der vorliegenden Textstelle, auf die Vers 23 Bezug nimmt, auch voraus: Mose wurde von Gott angewiesen, den Berg vor dem Volk zu schützen (Ex 19,12: »Zieh um das Volk eine Grenze und sag: Hütet euch, auf den Berg zu steigen oder auch nur seinen Fuß zu berühren. Jeder, der den Berg berührt, wird mit dem Tod bestraft«). Das Heilige ist unberührbar, entweder im Sinne von »kann nicht berührt werden« oder im Sinne von »darf nicht berührt werden«. Etwas wird dadurch geheiligt, dass es aus dem Rahmen des Alltäglichen herausgehoben und in einen anderen Kontext, der anderen Grenzen und Konturen folgt, gesetzt wird. Der Text spricht im Zusammenhang mit Heiligung von Reinigung (Waschen der Kleider: Ex 19,10b) und Reinhalten (Enthaltensamkeit: Ex 19,15b).

Geheimniserfüllte Genügsamkeit

Was bedeutet Vers 22 (»Auch die Priester, die sich dem Herrn nähern, müssen sich geheiligt haben, damit der Herr in ihre Reihen keine Bresche reißt«) für die Theologin und das theologische Denken? Zielt es auf eine Form der Vorbereitung, die Vergewisserung, in der Gegenwart des Höchsten zu sein, ab? Bedeutet es, dass theologisches Denken wie ein Gebet (als Gebet?) vorbereitet und gerahmt werden will? Was bedeutet es, sich im theologischen Denken zu heiligen und Grenzen zu achten?

Eine Ethik theologischen Denkens wird zumindest diese Fragen stellen; im Lichte dieser Überlegungen wird auch die Trennschärfe einer Unterscheidung zwischen theologischem Denken und Beten unsicher. Theologisches Denken ist ein geistlicher Akt, dessen Vollzug die Nähe Gottes, die Einheit mit Gott zum Ziel hat. In diesem Sinne scheint es eine Performativität theologischen Denkens zu geben: Dadurch, dass wir denken, beten wir. An Gott zu denken, über Gott nachzudenken, eingedenk der Gegenwart Gottes ist eine Form des Betens, wenn Beten ein In-Beziehung-Treten ist. Der Akt des Denkens wird in diesem Sinn zum Akt des Betens, über Gott zu denken ist ein Hindenken auf Gott. Die simple Idee, dass wir dadurch, dass wir theologisch denken, etwas tun, nämlich beten, macht sämtliche Einsichten über das Beten für das theologische Denken bedeutsam. Der Hinweis auf das Hörende und Loslassende im Gebet, der Hinweis auf Gebet nicht als Tun, sondern ein Sich-Überlassen, der Hinweis auf den Willen zur rechten

Lebensform als Grundlage gelingenden Betens – all diese Momente sind für theologisches Denken, verstanden als Form von Beten, bedeutsam.

Als Form des Betens ist theologisches Denken Beziehung zu einem »Du« und nicht Erforschung eines »Es«. Dem Inhalt nach hat Erkenntnisethik mit dem Streben nach dem Richtigen und Wichtigen zu tun, das nach Kriterien des Seelenheils richtig und wichtig ist; dem Modus nach hat Erkenntnisethik mit Maß und Ordnung zu tun, damit auch mit epistemischer Genügsamkeit. Theologisches Denken ist nicht ein Lauschen an der Tür des Allerheiligsten, ist kein Spähen durch ein Schlüsselloch, ist kein Nachspionieren und kein Glotzen. Das Wort Gottes ist nicht privates Tagebuch Gottes. Die Theologie ist nicht Detektivwissenschaft, die Gott zu erkunden sucht, wie eine Detektivin einen Kriminellen. Eine Gelingensbedingung theologischen Denkens ist deswegen paradoxerweise auch das Nichtwissen, wie auch das Nichtwissenwollen.

Als persönliche Beziehung zu Gott führt betendes theologisches Denken in eine persönliche Beziehung mit Gott hinein; hier gilt freilich die Idee, dass Wissen über Gott nicht »privat« ist, auch wenn die Beziehung zu Gott eine je persönliche Beziehung ist. Wissen über Gott »geht alle an«, Gott ist »der Herr von allem und allen«. Dabei geht es in der Begegnung mit Gott um die rechte Beziehung; und die »Rechtheit« dieser Beziehung wird durch ein »Zuvielwissenwollen« ausgehöhlt. Vertrauen auf Gott hat wesentlich damit zu tun, nicht alles von Gott zu wissen. Gott zu ehren heißt auch, Gott in seiner Geheimnishaftigkeit zu ehren und der eigenen Neugierde – die vielleicht sogar in kompetitiver Weise darauf drängen mag, etwas von Gott zu wissen, das anderen verborgen ist – Grenzen zu setzen. Eine Prüfung für die Bezähmung von Neugierde ist ein Geheimnis; Neugierde ist eine Haltung, die den Satz »Ich weiß es nicht« als schmerzgebend empfindet. Der Satz gilt dann, wenigstens in bestimmten Kontexten, als Niederlage, als Eingeständnis einer Unzulänglichkeit. Im Kontext theologischen Denkens kann Nichtwissen auch Zeichen von Rechtheit der Beziehung sein. Der Satz »Ich weiß es nicht« hat verschiedene Bedeutungsspielarten. Es gibt ein defizitäres Nichtwissen, ein Nichtwissen als Lücke, als Leerstelle, die gefüllt werden kann und auch gefüllt werden sollte, wenn es sich um beschämendes Nichtwissen handelt. Es gibt aber auch diskretes Nichtwissen, Nichtwissen als Schutzmantel, als verbergende Zeltwand oder Hausmauer, die nicht durchdrungen wird, aus Gründen der Achtung vor dem je Eigenen und Nichtteilbaren. Warum lässt Gott bestimmtes Leiden zu? Eine um Redlichkeit bemühte Antwort lautet: »Ich weiß es nicht.« Dieser Satz mag schwerer fallen als die Möglichkeit, hier viel zu sagen. Das kann ein Fall von errungenem Nichtwissen sein. So gesehen ist das theologische Erkennen gerade nicht darauf ausgerichtet, *in statu viatoris* »alles« wissen zu wollen. Was erwarten wir von Wissen? Was würde sich in unserem moralischen Leben ändern,

wenn wir durch eine Wissensexplosion »alles« oder wenigstens »viel mehr« wüssten?⁷ Hat der Ring des Gyges hier nicht einiges an Einsichten beizutragen? Gibt uns nicht der Satz, dass manche Wissensinhalte »zu schwer« für uns sind (Joh 16,12), zu denken?

Das Denken der Theologin hat als Bewegung auf Gott hin mehr mit dem Warten auf einer Schwelle denn mit dem Erobern einer Festung zu tun. Hier ist ein durch Demut temperierter Wille zum Wissen gefragt, der nicht nur den Baum der Erkenntnis, sondern auch den Berg des Nichtwissens kennt.

(3) Theologisches Denken ist Beten und die Kunst, in epistemischer Genügsamkeit auf den Ruf Gottes zu warten.

⁷ »Will knowledge solve our problems? Will an ›explosion‹ of knowledge reduce hardship among us and make us just, virtuous and free? History suggests that the West has accepted this optimistic wager« (Roger Shattuck, *Forbidden Knowledge. From Prometheus to Pornography*. New York: St. Martin's Press 1996, 5).

1.3 Die fordernde Bitte nach Intimität: Mose im Felsspalt (Ex 33,18–23)

¹⁸Dann sagte Mose: *Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen!* ¹⁹Der Herr gab zur Antwort: *Ich will meine ganze Schönheit vor dir vorüberziehen lassen und den Namen des Herrn vor dir ausrufen. Ich gewähre Gnade, wem ich will, und ich schenke Erbarmen, wem ich will.* ²⁰Weiter sprach er: *Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.* ²¹Dann sprach der Herr: *Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen!* ²²Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, *stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin.* ²³Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen. *Mein Angesicht aber kann niemand sehen.*

Die fordernde Bitte Mose

Mose fordert in einer Bitte die ganze Erfahrung, die unmittelbare »Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes« (F. Stier). Mose bittet Gott, ihn Gottes Herrlichkeit schauen zu lassen (Vers 18); diese Bitte erscheint wie ein Rastplatz einer weiten Reise, wie die Spitze eines Eisbergs, als Ausdruck einer lang andauernden und tiefen Beziehung. Diese Bitte ist gleichsam die Schlussfolgerung aus bisherigen Interaktionen und gegenwärtigen Wünschen und Überzeugungen. In dieser Bitte schwingt vieles von dem mit, »was vorher geschah«. Die Bitte beruht auf Erfahrungen, die als Voraussetzungen für die Plausibilität der Bitte, die im Text nicht als abwegig erscheint, dienen. Wir wollen also – im Sinne von »Konversationsimplikaturen« (Grice) – eine Plausibilität der von Mose vorgetragenen Bitte unterstellen. Wir können, da Mose als »routinierter Gesprächspartner Gottes« beschrieben wird, mit Prinzipien wohlwollender Interpretation davon ausgehen, dass er die von Grice so benannte *Maxime der Relation* respektiert und etwas Relevantes ausdrückt, was im Rahmen der Beziehung zwischen ihm und Gott als bedeutsam (und nicht absurd) erkannt werden kann.¹

¹ »I expect a partner's contribution to be appropriate to the immediate needs at each stage

Was Mose hier vorträgt, ist eine Bitte, allerdings eine Bitte, die viel verlangt; eine an Gott gerichtete Bitte, die viel verlangt, könnte ein forderndes Gebet genannt werden. Mose hat immer wieder fordernde Gebete an Gott herangetragen. Er will Gottes Namen wissen (Ex 3,13) und verlangt ein Zeichen von Gott, damit die Israeliten ihm und seinem Auftrag trauen (Ex 4,1), er nimmt eine derart fordernde und damit auch zögerliche Haltung ein, dass Gott angesichts von Moses Widerstand zornig wird (Ex 4,14). Moses Bitte um das Ende der Froschplage war von Gott gewährt worden (Ex 8,9). Mose will Gottes Wege wissen (Ex 33,13) und geht mit seinen Bitten an die Grenzen des Mysteriums. Im Laufe der Geschichte Gottes mit dem Volk ist es vor allem Mose, der mit Forderungen von Seiten des Volkes konfrontiert wird, die er an Gott weiterzugeben hat. Mose genießt die besondere Gunst und Nähe Gottes, was Gott Aaron und Mirjam wissen lässt (Num 12,6–8: »Und der Herr sprach: Hört meine Worte! Wenn es bei euch einen Propheten gibt, so gebe ich mich ihm in Visionen zu erkennen und rede mit ihm im Traum. Anders bei meinem Knecht Mose. Mein ganzes Haus ist ihm anvertraut. Mit ihm rede ich von Mund zu Mund, von Angesicht zu Angesicht, nicht in Rätseln. Er darf die Gestalt des Herrn sehen.« Mose weiß mit Gott zu sprechen; als Gott das murrende Volk, das Mose nicht mehr als Führer anerkennen will, mit der Pest schlagen möchte, befließigt sich Mose einer regelrechten Argumentation mit einem Überredungselement, das an Gottes Ruf und Namen appelliert, um Gott umzustimmen, der dann auch einlenkt. »Ich verzeihe dem Volk, da du mich bittest« (Num 14,20). Mose wurde eine unvergleichbare Beziehung zu Gott zuteil, auf die seine Bitte aufbauen kann.

Mose pflegt vertraute Verbundenheit mit Gott (Ex 33,11a). Er begegnete Gott im Offenbarungszelt, außerhalb des Lagers; wenn Mose zu diesem Zelt ging, schaute ihm das Volk nach (Ex 33,8b), sie sahen gewissermaßen den Rücken des Mose, als er das Lager verließ. Mose will sich vergewissern, dass Gott es mit dem Satz »Ich kenne deinen Namen und habe dir meine Gnade geschenkt« ernst meint (Ex 33,12); er will die Weiten (oder auch Grenzen) dieser Zusage ausloten und bittet darum, den Weg des Herrn zu wissen (Ex 33,13a). Nach Clemens von Alexandrien kann man mit Blick auf diese Bitte »Offenbare dich mir« davon ausgehen, dass Mose andeuten wollte, dass Gott nur durch die von ihm selbst ausgehende Kraft erkennbar ist, nicht aber von Menschen gelehrt oder genannt werden könne.² Gott muss die

of the transaction. If I am mixing ingredients for a cake, I do not expect to be handed a good book, or even an oven cloth« (Paul Grice, *Logic and Conversation*. In: Steven Davis, ed., *Pragmatics. A Reader*. New York: Oxford University Press 1991, 305–315, 309). Die Frage, ob Mose an einem Punkt des Austausches und des Gesprächs mit Gott angelangt war, um die Frage als passend stellen zu können, ist auf wohlwollende Auslegung angewiesen, will man die Antwort zugunsten des Mose geben.

² Clemens von Alexandrien, *Teppiche V*, 11, 71.

Initiative setzen, wie er sie auch in Ex 3 durch den brennenden Dornbusch gesetzt hat. Der Herr sichert ihm zu, dass er mit dem Volk ziehen wird (Ex 33,17). Auf diese Weise verdichtet sich die Zusage von Namensvertrautheit und Gnadengabe.

Mose geht dann noch einen Schritt weiter. Theodoret von Cyrus erwähnt dieses Drängen Mose am Ende seiner *Historia Religiosa* in der »Rede über die göttliche und heilige Liebe« und beschreibt Mose als einen, der nicht satt wurde, dessen Begehren heftiger wurde, da die Macht der Liebe wie betäubende Trunkenheit über ihn gekommen war. Theodoret deutet das Drängen des Mose nicht als sündhafte »Gier«, sondern als liebesbedingte Maßlosigkeit, im Einklang mit einem Gesetz des steten *Magis* – je mehr von der Liebe erfahren, desto größer das Verlangen nach mehr Liebe. Die Bitte Mose ist eine fordernde Bitte. Es lohnt sich, der Struktur von Bitten in einem Exkurs zu folgen.

Zur Logik der Bitte

Mose äußert eine Bitte, die die Stelle in ihrer Dynamik bestimmt. Eine Bitte drückt Strukturen der Sorge aus – sag mir, worum du ernsthaft bittest, und ich sage dir, was dir wichtig ist. Die ernsthafte Bitte drückt den Sinn für Wichtiges aus; deswegen war Gott ob der Bitte Salomos um Weisheit erfreut. Die Frage »Wenn du etwas erbitten könntest, was würdest du wählen?« ist eine Frage, die – wie die Frage nach den drei Wünschen im Märchen – die Tiefenstruktur der eigenen Wertigkeiten und Vorlieben anspricht. Salomos Bitte um Weisheit (1 Kön 3,9–10) gefiel Gott, da sie eine gottgefällige Wertstruktur ausdrückte, Sehnsucht nach einem hörenden Herz und Weisheit. Diese Bitte wurde mit den Anforderungen der Regierungsverantwortung begründet und war vom Eingeständnis, nicht über diese Weisheit zu verfügen, begleitet. Gottgefällig war auch die Bitte des Volkes an den Schriftgelehrten Esra, das Volk im Gesetz zu unterweisen (Neh 8,1). Daniel bat den Oberkämmerer darum, sich nicht unrein machen zu müssen, weil er entschlossen war, sich nicht mit den Speisen und dem Wein der königlichen Tafel unrein zu machen (Dan 1,8). Gottgefällig und von Jesus aufgetragen ist die Bitte um Arbeiter für die Ernte (Mt 9,38).

Eine Bitte drückt Strukturen der Liebe und der Sorge aus; so finden wir im selben Kapitel des ersten Buchs der Könige die Bitte einer Frau, die dazu von ihrer mütterlichen Liebe zu ihrem Kind bewegt worden war (1 Kön 3,26). Eine besondere Form einer liebebeerweisenden Bitte ist die Bitte für andere, so wie Jesus den Vater für die Jünger (nicht aber »für die Welt«) bittet (Joh 17,9). Jesus bittet den Vater aus Liebe zu den Jüngern um etwas, das die

Jünger sich gar nicht vorstellen können, wie das Senden des Beistands (Joh 14,16). Hier zeigt sich ein interessantes epistemisches Ungleichgewicht zwischen dem, der bittet, und demjenigen, für die gebeten wird: Die Jünger können aufgrund ihres Verhältnisses zu Jesus darauf vertrauen, dass der Gegenstand seiner Bitte ein Gut ist, das ihr Wohl-Sein befördert, aber sie verstehen nicht das Was und nicht das Warum (und auch nicht das Wie).

Eine Bitte ist ein Ersuchen, eine Kluft zwischen »ist« und »möge«, zwischen dem, wie es ist, und dem, wie es sein möge, zu schließen. Eine Bitte liegt zwischen der Frage und dem Befehl; sie hat etwas Suchendes wie die Frage und sie hat etwas Forderndes wie der Befehl. Aber die Bitte ist ein eigenes Sprachspiel. Sie geht von bestimmten Voraussetzungen aus, die das, was man aitematische Logik, Logik der Bitte, nennen könnte, untersucht. A bittet B um X. Das setzt voraus, (i) dass A der Überzeugung ist, dass X nicht selbstverständlich und von selbst eintreten würde; (ii) dass A der Überzeugung ist, dass B in der Lage ist, X zu bewirken, dass es des Zutuns von B bedarf, um X zu realisieren; (iii) dass A davon ausgeht, dass B nicht ohne äußeren Einfluss (»ohnehin«) X bewirken würde; (iv) dass A seine Beziehung zu B so einschätzt, dass der Sprechakt des Ersuchens um X nicht unangebracht ist und deswegen Aussicht auf Erfolg hat; (v) dass A keine Garantie dafür und keinen Rechtsanspruch darauf hat, dass B seinem Ersuchen nachkommen wird; (vi) dass X für A wünschenswert ist. So gesehen sagt die Bitte auch etwas über B und die Beziehung zwischen A und B aus. A will B durch eine Bitte dazu bringen, einen anderen Weltzustand herzustellen, der sonst nicht eintreten würde. A will B dazu bringen, etwas zu tun, was B von sich aus nicht tun würde.

Diese Voraussetzungen für eine Bitte würde die Logik der Bitte freilegen. Natürlich kann eine solche »aitematische Logik« nur bestimmte Aspekte erfassen, ist doch das Bitten ein Beziehungsgeschehen und kann doch eine Bitte wie im gegenständlichen Fall als Zeichen auf viele geschichtlich gewachsene Schichten und Nuancen verweisen. Letztlich ist eine Bitte Ausdruck von Vertrauen, das nicht in die Form von »X ist überzeugt, dass p« gebracht werden kann.³ Eine Bitte ist Ausdruck einer Beziehung und formt diese Beziehung, deren Ausdruck sie ist. So kann man die Redewendung, dass jemand sich durch eine Bitte erweichen lässt, als Veränderung der Person durch die Bitte, die freilich auf die bestehende und gewachsene Beziehung verweist, verstehen; das gilt auch mit aller nötigen Übertragungsvorsicht für die Beziehung zu Gott (vgl. Jes 19,22: »Wenn sie zum Herrn umkehren, lässt er sich durch ihre Bitte erweichen und heilt sie«). Eine Bitte ist jedenfalls gleichzeitig Reflexion einer Beziehung und Prägung, Neuformung dieser Beziehung.

³ Henry Price, Belief ›In‹ and Belief ›That‹. *Religious Studies* 1,1 (1965) 5–27, v. a. 25–27.

In einer Bitte kommen Wunsch und Sehnsucht, Information und Wissen über die vorliegende Situation, Unterstellungen über den Bittempfänger und die Beziehung zu diesem, eine auffordernde sprachliche Handlung, die gleichzeitig Demut des Bittstellers und Anerkennung der Macht wie auch Freiheit des Befehlsempfängers zusammen. Eine ernsthafte Bitte drückt einen Sinn aus für das, was fehlt. Hier wird ein »desiderium« zur Sprache gebracht. Es ist auch eine ethische und spirituelle Frage, was denn ein Mensch in seinem Leben als »fehlend«, als »Lücke«, als »desiderium« erfährt. Das Ersuchen in einer Bitte drückt auch eine Suche aus, ein Sehnen und Suchen.

Eine Bitte ist Ausdruck eines Beziehungsgeschehens, in dem in der Regel ein Sehnsuchtsmoment, ein Überzeugtheitsmoment, ein Annahmemoment, ein Vertrauensmoment, ein Aufforderungsmoment beobachtet werden können. Das Bild wird schillernder, wenn man sich ein breiteres und weiteres Spektrum an Beispielen für Bitten vor Augen führt. Schließlich kann man verschiedene Formen von Bitten unterscheiden: dringende, gar verzweifelte Bitten, unverschämte Bitten, wohlgefällige Bitten, absurde Bitten. Einen toten Götzen um Heilung zu bitten, als ob es sich um ein lebendiges Gegenüber handelte, ist epistemisch unsinnig und geistlich verwerflich (Weish 13,19; Bar 6,40: »Sehen sie nämlich einen Stummen, der nicht sprechen kann, so bringen sie ihn zu Bel und bitten, dass er die Sprache erhalte, als ob Bel ihn auch nur wahrnehmen könnte«). Eine Bitte kann unverschämt sein – ein Schuldner, der um weitere Darlehen bittet, kann den Bogen überspannen (Sir 29,4; ähnlich Mt 18,26). Eine Bitte kann ungebührlich sein entweder dem Inhalt nach (die Bitte der Frau des Zebedäus, dass ihre beiden Söhne in Jesu Reich rechts und links neben Jesus sitzen dürfen: Mt 20,20–22) oder der sozialen Gepflogenheit und dem Regelwerk nach (die Frau am Jakobsbrunnen empfindet Jesu Bitte um Wasser – Joh 4,9 – als fehl am Platz: »Wie kannst du als Jude mich, eine Samariterin, um Wasser bitten?«); ähnlich empfindet Jesus dem Text in Mk 7 nach die Bitte einer heidnischen Frau, ihre Tochter zu heilen, als ungebührlich (Mk 7,26–27). Eine Bitte kann unziemlich von der Wertegrundlage und der Motivation der Bitte sein, wie der Jakobsbrief im vierten Kapitel mahnend festhält: »Ihr bittet und empfangt doch nichts, weil ihr in böser Absicht bittet, um es in eurer Leidenschaft zu verschwenden« (Jak 4,3). Ähnlich gehen in der Geschichte vom Reichen und dem armen Lazarus die an Abraham gerichteten Bitten des Reichen ins Leere. Die erste Bitte (Lk 16,24: »Vater Abraham, hab Erbarmen mit mir und schick Lazarus zu mir«) verkennt die vorliegende Situation (Lk 16,26: »Zwischen uns und euch ist ein tiefer, unüberwindlicher Abgrund, sodass niemand von hier zu euch oder von dort zu uns kommen kann, selbst wenn er wollte«); die zweite Bitte (»Dann bitte ich dich, Vater, schick ihn in das Haus meines Vaters« – Lk 16,27) verkennt die geistlichen Gesetze: »Wenn

sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht« (Lk 16,31). Derartige Bitten gehen ins Leere, bleiben unerfüllt, wirken so, als wäre der Platz des Bittempfängers leer und unbesetzt. Damit bleibt auch das »desiderium«, die Leerstelle, die die Bitte zu füllen versucht, erhalten.

Eine Bitte kann unziemlich sein, wenn Bittinhalt und Bittadressat nicht in Kongruenz sind, wie im Fall der Schlichtungsanfrage an Jesus in Lk 12,13–14: »Einer aus der Volksmenge bat Jesus: Meister, sag meinem Bruder, er soll das Erbe mit mir teilen. Er erwiderte ihm: Mensch, wer hat mich zum Richter oder Schlichter bei euch gemacht?« Eine Bitte kann unziemlich sein, weil sie den Bittadressaten in eine missliche Situation bringen kann, etwa in eine Form der Versuchung oder in die unangenehme Lage, sich positionieren zu müssen, wie die Bitte Naamans an Elischa, für seine Dienste einen Lohn anzunehmen (2 Kön 5,16); im Fall dieser besonderen Szene wird Elischas Diener Gehasi ins Unglück gestürzt, weil er durch die Bitte Namaans an Gehasis Herrn, etwas zu nehmen, in Versuchung geführt wird (2 Kön 5,27). Eine Bitte kann, wenn sie auf den falschen Boden fällt oder mit der falschen Absicht ausgesät worden ist oder – um im Bild zu bleiben – den falschen Samen enthält, Unheil anrichten. Der Prophet Jeremia wird von Gott dazu aufgefordert, Gott durch Bitten für das Volk nicht in eine »bedrängte« Lage zu bringen (»Du aber, bete nicht für dieses Volk! Fang nicht an, für sie zu flehen und zu bitten! Dränge mich nicht!« – Jer 7,16; vgl. Jer 11,14).

Eine Bitte zeigt eine Ungleichheit; Bittsteller und Bittadressat befinden sich in unterschiedlichen Lebenslagen; »der Arme muss um Gnade bitten«, heißt es im Buch Sirach (Sir 13,3). Der Akt des Bittens drückt die Anerkennung einer Ungleichheit aus; wenn die Menschen Jesus bitten, wenigstens den Saum seines Gewandes berühren zu dürfen, gestehen sie ihre Ohnmacht und Jesu Macht ein (Mt 14,36). Wenn ein Ersuchen die Form einer Bitte annimmt, werden Machtverhältnisse eingestanden, so wie der von den Dämonen gequälte Mann bzw. dessen unreiner Geist in Lk 8,28 – hier wird Jesu Machtfülle anerkannt. Die Erfüllung einer Bitte ist Ausdruck von Macht; vielsagend ist Lk 9,40: »Ich habe schon deine Jünger gebeten, ihn auszutreiben, aber sie konnten es nicht.« Eine beispielhafte Form einer Bitte ist die Bitte um Vergebung. Sie gibt eine Sehnsucht nach Versöhnung und Freisein von den Ketten der Schuld preis, sie gesteht das für eine Bitte notwendige Ungleichgewicht in der Beziehung ein, den Umstand, dass die bitende Person keinen Anspruch auf Erfüllung der Bitte hat. Die Gewährung einer Bitte ist ja auch eine Form des Gunsterweises – im Buch Ester zeigt sich der König in diesem *modus gratiae*: »Als sie beim Wein saßen, sagte der König zu Ester: Was hast du für eine Bitte? Sie wird dir erfüllt. Was hast du für einen Wunsch? Selbst wenn es die Hälfte des Reiches wäre, man wird es dir geben« (Est 5,6). Die Ungleichheit zwischen Bittadressat und Bittsteller

kann eine punktuelle sein, die bloß in der Bitt-Situation selbst relevant wird, sie kann aber auch strukturell bedingt und entsprechend stabil sein wie im Fall des Königs und seiner Untertanen; sie kann auch krank sein in dem Sinne, dass ein Mensch durch soziale Sünde dazu gezwungen ist, zu bitten, etwa im Fall eines Bettlers, der aufgrund der sozialen Bedingungen gezwungen ist, Almosen zu erflehen. So gesehen kann der Blick auf die in einer Gemeinschaft geäußerten Bitten auch den sozialetischen Blick öffnen; Formen und Muster von Bitten sind Fenster in eine soziale Struktur.

Eine Bitte findet in einer bestimmten Umgebung statt; hier stoßen wir auch auf Anforderungen von Stimmigkeit und Kohärenz; das achtzehnte Kapitel des Matthäusevangeliums (Mt 18,23–35) erzählt vom unbarmherzigen Schuldner, dem selbst die Bitte um Aufschub der Schuld gewährt wurde, der aber keine Bereitschaft zeigt, seinerseits Milde walten zu lassen. Im Buch Sirach heißt es: »Mit seinesgleichen hat er kein Erbarmen, aber wegen seiner eigenen Sünden bittet er um Gnade?« (Sir 28,4). Hier irritiert die Bitte, weil sie nicht zur Lebensform passt. Die Umgebung einer Bitte kann auch ein feierlicher Umstand sein – eine Bitte kann auch eine Beziehung besiegeln, wie wir das in der Abschiedsszene des Elija mit Elischa beobachten können – Elija sagte, ehe er von ihm genommen wurde, zu seinem Schüler Elischa: »Sprich eine Bitte aus, die ich dir erfüllen soll, bevor ich von dir weggenommen werde« (2 Kön 2,9). Eine Bitte kann auf den Gegenstand, die Form, die zugrunde liegende Beziehung wie auch auf Vorgeschichte, Begründung und Folgen hin angesehen werden. Bitten zeigt sich in vielen Formen und Weisen; wenn ein Kind seine Eltern um etwas Notwendiges bittet, können wohl kaum menschlich verständliche Gründe für die Nichterfüllung der Bitte geltend gemacht werden, solange die Eltern in der Lage sind, die Bitte zu erfüllen. In diesem Fall (Mt 7,9–10: »Oder ist einer unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er um Brot bittet, oder eine Schlange, wenn er um einen Fisch bittet?«) sagt die Antwort auf die Bitte mehr über die Eltern als über das Kind aus. Hier sagt die Umgebung der Bitte viel über den Status der Bitte aus.

Wer in Kenntnis der Umgebung bittet, wird größere Aussicht auf Erfolg haben. Es gibt unbestreitbarerweise so etwas wie eine Klugheit des Bittens. Es kann auch Ausdruck kluger Lebensführung sein, nicht unnötig bitten zu müssen (Sir 33,21: »Solange noch Leben und Atem in dir sind, mach dich von niemand abhängig! Übergib keinem dein Vermögen, sonst musst du ihn wieder darum bitten«). Ein kluger Mensch bittet mit Bedacht und Besonnenheit. Es gibt eine Klugheit des Bittens, die in einem Verhältnis zur Dringlichkeit der Bitte steht – wenn jemand auf die Erfüllung einer Bitte infolge einer ernsthaften Notsituation angewiesen ist, wird die Bitte eine dramatischere Form annehmen müssen. Jesus macht in Lk 11,8 auf die Kraft der Zudringlichkeit einer drängenden Bitte aufmerksam. Es ist auch eine Form

der Klugheit, das Beziehungsgeschehen und -geflecht im Umkreis einer Bitte anerkennend, eine Bitte über eine vermittelnde Person zu äußern, so wie Adonija, der Sohn der Haggit, Batseba, die Mutter Salomos, bittet, König Salomo zu bitten, ihm Abischag aus Schunem zur Frau zu geben (1 Kön 2,17). Aaron, der sich selbst schuldig gemacht hat und damit als würdiger Bittsteller nicht infrage kommt, bittet Mose um Hilfe für die mit Aussatz geschlagene Mirjam (Num 12,11), und Mose, würdig in den Augen Gottes, bittet Gott (Num 12,13). Aaron setzt hier, wenn man so will, einen Akt zweifelnder Klugheit. Ähnlich klug scheint es vom Hauptmann von Kafarnaum zu sein, einige von den jüdischen Ältesten zu Jesus zu schicken mit der Bitte, zu kommen und seinen Diener zu retten (Lk 7,4: »Sie gingen zu Jesus und baten ihn inständig. Sie sagten: Er verdient es, dass du seine Bitte erfüllst«). Diese Stelle deutet auch die Nuance an, dass eine Bitte nicht nur auf die Würdigkeit des Inhalts, sondern auch auf die Würdigkeit des Bittstellers hin geprüft werden kann.

Das kann uns zur Frage nach »Erfolgsbedingungen« einer Bitte führen – der Erfolg einer Bitte hängt von der rechten Einschätzung der Beziehung zwischen Bittsteller und Bittempfänger, vom rechten Verhältnis von Bitte und Bittumgebung wie auch von Form und Inhalt sowie von der rechten Einschätzung der Beziehung zwischen Bittadressat und Bittinhalt ab. Eine Bitte muss die Situation sowohl in sozialer Hinsicht als auch mit Blick auf die Beschaffenheit der Welt einschätzen können. In Sach 10,1 lesen wir: »Bittet den Herrn um Regen zur Regenzeit im Frühjahr!« Man könnte dies auch als Hinweis auf die Rationalität einer Bitte lesen; eine wohlgeformte Bitte erfolgt in Kenntnis und realistischer Einschätzung der Welt, ist also, wenn man es so ausdrücken möchte, »wirklichkeitsgemäß«.⁴

Eine Bitte drückt Strukturen der Sorge aus. Dies gilt auch für die Bitterhörnung: Die als hinreichend wichtig und begründet angesehenen Bitten werden erhört. Die jüdisch-christliche Tradition lädt zu einer Spiritualität der Bitterhörnung ein: »Missachte nicht die Bitten des Geringen!« (Sir 4,4), »wer dich bittet, dem gib« (Mt 5,42). Die Erhörnung einer Bitte kann an die Grenzen bringen, wie die mutige Erhörnung der Bitte Elijas, der die Witwe von Sarepta um Wasser und Brot bat (1 Kön 17,10–11). Die Erhörnung einer

⁴ Den Hinweis finden wir auch in Wittgensteins Bemerkungen über Frazers Golden Bough, was Wittgenstein, gegen die Lesart Frazers, zu einem Hinweis auf Rationalität und Realitätsnähe der beschriebenen Menschen bewegt: »Ich lese, unter vielen ähnlichen Beispielen, von einem Regenkönig in Afrika, zu dem die Leute um Regen bitten, *wenn die Regenperiode kommt*. Aber das heißt doch, daß sie nicht eigentlich meinen, er könne Regen machen, sonst würden sie es in den trockenen Perioden des Jahres, in der das Land »a parched and arid desert« ist, machen« (Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers »The Golden Bough«. *Synthese* 17,3 [1967] 233–253, 243–244).

Bitte kann aber auch zu einer Übererfüllung der Bitte führen, wie die durch Petrus gewirkte Heilung des Gelähmten, der die Apostel um Almosen bat (Apg 3,3).

Herrlichkeit und Schönheit im Vorüberziehen

Mose will die Herrlichkeit Gottes sehen; er äußert diesen Wunsch in der zweiten Person Singular, als direkt vorgebrachte Bitte. Er äußert diesen Wunsch, obwohl Ex 14,4 den Gedanken vermittelt, dass Gott dem Pharao Gottes Herrlichkeit erweisen will, was den Untergang des Pharao und eine Machtdemonstration Gottes bedeutet. Mose will das, was nicht gesehen werden kann – eben weil es die Herrlichkeit des Herrn ist –, zu sehen bekommen. Die Herrlichkeit, die sich als solche zeigt, ist nicht mehr Herrlichkeit »in Fülle« mit jenem Überhang und Überschuss, der im Verborgenen bleibt und nur hineinragt; die Herrlichkeit des Herrn, die sich dem Menschen erschließt, kann nur jener Teil der Herrlichkeit sein, die dem Menschen zugänglich ist.

Man kann die Bitte Mose auch in anderer Sprache beschreiben: Mose bittet Gott darum, seine Herrlichkeit zu enthüllen; das ist eine Bitte um Intimität, um Entkleidung, um Nacktheit. Bittet Mose um die Nacktheit Gottes, die sich dann zeigt, wenn das, was Gott verbirgt und verhüllt, genommen ist? Drückt Mose damit ein Verlangen nach Unvermitteltheit aus, nach einer direkten Berührung, wie sie – in einem hilflosen Bild gesagt – zwei Menschen empfinden, die einander, Haut an Haut, sexuell näher kommen? Ist es verwunderlich, dass die Sprache über mystische Begegnung und die Sprache über sexuelle Begegnung Ähnlichkeiten und Nähe aufweisen? Warum will Mose die Herrlichkeit Gottes schauen? Sucht er die Intimität Gottes? Handelt es sich um jene von Theodoret von Cyrus beschriebene Dynamik des liebesbedingten »je Mehr« – um ein dermaßen tiefes Bedürfnis, dass das Leben ohne dessen Erfüllung nicht mehr weitergeht? Auch Petrus Chrysologus deutet in seiner Predigt über das Geheimnis der Menschwerdung Christi die Bitte als Eifer der Liebe. Will Mose die Herrlichkeit Gottes sehen, um eine letzte Tiefe dessen, was sein Leben umfängt und im Grunde einzig ausmacht, zu schauen? Möchte er auf diese Weise an die tiefste Stelle seines eigenen Herzens kommen? Sucht er die Herrlichkeit Gottes im Außen? Spricht er mit der Sehnsucht nach der Schau der Herrlichkeit Gottes aus seinem tiefsten Inneren, von jenem Punkt her, der mit einem positionalen »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« angenähert wird? Handelt es sich bei Moses Flehen um diese Tiefe? Oder nicht doch auch um die Vermessenheit desjenigen, der das vermessen will, was nicht gemessen werden kann,

nämlich eine Zu- und Aussage Gottes? Oder muss auch Neugierde als Motiv berücksichtigt werden? Oder Machtgier?

Da das Bild des Sich-Entziehenden spekulativ ist und mehr auf Eigenes als auf Eigentliches rekurrieren könnte, ist das Bilderverbot ebenso verständlich wie die Versuchung, ein berührbares und fassbares Bild zu gestalten. Das goldene Kalb ermöglicht Unverhülltheit, die freilich kalt bleibt und irreführend ist, von Gott weg führt. Die Herrlichkeit Gottes ist eine Kategorie, die nicht allein mit Begriffen des Schönen, sondern auch mit Begriffen des Gewaltigen und Vernichtenden gefasst und vermittelt werden kann. Davor muss der, der verschont werden soll, geschützt werden. Die direkt geäußerte Bitte wird nicht mit der direkten Erfahrung des Bittgegenstands beantwortet. Der Herr kündigt Mose an, dass er seine ganze Schönheit vorüberziehen lassen wird; »vorüberziehen« ist eine Kategorie, die das Transitorische der Erfahrung, die sich nicht »halten« lässt, ausdrückt. Sie bezieht sich auf Flüchtliges. Die Erfahrung gibt ein Wissen des »Dass«, aber nicht ein Wissen des »Was« oder gar »Warum«.

Gott gibt Mose klare Anweisungen und Ankündigungen hinsichtlich dessen, was geschehen wird (Ex 33,21–22), nachdem Mose eine Begründung für das Vorgehen erhalten hat (Ex 33,20). Die Begründung wird in Ex 33,23b noch einmal wiederholt, weil sie wohl von großem Gewicht ist. Irenäus kommentiert diese Begründung im vierten Buch der Schrift *Gegen die Häresien* mit dem Hinweis auf eine doppelte Bedeutung – es ist dem Menschen unmöglich, Gott zu sehen; der Mensch kann Gott erst dann sehen, wenn Gott auf der Höhe des Felsens als Mensch angekommen ist.⁵ Die Möglichkeit der Schau Gottes stellt sich in der Theologie der Menschwerdung anders dar – heißt es doch in der sechsten Seligpreisung »Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen« (Mt 5,8) und lesen wir doch in den Abschiedsreden im Johannesevangelium als Wort Jesu »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Wird mit der Menschwerdung Gottes nicht auch erkenntnisethisches Neuland mit Blick auf Gottes-Begegnung und Gott-Sehen betreten? Jedenfalls ist die Schau Gottes, das Schauen Gottes die Fülle und der Kern des Lebens, wie es Gregor von Nyssa in seinen Homilien über die Seligpreisungen mit Blick auf die sechste Seligpreisung ausdrückt – wer Gott sieht, ist durch dieses Sehen in den Besitz aller Güter gelangt.⁶ Ist das die Verheißung, auf die sich die Bitte des Mose beruft? Bedeutet die Schau der Herrlichkeit Gottes das Ende alles Schauens, alles Sehens? Versucht Mose mit seiner Bitte einen Endpunkt zu erreichen?

⁵ Irenäus, *Gegen die Häresien* IV, 20, 9.

⁶ Gregor von Nyssa, *Acht Homilien über die acht Seligkeiten*, Sechste Rede, I.

Der Text gibt freilich keine Botschaft des Endes. Mose findet sich in einem Felsspalt wieder; damit wird das Transitorische der Erfahrung noch weiter unterstrichen, befindet er sich doch in einem Liminalitätszustand, in einer Schwelle zwischen Fels und Freiheit – weder steht er in einer Höhle noch steht er ungeschützt im Freien. Er steht allerdings »auf Fels«, was Assoziationen an Mt 16,18 wecken könnte. Das Vorübergehende der Erfahrung wird durch den Blick auf den Rücken Gottes unterstrichen.

»Vorübergehen« und »Vorbeiziehen« sind Ausdrücke, die die Position des Beobachters gegenüber einem Hauptgeschehen ausdrücken wollen. Das Motiv des Vorübergehens finden wir in Joh 1,36 (Jesus geht an Johannes und dessen beiden Jüngern vorbei) ebenso wie in Mk 6,48 (Jesus will an den Jüngern im Boot vorübergehen). Hier scheint es, als hätte das Vorübergehen nichts mit einem festzugartigen Sich-Zeigen (»Paradieren«) zu tun, sondern mit einer zielorientierten Geschäftigkeit, die ein anderes Ziel im Auge hatte als diejenigen, an denen vorübergegangen wurde. Das Vorübergehen kann lebensverändernd sein, wie die Berufung des Elischa durch Elija (1 Kön 19,19: »Als Elija von dort weggegangen war, traf er Elischa, den Sohn Schafats. Er war gerade mit zwölf Gespannen am Pflügen und er selbst pflügte mit dem zwölften. Im Vorbeigehen warf Elija seinen Mantel über ihn.«) oder das Heilen der blutflüssigen Frau, die Jesus »im Vorbeigehen« heilte. Vorübergehen kann »Verschonen« bedeuten, ein Verzicht auf direkte Konfrontation – die Kernstelle ist Ex 12,23: »Der Herr geht umher, um die Ägypter mit Unheil zu schlagen. Wenn er das Blut am Türsturz und an den beiden Türpfosten sieht, wird er an der Tür vorübergehen und dem Vernichter nicht erlauben, in eure Häuser einzudringen und euch zu schlagen.« Auch Jesus ringt damit, dass Stunde und Kelch vorübergehen mögen (Mk 14,35; Mt 26,42). Vorübergehen kann freilich auch, wie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, ein »Vernachlässigen«, ein »Ignorieren«, ein »Missachten« bedeuten.

Vorbeigehen, Vorbeiziehen, Vorübergehen, Vorüberziehen – stehen im Gegensatz zu »Hingehen« und »Hineingehen« wie auch »Stehenbleiben« und »Warten«. Hier wird eine Bewegung ausgedrückt, die an einem Bezugsgegenstand entlang geht, aber nicht zur Ruhe kommt. Vorbei- und Vorüberbewegungen sind Verhaltensweisen und Handlungsformen, die absichtsvoll und ausdrücklich sein (Ausdruck eines Entschlusses, nicht stehen zu bleiben), aber auch aus Unachtsamkeit und Nichtwissen erfolgen können. »Vorbei«gehen hat die Konsequenz, dass die Näheerfahrung zu einem Ende kommt, dass es vorbei ist mit der Nähe und nun Distanznahme erfolgt.

Mose bekommt den Rücken Gottes zu sehen. Was bedeutet es, den Rücken zu sehen? Ich sehe den Rücken von jemandem, der vor mir ist oder an mir vorbeigezogen ist. Wenn jemand »entrückt« wird, sehe ich den Rücken. Der Rücken ermöglicht Hinweise auf die Person, ist aber der gesichts-

lose, der namenlose, der nicht charakteristische Teil der Person. Augustinus deutet den Rücken Gottes als Fleisch Christi.⁷ Das ist eine kühne Deutung, die unter der erkenntnissethischen Prämisse steht, das Erste Testament mit Blick auf den kommenden Messias zu deuten. Es mag in diesem Zusammenhang interessant sein, dass Abbas Makarios in den *Apophthegmata Patrum* eine Vision der Hölle als Ort ohne Augenkontakt zeigt.⁸

Mose erreicht kein Ende; kein Ende des Lebens, kein Ende seiner Begegnungen mit Gott, kein Ende des Vorübergehens. In Ex 34,6 geht der Herr an Mose vorüber, worauf sich dieser zu Boden wirft. Es ist auch kein Ende des Bittens – allerdings bittet Mose in Ex 34,9 nicht für seine persönliche Begegnung mit Gott, sondern darum, dass Gott mit dem Volk, »mit uns« ziehen möge. Mose bleibt gezeichnet von diesem Nichtsehen Gottes, wie er auch gezeichnet bleibt vom Nichtbetreten des gelobten Landes. Er sieht den Rücken Gottes, aber nicht dessen Angesicht, er sieht das gelobte Land (Dtn 34,1), darf es aber nicht betreten. Mose ist weder in das himmlische noch in das irdische Paradies zurückgekehrt.

Denken als Bitten

Mose bittet Gott darum, sich zu zeigen. Das ist gewissermaßen ein Urakt theologischen Denkens – die Bitte, dass Gott sich zeigen möge. Sie beruht auf Beziehung und Verbindung. Die Aufforderung zu bitten, vertrauensvoll zu bitten, findet sich immer wieder in der Heiligen Schrift; Jesus macht in Joh 15,7 klar, dass Grund und Kern des Gebets das Bleiben in Jesus ist. Diese Bitte folgt einer Logik. Es ist eine Ordnung des Loslassens, die die Freiheit Gottes achtet. Das Wissen Gottes kann zu wunderbar für uns sein, unerträglich scheinen, furchteinflößend.⁹ Eine lehrreiche Stelle über die »geistliche Logik« des Bittens finden wir im siebten Kapitel des Buches Jesaja: »Der Herr sprach noch einmal zu Ahas; er sagte: Erbitte dir vom Herrn, deinem Gott, ein Zeichen, sei es von unten, aus der Unterwelt, oder von oben, aus der Höhe. Ahas antwortete: Ich will um nichts bitten und den Herrn nicht auf die Probe stellen« (Jes 7,10–12).

Theologisches Denken ist eine Form des Bittens, eine an Gott gerichtete Bitte, die auch durch die Abkehr von einer bestimmten Lebensform und

⁷ Augustinus, De Trinitate, II, 17.

⁸ The Sayings of the Desert Fathers. Transl. B. Ward. Revised Edition. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1984, 136–137: οὐκ ἔστιν πρόσωπον προς πρόσωπον θεάσασθαι τινα.

⁹ Vgl. Thomas von Aquin, STh III,4, ad 4.

durch Handlungen, die über die sprachliche Bitthandlung hinausgehen, vorbereitet und einbegleitet werden kann (zum Beispiel Dan 9,3: »Ich richtete mein Gesicht zu Gott, dem Herrn, um ihn mit Gebet und Flehen, bei Fasten in Sack und Asche, zu bitten«) oder das Abhalten eines Bittgottesdienstes in 2 Makk 10,16. Es ist ein Zeichen von Gottverbundenheit, die Erfüllung der an Gott gerichteten Bitte zuzusagen, wie dies Eli gegenüber Hanna tut, die ein Kind erfleht hat (1 Sam 1,17). Um Jesu besondere Beziehung zu seinem Vater weiß auch Marta, wenn sie nach dem Tod des Lazarus sagt: »Alles, worum du Gott bittest, wird Gott dir geben« (Joh 11,22). Das Gottvertrauen als Begriff, der die rechte Beziehung zu Gott charakterisiert, ist die Grundlage für bittendes Beten (Jak 1,6). Dieses Vertrauen enthält auch das Vertrauen auf die Kraft des Gebets (Mk 11,24). Der Blick auf die Erhörung von Bitten durch Gott darf weder an der Freiheit Gottes noch an der Unergründlichkeit seines Ratschlusses vorbeigehen, um nicht in die Fehldeutung einer »Kausalmechanik«, die sich berechnen ließe, zu fallen. Wir stehen vor unlösbaren Fragen: Warum erhört Gott die Bitte des Jabez, ihn zu segnen, sein Gebiet zu erweitern und ihn von Unheil zu befreien (1 Chr 4,10)? Freilich steht diese Demut vor der Freiheit und unergründlichen Weisheit Gottes in einem Spannungsverhältnis zu Fragen nach Gottvertrauen und dem Vertrauen in die von Gott gesetzte Ordnung.

Die Theologin steht vor der bleibenden und demutschaffenden Herausforderung, um das Rechte und Richtige, Wahre und Wichtige zu bitten – um das Wasser, das nie mehr dürsten lässt (Joh 4,15), um das Brot, das nie mehr hungrig macht (Joh 6,34). Bestimmte Bitten, wie die patzig vorgebrachte Bitte um ein Zeichen vom Himmel, das Neugierde und Sensationslust befriedigt, werden nicht erfüllt (Mt 16,4). Bestimmte Bitten, selbst wenn sie als dringende Bitten gelten könnten, werden nicht vorgebracht – Jesus hätte um himmlischen Beistand im Garten Getsemane bitten können (Mt 26,53), aber er hat die Bitte unterlassen. Es steht der Theologin nicht zu, »Zeiten und Fristen zu erfahren« oder »zur Seite Jesu zu sitzen«. Es steht uns nicht zu, während der Tage Jesu im Grab oder auch während der Himmelfahrt Jesu sein Angesicht zu schauen.

War die Bitte des Mose im Vers 18 erfolgreich? Ist sie erfüllt worden? Mose hat wohl durch seine Bitte etwas erfahren, was er sonst nicht erfahren hätte. Die Bitte wurde anders beantwortet, als er sich vorgestellt hatte – aber was hat er sich schon vorstellen können, wenn er die unvorstellbare Herrlichkeit Gottes sehen wollte? Die Suche nach der Herrlichkeit Gottes, die Sehnsucht nach der Schau des Göttlichen zeigt sich auf paradigmatische Weise in Mose, einer paradigmatischen Gestalt, die eine fundamentale Praxis menschlicher Gottsuche ausdrückt. Mose begegnet Gott im Modus der Bitte. Was bedeutet es, Denken als Bitten zu verstehen? Über den Zusammenhang von Denken und Danken wurde immer wieder reflek-

tiert.¹⁰ Die sich enthüllende Wahrheit tritt als Gabe auf, für die man dankbar ist. Wer das Denken als Bitten versteht, weiß um das Ungleichgewicht zwischen Erkenntnissuchendem und Erkenntnisquelle; um die Notwendigkeit der Suche und des Aufsuchens, weil sich Gedachtes und Bedachtes nicht selbst und nicht selbstverständlich erschließen. Der erste Schritt der Denkbewegung ist dann nicht die Frage¹¹ und nicht der Befehl, Geheimnisse preiszugeben, wie Francis Bacon die experimentelle Methode charakterisiert hatte, sondern die Bitte. Die Bitte setzt die Anerkennung der Gegenwart eines Gegenübers voraus; die Bitte weiß den Bittsteller in der Rolle des Schwächeren, der sich Stärkerem zuwendet.

Mose bittet aus der Position eines Nichtwissenden, der aber viel weiß, um das Nichtwissen einordnen zu können. Das Nichtwissen des Mose ist lehrreiches Nichtwissen: Was wusste Mose vor dem Vorübergehen Gottes nicht und was wusste er auch nach der Erfahrung des Vorübergehens nicht? Ist Mose »auf den Geschmack Gottes« gekommen? Mose hat nämlich vielleicht nicht Wissen »über« Gott, aber »Wissen von Gott«, einen »Geschmack für das Wissen von Gott«, mehr eine ästhetische Erfahrung als eine Erfahrung von Erkenntnis.¹² Mose bekommt, so könnten wir überlegen, einen Geschmack von der Erfahrung Gottes und einen Hunger nach der Begegnung mit Gott. Theologische *sapientia* ist auf den *sapor* angewiesen, der sich aus der Erfahrung ergibt, »auf den Geschmack der Gottesbegegnung« gekommen zu sein. Mose verfeinert seinen Geschmack von Gottwissen, wie ein Weinkenner durch besondere Erfahrungen seinen Geschmacksinn verfeinert. Natürlich bricht dieser Vergleich zusammen. Aber wenn wir zugestehen, dass es »theologisches Geschmackswissen« gibt, dann können wir einräumen, dass – so wie bei der sorgsam vorbereiteten Gottesbegegnung in Exodus 33 – viele Faktoren zusammenspielen müssen, um das Geschmackserlebnis zu ermöglichen.¹³ Geschmack ist ein Erleben, das nicht

¹⁰ Martin Heidegger, Was heißt Denken? Gesamtausgabe 8. Hrsg. P.-L. Coriandi. Frankfurt/Main: Klostermann 2002, 149 ff.

¹¹ »Der Anfang ist die Frage nach dem Anfang« (Emerich Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck: Tyrolia 1961, 96).

¹² Diese Art von Erkenntnisformung kann man vielleicht fruchtbar mit der Erkenntnisfunktion vergleichen, die Roland Barthes der Literatur zuschreibt – Literatur behauptet nicht, etwas zu wissen, aber »von etwas« zu wissen: »le savoir qu'elle [la littérature] mobilise n'est jamais ni entier ni dernier; la littérature ne dit pas qu'elle sait quelque chose, mais qu'elle sait de quelque chose; ou mieux: qu'elle en sait quelque chose – qu'elle en sait long sur les hommes« (Roland Barthes, Leçon. Paris: Seuil 1978, 18–19). Was Barthes hier von Literatur und dem Wissen von Menschen sagt, könnte auch auf unseren Text und das Wissen von Gott angewandt werden.

¹³ David Hume hat dieses Zusammenspiel vieler Faktoren in seiner 1757 erschienenen Abhandlung *Of the Standard of Taste* im Abschnitt 10 so beschrieben: »Those finer emotions of the mind are of a very tender and delicate nature, and require the concurrence of many favourable circumstances to make them play with facility and exactness, according

gehalten werden kann, das etwas Flüchtigtes aufweist. Geschmack ist stets auch Leerstelle, stets auch Bitte. Geschmack ist Teilerleben. Mose erfährt Gott in einer gewissen Flüchtigkeit. Was heißt es für unser Denken, näherhin für unser theologisches Denken, den Rücken zu sehen?¹⁴ Wenn wir »den Rücken Gottes im Vorübergehen« sehen, erhaschen wir flüchtig eine Vor-Ahnung, ein Nach-Ahnung, eine vorläufige Einladung, eine Erfahrung, ein Phänomen, auf Gott zeigen zu lassen, ohne das Zeigen mit Gott gleichzusetzen.

(4) Theologisches Denken gleicht einer Bitte, auf den Geschmack des Wissens von Gott kommen zu dürfen.

to their general and established principles.« Im Abschnitt 18 hält er fest, dass »practice in a particular art« der Schlüssel zur Verfeinerung des Geschmackssinns ist und rückt »the fine palate« in die Nähe der Kunst. Ist Arbeit am Geschmack eine Kunst?

¹⁴ Fridolin Stier hat dazu klug bemerkt: »Sieht die Theologie diesen ›Rücken‹, oder sitzt sie, das Wesen der Gottheit denkend, in der Felsenkluft? ... Die Wissenschaft sieht den ›Rücken‹, ohne zu wissen, daß es der ›Rücken‹ der Gottheit ist, den sie sieht« (Fridolin Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen. Freiburg: F. H. Kerle 1981, 138).

1.4 Die verdunkelnde Fülle der Herrlichkeit: Die Wolke des Herrn (1 Kön 8,10–12)

¹⁰Als dann die Priester aus dem Heiligtum traten, erfüllte die Wolke das Haus des Herrn. ¹¹Sie konnten wegen der Wolke ihren Dienst nicht verrichten; denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus des Herrn. ¹²Damals sagte Salomo: Der Herr hat die Sonne an den Himmel gesetzt; / er selbst wollte im Dunkel wohnen.

Präsenz im Haus des Herrn

Die Priester machen im Rahmen der Übertragung der Bundeslade eine Erfahrung von »Fülle« – sie befinden sich am heiligsten Platz; an jenem Platz, an dem sie ihren Dienst verrichten sollten. Paradoxerweise können sie ihren Dienst gerade deswegen nicht verrichten, weil sie sich am heiligsten Ort befinden, der dadurch geheiligt wird, dass Gottes Gegenwart in Fülle spürbar wird. Anders gesagt: Wäre Gott nicht in dieser Form anwesend, könnten die Priester ihren Dienst verrichten. Die *praesentia Dei* ist mit bestimmten Formen von genuin priesterlichen Diensten wie etwa Weisen liturgischen Handelns nicht vereinbar. Der priesterliche Dienst schließt freilich neben Tätigkeiten und Handlungen auch epistemische Arbeit, Arbeit an Kategorien und Orientierung, ein. Priester verrichten auch theologische Arbeit – Priester ordnen ein, ordnen zu, urteilen. Dieser Dienst muss weichen. Was bedeutet dies? Es bedeutet wohl »Unterlassen« und »Schweigen«; Handlungen können nicht gesetzt werden, Redehandlungen und Urteilshandlungen sind zu unterlassen, Ordnungsakte bleiben ungetan, Erkenntnisarbeit, also Arbeit an Kategorien, geschieht nicht. »Ergehen lassen« ist der Erfahrungsmodus der Priester im »Haus des Herrn«.

Das Haus des Herrn ist ein Raum, in dem Gott wohnen kann; auch ein Raum, in dem Menschen in Handlungen, Empfindungen und Dasein sich der Präsenz Gottes vergewissern können; das Haus des Herrn ist »Haus für Gott« wie auch »Haus von Gott«; es ist ein Haus, also ein von einer Außenwelt abgetrennter Schutzraum. Wird dieses Haus zum Haus des Herrn durch das, was die Priester tun, oder durch das Innewohnen der Herrlichkeit

des Herrn? Die Frage ist keineswegs simpel und auch nicht mit einem einfachen »Beides« zu beantworten, deutet 1 Kön 8,11b doch die Unvereinbarkeit von priesterlichem Dienst und Herrlichkeit des Herrn an. Man könnte hier zwei Verstehensweisen des Begriffs »Haus des Herrn« unterscheiden: einmal ein Haus, das »für den Herrn« gebaut wurde; und dann ein »Haus, von dem der Herr Besitz ergriffen hat«. Die Stelle 1 Kön 8,10–12 deutet einen Übergang von der ersten zur zweiten Lesart an. Gott ergreift vom Tempel dadurch Besitz, dass er den Tempeldienst unmöglich macht. Das ist paradox und folgerichtig; paradox, weil »göttliche Gegenwart« und »Heiligtum« einander ausschließen, folgerichtig, weil der »Witz« des Tempels gerade darin besteht, dass das, was er ausdrückt, nicht durch ein Gebäude ausgedrückt werden kann.

Man könnte nun versucht sein, eine Theologie des Tempels in einen Kontrast zu einer Theologie einer Bundeslade zu stellen. Eine Theologie des Tempels ist eine Theologie des Sesshaften, eine Theologie des Festgelegten und Festgestellten, eine Theologie des Definierten und Soliden. Der Tempel steht für Stabilität und Struktur, wie beispielsweise ein Gebäude des Lehramts. Die Bundeslade steht für Nomadentum und Pilgertum, für sich ändernde Orte und bewegliche Form, wie beispielsweise das Zelt der Menschwerdung. Eine Theologie der Bundeslade ist, so könnte man vorschlagen, »lokale oder okkasionelle Theologie«, eine Theologie des Mitgehens, der Begleitung, eine Theologie, die weniger durch den »Ort« als durch die »Gemeinschaft« bestimmt wird. Theologisch bedeutsam ist die Frage, was sich durch die Menschwerdung Gottes, durch ein Mitgehen Jesu im Heiligen Geist an diesen Parametern geändert hat. Wir könnten das ganze leibhafte Leben eines Menschen mit Blick auf 1 Kor 6,19 als Tempel des Heiligen Geistes sehen, der von uns Besitz ergreift.

Unsere Stelle beschreibt, wie Gott vom »Haus des Herrn« in einer Weise Besitz ergreift, die den Primat des Unverfügbaren vor dem Verfügbaren, des Atems vor dem Stein, des Göttlichen vor dem Menschlichen, der Fülle vor dem Begrenzten zeigt. Erst durch die Besitzergreifung Gottes wird ein Tempel erfüllt – so heißt es im Buch Ezechiel: »Die Herrlichkeit des Herrn schwebte von den Kerubim hinüber zur Schwelle des Tempels. Der Tempel wurde von der Wolke erfüllt und der Vorhof war voll vom Glanz der Herrlichkeit des Herrn« (Ez 10,4). Gott eignet sich das Heiligtum an aufgrund eines Beziehungsgeschehens, nicht aufgrund eines einseitigen Aktes. Im zweiten Buch der Chronik wird ein »Anlass« für die Wolke genannt, nämlich menschliches Anbetungshandeln, liturgischer Lobpreis: »Als sie mit ihren Trompeten, Zimbeln und Musikinstrumenten einsetzten und den Herrn priesen, ›Denn er ist gütig, denn seine Huld währt ewig‹, erfüllte eine Wolke den Tempel, das Haus des Herrn. Die Priester konnten wegen der Wolke ihren Dienst nicht verrichten; denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte

das Haus Gottes« (2 Chr 5,13–14). Die »Aneignung« ist ein kommunikatives Geschehen; damit wird der Raum auch tatsächlich zu einem Heiligtum. Als Haus für den Herrn wird es zum Haus des Herrn.

Drei Kategorien

Erkenntnistheoretisch interessieren an diesen drei Versen vor allem drei Kategorien: »die Wolke des Herrn«, »die Herrlichkeit des Herrn«, »das Dunkel des Herrn«.

(i) Die Wolke: Sie spricht nicht von Gott wie ein Prophet, aber »zeigt« sie Gott? Ist sie »Anspielung«, »Gleichnis«, »Metapher«, »Symbol« oder auch »Verhüllung«? Wird Gott durch die Wolke gezeigt oder verhüllt? Ist die Wolke, die Fülle schafft, selbst »leer« oder »Fülle in sich«? Wenn die Wolke »Anspielung« oder »Symbol« ist, dann wohl auf und für die Gegenwart Gottes. Die Heilige Schrift kennt die Kategorie »Wolke« in verschiedenen Zusammenhängen:

In einer Wolke erscheint die Herrlichkeit des Herrn (Ex 16,10; vgl. 2 Makk 2,8); diese ist Schutz und Schirm, die Wolke damit Ausdruck der schützenden Gegenwart des Herrlichen (Jes 4,5). Die Wolkensäule hält Verfolger ab (Ex 14,19). Gott begegnet Mose in einer dichten Wolke¹ (Ex 19,9; Ex 24,18: »Mose ging mitten in die Wolke hinein«) und vermittelt den Eindruck seiner machtvollen Gegenwart durch schwere Wolken, die über dem Gottesberg liegen (Ex 9,16); Mose ist privilegiert, »er ließ ihn seine Stimme hören und zu der dunklen Wolke herantreten.« (Sir 45,5a). Das Volk jedoch darf nicht neugierig »durch die Wolke« zu Gott kommen, sowohl die Heiligkeit des Berges als auch das Dunkel der Wolke (Ex 20,21) schützen das Mysterium Gottes. Die besondere Gegenwart Gottes, die besondere Gesprächssituation, wird dadurch ausgedrückt, dass die Wolke den Berg bedeckt (Ex 24,15–16). Die Wolke verhüllt: Ex 40 berichtet davon, dass das Offenbarungszelt von einer Wolke verhüllt wird: Die Dynamik zwischen Gott und Mensch ist ähnlich der Stelle in 1 Kön 8,10–12, lesen wir doch: »Dann verhüllte die Wolke das Offenbarungszelt und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte. Mose konnte das Offenbarungszelt nicht betreten, denn die Wolke lag darauf, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte« (Ex 40,34–35). Mose kann also aufgrund der Herrlichkeit

¹ Auf leichten Wolken hingegen begegnet Gott den Götzen: »Ausspruch über Ägypten. Seht, der Herr fährt auf einer leichten Wolke daher; er kommt nach Ägypten. Vor seinem Angesicht zittern die Götter Ägyptens, den Ägyptern verzagt das Herz in der Brust« (Jes 19,1).

des Herrn den Ort, an dem der Herr ist, nicht betreten. Ähnlich wird auch das murrende Volk davon abgehalten, sich dem Offenbarungszelt zu nähern (Num 17,7). Die Wolke schützt durch dieses Umhüllen. Dieses Umhüllen kann auch bedrohlich sein: Das Buch Numeri schildert die Auflehnung Aarons und Mirjams über Mose wegen dessen kuschitischer Ehefrau. »Der Herr kam in der Wolkensäule herab, blieb am Zelteingang stehen und rief Aaron und Mirjam« (Num 12,5). Nach einem kurzen Monolog wird der Herr zornig auf sie und geht weg (Num 12,9), »kaum hatte die Wolke das Zelt verlassen, da war Mirjam weiß wie Schnee vor Aussatz. Aaron wandte sich Mirjam zu und sah: Sie war aussätzig« (Num 12,10). Die Wolke umhüllt einen Begegnungsort zwischen Mensch und Gott, der tröstlich wie bedrohlich sein kann.

Das Umhüllen durch die Wolke kann auch trennend wirken. Die Wolke trennt Gott von den Menschen, entweder in der Art, dass der Mensch nicht zu Gott durchdringen kann, wie es ein Gebetsvers in den Klagegedichten ausdrückt (Klgl 3,44: »Du hast dich in Wolken gehüllt, kein Gebet kann sie durchstoßen«) oder in der theologisch aufregenden Weise, dass der von Wolken umhüllte Gott nicht auf die Menschen blicken kann (in den Worten des Elifas von Teman nach Ijob 22,14: »Wolken umhüllen ihn, sodass er nicht sieht«).

Die Wolke verhüllt aber nicht nur, sie zeigt auch an (Gegenwart Gottes, Wegrichtung: Ex 40,36–37: »Immer, wenn die Wolke sich von der Wohnstätte erhob, brachen die Israeliten auf, solange ihre Wanderung dauerte. Wenn sich aber die Wolke nicht erhob, brachen sie nicht auf, bis zu dem Tag, an dem sie sich erhob«; vgl. Num 9,17–22; Ps 78,14). Die Wolke trennt nicht nur, sie verbindet auch – sie verbindet Himmlisches und Irdisches, Himmel und Erde. Das Buch Daniel (Dan 7,13) drückt dies ebenso aus wie das Matthäusevangelium in seiner Endzeitverheißung (Mt 24,30b: »Sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen«; wiederholt im Verhör vor dem Hohen Rat in Mt 26,64, was Jesus den Vorwurf der Gotteslästerung einbrachte) oder in Schilderungen des Buches der Offenbarung (Offb 10,1; Offb 11,12; Offb 14,14). Hier wird machtvolles, ja schreckensverbreitendes Auftreten mit dem Symbol der Wolke verbunden. Am deutlichsten wird die Durchbrechung der Trennung zwischen Himmlischem und Irdischem in Jesu Verklärung und in Jesu Himmelfahrt. In der lukanischen Version der *Transfiguration* heißt es: »Während er [Petrus] noch redete, kam eine Wolke und warf ihren Schatten auf sie. Sie gerieten in die Wolke hinein und bekamen Angst. Da rief eine Stimme aus der Wolke: »Das ist mein auserwählter Sohn, auf ihn sollt ihr hören« (Lk 9,34–35). Die Jünger geraten in die Wolke hinein, wie wir es von Mose lesen können. Sie sind in der Nähe des Höchsten, denn machtvoll ertönt eine Stimme aus der Wolke; aufschlussreich auch das Bild

der Überschattung durch die Wolke; die Herrlichkeit des Herrn hüllt menschliches Dasein ins Dunkel, stellt es in den Schatten. Die Wolke schützt das Göttliche vor unangemessenen Annäherungs- und Erkundungsversuchen, ermöglicht Begegnung, erinnert aber auch gleichzeitig an die Distanz zwischen Himmel und Erde. Die Apostelgeschichte lässt den auferstandenen Jesus nach seinen letzten an die Jünger gerichteten Worten von einer Wolke verhüllen: »Als er das gesagt hatte, wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke nahm ihn auf und entzog ihn ihren Blicken« (Apg 1,9).

Die Wolke zeigt also Herrlichkeit und Glanz wie auch Verhüllung und Dunkel Gottes, wie es Psalm 18 in Worte fasst: »Er hüllte sich in Finsternis, in dunkles Wasser und dichtes Gewölk wie in ein Zelt. Von seinem Glanz erstrahlten die Wolken« (Ps 18,12–13a). Die Wolke ist damit Ausdruck der Undurchdringlichkeit Gottes, der Quelle von Licht wie auch von Verdunkelung ist. Die Wolkensäule ist nach Psalm 99,7 der Ort, von dem aus Gottes Weisung ergeht (ähnlich in Dtn 5,22). Die Wolke ist damit auch Einladung, die Haltung epistemischer Demut zu kultivieren, das heißt die Grenzen eigener Erkenntnisansprüche einschätzen, die Begrenztheit des eigenen Urteilsvermögens respektieren und die normativen Verhältnisse achten zu können.

(ii) Die Herrlichkeit des Herrn: Machtfülle wie Schönheit deuten sich hier an, Erhabenes und Unvorstellbares, das mit menschlichem Tun nicht vereinbar und mit menschlichen Augen nicht geschaut werden kann. Der Begriff könnte nahe dem Begriff des Heiligen als dem, was in Bezug auf die Alltagsgeschäftigkeit »out of place« (Mary Douglas) ist, verstanden werden. »Herrlichkeit« bedeutet »Fülle« und »Gewichtigkeit«, aus der sich die Verpflichtung zur Ehrung ergibt; »Herrlichkeit« deutet Grenzen der menschlichen Urteilskraft an. Karl Barth hat die Herrlichkeit Gottes mit seiner Ewigkeit verbunden.² Hier endet die Möglichkeit, glatte Sätze zu bilden; also Sätze ohne offene Ränder. Gleichzeitig ist diese Grenze nicht aus einer Position der Nichtbeteiligung zu begreifen.

Die »Herrlichkeit des Herrn« manifestiert sich, sie zeigt sich an Einzelnem und Erwähltem (Jes 49,3: »Er sagte zu mir: Du bist mein Knecht, Israel, an dem ich meine Herrlichkeit zeigen will«), sie erfüllt alle Werke des Herrn (Sir 42,16), sie kann erscheinen (Lev 9,6), sie kann »geschaut« werden, etwa im Brot vom Himmel für das murrende Volk (Ex 16,7). Die Herrlichkeit des Herrn ist Schutz und Schirm (Jes 4,5), die Offenbarung dieser Herrlichkeit

² »Gott hat und ist Herrlichkeit. ... Gott dauert in Herrlichkeit. Ewig ist nicht sein Sein als solches, sein bloßes abstraktes Sein – ein solches hat er überhaupt nicht, sondern ewig ist sein Sein in Herrlichkeit« (Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II,1, § 31, 722).

ist Gegenstand des Sprachspiels der Verheißung (Jes 40,5; Mt 25,31; 2 Thess 1,9; 2 Thess 2,14).³ Die Herrlichkeit des Herrn hängt an Sichtbarem – dies wird deutlich in der Geschichte des Todes Elis nach dem Verlust der von Philistern geraubten Bundeslade. Der von der Schlacht berichtende Bote übermittelt die Botschaft, dass Elis Söhne Hofni und Pinhas gefallen sind und die Lade Gottes weggeschleppt wurde. »Als er die Lade Gottes erwähnte, fiel Eli rückwärts von seinem Stuhl neben dem Tor, brach sich das Genick und starb« (1 Sam 4,18); Elis Schwiegertochter, die Witwe Pinhas, sank nach Vernehmen der Botschaft zu Boden und gebar ihr Kind: »Sie nannte den Knaben Ikabod – das will besagen: Fort ist die Herrlichkeit aus Israel – wegen des Verlustes der Lade Gottes und wegen (des Todes) ihres Schwiegervaters und ihres Mannes. Sie sagte: Fort ist die Herrlichkeit aus Israel, denn die Lade Gottes ist weggeschleppt worden« (1 Sam 4, 21–22). Herrlichkeit ist ein Geschenk, auch für das Volk, wie das Magnificat ausdrückt (Lk 2,32).

Die Herrlichkeit des Herrn ist mit dem Tun und Geschehenlassen des Verherrlichens verbunden. In der Auferweckung des Lazarus beruft sich Jesus auf diesen Zusammenhang: »Diese Krankheit wird nicht zum Tod führen, sondern dient der Verherrlichung Gottes: Durch sie soll der Sohn Gottes verherrlicht werden« (Joh 11,4) und er sagt vor dem Grab zu Marta: »Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen« (Joh 11,40b). Paulus wird in der Nachfolge eine neue Herrlichkeit entdecken: »Er hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig. Wenn aber schon der Dienst, der zum Tod führt und dessen Buchstaben in Stein gemeißelt waren, so herrlich war, dass die Israeliten das Gesicht des Mose nicht anschauen konnten, weil es eine Herrlichkeit ausstrahlte, die doch vergänglich war, wie sollte da der Dienst des Geistes nicht viel herrlicher sein?« (2 Kor 3,6–8). Er spricht von der Herrlichkeit des Bleibenden, die alles überstrahlen wird (2 Kor 3,11). »Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn« (2 Kor 3,18). Unglaube führt nach dem Römerbrief zum Verlust der Erfahrung der Herrlichkeit: »Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern« (Röm 1,23); sündhafte Menschen erfahren die Herrlichkeit Gottes dann nicht als Fülle der Erlösung, sondern als machtvolles Urteil. Der erste Petrusbrief spricht von »himmlischer Herrlichkeit verklärter Freude« (1 Petr 1,8). Diese Begegnung mit der Herrlichkeit Gottes ist gnadenhaft

³ Ein wunderschönes Bild für diese Verheißung findet sich im Buch Habakuk: »Ja, das Land wird erfüllt sein von der Erkenntnis der Herrlichkeit des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist« (Hab 2,14).

geschenkt, Gott hat die »die Macht ..., euch vor jedem Fehltritt zu bewahren und euch untadelig und voll Freude vor seine Herrlichkeit treten zu lassen« (Jud 1,24). Die Herrlichkeit ist »Reichtum«, aus dem geschenkt werden kann (Eph 3,16; Phil 4,19). Der Jakobusbrief bringt einen wichtigen weiteren Akzent ein – Christus ist Herr über die Herrlichkeit, über das, was Ehre verdient und als glanzvoll gelten soll: »Meine Brüder, haltet den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, frei von jedem Ansehen der Person« (Jak 2,1). Christus ist Herr der Herrlichkeit, gerade auch aufgrund seiner Reinheit: Je reiner die Gestalt ist, nach einem Gedanken von Hans Urs von Balthasar, desto deutlicher tritt das Licht hervor.⁴ Es ist auch Gabe der Reinheit, »in allen Gestalten des Seins, auch in den ärmsten, widerlichsten, den Abglanz des ersten Wunders wahrzunehmen [...] vor allem sind die Christen angehalten zu dieser Schau. Sie sind es durch das besondere Wort Gottes in Jesus Christus, das gerade jene Dunkelheiten, die aus jeder ästhetischen Betrachtung herauszufallen scheinen, als bevorzugten Ort für das Erscheinen der Liebe Gottes, somit als seine ausbrechende Herrlichkeit zu verstehen vorschreibt.«⁵ Herrlichkeit ist auch gegeben durch die Reinheit der Betrachtung.

(iii) Das Dunkel des Herrn: Die Sonne, so kann man den in 1 Kön 8,12 referierten Ausspruch Salomos verstehen, steht offen am Himmel, sichtbar, leuchtend. Demgegenüber – und hier wird ein Gegensatz aufgebaut – wollte Gott im Dunkel wohnen; es war Ausdruck des Willens Gottes (Ausdruck des Wesens Gottes?), nicht sichtbar, sondern verborgen zu sein. Damit ist eine Aussage über die Erkennbarkeit Gottes gemacht, dessen Fülle und Herrlichkeit nicht zugänglich ist und sichtbar am Himmel steht, sondern verhüllt und verborgen, angedeutet und nur im Modus der Anspielung und der symbolhaften Gegenwart nachvollziehbar ist. Die Verborgenheit Gottes wird dabei in den Rahmen einer Schöpfungstheologie gesetzt.

Was bedeutet das Wort »im Dunkel wohnen« (vgl. 2 Chr 6,1)? Wenn das »Haus des Herrn« jenes Haus ist, in dem Gott Wohnung nimmt, bedeutet das dann, dass das Haus des Herrn im Dunkeln liegt (wie es etwa das Bild des Einwohnens Gottes in der verborgenen Seele ausdrücken könnte) oder dass die Gegenwart des Herrn im Hause des Herrn verhüllt und dunkel ist?

Das Motiv des Dunkels ist biblisch fest verankert. Gott wird in Ps 18,12, wie oben zitiert, im Zusammenhang mit der Hilfe Gottes gegen Feinde mit Worten der Verhüllung beschrieben: »Er hüllte sich in Finsternis, in dunkles Wasser und dichtes Gewölk wie in ein Zelt« (diese Formulierung auch in 2 Sam 22,12; vgl. auch Ps 97,2). Diese »Finsternis« ist unheilvoll für die

⁴ Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit III,1. Einsiedeln: Johannesverlag 1969, 13–14.

⁵ Ebd., 975–976.

Feinde, aber rettend für König David. Der »Tag des Herrn« ist unheilvolle Finsternis für die Gottfernen (Amos 5,18–20). Gottferne Menschen befinden sich im Dunkeln (Ijob 15,22), für Gottsuchende wird das Dunkel verscheucht (Jes 8,22–23; Jes 50,10; Jes 60,2; Ps 107,10; Mt 4,16). Das Dunkel steht nach einer Rede des Elifas von Teman auch für das, was den Menschen ängstigt, als »Dunkel, worin du nicht siehst« (Ijob 22,11). Das Dunkel ist Nichtverstehen, Orientierungslosigkeit, mangelndes Verständnis für das Wichtige und Richtige und damit auch Mangel an Weisheit, Wahrheitsferne.

»Dunkel« steht auch für »Auslöschung« und »Vergessen«. Dies wird in den Reden des Ijob deutlich, der sein Leben als »von Finsternis umschlossen« erfährt (Ijob 23,17) – im Vergleich zu früher, als Gottes »Leuchte über meinem Haupt erstrahlte, in seinem Licht ich durch das Dunkel ging« (Ijob 29,3). Ijob setzt in seiner ersten Rede dazu an, den Tag seiner Geburt zu verfluchen und diesen Tag in die Auslöschung und Verfinsterung zu wünschen: »Ijob ergriff das Wort und sprach: Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen. Jener Tag werde Finsternis, nie frage Gott von oben nach ihm, nicht leuchte über ihm des Tages Licht. Einfordern sollen ihn Dunkel und Finsternis, Gewölk über ihn sich lagern, Verfinsterung am Tag mache ihn schrecklich« (Ijob 3,2–5). Das Dunkle steht hier für »Vergessen« und »Nichtdifferenz« – es macht keinen Unterschied, ob die ins Dunkel getauchte Person je gelebt hat oder nicht. Das ist nach dem Buch Kohelet Schicksal einer Fehlgeburt: »Als Windhauch kam sie, ins Dunkel geht sie, in Dunkel bleibt ihr Name gehüllt« (Koh 6,4). Ein Mensch, der ins Dunkel getaucht wird, verliert »Antlitz« und »Namen«, wird gesichtslos und anonym.

Gott ist Herr über Licht und Dunkel (Amos 5,8). Die Gunst Gottes zeigt sich nicht nur darin, dass das Dunkel verscheucht wird, sondern auch, dass Gott Zugang gibt zu Schätzen, die im Dunkel liegen: »Ich gebe dir verborgene Schätze und Reichtümer, die im Dunkel versteckt sind. So sollst du erkennen, dass ich der Herr bin, der dich bei deinem Namen ruft, ich, Israels Gott« (Jes 45,3). Das könnte auch so gelesen werden, dass der Mensch, der die Gunst Gottes gefunden hat, Zugang zu besonderen epistemischen Gütern hat, die für andere in einer »Wolke des Nichtwissens« verborgen sind. Denn Gott ist ein Gott, der Verborgenes aus dem Dunkel enthüllt, Finsternis ans Licht führt (Ijob 12,22). Gott teilt den Menschen Licht und Dunkel zu (Sir 16,16).

Gott teilt Dunkelheit auch in Form von Blindheit zu. Blindheit als Ausdruck von »Leben in Finsternis« überkommt Saulus von Tarsus ebenso (Apg 9,8) wie Elymas, den Zauberer von Paphos (Apg 13,11). In Dtn 28,28–29 wird der Gott-Trotzer mit »Wahnsinn, Blindheit und Irresein« geschlagen, tappt »am hellen Mittag im Dunkel wie ein Blinder«. »Im Dunkeln zu leben« ist in diesen Fällen Verlust epistemischer Souveränität als Konsequenz

bisherigen Tuns. Gottlose Menschen leben in der Dunkelheit des Unverstehens und ernten die Finsternis der leidvollen Gottferne, »für sie ist die dunkelste Finsternis bestimmt« (2 Petr 2,17; ähnlich Jud 1,13b). Sündhafte Menschen versuchen aus dem Dunkel heraus, also hinterlistig und unaufrecht, zu handeln (vgl. Ps 11,2).

Der gottnahe Mensch hingegen lebt im Licht. Der Hinweis auf das Dunkle kann auch Hinweis auf den »Kairos« sein – zu wirken, solange es Tag ist (nach Joh 9,4; vgl. Jer 13,16). Gott als »Licht der Völker« lässt blinde Augen öffnen und führt diejenigen, die im Dunkeln sitzen, ans Licht (Jes 42,6–7). Der gottesfürchtige Mensch lebt aufrichtig und sucht nicht das Dunkel des Geheimnisses, woran ein Text bei Jesaja erinnert: »Weh denen, die ihre geheimen Pläne vor dem Herrn verbergen, damit im Dunkel bleibt, was sie tun. Sie sagen: Wer sieht uns schon und wer kennt uns?« (Jes 29,15 – ähnlich dargestellt in Sir 23,18; vgl. auch Ijob 34,22; Weish 17,3). Gottnähe und Licht sind in vielen Texten eng miteinander verbunden. Gott lässt für den Gottesfürchtigen sicheren Rat aus dem Dunkeln aufleuchten (Sir 32,16).

Dennoch ist die erkennende Erhellung des epistemischen Universums, die Fähigkeit, Antwort auf Fragen zu geben und Geheimnisse zu durchdringen, nicht das Erste, worum es in einem gottgefälligen Leben geht. In einer Rede Gottes gegen den Fürsten von Tyrus lesen wir im Buch Ezechiel: »Gewiss, du bist weiser als Daniel. Kein Geheimnis war dir zu dunkel« (Ez 28,3) – aber der Angesprochene wurde stolz (Ez 28,5: »Durch deine gewaltige Weisheit, durch deinen Handel hast du deinen Reichtum vermehrt. Doch dein Herz wurde stolz wegen all deines Reichtums«), hielt sich für Gott und wird deswegen vernichtet. Menschliche Erhellungsfähigkeit kann Anlassfall für sündhafte Fehlhaltung sein. Nicht »Verstehen«, sondern »Haltung« und »Tun« sind das Entscheidende. Durch gute Taten (Werke der Barmherzigkeit) geht das Licht in der Dunkelheit auf (Jes 58,10). Ein Primat des Tuns vor dem Denken, des Seins vor dem Tun kündigt sich an.

Dunkel und Herrlichkeit: Denken vor dem Geheimnis

Die drei Verse 1 Kön 8,10–12 rufen zu einer Theologie als einer Form von Dienst an Gott auf, die die Herrlichkeit wie auch das Dunkel Gottes ehrt. Bestimmte Formen des Dienstes (bestimmte Formen der Theologie) sind mit wichtigen Eigenschaften Gottes, sind mit Gott nicht vereinbar. Gehen wir davon aus, dass Theologie als Begegnung mit Gott »im Haus des Herrn« stattfindet, in einem Raum, der vor allem durch die Vergegenwärtigung der Präsenz Gottes, also durch die Vergegenwärtigung, dass Heiliges da ist und mit ist, charakterisiert ist.

Mit den Motiven »Wolke« und »Dunkelheit« arbeitet das einflussreiche Werk *Wolke des Nichtwissens* aus dem 14. Jahrhundert: »Es gibt«, so heißt es im dritten Kapitel, »eine Dunkelheit und eine Wolke zwischen dir und deinem Gott [...] Dunkelheit und Wolke lassen nicht zu, ihn mit dem Licht deines Erkennens deutlich zu erfassen noch ihn im Herzen selig zu spüren«. Die geistliche Schlussfolgerung, die sich daraus ergibt, lautet: »Entschließe dich deshalb, in dieser Dunkelheit so lange wie möglich zu verweilen und unaufhörlich ihn zu rufen, den du liebst.« Die Erkenntniserwartungen sind zu begrenzen, die epistemischen Ansprüche zu beschränken: »Wenn du hoffst, Gott in diesem Leben schauen und erfahren zu können, wie er ist, so kann dies doch immer nur in jener Wolke und Dunkelheit geschehen.«⁶ Dabei wird »Dunkelheit« als »Abwesenheit von Erkennen« verstanden, »ähnlich wie dir alles dunkel erscheint, was du nicht begreifst oder was du vergessen hast [...] Daher wird die Wolke nicht eine Wolke der Luft genannt, sondern eine »Wolke des Nichtwissens«.⁷

Erkenntnistheoretisch kann die Metapher der Dunkelheit mit der Idee der Aufklärung kontrastiert werden; es kann schrittweise »hell« werden; wenn man beispielsweise eine Fremdsprache lernt, wird der Raum dessen, den man linguistisch ausleuchten kann, zusehends weiter. Ähnliches geschieht, wenn sich jemand langsam einen Erkenntnisraum aneignet. Umgekehrt ist das Vergessen ein Auslöschen von Erkenntnishelligkeit. Die Dynamik, die in dieser Stelle beschrieben wird, ist eben nicht in Begriffen von »Handlungsmacht« (Autonomie) und »Erhellung« (Aufklärung) zu beschreiben; auch die Idee der explorativen Annäherung geht in die Irre. Hier haben wir es mit einem Exodus in ein Nichthandeln und Nichtwissen zu tun. Es scheint, als würde die Sprachlosigkeit der Theologie dort beginnen, wo das Wort Gottes Raum nimmt. Es scheint, also würde sich hier eine Auxiliartät der Theologie zeigen, die sich selbst überflüssig macht, so wie eine Fähre oder eine Leiter überflüssig werden können. Man könnte überlegen, dass der entscheidende Punkt der Theologie die eigene Selbstabschaffung ist. Das ist eine Einladung zu einer gewissen Selbstvergessenheit zu einer Zurücknahme um der Gegenwart Gottes willen. Diese Selbstvergessenheit finden wir auch in Akten der Zärtlichkeit, beim Streicheln einer Katze, beim Liebkosen eines Kindes.

Was bedeutet es, an einen Gott zu glauben, der »im Dunkel« wohnt? Begriffe wie »göttliche Verborgenheit« oder »Unerkennbarkeit Gottes« oder »Verhülltheit Gottes« könnten sich anbieten, um dieser Aussage im

⁶ Willigis Jäger (Hg.), *Wolke des Nichtwissens und Brief persönlicher Führung*. Übersetzt von Willi Massa. Mit einer spirituellen Hinführung herausgegeben von Willigis Jäger. Freiburg/Br: Kreuz Verlag o. J., 40.

⁷ Ebd., 45.

Erkenntnisanspruch gerecht zu werden. Wenn Rabbi Shapiro das Motiv des verborgenen Weinens Gottes bemüht, beruft er sich da auf dieses Motiv? Rabbi Kalonymos Shapiro (1889–1943) vergrub vor seinem Tod ein Manuskript mit dem Titel *Esh Kodesh* (Feuer der Heiligkeit).⁸ In diesen Texten beschäftigt sich Shapiro als religiöser Verantwortungsträger in seiner Gemeinde mit dem Leiden des jüdischen Volkes. In einem Vortrag vom Februar 1942 bezieht sich der Rabbi auf die Prophetenstelle Jes 63,9, die vom Mitleiden Gottes handelt, und spricht sich dafür aus, dass Gott, gerade weil Gott unendlich ist, auch unendlich leide.⁹ Das göttliche Leiden übersteigt als unendliches die menschliche Vorstellungskraft und kann auch nicht von der endlichen Welt gefasst werden. Gott ziehe sich in seinem Leiden zurück, wie es beim Propheten Jeremia zu lesen steht. »Wenn ihr aber darauf nicht hört, so muss ich im Verborgenen weinen über den Hochmut« (Jer 13,17). Gott habe sich an einen geheimen Ort zurückgezogen und weine im Verborgenen.

Was bedeutet es, an einen Gott zu glauben, der im Verborgenen weint? Was bedeutet es, an einen Gott zu glauben, dessen Ratschluss unergründlich ist und dessen Schöpfungswerk in aller Freiheit erfolgt? Die Freiheit Gottes bringt es mit sich, dass die Selbstoffenbarung Gottes irreduzible Quelle für ein tieferes Verständnis der Herrlichkeit Gottes ist, über die natürlichen Quellen hinaus. Freilich: Die Undurchdringlichkeit Gottes ist weder unbegründet noch unqualifiziert: Man muss bereit sein, viel über Gott auszusagen, um wohlgeformte Aussagen über Gottes Undurchdringlichkeit bilden zu können; ähnlich: Man muss viel von X verstehen, um X als »Mysterium« zu bezeichnen oder im Zusammenhang mit X den Begriff des Mysteriums zu verwenden. Daraus ergeben sich Konturen einer Ethik des theologischen Nachdenkens.

Theologisches Denken ist Denken vor dem Geheimnis (mehr als »Denken über ein Geheimnis«). Theologisches Denken erfolgt im Lichte einer Unschärfe, die das Vierte Laterankonzil (Denzinger 806) formuliert hat; diese Unschärfe ist dennoch keine mechanische Unschärfe, sondern die Anerkennung eines Mysteriums auf der Grundlage einer echten Begegnung. Ein Geheimnis ist etwas, was für den breiten Kreis der Nichtauserwählten verborgen ist, im Dunklen bleibt. Es ist abgegrenzt, angesiedelt in einem Sonderbereich, ein »secretum«. Dabei ist die Grenze zwischen Bekanntem und Geheimem eine andere Grenze als die Grenze zwischen zwei ähnlich gearteten Grundstücken, ist doch der Übergang von »bekannt« zu »geheim« der Durchstieg in ein Anderes. Der Zugang zum Geheimnis ist geregelt, verengt,

⁸ Vgl. Nehemia Polen, *Divine Weeping: Rabbi Kalonymos Shapiro's Theology of Catastrophe in the Warsaw Ghetto*. *Modern Judaism* 7,3 (1987) 253–269.

⁹ Ebd., 255–256.

geschützt. Wenn etwas von einer Mehrheit gewusst wird, wenn etwas offensichtlich ist, kann es kein Geheimnis sein. Wir stoßen hier auf die Metapher einer verschlossenen Tür, hinter der sich etwas verbirgt. Beispiele für ein Geheimnis sind: eine Geheimschrift, die entsprechend entschlüsselt werden muss; ein Versteck, das entsprechend entdeckt werden muss; eine geheime Tür, die entsprechend aufgespürt werden muss; ein bedeckter Gegenstand, der entsprechend enthüllt werden muss; es gibt geheime Orte (Verstecke) und geheime Zeiten (Fristen) und geheime Pläne.

Es gibt Geheimnisse, die »Geheimwissen« sind, das in Erfahrung gebracht und weitergegeben werden kann; das Geheimnis von Simsons Kraft kann preisgegeben werden (Ri 16,17). Hier hat das Geheimnisvolle etwas Vorläufiges, das geknackt werden kann wie ein Code. Es ist Zeichen von Respekt und Selbstbeherrschung, wie auch von Klugheit, ein Geheimnis wahren zu können (Tob 12,7). Ein Geheimnis zu verraten, ist ein moralisch verwerflicher Verrat (Sir 27,20–21; Spr 11,13; Spr 25,9); 2 Makk 13,21 schildert den Geheimnisverrat durch einen jüdischen Soldaten namens Rhodokus, der damit seine Landsleute in Gefahr bringt. Es ist Zeichen von Torheit, kein Geheimnis für sich behalten zu können (Sir 8,17). Der Umgang mit dem Geheimnisvollen und Weisheit hängen miteinander zusammen – rechter Umgang mit dem Mysterium ist Zeichen von Weisheit.

Das Gespür für das Geheimnisvolle hat der Begriff der epistemischen Gnügsamkeit angedeutet. Wenn wir von Gott sprechen, bewegen wir uns in einem Sprachspiel, das nicht von erkundbaren Geheimnissen oder zu bearbeitenden Problemen spricht, sondern von Mysterien. Ein Problem ist ein Hindernis, ein Geheimnis eine mögliche Weitung, die mich existenziell fordert. Ein Mysterium ist nicht ein Widernis, das überwunden werden will, nicht ein Rätsel, das gelöst werden will, sondern ist eine Einladung in eine transformierende Beziehung.¹⁰ Gott ist Mysterium; Gott ist damit unergründlich (Ijob 5,8–9; Röm 11,33) und die vertrauensvolle Beziehung zu Gott ist auf friedvolles Nichtwissen angewiesen, auf ein Nichtwissen, das mit innerem Frieden einhergeht. Der »logos« als Ordnung ist auf andere Weise verborgen als der Wille Gottes, aufgrund der »Logik« der Schöpfung (vgl. Röm 1,19–20). Gott kennt alle Geheimnisse (Sir 42,18). Es ist Zeichen von Macht, Geheimnisse zu kennen. Wenn wir von Geheimnissen Gottes reden, verwenden wir Kategorien wie »ewig« und »unergründlich« (Kol 1,26; Eph 1,9; 1 Kor 2,7). Vor Gott kann nichts verborgen bleiben. Es gibt

¹⁰ Ein Mysterium überschreitet ein Problem, führt eine Frage an ihre Grenzen, fordert die Knappheit eines Problems mit flutender Fülle des Nichtwissbaren heraus: »Un mystère, c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là-même comme problème« (Gabriel Marcel, Être et Avoir. Paris: Aubier, Éditions Montaigne 1935, 250). Die Frage nach dem Bösen wird als »mystère du mal« dazu geführt, die eigene Frage zu überschreiten und der Frage auf den Grund zu gehen.

Geheimnisse, die nur Gott enthüllen kann (vgl. Dan 2,47); es ist Zeichen einer besonderen Gottesbeziehung, Geheimnisse öffnen zu können (vgl. Weish 10,10). Wer gottfern ist, ist auch den göttlichen Geheimnissen fern (Weish 2,22: »Sie verstehen von Gottes Geheimnissen nichts«). Das Mitteilen eines Geheimnisses durch Gott ist eine Offenbarung (Eph 3,3), die zwar auch Mitteilung ist (als Ergebnis eines Mitteilens), in erster Linie aber Ausdruck eines Teilens, das den Inhalt als sekundär erscheinen lässt. Der Verkündigungsauftrag, von dem auch die Theologin nicht ausgeschlossen ist, ist Einladung, das Geheimnis des Evangeliums (Eph 6,19), das Geheimnis Christi (Kol 4,3) zu verkünden – und zwar als »Geheimnis«, als etwas, das auf unbegreifliche Weise geschenkt worden ist und nicht bis ins Letzte verstanden werden kann.

Freilich: Das Wissen um Geheimnisse ist unterschieden von und sekundär gegenüber der Liebe (1 Kor 13,2) – dennoch kann ein Zusammenhang zwischen Liebe und Geheimnis hergestellt werden: Wenn ich jemanden liebe, teile ich dem geliebten Menschen Geheimnisse mit, die ich sonst für mich behalte; baue ich eine intime Welt von Geheimnissen mit meinem Geliebten auf, ist die Liebe selbst ein Mysterium, das nicht erschöpft werden kann. Es ist Zeichen besonderer Nähe, Geheimnisse zu erkennen (vgl. Mt 13,11; Mk 4,11; Lk 8,10). Es ist eine besondere Verantwortung, Hüter von Geheimnissen zu sein (1 Kor 4,1). Hier wird das Geheimnis nicht in Begriffen von Sätzen und Satzmengen gefasst, sondern als Beziehungsgeschehen. Das etwa in 1 Kor 15,51 »enthüllte Geheimnis« (»Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden«) ist nicht Aussage über ein »Es im Außen«, sondern Einladung in eine Beziehung, ein Hineingenommenwerden in eine Beziehung, die als Gabe und Gnade angeboten ist. Das in Eph 5,31–32 angesprochene »tiefe Geheimnis« (»Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche«) ist nicht Geheimwissen, sondern die Auslegung eines Textes im Lichte einer erfahrenen Beziehung. Auch hier bleibt vieles im Dunklen.

Die letzte Grundlage ist nicht die Ignoranz, sondern das Vertrauen. Das ist eine andere Form des Nichtwissens. Theologisches Denken ist Denken »im Dunkeln«, aber dieses Denken ist gleichzeitig Denken im Vertrauen auf die Herrlichkeit. Theologisches Denken ist also Ausdruck und Aufbau von Vertrauen; man könnte das vielleicht auch so ausdrücken: Theologische Sprache beschreibt nicht Gott; theologisches Denken umkreist Gott nicht; wir betreiben nach einem Wort des Bonaventura Theologie, »ut boni fiamus«.¹¹

¹¹ Bonaventura, In Sent I, Prooem., q 3, resp. – Bonaventura, Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Tom. 1 (Opera Omnia 1). Ed. Quaracchi 1882, p. 13.