

JÜRGEN WERBICK

GOTT VERBINDLICH

Eine theologische
Gotteslehre

HERDER

Jürgen Werbick

**Gott
verbindlich**

Jürgen Werbick

Gott verbindlich

Eine theologische Gotteslehre

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007

www.herder.de

Cover-Gestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 978-3-451-29379-5

E-ISBN 978-3-451-84379-2

Inhalt

Einführung	9
1. Gottes Namen	19
1.1 Wie ruft ihr ihn?	19
1.2 Anrede	21
1.3 Doxologie und Argument	25
1.4 Namen und Begriffe	29
1.5 Der Name, mit dem Er angerufen wird	33
1.6 Gott-Rede in der zweiten und in der dritten Person	35
1.7 Gottes-Erkenntnis?	38
1.8 Von Gott her denken – vom Menschen her denken	43
1.9 Gott: mehr als notwendig	47
1.10 Gottes »Nutzlosigkeit«	53
1.11 Das namenlose Geheimnis	58
1.12 Gott ist Geschenk	60
1.13 Die Sprache der Überraschung	63
2. Gotteserkenntnis und Erkenntnis der Welt	71
2.1 Die Sprache der Ergriffenen und die Sprache der Erkennenden	71
2.2 Sind religiöse Überzeugungen begründbar?	76
2.3 Gläubig und rational?	80
2.4 Behauptungen oder Überzeugungen?	81
2.5 Was kann für die Wahrheit religiöser Überzeugungen sprechen?	86
2.6 Gottesbeweise?	89
2.7 Grund-losigkeit	97
2.8 »Ontologischer Gottesbeweis«?	105
2.9 Der »Glaube an die Wahrheit«	113
2.10 Was ist Wahrheit?	119
2.11 Gottes-Wahrheit	124
2.12 Erkenntnis der Welt durch Gotteserkenntnis?	130
2.13 Gottes-Begriff?	132
2.14 Gottes wahr machende Wahrheit	137

3.	Der Eine und Einzige. – Der Andere?	141
3.1	Einheit: das, worüber Größeres nicht gedacht werden kann	141
3.2	Keine anderen Götter!?	144
3.3	Monotheismus als Metapher	148
3.4	Götter-Reichtum vs. »Mosaische Unterscheidung«	151
3.5	Monotheistische Weltfremdheit vs. polytheistische Weltbeheimatung?	157
3.6	Monotheistischer Wahrheits-Fanatismus?	164
3.7	Die unverfügbare, aber verbindliche Gotteswahrheit	171
3.8	Der ganz Andere	175
3.9	»Symphonie des Einen und Ganzen«	180
3.10	Gott: ein und alles – das schwierige Erbe Spinozas	189
3.11	Gottes Immanenz-Transzendenz	194
3.12	Gottes Unendlichkeit und das Endliche	202
3.13	Der Eine will nicht ohne die Vielen sein	212
3.14	Gott: die unendliche und unendlich verheißungsvolle Herausforderung	222
4.	Gottes-Räume, Gottes-Zeiten, Gottes-Gegenwart	227
4.1	All-Gegenwart	227
4.2	Gott der Ewige und die Relativität der Zeit	236
4.3	Gottes Vollkommenheit innertrinitarisch?	243
4.4	Vollkommene Selbstmitteilung	250
4.5	Präsenz	253
4.6	Die Zeit-Not: Herausforderung oder Verneinung des Willens?	258
4.7	Gottes Wille geschieht in der Zeit: in Gottes Gegenwärtigwerden, im Geschenk der Zukunft	272
4.8	Gottes Immanenz-Transzendenz in der Zeit	281
4.9	Gottes verborgene Präsenz	287
4.10	Handelt Gott in dieser Welt?	302
4.11	Was heißt handeln?	310
4.12	Gott handelt, wo sein guter Wille geschieht	323
5.	Der Allmächtige und die Kreativität seiner Liebe	331
5.1	Nicht von dieser Welt?	331
5.2	Das Geschichtshandeln des Allmächtigen	338
5.3	Philosophische und theologische Arbeit am Gottesbegriff	344
5.4	Ein leidender und werdender Gott?	351
5.5	Gott identifiziert sich	362
5.6	Was heißt allmächtig?	367

5.7	Biblische Kontexte	373
5.8	Übersetzungsprobleme und Übersetzungsverluste	380
5.9	Die Allmacht des Schöpfergottes	385
5.10	Das Geschenk des Allmächtigen	393
5.11	Allmacht in befreiender Selbsthingabe	400
5.12	Allmacht und Ohnmacht der Liebe	411
5.13	Die offen gehaltene Theodizeefrage und die geschichtliche Theodizee-Herausforderung	417
5.14	Praktischer Theodizee-Glaube – praktischer Allmachtsglaube? . .	428
6.	Gottes guter Wille	431
6.1	Gottes Wille oder Menschenwille	431
6.2	Gott will es!?	436
6.3	Gottes Wille oder das Schicksal?	440
6.4	Willens-Freiheit	446
6.5	Das Geschenk der Freiheit	458
6.6	Verinnerlichung?	469
6.7	»Wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit« (2 Kor 3, 17)	472
6.8	Freiheit und Notwendigkeit	476
6.9	Die Freiheit der Selbst-Identifikation	485
6.10	Gottes Willen mit-wollen auf den langen Wegen der Nachfolge . .	490
6.11	Gottes Gerechtigkeit und Menschen-Gerechtigkeit	492
6.12	Gottes Gerechtigkeit und der Tod	502
6.13	Gericht	507
6.14	Wie lange noch?	515
7.	Der Dreieine: der Eine nicht ohne die Anderen	519
7.1	Vergöttlichung des Menschlichen oder Vermenschlichung Gottes .	519
7.2	Der schönste Gedanke. – Der gefährlichste Gedanke?	526
7.3	Trinitarische Gottes-Präsenz	532
7.4	Trinitätstheologie vs. negative Theologie?	539
7.5	Christologische »Exposition«	544
7.6	Pneumatologische »Inklusion«	549
7.7	Konkreter Monotheismus oder Hellenisierung der biblischen Gotteserfahrung	554
7.8	Das nervöse Zentrum des christlich-trinitarischen Gottesglaubens	562
7.9	Von den Bildern zu den Begriffen	568
7.10	Gott – Person?	583
7.11	Die personalisierende Person-Wirklichkeit des Heiligen Geistes . .	596
7.12	Der ursprungslos und endlos Gegenwärtige	603

7.13	Trinität: nur ein menschlicher Höchstbegriff?	607
7.14	Gottimmanente Trinitätslehre?	614
7.15	Worüber Größeres nicht gedacht werden kann	632
8.	Ausblick	639
8.1	Konzentration	639
8.2	Letzte Gedanken?	641
8.3	Einfache Wahrheit	644
8.4	Gottes-Geschenk	645
	Literaturverzeichnis	647
	Personenregister	665

Einführung

Kann es so etwas geben wie eine Gottes-*Lehre*? Darf es sie überhaupt geben? Wie könnte man Gott lehren oder die Menschen über Gott belehren wollen! Spontan meldet sich der Widerspruch: Will hier jemand, der es zu wissen meint, andere darüber belehren, wie es sich mit Gott und den »göttlichen Dingen« verhält – und wie man sich deshalb Gott gegenüber sachgerecht zu verhalten hat? Dieses »Lehramt« würde man den Theologinnen und Theologen heute kaum noch zubilligen. Und auch das hierarchische Lehramt der katholischen Kirche träfe wohl weithin auf Skepsis, wollte es in diesem Sinne über Gott belehren.

Wem es um die Lehre geht – um die rechte Lehre –, dem geht es offenkundig um Abgrenzung, um die verbindliche Norm, die das Richtige vom Falschen unterscheidet oder auch nur vom Abgelehnten. Lehren hat mit Macht zu tun: mit der Macht, das Gültige vom Irreführenden zu unterscheiden, das Verlässliche vom Trügerischen. Wer könnte diese Macht heute noch in Anspruch nehmen, ohne sich den Vorwurf zuzuziehen, er unterdrücke mit seinem Anspruch die bunte Vielfalt der Erfahrungen, die Vielfalt der Zeugnisse, in denen Menschen von ihrem je individuellen Berührtwerden durch eine göttliche Macht Kunde geben? Was soll da die »blutleere«, lebensferne theologische Lehre; was sollen ihre längst entleerten Begriffe, mit denen die Menschen unserer Zeit nichts mehr anfangen können? Die Theologie habe – so kann man es landauf, landab hören – nichts mehr zu sagen, wenn sie sich als Lehre versteht, statt als Hilfe zu einer je individuellen Gotteserfahrung; wenn sie die immer gleichen, erloschenen Begriffe umkreist, statt ins Zentrum zu führen, dahin, wo das Feuer brennt. So müsse es der Theologie heute darum gehen, selbst subversiv zu werden: die Begriffe zu unterwandern, ihre normative Macht zu brechen, damit die Vielfalt der Glaubensmöglichkeiten neu zum Tragen komme, damit die Menschen den Mut fänden, ihren je eigenen Glauben zu leben und ihn als heilend zu erfahren, als die Kraft, die sie in der Tiefe ihrer Seele anrührt und die Seele zum Klingen bringt. Subversive Theologie: Theologie im Dienst der Mündigkeit des religiösen Menschen; Theologie, die ihm den Reichtum der biblischen und mystischen Überlieferungen aufschließt, damit er dort finden kann, was ihm jetzt hilft, was ihm jetzt zur »Inspiration« werden kann, zur spirituellen Quelle.

Der Lebens- und Glaubenszusammenhang zwischen Theologie und geistlichem Leben mag vielfach abgerissen sein. Die Theologie scheint in ihrer Selbstbezüglichkeit mitunter fast bewegungslos geworden zu sein. Sie arbeitet sich an den Fragen und Aporien ab, die sie selber aufgeworfen oder in die sie sich verrannt hat, weil sie Fragen beantworten wollte, die von vornherein falsch gestellt waren. *Friedrich Nietzsche* hat den Überdruß an dieser selbstbezüglichen Theologie achselzuckend ausgesprochen und damit auch vielen Zeitgenossen eine griffige Parole geliefert: »Wer aber kümmert sich jetzt noch um die Theologen – ausser den Theologen?«¹ Man müsste die Theologie zu ihrem eigentlichen Geschäft zurückrufen, zu den Fragen der Menschen, zu den religiösen Bedürfnissen, die sie immer noch umtreiben, zu den Wertefragen, mit denen sie von Wissenschaften und Politik allein gelassen werden.

Aber braucht man da Gott überhaupt noch? Wer mit Nietzsche leichten Herzens B gesagt hat, sollte es sich mit dem A nicht zu leicht machen; er sollte es sich nicht zu leicht machen mit Nietzsches Befund, der wenige Zeilen vorher als Selbstverständlichkeit ausgesprochen wird und seine Häme gegen die Theologen nach sich zieht: »welcher Denkende hat aber die Hypothese eines Gottes noch nötig?« Eine gewisse religiöse Nachfrage scheint es mehr als hundert Jahre nach Nietzsches Tod ja wieder zu geben. Aber hat sie tatsächlich mit Gott zu tun? Wenn ja, mit welchem? Und hätte dieser Gott noch etwas mit unserem Denken zu tun? Oder eher mit dem Überdruß am Denken? Mit geistig-geistlicher Wellness, bei der man sich von der Anstrengung des Denkens erholen will oder von der Anstrengung der Gedankenlosigkeit? Vielleicht auch mit Legitimationsbedürfnissen oder Selbstbehauptungsreflexen in einer irgendwie unheimlich religionshaltigen Gegenwart?

Welcher Denkende hat die Hypothese eines Gottes noch nötig? Sollten Gottesgläubige sich von dieser Frage, die ja gar keine echte Frage mehr sein will, provozieren lassen, den Zeitgenossen nachzuweisen, dass man Gott immer noch nötig hat? Sie müssten dann in gelinde Verzweiflung geraten, wenn man ihnen mit oder ohne Nietzsche den Bescheid gibt: Wenn du Gott brauchst, so ist das deine Sache. Frage dich, warum du ihn noch brauchst. Ich brauche ihn nicht. Mir fehlt er nicht! – Ohne Gott fehlt mir überhaupt nichts? Als »religiös Interessierter« oder auch »Erfahrener« könnte man sich auf die eigenen Erfahrungen berufen und so das Gespräch abbrechen: Sie haben eben keinen Zugang zu unseren Erfahrungen. Wer diese Erfahrungen gemacht hat, der muss nicht lange fragen. Er braucht sich nicht vor denen zu rechtfertigen, die sie *nicht* gemacht haben – und deshalb gar nicht wissen können, wovon wir sprechen.

¹ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliche I*, Aphorismus 28, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari (KSA), München – Berlin 1980, Bd. 2, 49.

In welche Situation gerät man überhaupt, wenn andere Menschen mit dem Gottesglauben nichts anfangen können, den Christen mit Juden und möglicherweise auch mit anderen Gemeinschaften von Gläubigen teilen; wenn Zeitgenossen diesen Glauben gar als schädlich ansehen und selbstbewusst das »Lob der Gottlosigkeit«² anstimmen? Reicht es, wenn man ihnen und sich selbst sagt: Ich hab' eben eine andere Meinung und andere Erfahrungen, für mich ist Gott wichtig? Irgendwie ist es zumindest tröstlich und vielleicht auch ein wenig beruhigend, wenn man mit dieser Meinung nicht allein steht und sie sogar den »Meinungspäpsten« wieder diskutabel scheint. Aber kann es dabei sein Bewenden haben, dass man sich auf seine Erfahrungen und Meinungen beruft und achselzuckend zur Kenntnis nimmt, dass andere eben andere Erfahrungen und Meinungen haben? Je weniger selbstverständlich der Gottesglaube ist, desto stärker und entschiedener muss *mein* Gottesglaube sein. So reagieren in dieser Situation nicht wenige. Mein Glaube ist stärker als die Gleichgültigkeit der anderen. Und ich tue gut daran, den Abstand zu wahren und meinen »gesunden« Glauben so vor Ansteckung zu schützen. Müsste man sich da nicht von Nietzsches einfacher Einsicht beirren lassen, das »starke Gefühl« verbürge »Nichts für die Erkenntnis, als sich selbst, ebenso wie der starke Glaube nur seine Stärke, nicht die Wahrheit des Geglaubten beweist«³?

Die Fragen der anderen unterwandern die eigene Selbstgewissheit, die Selbstgewissheit der eigenen Glaubensstärke. Sie ist *Selbst*gewissheit, selbst produzierte Gewissheit, nicht Gottesgewissheit. Das ist die Achillesferse aller Fundamentalismen. Aber wie kommt es zur Gottesgewissheit? Sie ist offenkundig weder durch Selbstvergewisserungs- oder Ausschließungs-Leistungen noch durch religiöse Übungswege herzustellen. Genau diese Unverfügbarkeit provoziert Menschen, die nach ihr suchen, sich nicht nur auf das »starke Gefühl«, die eigene Erfahrung, die Überlieferung und die subjektive Meinung zu berufen, auf die in unserer pluralistischen Gesellschaft jede und jeder ein Recht habe. Die Gottesgewissheit soll uns *von sich aus* und *durch sich selbst* vergewissern; sie will und soll uns verbindlich und verantwortlich in Anspruch nehmen. Genau deshalb nötigt sie dazu, nach guten Gründen dafür zu suchen, warum die geteilte Glaubensüberzeugung nicht nur eine beliebige Meinung ist – so dass man genauso gut auch eine andere haben könnte. Der Versuch, gute Gründe dafür zu finden, dass eine Auffassung nicht nur *meine* Meinung ist, der Versuch also, mehr »Unbeliebigkeit« in der Sache zu erreichen, muss auf Argumente

² Vgl. Sonja Zekri, Lob der Gottlosigkeit. Plötzlich wollen alle wieder glauben. Als sei Religion jemals ein angemessenes Mittel gewesen, die Welt besser zu machen, in: SÜDDEUTSCHE ZEITUNG Nr. 167 vom 22./23. Juli 2006, Wochenendbeilage S. I.

³ Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Aphorismus 15, KSA 2, 36.

zurückgreifen. Die Argumente müssen gewogen werden. Und es muss geprüft werden, nach welchen Kriterien man das »spezifische Gewicht« von guten Argumenten in der jeweiligen Streitfrage bestimmt, und wie man deshalb leichtgewichtige von schwerwiegenden Argumenten unterscheiden kann. All das führt ins Feld des Denkens, in dem es eben keine oder eine möglichst kleine Rolle spielen sollte, mit wie viel Emphase ich mich zu einer bestimmten Meinung bekenne. Wenn ich nicht die Zuversicht haben dürfte, dass es auf diese Emphase nicht letztlich ankommt, auch nicht auf *meine* Erfahrungen, nicht einmal auf die Meinungen von »Meinungspäpsten«, so wäre ich nicht auf dem Glaubens-Weg von meiner Selbstgewissheit zur Gottesgewissheit – von dem, was jetzt für mich wichtig ist, zu dem, was mich verbindlich in Anspruch nehmen darf, weil es hier tatsächlich um alles geht, um Heil oder Unheil, um Wahrheit oder Lüge.

Auf diesem Weg braucht es vielleicht doch gute Begleitung, damit er nicht in den Abgrund der Fanatismen führt, bei denen es ja immer um alles oder nichts geht. Nicht dass die Theologie immer diese gute Begleitung wäre und dass sie die einzige oder die wichtigste Begleitung wäre, die auf diesem Weg Not tut! Aber es geht auch nicht ohne sie. Sie hat die Aufgabe, Denk-Disziplin zu lehren, damit es immer wieder neu zu der Einsicht kommen kann: Das in biblischer Überlieferung Geglaubte und das von diesem Glauben Gesagte ist nicht nur eine beliebige, »stark gemachte« Meinung; es sprechen gute Gründe dafür, so zu glauben und so von Gott zu sprechen. Es sprechen auch Gründe dagegen. Und an ihrem Widerspruch darf man sich nicht mit schlechtem intellektuellem Gewissen vorbeidrücken. Er fordert zum Streit der Argumente um die besseren Argumente. Die Suche nach den guten Gründen führt ein in eine Verlässlichkeit, die bei dieser Suche nicht selbst hergestellt, sondern, wenn es gut geht, gefunden und nachvollzogen wird. Sie wagt sich in den Raum hinein, in dem sich Gottesgewissheit ereignen kann – und sich immer wieder auch entziehen wird.

Die Suche nach Verbindlichkeit ist nicht einfach nur eine Sache der Schwächlichen, die es mit der bunten Vielfalt der Möglichkeiten und mit der Ambiguität aller Angebote nicht aushalten können. In ihr realisiert sich jene Disziplin, die es beim Lebenswichtigen nicht zulässt, sich spielerisch möglichst viele Alternativen offenzuhalten und möglichst wenig festzulegen. Wer sich beim Lebenswichtigen nicht so weit als möglich von guten Gründen leiten lässt, sondern ungeprüften Meinungen überlässt oder es überhaupt möglichst offenzulassen will, was ihm verlässlich erscheint, der setzt auf die Beliebigkeit – auch wenn er sich hier und jetzt mit Emphase zu ihr bekennt. Die guten Gründe werden mich oft nicht so weit geleiten, wie ich gehen muss, so dass ich über ihr Geleit hinaus weitere Schritte tun muss – und vielleicht auch tun darf. Dieser Einsicht wird man sich auch durch Letztbegründungsstrategien nicht

entziehen können.⁴ Das darf aber nicht das unbegründete und unredliche Vorurteil nach sich ziehen, wo durch Begründungen keine Gewissheit zu erzwingen sei, da könne man sich die Rechenschaft über die Tragfähigkeit von Argumenten gleich ganz ersparen und sich eher auf eigene Erfahrungen oder Vorlieben verlassen.

Gotteslehre: Sie hat einzuführen in die Verbindlichkeit eines Sprechens von Gott, in dem sich biblisch geprägter Gottesglaube wiedererkennt, in dem er die ihn tragende Verlässlichkeit ebenso wiedererkennt wie das Wagnis, sich über das vernünftig Begründbare hinauszuwagen; in dem er all die Erschütterungen und Ungewissheiten wiedererkennt, die ihn heimsuchen, aber auch die oft so verunsicherten Einsichten, die seinen Weg durch die Geschichte der Glaubenden und die Geschichten der Zweifelnden markieren; in dem er wiedererkennt, was ihn hervorruft und wozu er hervorgerufen ist; in dem er – bei aller Zweideutigkeit und Hilflosigkeit menschlichen Sprechens – den wiedererkennt, von dem die Glaubenden und nach dem Glauben Suchenden ihren Glauben hervorgerufen und gerechtfertigt wissen.

Verbindlichkeit gewinnt das menschliche Sprechen von Gott, wenn und insoweit es zu verstehen gibt, dass das hier zu Sagende so gesagt werden *muss* – und so gesagt werden *darf*. Es kann nicht genauso gut auch anders gesagt werden. Theologisches Sprechen erfährt die Nötigung, es *so* zu sagen. Wenn es anders gesagt würde, käme nicht zur Sprache, wovon doch theologisch gesprochen werden soll: der Gott, auf dessen Widerfahrnis die Sprache des Glaubens und so auch die der Theologie antwortet. *Wo* geschah und geschieht seine Widerfahrnis? Die biblischen Überlieferungen identifizieren die Orte, an denen Gottes Widerfahrnis erfahren und authentisch bezeugt wurde. An diesen Orten entstand eine Verbindlichkeit, an die biblischer Glaube sich bindet und an die theologisches Arbeiten gebunden ist. Es hat sich zu verantworten vor diesen Zeugnissen, die Gott als den zur Sprache bringen, der auf die Menschen zukommt und sie in Anspruch nimmt. Theologie aber hat sich ebenso zu verantworten vor den Fragen der Menschen: *Wer* ist der Gott, der an diesen Orten widerfuhr und zur Sprache kam? Verdient er Vertrauen angesichts der Abgründe, der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, der Überwältigungen, der Niederlagen und der Siege menschlichen Lebens, angesichts auch der religiösen oder der gott-losen Alternativen, sich mit all diesen Dimensionen des Lebens auseinanderzusetzen? Im verantwortungsvollen Eingehen auf die *Wo*-Frage und auf die *Wer*-Frage – auf die Fragen »Wo ist Gott bzw. wo widerfährt er?« und

⁴ Theologische »Letztbegründungs«-Strategien sind im Übrigen auch gar nicht dazu da, sich dieser Einsicht zu verschließen. Das sollte inzwischen klar sein, auch wenn man sich weiterhin darüber streiten wird, wie weit und wohin sie wirklich führen.

»Wer ist Gott bzw. wie ist er Gott?«⁵ – hat sich die Systematische Theologie einer Sprache zu vergewissern, welche nicht unverantwortlich weit hinter den beiden Verbindlichkeiten zurückbleibt, die sie einzugehen hat.

Diese Verbindlichkeiten sind zugleich Herausforderungen. An den Orten der Widerfahrnis Gottes öffneten sich jeweils Sprachmöglichkeiten, die das Neue und In-die-Zukunft-Führende in die Sprache der Zeuginnen und Zeugen einführten. Und in der erinnernden, nachfragenden und nach-denkenden Bearbeitung der Frage nach der Verlässlichkeit dieses Gottes, nach seinem Gottsein, wuchsen der Theologie kreative sprachliche Verknüpfungen mit der Welt- und Selbsterfahrung der Menschen zu – oft auch im Widerspruch gegen nahe-liegende, allzu selbstverständliche Auslegungen dieser Erfahrungen. Die Verbindlichkeit, die im Neu-sprechen-Dürfen liegt, ist die verbindliche Herausforderung zu einem Wagnis, das nicht ins Leere hinein führt, sondern sich getragen weiß von sprachlichen Innovationen, hinter denen man in Zukunft als Glaubender und nach dem Glauben Suchender nicht zurückbleiben darf.

Wie der biblisch-christliche Gottesglaube zu einer verbindlichen Sprache findet und wie von dieser Sprache verantwortlich Gebrauch zu machen ist, darum geht es einer systematisch-theologischen Gotteslehre. Verbindliches Sprechen von Gott kann nicht im Ungefährten und Unbestimmten bleiben und muss sich doch immer wieder neu darüber Rechenschaft geben, wie unendlich weit es hinter dem zurückbleibt, was es hervorgerufen hat – hinter dem, Der es dazu ruft, sich nach Seiner Zukunft auszustrecken. Die Bestimmtheit, zu der das theologische Reden von Gott findet, ist ebenso Gewinn wie Verlust. Der Gewinn an inhaltlicher Konkretheit ist erkaufte durch die Einbindung in menschlich-allzumenschliche Selbstverständlichkeiten. Der Weg semantischer Anreicherung führt auf die Felder menschlicher Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung. Er führt in die Konfliktfelder der »Begriffs-Politiken«, in denen mit Begriffen Machtansprüche verbunden und Ausschließungen sanktioniert werden. Aber es ist theologisch unerlässlich, diesen Weg zu beschreiten, auf ihm voranzukommen und immer wieder zurückzugehen, um Markierungen im Gedächtnis zu behalten, die immer noch wegweisend sind. Es geht in der Systematischen Theologie um die semantische Anreicherung des Sprechens von Gott um zentrale Begriffs-Kerne herum und im Spannungsfeld wegweisender Bild-Gehalte, in dem die Begriffe ihre Orientierungsfunktion entfalten und

⁵ *Hans-Joachim Sander* hat von dieser Spannung zwischen Wo- und Wer-Identifizierungen im Blick auf Gott gesprochen. Er neigt dazu, die Wer-Identifikation eher der Philosophie, die Wo-Identifikation der (systematischen) Theologie zuzuordnen. Diese Zuordnung kann – so wird er es selbst sehen – allenfalls eine erste »Ortsangabe« sein. Sie schöpft die Komplexität des Verhältnisses zwischen diesen beiden Identifikationsweisen nicht im Entferntesten aus (vgl. Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006).

in denen ja zugleich die Orte der Selbsterschließung Gottes theologisch zugänglich gehalten werden sollen.

Die systematisch-theologische Gotteslehre lehrt Disziplin, damit die semantische Anreicherung des Sprechens von Gott nicht von der Vereinnahmung durch unbemerkt prägende Selbstverständlichkeiten wie von der Ausschließungsmacht der Definitionen dominiert wird und die Orte zudeckt, an denen das biblische Gotteszeugnis hervorgerufen wurde. Sie will die Demut lehren vor den Erfahrungen anderer Menschen in anderen kulturellen und historischen Räumen, damit man nicht zu schnell weiß, was diese Erfahrungen bedeuten. Sie will in all dem an die Orte geleiten, an denen Gott sich – nach dem verbindlichen Zeugnis der biblischen Überlieferungen – für die Menschen identifiziert hat, an denen er deshalb aufgesucht, erwartet und identifiziert werden will und von denen her geläufige Gottes-Verortungen fraglich werden. Systematisch-theologische Gotteslehre will die Konsequenz lehren, mit der die Bestimmtheit und die Verbindlichkeit der Rede von Gott um der Nachfolge willen gesucht wird: damit die Nachfolge sich nicht verliert in den tausend interessanten Differenzierungen und Eventualitäten, denen man sich unterwegs hingeben könnte. Die Gotteslehre will schließlich Konzentration lehren: Wo immer sie hinführt und was auch immer ihr da zu denken gibt, von Bedeutung darf all das nur sein, insoweit es dazu beiträgt, Gottes Selbstidentifikation menschlich verantwortlich nachzuvollziehen und für den Weg der Menschen in Gottes Zukunft hinein Orientierung zu geben. Verbindlichkeit gewinnt der biblische Gottesglaube, wenn er sich auf *Gottes* Verbindlichkeit konzentriert: auf Seinen Willen, sich den Menschen in Treue zu verbinden; auf Seine Herausforderung, diesem Willen zu trauen und ihn zu bezeugen.

Konsequenz, Konzentration und Disziplin der semantischen Anreicherung sind *das Eine*. Die Freude an dem Reichtum, dem sich diese Anreicherung verdankt, die Lust auch am intellektuellen Disput, in dem die Theologie sich diesen Reichtum nicht arm reden lässt, sind *das Andere*. Die Leserinnen und Leser mögen selbst entscheiden, ob dieses Buch den rechten Ausgleich findet. Für manche wäre weniger mehr gewesen. Sie werden die Redundanzen und Wiederholungen vielleicht nicht schätzen können, die sich beim Weg durch die verschiedenen Bild- und Begriffszusammenhänge einstellen. Andere werden sich von Leitbildern und Leitbegriffen auf den steileren und unübersichtlicheren Wegen in den späteren Kapiteln wie von alten Bekannten gern begleiten lassen.

Ich lege eine systematisch-theologische Gotteslehre vor, deren Spannweite unvermeidlich von der Religionsphilosophie über die Fundamentaltheologie zur Dogmatik reicht. Die Belehrung und Inspiration, die ich der Exegese, der biblischen und der historischen Theologie verdanke, will ich dankbar würdigen. Sie hätte die systematischen Überlegungen gewiss noch weitaus mehr be-

reichern, hie und da vielleicht auch aus der Bahn werfen können. Dass man als systematischer Theologe von den Forschungsergebnissen dieser Disziplinen so selektiv Gebrauch macht, bleibt für alle Seiten unbefriedigend und mag bei manchen Fachvertreter(inne)n die Vermutung nähren, mit einer literatur- und sozialwissenschaftlichen, weitgehend religionsgeschichtlich verfahrenen Erschließung biblischer Gottesüberlieferungen sei es im Wesentlichen getan; die magistrale Rechthaberei der Dogmatik könne man sich theologisch doch ganz gut schenken.

Wer sich dieser Vermutung hingibt, wird nicht besonders beeindruckt sein, wenn jetzt ausgerechnet *Hegel* in den Zeugenstand gerufen wird. Aber sein Argument mag für sich sprechen. Von einer Theologie, »die beim Erkennen Gottes sich nur historisch verhalten will«, sagt Hegel, sie habe »es zu tun mit Gedanken, Vorstellungen, die andere gehabt, aufgebracht, bekämpft haben, mit Überzeugungen, die anderen angehören, mit Geschichten, die nicht in unserm Geist vorgehen, nicht das Bedürfnis unsers Geistes in Anspruch nehmen, sondern bei denen das Interesse dies ist, wie es sich bei andern gemacht hat«. Die Geschichte beschäftigt sich – so Hegels Resümée – »mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für andere, nicht mit solchen, die Eigentum derer wären, die sich damit beschäftigen.«⁶

Wahrheit, die mich jetzt in Anspruch nimmt und zu vernünftiger Stellungnahme herausfordert, kann nicht in mein »Eigentum« übergehen; auch der Philosoph wird diese Erwartung heute nicht mehr hegen. Aber sie wird ernst zu nehmen sein *von mir*, in der ersten Person Singular gewissermaßen (die sich freilich verantwortlich in Beziehung zu setzen hat zur ersten Person im Plural wie zu den zweiten Personen im Singular wie im Plural). Ernst nehme ich sie nur, wenn ich ihr das Recht gebe, alle meine »Wahrheiten« anzufragen und von allen diesen »Wahrheiten« in Frage gestellt zu werden. Darunter geht es nicht. Und hier hat die Systematische Theologie ihre spezifische Aufgabe.

Ich räume gern und dankbar ein, dass man dieses Zugeständnis bei weitem nicht allen Vertretern der anderen theologischen Fächer erst mühsam abringen muss. Der Dank gilt hier in besonderer Weise einer ganzen Reihe von Gesprächspartnern in Münster, von denen ich namentlich *Erich Zenger* und *Reinhard Feiter* nennen möchte. Wie viel dieses Buch den engeren Fachkollegen *Klaus Müller* und *Thomas Pröpper* verdankt, das wird man vielen Gedankengängen ansehen – gerade auch da, wo ich ihrer Position widerspreche. Die gemeinsame Arbeit in Lehrveranstaltungen und Gesprächen ist mir auch für die Ausformulierung dieses Buches unerlässlich gewesen. Schon lange und so

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. von G. Lasson, Hamburg 1966, Bd. 1, 27 f.

auch in der Zeit, in der ich an diesem Buch geschrieben habe, war mir das Gespräch mit »Schülerinnen und Schülern« und den Mitarbeitern im Seminar für Fundamentaltheologie ein kostbarer Gewinn in der Sache und für die Freude am Theologietreiben. Wie oft werden hier aus Lehrenden Lernende und aus Lernenden Lehrende! Das dokumentiert ein Band, den mir das Doktorandenkolloquium zu meinem 60. Geburtstag gewidmet hat.⁷ Wenn ich dem Doktorandenkolloquium nun meinerseits dieses Buch widme, so ist das keine bloße »Retourkutsche«. Es soll vielmehr zum Ausdruck kommen – und an etlichen Stellen in diesem Band ist es ja auch konkret angemerkt –, wie viel ich vom Gespräch in diesem Kreis und von den Arbeiten der Doktorand(inn)en, Habilitand(inn)en und Mitarbeitern profitiert habe und profitiere.

Ein besonderer Dank gilt denen, die dieses Buch mit auf den Weg gebracht haben. *Erik Müller-Zähringer* hat sich mit großer Präzision und hoher fachlicher Kompetenz an der sprachlichen Gestalt des Manuskripts wie an vielen inhaltlichen Problemen abgearbeitet. Seine Hinweise haben gedanklich wie sprachlich viel zur Endgestalt des Manuskripts beigetragen. Er war ein unbestechlicher Anwalt der Leser. Sie werden es ihm mit mir danken. *Monika Aumüller* hat sich mit gewohnter Kompetenz und nie versiegender Freundlichkeit um die Dateien gekümmert, an den Redaktionsarbeiten beteiligt und Korrekturen gelesen. *Florian Kleeberg* hat sich mit Sorgfalt um das Literaturverzeichnis und das Register gekümmert. *Dr. Peter Suchla* vom Verlag Herder hat mit Rat und Tat zur Seite gestanden und mich immer wieder nach Kräften motiviert, an diesem Buch (weiter) zu schreiben. Ihm und dem Hause Herder gilt der Dank für eine immer anregende, kompetente und verlässliche Zusammenarbeit schon über viele Jahre hinweg.

⁷ Siegfried Kleymann – Stefan Orth – Martin Rohner (Hg.), *Die neue Lust für Gott zu streiten*, Freiburg – Basel – Wien 2006.

1. Gottes Namen

1.1 Wie ruft ihr ihn?

Hubertus Halbfas erzählt von einem Besuch in einem kleinen Kloster, bewohnt von Derwischen. Der Besucher möchte wissen: »Was für einen Namen gebt Ihr Gott?« Man antwortet ihm: »Er hat keinen Namen ... Gott kann man nicht in einen Namen pressen. Der Name ist ein Gefängnis, Gott ist frei.« Aber der Besucher lässt nicht locker: »Wenn Ihr ihn aber rufen wollt? Wenn es notwendig ist, wie ruft Ihr ihn?« »Ach« antwortet der Vorsteher. »Nicht: Allah. Ach! werde ich ihn rufen.«¹

Wenn es notwendig ist? Wann ist es notwendig, Gott beim Namen zu nennen? Wenn Er – endlich – helfen soll? Wenn Er fehlt, unbegreiflicherweise? Wenn wir all unsere Not und Sehnsucht in den Namen hineinlegen, mit dem wir Ihn herbeirufen? Die Nennung des Namens gibt Macht. Der namentlich Angeredete kann sich nicht entziehen: Das ist die Namensmagie, die in vielen Religionen eine wichtige Rolle spielt. Für die Derwische spielt sie keine Rolle. Wie naiv, wie gottlos, den Unnennbaren durch Nennung Seines Namens einfangen zu wollen. Aber wenn es nötig ist? »Nötig« ist es, wenn Er mir widerfährt, wenn Er mich unterbrechen und deshalb erkannt und genannt werden will. Nötig ist es, weil Er bemerkt werden und mich in Anspruch nehmen will, so dass ich spreche, vielleicht nur stammle: Ach!

Ach, so trittst Du mir in den Weg! So stellst Du mich!

Ach, so füst Du es, so fängst Du es mit mir an!

Ach, so suchst Du mich heim und so desillusionierst Du mich!

Ach, so rufst Du mich – in mein Leben, in Dich hinein!

So greifst Du nach mir und so konfrontierst Du mich!

Ach, so sagst Du mir: Komm! – So bist Du!

Ach: kein Name; keine Zauberformel, die Ihn herbeizitieren könnte, herbeirufen müsste. Ein Zwischen-Ruf, ein Dazwischen-Flüstern: Ich habe Ihn nicht kommen sehen, nicht mit ihm gerechnet. Ich hatte Ihn nicht im Blick. Aber Er hat Seine Chance genutzt und mich überrascht: Ach, so ist das, wenn Er

¹ Vgl. Hubertus Halbfas, *Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetsschule*, Düsseldorf 1996, 107.

da ist! Ach, so bist Du da! Wie hätte ich das vorher wissen können. Ach: ein Anfang, der Anfang vor allem Anfang, der kaum hörbare Anlaut vor allem, das Aleph, mit dem alles Sprechen seinen Anfang nimmt: auch so könnte es gemeint sein. Er ist im Anfang vor dem Anfang; Er hat ihn mit mir gemacht, hat mich zum Sprechen gebracht. Er ist mir dazwischen gekommen, zwischen all das, was ich sage und zu sagen habe.

Ist er auch im Ende? – Bringst Du mich so zum Schweigen, wenn ich zu viel gesagt, geschrieben, gewusst habe? Du bringst mich dazu, »Ach« zu sagen und zu verstummen; nicht so zu verstummen wie nach einem bitteren »Ach so« – ich hab's mir doch gedacht; vielmehr: gelöst, überrascht und erkennend zu verstummen. Gut, dass ich nicht mehr oder noch nicht reden muss und schweigend wahrnehmen darf, was Gott sei Dank jetzt ist, was mich wohltuend unterbrochen und mir das Weiterreden sanft von den Lippen genommen hat.

Die Unterbrechung muss ja nicht lange dauern. In ihr wird wahr, dass Er mir geschieht und ich Ihn geschehen lasse. Ach – ein Grundwort des Betens, bevor es redet, Gott anredet und ihn in Anspruch nimmt; ein Grundwort auch, mit dem es sich unterbricht. Wenn es doch im Beten Raum gäbe für dieses Davor und Dazwischen. Im Gottesdienst zwischen dem »Lasst uns beten« und der schnellen Einlösung dieser Aufforderung. Wie wenn es eine Kleinigkeit wäre, mit dem Beten anzufangen und Ihn anzureden! Ach – nicht so eilig, nicht so ganz ohne Verblüffung darüber, was wir da anfangen. Wenn doch der Zwischenraum bliebe, bevor wir Ihn so anzusprechen wagen: Allmächtiger Gott, gütiger Vater ...

Oft wünsche ich mir diesen Zwischenraum auch vor dem bestätigend-abschließenden Amen. Auch hier sollte es nicht zu schnell gehen mit der Aufgipfelung des Schluss-Lobpreises im Amen. Wozu sagen wir »Gut so, Amen«? Zu unserem Beten? Ach, wenn wir Ihn doch nur in rechter Weise hätten ansprechen können! Der leise Zwischen-Ruf, meinerwegen auch nur ein Zwischenraum der Stille, sie wären die Chance, den allzu selbstverständlichen Umgang mit Ihm zu unterbrechen und die Namen, die wir Ihm beilegen, eher zu stammeln als litaneiartig herzusagen; die Chance auch, das »Gut so« nicht so einfach über die Lippen zu bringen, wenigstens weiter zu fragen: Ach ja, wer bist Du eigentlich, dass es gut ist, Dich anzusprechen, auch wenn es nicht gut ist, so wie es jetzt ist? Wer bist Du, dass wir Dir zutrauen dürfen, es gut zu machen, es an uns und mit uns gut zu machen? Und wie kann das geschehen?

Das »Ach!« bleibt ein leises Innehalten davor. Danach kommt die Anrede. Am *Ende* des gemeinsamen Gebets im Gottesdienst bräuchte man das Ach als Zwischenraum, damit es nicht zu schnell geht mit dem Amen. Aber jetzt kommen schon, vielleicht zu schnell, die großen »Personal-Namen«, mit denen die christliche Gebetstradition den dreieinen Gott anspricht: Du (Vater), eingeborener (einzig geborener) Sohn, Heiliger Geist. Zu ihnen kann man nur Ja

und Amen sagen. Man weiß ja, was sie für mich, für uns getan haben. Die Anrede geht unmerklich über in das Kennen; wir nennen sie, die so Angeredeten, aus der Erfahrung des Glaubens, so vieler Geschlechter. Aus den Namen, die man in der Anrede gebraucht, wird Theologie, aus der Nennung der Namen und dem *Sprechen zu* das Nachdenken darüber, wer und wie der Gott ist, den man anspricht – das *Sprechen über*. Das Beten kann zu schnell gehen, wenn es das *Ach!* überspringt, zu schnell »Theologie« werden.

Das *Ach!* würde die Namen davor schützen, auf Gott zuzugreifen, ihn zu kennen. Es würde die Anrede schützen, sie offen halten auf den Angeredeten hin. Wie kann sich die Theologie offen halten für den, von dem sie spricht? Wenn sie mit dem Beten anfängt, mit der Anrede – und den Namen, die sie wagt. Wenn sie diesen Anfang vergisst, geht es jedenfalls zu schnell mit ihrem Sprechen über Gott: Zu schnell geht es mit dem *Sprechen über*, wenn man die Gebetssituation und die Gebetsverlegenheit der Anrede vergisst, wenn man die Namensnennung überspringt, mit der das Gott-Nennen ursprünglich seine semantische Bestimmtheit gewinnt. Das Gebet ist und bleibt die Wurzel jedes inhaltlich bestimmten theologischen Redens von Gott. »Die Rede von Gott stammt allemal aus der Rede zu Gott, die Theologie aus der Sprache der Gebete« (*Johann Baptist Metz*²). Es sind die Namen, mit denen das Gebet Gott nennt, von denen theo-logisch auszugehen ist – und über die man auch im differenziertesten theologischen Diskurs gar nicht hinauskommen kann. So müsste man sich immer darüber Rechenschaft geben, dass die Semantik der theologischen Gott-Rede Semantik der Gott-Nennung, der Gott-Anrede ist, Gebets-Semantik, die es freilich in ihrer Bestimmtheit zu bedenken und deren Berechtigung es zu prüfen gilt. Mit welchem Recht sprechen wir Gott *so* an? Mit welchem Recht sprechen wir deshalb *so* von Gott? Mit diesen Fragen hat es eine theologische Gotteslehre aufzunehmen, auch wenn sie ihnen kaum gewachsen sein wird. Sie wird gut daran tun, sich den leisen Zwischen-Ruf oder Zwischenraum des *Ach* immer wieder zu gönnen, damit sie nicht zu zielsicher und verblüffungsfest ihren Gang nimmt.

1.2 Anrede

Über Gott zu sprechen wie über einen dritten, gleichsam hinter seinem Rücken; so über ihn sprechen zu wollen, wie man über dritte oft spricht: indem man sie einordnet, bewertet, das Verhältnis zu ihnen definiert, ihnen jenes zu-, anderes abspricht, Fähigkeiten und Schwächen abwägt – das würde Gott zu einem be-

² Vgl. von ihm: Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: ders. – G. B. Ginzel – P. Glotz – J. Habermas – D. Sölle, Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92, hier 79.

grenzten, identifizierbaren Gegenüber machen, von dem wir uns gerade abgewendet haben, um über ihn zu sprechen. *Über ihn* meint: »objektivierend«, feststellend, mit guten oder weniger guten Gründen urteilend. Wer urteilt, macht sich zum »Herrn des Verfahrens«: Er befindet über das Gewicht der Gründe, die er seinem Urteil zugrunde legt. Er beurteilt die Angemessenheit seiner Feststellungen. Dabei setzt er voraus, dass er hinreichend kennt, worüber er spricht.

So muss man reden, wenn es darum geht, sich über gemeinsame Vorhaben abzusprechen und ihren Erfolg sicher zu stellen. So redet man, wenn man einander mitteilen will, was die Erfahrungen in und mit der Welt bedeuten, wie wir uns deshalb auf sie einstellen sollten – wie wir sie für uns nutzbar machen oder uns vor ihnen schützen, also das Beste aus ihnen machen könnten. Auch über Menschen sprechen wir so. Wir wollen ja mit ihnen zu Recht kommen. Wir wollen oder müssen kooperieren und zuverlässig beurteilen, wie wir mit ihnen dran sind, ob und wie wir mit ihnen zum Erfolg kommen können. Wir sprechen über sie in der dritten Person, also »hinter ihrem Rücken«. Diese Gesprächssituation ist zumindest prekär. Die, über die wir so sprechen, sollten lieber doch nicht zuhören. So hört man oft die etwas hilflose Bitte, wir mögen doch mehr miteinander und weniger über einander reden. Das ist gut gemeint, aber nicht immer einzulösen. Der Andere und die Andere können nicht immer Du sein und bleiben. Sie werden unvermeidlich zum Er, zur Sie. Und wenn es einigermaßen gut geht, wird sich das auf unsere mitmenschliche Nähe – unser Ich-Du-Verhältnis – nicht negativ auswirken.

Über Gott sprechen wie über eine dritte Person, so als könnten wir ihn zu einem Thema machen wie alle anderen Themen, die man bespricht, um hinreichend informiert zu sein und sachgerecht entscheiden zu können – das ist offenkundig noch weit weniger gottgemäß, als es auf Menschen bezogen menschengemäß ist. Wie könnte man Gott gegenüber »Herr des Verfahrens« bleiben: einordnendes Urteils-Subjekt, Protokollant eines Sachverhalts, derjenige, der sich eine Sache möglichst angemessen erklärt und zurechtlegt! Kann man von Gott anders sprechen als von dem, der uns »unbedingt angeht«; also glaubend? Glaube ist aber »das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht.«³ Worüber wir sprechen, weil wir angemessen auf es Bezug nehmen und uns darauf einstellen wollen, das geht uns nur bedingt an. Wir urteilen über es und bestimmen so, wie es – er oder sie – uns angeht; weil wir uns von dem angehen *lassen*, worüber wir so sprechen und urteilen. Unbedingt geht uns an, was uns von sich aus so und nicht anders angehen und *herausfordern* will. Es bleibt Subjekt der Herausforderung, so dass wir zwar immer noch darüber zu entscheiden haben, ob wir uns dieser unbedingten Herausforderung aussetzen

³ Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, dt. Berlin 1966, 9.

oder verweigern, dabei aber nie die Du-Position des Angeredeten und Herausgeforderten hinter uns lassen oder sie »neutralisieren« können.

Gott bleibt Subjekt. *Er* – hier groß geschrieben, um die Unangemessenheit des Redens in der dritten Person wenigstens anzudeuten – geht uns unbedingt an. *Karl Barth* sieht dieses unüberholbare Subjektsein Gottes in dem Titel »Herr« angesprochen.⁴ Viele Zeitgenossen und vor allem die Zeitgenossinnen werden sich mit diesem patriarchal-herrschaftlichen Titel schwer tun. Er geht auf das alttestamentliche *Adonai* zurück. *Adonai* aber ist Anrede: *mein* Herr; ist Antwort: Du hast mich gewürdigt, Dein Du sein zu dürfen; Du hast mich gewürdigt, mein Herr zu sein, für den ich da sein darf. Ich höre.

Die Herrschaft-Knechtschaft-Symbolik ist selbstverständlich geprägt von einer patriarchalen Gesellschaft, ihren repressiven Über- und Unterordnungsverhältnissen. So bringt sie vielleicht für uns heute eher missverständlich zum Ausdruck, warum Israel Gott *Adonai* nannte: mein und unser Herr. Von Ihm geht aus – Er ist selbst das –, was Israel in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unbedingt anging und angeht: die Herausforderung, das Hineingerufen-sein in ein Leben und das Hervorgerufen-sein zu einer Freiheit, die die Existenz des Einzelnen wie des sogerufenen Volkes zur Verheißung machen. Von ihm geht das Versprechen aus, über das hinaus gar nichts Größeres und Verheißungsvolleres erhofft werden kann: Er erwählt und stützt den Erwählten, seinen Knecht, denn Er findet »Gefallen« an ihm. Seinen befreiend-lebendigen Geist legt er auf ihn (Jes 42, 1). Israel weiß sich in dem Gottesknecht selbst angesprochen, dem dieses Versprechen im Jesajabuch gilt. So öffnet es sich für den göttlichen Herrn, der Seinen Knecht aus den Knechtschaften der Herren dieser Welt herausführt und in das allein Ihm Verdankte hineinführt: *Adonai* – gut ist, was Du mit uns und für uns anfängst. Es soll so geschehen. Amen, denn Du bist *Adonai*, der Herr der Verheißung; im rettenden Unterschied zu allen anderen »Herren«, die selbst die Herren dieser Verheißung sein und sie für sich vereinnahmen wollen.

»Herr« ist der Name, der die Vertrautheit Israels mit seinem Gott ausdrückt; der Name, in dem Israel seine Hinwendung zum Gott Jahwe ausspricht und zugleich bekennt, dass dieser göttliche »Herr« sich dieses Volk erwählt und so in seine Lebensgemeinschaft gerufen hat. »JHWH« ist gewissermaßen der ganz individuelle Eigenname dieses Gottes, der semantisch von sich aus bedeutungsvoll werden kann, indem man ihn mit signifikanten Erfahrungen verbindet und erzählt, wie er sich selbst identifizierbar gemacht hat. *Herr* ist also gewissermaßen ein »Funktions-Name«, besser: ein Bedeutungs-Name mit einem ihm eigenen semantischen Gehalt, der auf die Einzigartigkeit JHWHs bezogen wird und so bezeugen kann, was dieser Gott seinem Volk *bedeutet*.

⁴ Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I, 1, § 8, Studienausgabe Zürich 1986, 311 ff.

Solche Bedeutungs-Namen sprechen aus, wer der oder die so Benannte für mich bzw. für uns geworden ist. Sie sprechen unser *Ergriffensein* aus: So hast Du uns fasziniert, erschreckt, emporgehoben, niedergeworfen! So hast Du uns auf Dich hin verwandelt, in Deine Gemeinschaft gezogen, uns mit Dir vertraut gemacht! Es ist die Sprache der Ergriffenheit, der Liebe und der Zugehörigkeit, die sich solcher Namen bedient.

Die neuplatonisch geprägte Theologie des *Dionysios Areopagita* will ausschließlich Theo-Logie – Gott-Rede – von diesen Namen her sein. Gottes Namen haben indes – so der Mystiker – nur Bedeutung im Munde derer, die sich selbst dem so angesprochenen Gott »zuformen« und sich die Einigung mit dem Göttlichen (ἔνωσις) widerfahren lassen. Sie haben sich herausreißen lassen aus der bloßen Beobachterhaltung, die Gott in die Vielfalt der Weltphänomene einordnet oder neutral über sein Verhältnis zu den Weltgegebenheiten urteilen könnte. Was die feststellend-konstatierende Sprache zu sagen hat, das trifft Gott nicht wirklich. Damit ist viel zu wenig gesagt für den Unsagbaren, Über-Wesentlichen, dem man deshalb eher absprechen müsste, was den Welt-Wesen an Qualitäten und Bestimmungen zugesprochen werden darf. Sprechen vom Göttlichen ist deshalb für Dionysios Areopagita zuerst apophatische, also absprechende und in diesem Sinn *negative Theologie*. Zugesprochen werden Gott in einer kataphatischen Theologie die Namen, die ihn nicht beschreiben wollen, sondern lobpreisen. Kataphatische Theologie ist durch und durch Lobpreis, wie es ja auch die Sprache der Liebenden ist: Sprache der Ergriffenen, die sich durch ihr Ergriffensein zum Sprechen herausgefordert, ja gedrängt erfahren. So antworten Ergriffene auf das Überwältigende, das ihnen widerfahren ist. Die von Gott Ergriffenen rühmen Ihn, da Er die Menschen ins Leben gerufen hat und sie in einer herrlichen Schöpfung wohnen lässt. Sie versuchen,

»den Verursacher aller Dinge vielmäßig von den verursachten Dingen her (zu; J. W.) benennen, als den Guten, Schönen, Weisen, Liebenswerten, Gott der Götter, Herr der Herren, Heiligen der Heiligen, den Ewigen, Seienden, ewig Ursächlichen, Lebensspender, als Weisheit, Geist, ›Wort‹, als Wissenden, als Inhaber aller Schätze alles Wissens, als Macht, als den Machthaber, als König der Könige, als den Alten der Tage, als nicht Alternden, Unveränderlichen, als Heil, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, als über alles groß, und als den, der im zarten Hauche wohnt (1 Kön 19, 12). Sie sagen von ihm, dass er in den Geistern ist, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und in der Erde, in allem zugleich als ein und derselbe in der Welt Seiende, um die Welt, über der Welt, über dem Himmel, über dem Sein, als Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Hauch, Tau, Wolke, Stein und Felsen, alles Seiende und keines der seienden Dinge.«⁵

⁵ Dionysius Areopagita, Von den Namen Gottes I 6; nach: Von den Namen zum Unnennbaren, hg. von E. von Ivánka, Einsiedeln ²1981, 42.

Dionysius Areopagita will hier nicht etwa »Wesenseigenschaften« Gottes aufzählen. Es geht ihm vielmehr darum, von Gott »würdig« zu sprechen. Und würdig spricht man von ihm nur, wenn man ihn lobpreist und darum bittet, ihn in der rechten Weise – wahrhaft – lobpreisen zu können: »Mir aber gebe Gott« – so noch einmal Dionysius –, »seiner Gottheit würdig die gutesbewirkende (von den Wirkungen seiner Güte stammende) Vielnamigkeit der unnennbaren und namenlosen Gottheit zu besingen, und nehme nicht weg das Wort der Wahrheit von meinem Mund (Ps 118,43).«⁶

Aber wird die Gottheit in diesen Bedeutungs-Namen nicht auch beschrieben, wie sie in sich ist? Vollzieht die Doxologie nicht immer schon den Übergang zur wahren Aussage über Gottes »überwesentliches« Wesen, das den Menschen durch seine Schöpfung und sein Handeln in der Geschichte wahrnehmbar geworden ist? Die Doxologie nimmt – wie die Zitate aus Dionysius' Schrift deutlich erkennen lassen – ihren Ausgang von den »Wirkungen« der Güte und Lebens-Macht Gottes. In diesem Sinne hat – so *Edmund Schlink*, der diesen Zusammenhang im 20. Jahrhundert wieder deutlich machte – »alles Reden von Gott seinen Grund in seinen Taten«. Aufgrund dieser Taten ist freilich »nicht nur von ihnen, sondern von Gott selbst zu sprechen, der sie vollbracht hat und weiterhin vollbringt.« Die Doxologie spricht von Gott, indem sie den, der sich so in seiner Güte und Macht gezeigt hat, als ihn selbst anerkennt. »Sie gibt ihm die Ehre aufgrund seiner Taten und rühmt diese Taten, aber sie bleibt nicht beim Lobpreis der Taten stehen, sondern rühmt Gott als den, der vor und nach diesen Taten ist, – der der Heilige, der Allmächtige und Liebende von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.«⁷ So lange die Doxologie Gott anspricht, fällt sie nicht in die objektivierende Rede. Deshalb wäre es hier »nicht angemessen ... von Aussagen ›über‹ Gott zu sprechen. Gott ist in der Anbetung vielmehr das Subjekt schlechthin, dessen Herrlichkeit in den Worten der Menschen nur einen Widerhall findet.«⁸ Er ist der Angeredete, der die Anrede durch die Menschen selbst hervorgerufen und sie als Anbetung hervorgerufen hat.

1.3 Doxologie und Argument

In der Geschichte der Theologie ist diese Verwurzelung jedes Sprechens über Gott im Sprechen zu Gott über weite Strecken nicht mehr gesehen worden. Aber sie ist keineswegs vollständig in Vergessenheit geraten. Eine der wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Werke der frühen Scholastik, die noch von der

⁶ Von den Namen Gottes I 8 (Von den Namen zum Unnennbaren, 44).

⁷ Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen ²1985, 64.

⁸ Ebd., 65.

monastischen Einbettung des diskursiv-schulmäßigen Theologietreibens geprägt ist, hat die Form eines Gebets. Es ist das Proslogion *Anselms von Canterbury*. Pros-Logion: es spricht auf Den zu, spricht Den an, über Den hier nachgedacht wird. Mag auch die Anrede immer wieder vom Reden *über* abgelöst werden: in ihr und von ihr her ist doch die Aus-Richtung alles hier Gesagten bestimmend geblieben. Auch die berühmt gewordene formale Fassung des Gottes-»Begriffs« im 2. und 3. Kapitel – Gott als »etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« – bleibt von der Bewegung der Doxologie getragen. Gut erkennbar ist das in der Erläuterung des 3. Kapitels, in der Anselm das »größer« kennzeichnenderweise durch das »besser« ersetzt: »... wenn ein Geist etwas Besseres als Dich denken könnte, erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und säße (urteilend; J. W.) über den Schöpfer zu Gericht, was ganz widersinnig ist.«⁹

Noch deutlicher tritt der doxologische Charakter in jener »negativ theologischen« Passage hervor, in der Anselm den Gottes-»Begriff« aus Kapitel 2 vertieft und in gewisser Hinsicht sogar revidiert. Kapitel 14 preist die Weite der göttlichen Wahrheit, »in der alles ist, was wahr ist«, ihre Unermesslichkeit, ihre Einfachheit, ihren Glanz, der alles übertrifft, was »von einem Geschöpf erfasst werden kann.« Dieser Lobpreis findet seinen Höhepunkt in der Anrede: »Herr, Du bist also nicht nur, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern bist etwas Größeres, als gedacht werden kann.« Und Anselm schreitet im 16. Kapitel fort zur Betrachtung des unzugänglichen Lichtes, in dem der wohnt, der mit dem Licht des menschlichen Verstandes eben nicht würdig gedacht und gepriesen werden kann.¹⁰

Anselms Proslogion will sich dessen vergewissern, den es anredet; will sich dessen vergewissern, wie Gottes Größe und Vollkommenheit möglichst angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Wenn es gelänge, den vollkommenen Gott auf vollkommene Weise anzusprechen, so müsste von ihm so gesprochen werden, dass alles von Ihm her – von seiner göttlichen Vollkommenheit her – verstanden wird; dass alles nur dadurch ist und seinen Bestand hat, weil es von Ihm her und auf Ihn hin sein darf. Die Doxologie weitet und bestimmt sich zur argumentativ vermittelten Einsicht. Die theologische Einsicht aber denkt nicht schrittweise – wobei jeder Schritt argumentativ zu sichern wäre – auf Gott hin, sondern von Gott her: Er wird als die *Wirklichkeit* angedet – angesprochen –, die gar nicht *nicht* sein kann, weil alles, was »sonst noch« ist, sich dem göttlich vollkommenen Sein verdankt, nur in ihm den Grund seines endlichen und weniger vollkommenen Seins haben kann.

⁹ Anselm von Canterbury, Proslogion, Lateinisch-deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt ²1984, 87.

¹⁰ Vgl. ebd., 111 ff.

Der so genannte »ontologische Gottesbeweis«, den das Proslogion führt, versucht deshalb, der Sprachbewegung der Doxologie zu folgen: Der Lobpreis ist beim Gepriesenen, ehe er beim Lobpreisenden sein kann. Er spricht von seiner »überwesentlichen« Vollkommenheit, noch ehe der Sprechende danach fragt und sich dessen vergewissern konnte, wie er überhaupt von dieser göttlichen Vollkommenheit sprechen kann. Sobald er so zu fragen anfängt, muss er sich eingestehen, dass sein Sprechen unendlich hinter dem zurückbleibt, den es anspricht – und dass es gerade mit dieser Einsicht bei dem ist, den es gar nicht erreichen könnte, wenn es sich seinen Weg Argument für Argument selbst bahnen müsste. Die preisende Anrede ist – ehe sie zu begreifen sucht – ergriffen von dem, den sie lobpreist. So kann sie nur von dem her, der sie ergriffen hat, denken, was allenfalls noch zu bedenken ist: wie die weniger Vollkommenen vom Vollkommensten her und auf es hin sein dürfen und sein sollen; wie sie – wenn sie bewusste, sprechende und denkende Wesen sind – doxologisch, also im lobpreisenden Vollzug der Anerkennung des über-vollkommenen Gottes leben können.

Anselms doxologische Intuition nimmt wahr, dass das Denken immer schon bei Gott, dem Allervollkommensten und Über-Vollkommensten, dem zuhöchst Wirklichen ist, »ehe« es das weniger Vollkommene – als ein weitaus weniger Vollkommenes und Wirkliches – überhaupt denken und sein unvollkommenes Denken des Allervollkommensten als solches thematisieren kann. Die philosophische Tradition hat diese Intuition im Gedanken des »ens necessarium« aufgenommen: des nicht *nicht* sein Könnenden, das keinerlei Zufälligkeit und Unvollkommenheit in sich hat, alle Seinsmöglichkeiten immer schon realisiert und deshalb so ist, wie es sein muss, da gar keine Möglichkeit mehr besteht, anderes oder »mehr« – vollkommener – zu sein. Von *Descartes* bis zu den Denkern des Deutschen Idealismus wird dieser Begriff als denk-notwendig für die Bestimmung des nur begrenzt Vollkommenen ausgearbeitet. In ihm kommt das Denken zur Ruhe, kann und muss es nicht mehr weiterfragen. Nur gleichsam »innerhalb« dieses alle Vollkommenheit umfassenden Begriffs kann durch Ausgrenzung (negativ) von endlichem, konkret bestimmtem Sein gesprochen werden: *Omnis determinatio est negatio* – jedes bestimmte und auf bestimmtes Seiendes bezogene Sprechen wird »sachhaltig« durch Negation dessen, was dieses Seiende nicht ist (*Baruch Spinoza*¹¹).

In ihrer hochspekulativen »Nachgeschichte« hat diese Denk- und Sprachbewegung die Anrede-Situation der Doxologie weit hinter sich gelassen, so sehr auch in ihr die Tradition der negativen Theologie hintergründig weiter bestimmend blieb. Die Anrede-Namen Gott, Herr, All-Vollkommener, zuhöchst Seiender wurden endgültig Begriffe. Ihr Sinn und semantischer Gehalt war nun

¹¹ Vgl. Baruch Spinoza, Opera, hg. von C. Gebhardt, Bd. 4, Heidelberg 1925, 240.

auszuweisen im Blick auf eine angemessene Theorie menschlich-endlichen Erkennens. Ihr Sinn war schließlich der einer transzendentalen Voraussetzung, von der das Erkennen immer schon herkommt, wenn es sich selbst vollzieht. Die Doxologie, die lobpreisend bei Gott ist, ehe sie von allem anderen sprechen kann, wurde zur transzendentalen Reflexion, die »zuerst« bei dem ist, wovon her alles bestimmte Erkennen und Sprechen in dieser Bestimmtheit möglich ist. Der Weg von der mittelalterlichen Mystik zum transzendentalen Idealismus vollzieht also einen Richtungswechsel. Die Mystiker des Hochmittelalters sprachen noch davon, der Glaubende müsse »Gott nehmen, wie er in sich ist«¹². Und sie konnten davon sprechen, weil sie als Ergriffene ihrem Ergriffensein nachdachten und darin den dachten, der sie ergriffen hat. Die transzendente Reflexion will zuerst das *In-Sich* bzw. *Bei-sich* des Erkennens ergreifen und reflexiv sichern, ehe das Erkennen von sich weg »nach außen« tritt und aufgrund seines »inneren« Konstituiertseins das ihm Begegnende einholt, es objektiv erfahren und erkennen kann.¹³

Die doxologische Sprachbewegung spricht Gott an und gibt ihm stammelnd-lobpreisend Namen, die ihr Ergriffensein bezeugen sollen. Sie findet Namens-Worte für das Unaussprechliche, das aber nicht verschwiegen werden kann, weil doch der Mund davon überfließt, wessen das Herz voll ist. Dieser Sprachbewegung kontrastiert freilich schon im Mittelalter die disziplinierte Überprüfung der Denk- und Sprechmöglichkeiten im Blick auf das Gott-Denken und ein Sprechen von Gott, das ihm angemessen sein könnte, obwohl das Denken und Sprechen sich ja zunächst auf die Welt des Endlichen und sinnlich Erfahrbaren bezieht. Menschen nennen Gott mit Namen, die von der Benennung des Nicht-Göttlichen her genommen sind. Können sie überhaupt aussprechen, wer und was Gott ist? Diese Frage war in der rühmenden Anrede immer schon aufgehoben. Die Doxologie blieb sich ja dessen bewusst, dass sie den Unsagbaren mit Namen bedachte, die ihm gar nicht angemessen sein konnten – wie können Namen in der Sprache Liebender je angemessen sein! –, und doch die unaussprechliche Vollkommenheit des so Gepriesenen bezeugen. Wo die Sprachbewegung der Doxologie aber in den Hintergrund trat, trat das sprachliche Sich-Vorantasten auf Gott hin in den Blick – und die Frage, wie weit unsere Sprachmöglichkeiten reichen, wenn sich die Sprache von ihrem ureigenen endlichen Gegenstand ablösen und auf Gott hin überschreiten will.

¹² Vgl. Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. von J. Quint, München 1963, 227 f.

¹³ Zu diesem erkenntnistheoretischen Gefälle von innen nach außen vgl. Charles Taylor, Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne, in: H. Fechttrup – F. Schulze – Th. Sternberg (Hg.), Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper, Münster 2005, 137–169, hierzu 144 f.

1.4 Namen und Begriffe

Thomas von Aquin versucht den Gottesbezug unserer »nomina« aufzuklären, indem er einen doppelten, gegenläufigen Richtungssinn ihres Bezeichnens nachzeichnet. »Nomina« bezeichnen Vollkommenheiten. Hier assoziiert Thomas noch den doxologischen Sinn der »Bedeutungs«-Namen: Die Namen rühmen die Vollkommenheiten dessen, dem sie zugesprochen werden. Sie nennen diese Vollkommenheiten, ohne sie dabei adäquat abzubilden und angemessen zum Ausdruck bringen zu wollen. Die Sprache der Vollkommenheiten ist »maßlos«, überschwänglich. Sie misst nicht ab, vielmehr spricht sie Gott mit ihren Namen die höchstmögliche Vollkommenheit zu. Ihm allein können sie ja umfassend und ursprünglich zukommen. Für die Namen, die solche Vollkommenheiten bezeichnen, »wie Güte, Leben usw.«, ist also einerseits festzuhalten: »In bezug auf das, *was* die Namen meinen, gelten sie von Gott im eigentlichen Sinn, ja eigentlicher als von den Geschöpfen (von denen sie doch genommen sind), und ihm werden sie ursprünglich beigelegt.«¹⁴ Wenn es aber darum geht nachzuzeichnen, wie die menschliche Sprache Dinge und Sachverhalte semantisch gehaltvoll zu bezeichnen vermag, wird man auf die Abbildungsfunktion der Sprache verwiesen. Und dann ist es offenkundig so, dass die »nomina« die geschöpfliche Wirklichkeit »im eigentlichen Sinne« (*proprie*) bezeichnen, auf Gott aber von diesem eigentlichen und bestimmten Gebrauch her übertragen werden.

Betrachten wir diese semantische »Gegenläufigkeit« noch etwas genauer: Vollkommenheitsnamen, die nicht einfach nur ein sinnliches Bild gebrauchen (wie Löwe, Fels u. ä.), »drücken die Vollkommenheiten unbedingt (*absolute*) aus«¹⁵. Sie beziehen sich auf Schöpfungsvollkommenheiten, insofern diese an Gottes Vollkommenheit auf endliche Weise partizipieren. Der Vollkommenheitsname öffnet sich im Vollzug der Benennung – ursprünglich rühmend – auf die höchstmögliche Steigerung der genannten Vollkommenheit, wird damit aber auch semantisch unbestimmt. Jede konkrete Bestimmung würde ihn ja verendlichen. Die rühmende Sprache der Vollkommenheit »bezahlt« die Unendlichkeit ihres Gehalts, ihre Fähigkeit, das zu nennen, was größer ist als alles, was konkret bestimmt gedacht werden kann, mit einer Einbuße an semantischer Bestimmtheit. Wenn wir beispielsweise »einen Menschen ›weise‹ nennen, so ist das damit Bezeichnete einigermaßen vollständig bestimmt und erfasst; auf Gott angewandt ist es anders; da bleibt das Bezeichnete unbegriffen und reicht über die Bedeutung des Namens hinaus.«¹⁶

¹⁴ Summa theologica I q. 13. a. 3 corpus.

¹⁵ Ebd., ad 1.

¹⁶ Summa theologica I q. 13 a. 5 corpus.

Die Bezeichnungsfunktion bindet die Sprache deshalb an die geschöpflichen Gegebenheiten. Das heißt aber nicht, dass die das Konkrete bezeichnenden und erfassenden Begriffe nichtssagend würden, wenn sie – kraft ihrer Fähigkeit, endliche Vollkommenheiten zu bezeichnen – auf Gott übertragen werden, dem diese Fähigkeiten ja *absolute* zukommen. Die Übertragung löst sich gleichsam in dem Maße von den endlichen, begrenzten Merkmalen der jeweiligen Vollkommenheit, in dem sie sich für ihre unendliche Fülle öffnet. Das theologische Sprechen von den Vollkommenheit Gottes bleibt gleichsam »in der Mitte«: zwischen einer semantischen Bestimmtheit, die einen Vollkommenheitsnamen von einer endlichen Wirklichkeit her aufnehmen und in genau dem gleichen Sinne auf die göttliche Wirklichkeit anwenden würde, und der bloßen Wortgleichheit, bei der das gleiche Wort in Gott und im Geschöpflichen Unterschiedliches bezeichnen würde.¹⁷ Die Begriffe verlieren ihre Bestimmtheit nicht vollständig, wenn sie als Namen für Gottes Vollkommenheit gebraucht werden, weil auch dem bestimmten endlichen Vorkommen der jeweiligen Vollkommenheit das Bestimmte durch ihre unendliche Realität in Gott noch »innewohnt« und deshalb für die vernunftgeleitete menschliche Wahrnehmung »sichtbar« bleibt. Menschliche Sprache spricht in diesem Sinne *analog* von Gott: Die »Namen« werden »von Gott und den Geschöpfen im Sinne einer Analogie, d.h. einer Verhältnissgleichheit (*secundum ... proportionem*) ausgesagt.«¹⁸

Genauer betrachtet lebt diese Analogie gleichsam von zwei Proportionen: Sie weiß von den Schöpfungswirklichkeiten her, was eine Vollkommenheit in konkreter Bestimmtheit bedeuten kann. Und sie streckt sich nach der Ursprünglichkeit – nach der göttlichen »Absolutheit« – dieser Vollkommenheit aus, die bei ihrem endlichen Vorkommen ja nur unvollkommen und begrenzt realisiert sein kann. So hält sich die Analogie nach Thomas auch in diesem Sinne auf der Mitte. Sie hält – so könnte man sagen – die Mitte zwischen Bezeichnen und Rühmen, weil das Rühmen sich eben nicht vollständig vom Bezeichnen lösen kann, soll es nicht inhaltsleer werden. In der Wurzel aber bleibt sie Doxologie. Gott kann sprachlich nur die Ehre gegeben werden, wenn man das Bezeichnen öffnet für die Überfülle – mit Dionysius Areopagita gesprochen: für die Über-Wesentlichkeit – der Vollkommenheit Gottes. Die Analogie hält das Benennen und das Rühmen »aus der Mitte« heraus zusammen.

Dass diese Mitte sprachlich-theologisch schwer zu halten ist, steht außer Frage. Die Versuchung ist übergroß, die Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes zwar theoretisch-programmatisch zuzugestehen, im konkreten Vollzug des Sprechens *über* Gott aber doch so zu tun, als sei es relativ leicht möglich,

¹⁷ Vgl. ebd., ad 1.

¹⁸ Ebd., corpus.

von menschlich erfahrenen Vollkommenheiten auf Gottes unendliche Vollkommenheit zu schließen, also das, worüber Größeres den Menschen nicht denkbar scheint, im Handumdrehen als Sprach- und Denkhorizont der Theo-Logie zu verabsolutieren. Der Schluss ist nahe liegend und fast vorprogrammiert: In dem, was uns hier und jetzt – im Endlichen – als »das Höchste« gilt, begegnet uns gleichsam von der anderen Seite her das Göttliche: in höchster Machtvollkommenheit, höchster Gerechtigkeit, höchster Herrlichkeit ... »Oben« wäre dann sozusagen die Mitte zwischen Himmel und Erde, der Welt des Göttlichen und der des Menschlichen.

Oft ist es so gewesen, in der Geschichte Israels wie in der Christentums-geschichte, dass Gottes Herrlichkeit und die Herrlichkeit der weltlichen Herren miteinander verschmolzen. Gott und die Herren dieser Welt – seien es »weltliche« oder »geistliche« – schienen einander so nahe, dass man von ihnen »in einem Atem sprach«, dass man die weltliche Herrschaft in der Teilhabe an der göttlichen gegründet sah und sich die göttliche als bloße Steigerung der weltlichen vorstellte. Es erschien selbstverständlich und nahe liegend, eine besonders aufschlussreiche Analogie zwischen Menschlichem und Göttlichem in der *Macht* gegeben zu sehen und so davon auszugehen, dass Gott und Mensch sich da am ähnlichsten sind, wo Menschen über die höchste Macht verfügen. War das Göttliche nicht überhaupt nur Ausgeburt einer Vergöttlichung menschlicher Superlative? Entsprungen aus der Überschwänglichkeit der Doxologien, die die Mächtigen für sich einforderten, um ihrem Machtanspruch die höchstmögliche Legitimation zu sichern? Die Mächtigen hatten jedenfalls ein nicht nur narzisstisch motiviertes Interesse daran, dem Göttlichen so ähnlich wie nur möglich, ja mit ihm geradezu verwechselbar zu werden. Ein menschlich-herrscherlicher Herrlichkeit angenäherter, »verwechselbarer Gott«¹⁹ band die »Glaubenden« nachhaltig an den Gehorsam gegenüber den Herrschern dieser Welt. Und so lag es für die Aufklärer aller Zeiten nahe, die religiösen Doxologien als politische Unterwerfungssprache zu dechiffrieren; den Menschen vor-gesprochen und aufgedrängt, damit die Göttersöhne das dem Göttlichen rühmend Zugesprochene in eigene Regie nehmen konnten, damit es zur Vertauschung, ja zur Amalgamierung des Menschlichen mit dem Göttlichen kommen konnte. Politische Religion, ja – wie Thomas Ruster unterstellt – Religion überhaupt entsteht, indem Gott im Blick auf konkret erfahrbare Machtverhältnisse identifiziert, jedenfalls »gradlinig in irgendein positives Verhältnis zu diesen Mächten – in der Regel in der Form der Überbietung und Verabsolutierung – gesetzt« wird.²⁰

¹⁹ Vgl. Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg – Basel – Wien 2000.

²⁰ Ebd., 192.

Die negative Theologie hat dieses Überbietungs- und Verabsolutierungs-Kontinuum unterbrechen wollen. Vom Menschlichen führt kein Weg zum Göttlichen. Die Steigerung und Übersteigerung menschlich-allzumenschlicher Vollkommenheiten führt allemal zur Verendlichung des Göttlichen und zur Verabsolutierung des Menschlich-Allzumenschlichen, zur heillosen Vermischung des Menschlichen mit dem Göttlichen. Von den biblischen Traditionen her trat das Bilderverbot der eher neuplatonisch-mystisch motivierten negativen Theologie zur Seite²¹: als das Verbot, Gott im Weltlichen so darzustellen, dass irgend einem Welthaften göttliche Verehrung entgegengebracht werden konnte; als Vermischungs- und Vergöttlichungsverbot, das – so die negative Theologie in der Negativen Dialektik *Theodor W. Adornos* und *Max Horkheimers* – unbeugsam Widerspruch dagegen einlegte, »das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit«.²²

Das Falsche als Gott anzurufen, das bedeutete: sich blenden lassen von der Größe dieser Welt und auf die Großen seine Hoffnung zu setzen. Es bedeutete, nicht wahrzunehmen, was von ihnen ausgeht, woher sie ihre Macht nehmen und wozu sie sie gebrauchen; was für sie Gerechtigkeit meint und was ihnen deshalb als erstrebenswert erscheint. Das Rühmen gilt der »Größe« Gottes; aber diese Größe ist – so Dionysius Areopagita eher hilflos stammelnd – »überwesenhaft«, letztlich unvergleichlich mit den Größen dieser Welt. Das »Aufsteigen« zu ihm hat nichts zu tun mit dem Hinaufgehendürfen zu den Mächtigen. Es ist das Hinuntersteigen zu den Macht- und Hilflosen, deren Gott der Gott der Bibel *zuerst* ist und die ihn deshalb authentisch anrufen können – »wenn es notwendig ist«, damit er ihre Not wende.

Die Anrufung des Retters, der sich mächtig erweisen und erbarmen möge, auch sie nennt Gott mit Namen, mitunter sogar mit den gleichen wie der Lobpreis: Mächtiger, Herr, Retter. Aber diese Namen sprechen ihn anders an. Sie nehmen ihn in Anspruch: trauen ihm zu, dass er sich die Not der ihn Anrufenden nahe gehen, dass er sich herbeirufen, in diese Not hinein rufen lässt. Und sie provozieren die Klage: Warum macht Gott seinen Namen hier und jetzt nicht wahr?

²¹ Die theologisch entscheidende Belegstelle ist Dtn 4, 10–20, wo die Nicht-Vereinnahmbarkeit Jahwes in seiner nicht-gestalthaften, also nicht »repräsentierbaren« Horeb-Offenbarung begründet wird. Zum alttestamentlichen Bilderverbot insgesamt vgl. *Christoph Dohmens* Monographie: Das Bilderverbot, Frankfurt a. M. ²1987.

²² Theodor W. Adorno – Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, hg. von R. Tiedemann, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1981, 40.

1.5 Der Name, mit dem Er angerufen wird

Der Name, mit dem der All-Erbarmen, der Erlöser seines Volkes herbeigerufen wird, soll ihn nicht schmücken. Er soll an Sein Ohr dringen, Sein Herz bewegen, so dass Er nicht länger zögert, denen zu Hilfe zu kommen, die ihn mit diesem Namen herbeirufen. Man mag es Namens-Magie nennen, wenn in »archaischen« Religionen die Kenntnis des Gottesnamens den Weg zum Herzen Gottes zu öffnen, geradezu Macht über das Göttliche zu verschaffen scheint. Wo der Name Gottes genannt oder die Hieroglyphen seines Namenszeichens in den Stein gemeißelt werden, da »beginnt die Kraft der Gottheit wirksam zu werden.«²³ Alttestamentlich ist der Name JHWH Offenbarungsgut. Er ist Israel offenbart, damit es sich zu diesem Gott bekennen und ihn mit diesem bedeutungsgesättigten Namen anrufen kann; damit JHWH dem erwählten und aus Ägypten herausgeführten Volk Unterpfand des Bundes und der Befreiung sei und sein Name sich immer wieder neu als wahr erweise (vgl. Ex 3, 13–17). JHWH definiert sich selbst in seinem Namen²⁴; und dieser Name ist ein Versprechen. Für die, denen das Versprechen gilt, ist er Grund der Hoffnung und Verpflichtung zugleich. Wer JHWH bei seinem Bedeutungsnamen anruft – »Ich

²³ Vgl. Peter Gerlitz, Artikel »Name/Namensgebung I. Religionsgeschichtlich, in: G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23, Berlin – New York 1994, 743–747, hier 744.

²⁴ Ist dieser Name in Wahrheit eine Namensverweigerung, mit der der Gott Israels sich nicht nur der Namensmagie entzieht, sondern der Bestimmtheit jeden Namens, der diesen (diese, dieses) nennt und eben nicht jenen, jene und jenes? Diese Deutung scheint exegetisch kaum verifizierbar. Aber sie spielt in der Überlieferungsgeschichte biblisch-christlichen Gottesglaubens immer wieder eine höchst aufschlussreiche Rolle. Für *Nikolaus von Kues* steht das Tetragramm aus Ex 3, 14 gleichsam für die Über-Namentlichkeit Gottes, des Gottes, der je kein Anderer zum Anderen sein kann, sondern nur der Eine ohne das Andere seiner selbst: »Da das Größte das schlechthin Größte selbst ist, dem nichts entgegengesetzt wird, ist offenkundig, dass ihm kein Name eigentlich passen oder zukommen kann. Denn alle Namen sind aus einer Einzigkeit des Wesenssinnes, durch den die Sonderung des Einen vom Andern zustande kommt, gesetzt. Wo aber alles Eines ist, kann kein Name wirklich passen. Hermes Trismegistos sagt mit Recht: ›Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, ist kein Name der seine, denn es wäre notwendig, entweder Gott mit jedem Namen zu nennen oder alles mit seinem Namen zu nennen‹, da er in seiner Einfachheit die Gesamtheit aller Dinge einschließt. Daher muss er seinem eigentümlichen Namen entsprechend – dieser kann von uns nicht ausgesprochen werden – als ›Einer und Alles‹ oder besser ›Alles vereint‹ (omnia uniter) verstanden werden. Der Name ist das Tetragrammaton, das aus vier Buchstaben besteht und Gott deshalb eigentümlich, weil er ihm nicht gemäß irgendeiner Beziehung zu den Geschöpfen, sondern gemäß der ihm eigentümlichen Wesenheit zukommt« (Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, I, 24, in: Philosophisch-theologische Schriften, hg. von Leo Gabriel, Bd. 1, Wien 1964, 191–297, 278 ff.). Über die Geschichte dieser tendentiell »monistischen« Identifikation des Tetragramms mit der »Hen kai pan-Formel« informiert *Klaus Müller* in seinem Buch: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 165 ff. u. ö. Zur Bezugnahme auf die »Hen kai pan-Formel« in den heftigen religionsphilosophischen Auseinandersetzungen seit den Achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts vgl. unten die Ausführungen in Kapitel 3.10.

werde unter euch da sein als der: Ich bin für euch da« –, der wird mit dieser Gottes-Gegenwart rechnen dürfen und rechnen müssen; der wird sich selbst durch diese Namens-Nennung als Jahwe zugehörig definieren: seiner Obhut anvertraut, zum Gehorsam gegen seinen heiligen Willen verpflichtet. Gottes Jahwe-Sein bedeutet: »Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde, lässt aber (den Sünder) nicht ungestraft« (Ex 34,6f.), denn auch dies bedeutet sein Name: »der Eifersüchtige« (Ex 34,14). Dieser Name darf allein genannt werden, wenn Israel bekennt, wessen Eigentum es ist und wem es deshalb Rettung zutraut. Ihm allein darf der Herbei-Ruf in der Not gelten. Und sein Name wird groß sein, wenn er sein Volk rettet. »Um seines großen Namens willen wird JHWH sein Volk nicht verstoßen; denn er hat sich entschlossen«, es »zu einem großen Volk zu machen« (1 Sam 12,22). So wird man an denen, die seinen Namen anrufen, die Größe dessen wahrnehmen können, der hier selbst Wirklichkeit werden lässt, was sein Name bedeutet. Sein Name wird deshalb »gewaltig« sein »auf der ganzen Erde« (Ps 8,2); wie sein Name, so reicht sein »Ruhm bis an die Enden der Erde« (Ps 47,11).

Der Name, der Solidarität, Zukunft und Freiheit für das Volk des Namens-trägers bedeutet, wird von Israel angerufen in der Not der Zukunftslosigkeit und Unfreiheit. Er wird *rühmend* ausgerufen, wenn und weil Wirklichkeit geworden ist, was er verspricht. Aber er wird auch *klagend* ausgerufen, wenn JHWH noch nicht seinem Namen entsprechend gehandelt hat: »Um der Ehre deines Namens willen hilf uns, du Gott unsres Heils!« (Ps 79,9a). JHWH möge doch handeln wie einst, als er die Väter in Ägypten »gerettet (hat), um seinen Namen zu ehren und seine Macht zu bekunden« (Ps 106,8). Mitunter ist die Klage vom *Schuldeingeständnis* begleitet, dass das Volk den Namen Jahwes vor den Völkern entehrt hat: Es hat die Erwählung durch seinen Gott verraten und nicht bezeugt, was es bedeutet, das Volk dieses Gottes zu sein. So wendet sich die Klage zur *Bitte* um Sündentilgung: »Um deines Namens willen reiße uns heraus und vergib uns die Sünden!« (Ps 79,9b). In den Gottesreden bei Deuterocesaja erscheint die Schuld des Volkes so groß, dass JHWH nicht mehr um der Anrufung seines Namens durch die Sünder willen rettend eingreift, sondern allein deshalb, weil er seinen durch sein Volk in den Schmutz gezogenen Namen nun selbst heiligen will:

»Nur um meinetwillen handle ich jetzt,
denn sonst würde mein Name entweiht;
ich überlasse die Ehre, die mir gebührt, keinem anderen« (Jes 48,11; vgl. 42,8).

Auf sich selbst kann Israel keine Hoffnung mehr setzen. So konzentriert sich die Bitte der Gläubigen schließlich – im *Gebet Jesu* – darauf, dass Gott seinen Namen von sich aus heiligen, dass er den Bund erneuern, seinen guten Willen

end-gültig geschehen lassen und das Reich seiner Herrlichkeit herbeiführen möge. Die Erneuerung des Bundes macht die Anrufung des JHWH-Namens neu verheißungsvoll, weil sich in ihr die Bundeszugehörigkeit der Erwählten nun wieder authentisch ausdrücken kann. »Sie werden meinen Namen anrufen, und ich werde sie erhören. Ja, ich werde sagen: Es ist mein Volk. Und das Volk wird sagen: JHWH ist mein Gott« (Sach 13,9b).

1.6 Gott-Rede in der zweiten und in der dritten Person

Der Ruf um Hilfe wie die Doxologie richten sich ursprünglich an Gott als die »zweite Person«. Sie rühmen ihn oder rufen ihn in direkter Anrede herbei. Von Gott in der dritten Person sprechen sie, wenn die Sprechersubjekte sich miteinander ihrer Situation vor Gott, den sie ansprechen dürfen, vergewissern oder anderen zeigen wollen, wenn sie *bezeugen*, warum sie sich diesem Gott zuwenden und ihn in Anspruch nehmen, warum sie Anlass haben, ihn zu preisen und zu bitten; wenn sie darüber Rechenschaft geben, *wer* er für sein Volk ist, so dass es zu ihm rufen darf. Im Zeugnis und im Bekenntnis beginnt man *über* Gott zu sprechen; versucht man, anderen und sich selbst zu begründen, weshalb der Lobpreis dieses Gottes die ihm gebührende Anrede ist – der ihm zukommende Gottesdienst – und warum der Bittruf sich vertrauensvoll an ihn richten darf. Im Zeugnis wie im Bekenntnis wird das Sprechen zu Gott reflexiv. Es wendet sich auf die ursprüngliche Anrede zurück – und dies durchaus auch aus Selbstvergewisserungsgründen: Die scheinbare Übermächtigkeit anderer Götter und die Pracht der ihnen dargebrachten Inszenierungen stehen ja in irritierendem Kontrast zu der Kargheit des Umgangs Israels mit seinem Gott, zur politischen, mehr und mehr auch zur militärischen Hilflosigkeit seines Bundesvolkes.

Das Reflexivwerden der Anrede – des Anrufs – will Dritten und denen selbst, die Gott anreden, zeigen und wenigstens ansatzweise begründen, warum es angemessen, gut und hilfreich ist, sich *diesem* Gott zuzuwenden, Ihm »von Herzen (zu) vertrauen«, an Ihn sein Herz zu hängen und sich auf Ihn allein in aller Not zu verlassen (*Martin Luther*²⁵). Die *Warum-Frage* dringt nicht von außen in die ursprüngliche Glaubenssprache – die Gott-Anrede – ein. Sie wohnt, wenn nicht immer schon, so doch lange schon, inmitten der Gottes-Anrede, des Gottes-Anrufs aus der Situation der Bedrängnis, in der man Ihm allein zutraut, sein Volk zu retten. Warum *Er allein*? Und warum immer noch *Er* allein, wenn die Bedrängnis anhält und die Not übermächtig wird? Wer ist *Er* angesichts der Hilflosigkeit der Ihn um Hilfe Anrufenden? Wie lange noch lässt

²⁵ Vgl. Martin Luther, Großer Katechismus, nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, Ziffer 587.

Er sich bitten? Warum zögert Er? Hat Er sich von seinem Volk abgewandt oder »kann« Er ihm nicht helfen? Ist der Hilferuf gar ein Ruf ins Leere? Gelten die Bedeutungs-Namen, mit denen man Ihn rühmt und anruft, jetzt *immer noch*, da die Hilfe ausbleibt? Gelten sie *trotz allem*? Oder ist das Anrufen und Preisen sinnlos geworden?

Die an Ihn Glaubenden und von Ihm Ergriffenen *müssen* über Ihn sprechen und nachsinnen, wenn sich in das staunend-vertrauende Ergriffensein die Fragen und die Anfragen hineindrängen; wenn das eigene, gott-gewisse Zeugnis von dem, der mich ergriffen hat und uns hält, nach *Überzeugung* verlangt. Die Götter der hier und jetzt Überlegenen und die Selbstgewissheit der ihnen Verbundenen werden Israel immer wieder neu zur Anfechtung: Sind ihre Götter »stärker« als JHWH? Aus ihrer charismatischen Gott-Vertrautheit heraus und aufgrund ihrer Vertrautheit mit der Erwählungsgeschichte Israels entwerfen die Propheten »Erklärungen« dafür, warum JHWH nicht, wie es seinem Namen entsprochen hätte, zugunsten seines Volkes eingegriffen hat. Die Anfechtung trifft aber auch im »persönlichen« Unglück, im Ijob-Schicksal: Ijobs Freunde wollen ihm erklären, warum ihn, der sich für unbeirrbar »gottesfürchtig« hält, alles Unglück dieser Welt heimsucht.

Die Erklärungen begeben sich auf ein kritisches Terrain. Es bleibt zunächst einmal offen, ob sie als Antworten überzeugen oder ob sich die Fragen als stärker erweisen – und die Antworten als allzu oberflächlich »blamieren«. Die Freunde des Ijob blamieren sich; Ijobs Klage lässt sich so nicht zur Ruhe bringen. Und auch die Propheten behalten nicht einfach das letzte Wort, wenn sie dem Volk in der Katastrophe die eigene Schuld vor Augen stellen, um die Zerstörung Jerusalems als Gottes gerechte Strafe darstellen zu können. Fragen, Klagen und Ratlosigkeit behaupten sich gegen ihre »Antwort«:

»Zum Schimpf sind wir geworden in den Augen der Nachbarn,
zu Spott und Hohn bei allen, die rings um uns wohnen.
Wie lange noch Herr? Willst du auf ewig zürnen?
Wie lange noch wird dein Eifer lodern wie Feuer?
Gieß deinen Zorn aus über die Heiden, die dich nicht kennen,
über jedes Reich, das deinen Namen nicht anruft« (Ps 79, 4–6).

»Theologische« Antworten spielen eine Rolle in Israels Selbstverständigung über seinen so befremdlichen Gott. Aber sie bleiben vorläufig, situationsbezogen und insofern »schwach«. Sie gewinnen nicht die Stärke, Israel über all das, was ihm widerfährt, so hinwegzuträsten, dass es damit und mit seinem Gott mehr oder weniger pauschal einverstanden wäre. Sie wachsen sich nicht aus zu welt- und geschichtsübergreifenden Mythen, die durch Göttergeschichten erklären oder kultisch integrierbar machen, was den Menschen so übermächtig – ebenso lebenspendend wie existenzvernichtend – widerfährt. So ist Israel in

gewisser Weise wehrlos und unfähig, »sich von den Widersprüchen, von den Schrecken und Abgründen der Wirklichkeit erfolgreich zu distanzieren – etwa durch Mythisierungen oder Idealisierungen der Lebenszusammenhänge.« Es blieb – so *Johann Baptist Metz* – »in seinem innersten Wesen mythisch und idealistisch stumm ... Man könnte also geradezu sagen, Israels ›Erwählung‹, seine Gottfähigkeit zeigt sich in dieser besonderen Art seiner Armut, seiner Unfähigkeit: nämlich der Unfähigkeit, sich durch Mythen und Ideen trösten zu lassen.«²⁶

Aber das hieß und heißt nicht, dass die inmitten des Glaubens und seiner Sprache nistende Warum-Frage ausschließlich die ungetröstete und jede Antwort abweisende Klage »Wie lange noch!« provozierte. Es ist ja unübersehbar, dass gerade die Versuche, den erwählenden Gott in der »Dynamik« seiner Erwählung zu verstehen und so auch seinen guten Willen zu verstehen, den es mitzuwollen und zu tun galt, die Unbegreiflichkeit Gottes um so bedrängender hervortreten ließ. Diese Unbegreiflichkeit hat das Gott-Verstehen-Wollen immer wieder neu irritiert und herausgefordert, hat es an den menschlich-allzumenschlichen Voraussetzungen des Verstehens irre werden lassen und es genötigt, Gottes Gegenwärtigwerden und Sich-Entziehen immer wieder neu über alles Menschlich-Selbstverständliche hinaus *nach*-zu-denken. Gott-Rede und Gott-Verstehen sind von dieser Nachträglichkeit gezeichnet. Sie sind davon heimgesucht, dass Gottes »Gedanken« nicht »Menschen-Gedanken« werden können:

»Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken
und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch des Herrn.
So hoch der Himmel über der Erde ist,
so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege
und meine Gedanken über eure Gedanken« (Jes 55, 8–9).

Aber der, dessen Wege nicht »unsere Wege« sind, geht Menschenwege mit. Er lässt sich finden und kennenlernen auf den Exodus-Wegen, die Er Seinen Herausgerufenen vorangeht, um sie in die Freiheit der Söhne und Töchter Gottes einzuführen (vgl. Dtn 8, 2–5; 11, 2–7). Wer den Weg geht, den Er gebahnt hat, und der Weisung folgt, die diesen Weg offenhält, der erkennt Ihn, weil er sich seinem guten Willen geöffnet hat und ihn so verstehen lernt.

²⁶ Johann Baptist Metz, *Theologie als Theodizee?* in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, hier 113.

1.7 Gottes-Erkenntnis?

Die Unbegreiflichkeit Gottes, im Staunen wahrgenommen und in der Verzweiflung erlitten, kann vom Gott-Erkennen nicht eingeholt, gar überholt werden. Er bleibt der Herr derer, die Ihn kennenlernen dürfen, und holt sie auf die Wege, auf denen sie die Spuren seines »Vorübergangs« lesen und deuten lernen. Fast unvermeidlich aber, dass sie seine Wege mit den Wegen identifizieren, die sie selbst gehen wollen; mit den Gedanken, in denen sie sich ihre Geschichte, ihre Lebenswelt und den Weg in die Zukunft zu erschließen versuchen, in denen sie zu deuten versuchen, was ihnen übermächtig widerfährt – und was sie dennoch (über-)leben lässt. Gott nach-denken, über seine Weisung nach-sinnen, seine übermenschliche und überweltliche Größe preisen und »ausdenken«: die Versuchung ist groß, Gottes Größe und Unermesslichkeit nach dem menschlich Selbstverständlich-Allzuselbstverständlichem zu denken – größer als alles Menschliche und Welthafte, aber nach menschlichen Erwartungen und Plausibilitäten »größer«. Die Versuchung ist groß, das Überzeugende des Zeugnisses dadurch sicher zu stellen, dass man sich vergegenwärtigt, wie Er – im Vergleich zu den anderen Göttern – *mehr* hilft, mächtiger, verlässlicher, erhabener ist, statt zu bezeugen, dass Er *anders* hilft, *anders* gegenwärtig wird, dass Er deshalb anders zu verehren ist; dass Er wegen dieses *anders* und nicht wegen eines bloßen *mehr* der unverwechselbare Gott Seines Volkes ist.

Wer nach dem Maß menschlicher »Gedanken« zu argumentieren anfängt, der scheint sich auf ein »Mehr oder Weniger« festzulegen, weil sich für das »Anders« kaum argumentieren lässt. Man kann es nur dankbar oder klagend-betroffen hinnehmen, allenfalls zeigen, wo und wie es sich zeigt, aber eben nicht mehr argumentativ-wertend vergleichen, um es als überlegen auszuzeichnen. Zumal das *ganz Andere*: Es entzieht sich jedem Vergleich, jeder wertenden Einordnung. Es »spricht für sich« – oder gar nicht. Wer ihm zu entsprechen, wer ihm zu antworten versucht, dem steht dafür nicht mehr die Sprache der Verständigung über das allgemein Plausible, dem steht auch nicht mehr das »normale« Verhalten zur Verfügung. Das *ganz Andere* erweist sich je neu als unvergleichlich, als unvergleichlich erschütternd oder beseligend, als ein Widerfahrnis *sui generis*, auf das man nur im Lobpreis, im Ausruf des Erschreckens oder im Ruf nach Hilfe und »Erlösung« antworten kann.

Aber auch dieser sprachliche Ausnahmezustand verlangt noch danach, *kommuniziert* zu werden. Sobald er vor Dritten bezeugt wird, sobald die überwältigende Erfahrung des Ergriffenwerdens vorüber ist und in ihrer Bedeutung vergewissert werden muss, kann die Sprache gar nicht mehr umhin, die Widerfahrnis des *ganz Anderen* im Kontext des alltäglichen Vergleichens als das weit-aus, ja »unvergleichlich« Größere, Mächtigere, Beglückendere, Hoffnungsvollere zur Sprache zu bringen; als das, wovon gesprochen werden kann und

wovon gesprochen werden muss, wenn man der Erfahrungen des Begrenzten und Bedingten in ihrer Begrenztheit und Bedingtheit inne wird und sie – zunächst auf der Spur des »Größer« und »Mehr« – zum Unbegrenzten und Unbedingten hin überschreitet. Der *unvergleichlich* Mächtigere ist eben doch mächtig im Sinne des alltäglichen Verständnisses von Macht, die »alles bestimmende« und insofern all-mächtige Wirklichkeit. Der *unvergleichlich* Rettende ist eben doch Retter und Erlöser in Überbietung all des Rettenden, das die Menschen in biographischen und gesellschaftlichen Krisen als rettend erfahren. Der *unvergleichlich* Faszinierende hebt sich ab und ist doch Fascinosum auf der Linie dessen, was Menschen auch in anderen Erfahrungen ergreift, für sich einnimmt und inspiriert. Wo das Unvergleichliche selbst verstanden und mitgeteilt werden soll, da muss es zu dem – möglichst für alle Beteiligten – Verstehbaren ins Verhältnis gesetzt werden.

Nikolaus von Kues hat nachdrücklich auf diese Logik des Verstehens und zuvor schon der sprachlichen Artikulation hingewiesen. Sprache und Verstehen werden das Unvergleichliche und insofern noch nicht »Bekannte« – der Kusaner spricht hier vom »Ungewissen« – ausgehend vom Bekannten und bei allen Vorauszusetzenden auszusagen und zum Verstehen zu bringen versuchen. So wird man immer in der Gefahr stehen, das Ganz-Anderssein und seine Unvergleichlichkeit ins Bekannte einzuebnen. Nikolaus von Kues formuliert dieses Problem zunächst erkenntnistheoretisch:

»Alle, die etwas untersuchen, beurteilen das Ungewisse im Vergleich und gemäß seinem Verhältnis zu einem als gewiss Vorausgesetzten; also ist jede Untersuchung ein Vergleich, der sich eines Verhältnisses als Mittel bedient, so dass, wenn das zu Erforschende durch nahestehende, verhältnisbezügliche Rückführung mit dem Vorausgesetzten verglichen werden kann, das begreifende Urteil leicht ist.«²⁷.

Verstehen wie auch schon das Sprechen selbst leben vom vergleichenden Zusammenhalten des zu Verstehenden bzw. sprachlich zu Kommunizierenden mit dem schon Verstandenen. Ihr Vorgehen »besteht also in einer leichten oder schwierigen vergleichenden Verhältnisbestimmung (*in comparativa proportione*)«, aufgrund derer man das noch Unverstandene eben doch mit Hilfe des schon Verstandenen und Zugänglichen verstehen und zur Sprache bringen kann oder gar auf es *zurückführt*. Aber darf man beim Unvergleichlichen so viel Vergleichbarkeit voraussetzen? Ist das Unendliche nicht gerade darin unendlich, dass »es sich jeder Verhältnisbeziehung entzieht«? Die »wissende Unwissenheit« (*docta ignorantia*) weiß um diese Quelle ihrer Unwissenheit. Sie weiß in der Tradition der negativen Theologie, dass von Gott nur als dem Unbegreiflichen und Unvergleichbaren gesprochen werden kann, dass also »im theologi-

²⁷ De docta ignorantia I 1, Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 1, 194f.

schen Bereich die Verneinungen wahr und die Bejahungen ungenügend sind«²⁸.

Die Zuschreibungen (»Bejahungen«) mögen »ungenügend« sein. Aber sie sind notwendig, wenn deutlich werden soll, wovon die Rede ist; wenn das Glaubenszeugnis wenigstens anfänglich begründen will, warum es an diesem unvergleichlichen Rettergott festhält trotz all der – in gewisser Hinsicht vergleichbaren – sonstigen Götter und Rettungsgeschichten, auch trotz der Erfahrungen, in der der unvergleichliche Retter nicht so eingegriffen hat, wie man es sich von früheren »vergleichbaren(?)« Rettungserfahrungen hätte erhoffen dürfen.

Negative Theologie wie auch die klassische Analogielehre sprechen offenkundig von einem komplexen Verfahren, Unvergleichlichkeit an der Grenze des Vergleichens zum Ausdruck zu bringen. Sie kommunizieren das Unbegreifliche durch mehr oder weniger genaue, negierende Bezugnahme auf das Begreifliche als das von ihm her doch nur unvollkommen Verstandene. Wenn die Erfahrung des Unbegreiflichen anderen gegenüber nicht verschwiegen werden soll, so muss man sprechen, indem man an ihre Erfahrungen, auch an deren selbstverständlich-allzuselbstverständliche Ausdeutungen anknüpft. Die Anknüpfung »problematisiert« sie zugleich und versetzt sie in Spannung, so dass die jeweils Angesprochenen herausgefordert werden, in ihrem Sprechen und Denken über ihr eingelerntes Sprechen und Denken hinauszudenken. Es geht um die Provokation zu einem sich selbst überschreitenden Sprechen und Denken, das man seit altersher in der Sprachfigur der *Metapher* – der sich überschreitenden und deshalb übertragenden Rede – vorgebildet sah.

Die Gefahr liegt allerdings auf der Hand, dass diese Provokation ihre Kraft verliert. Das Unbegreifliche wird dann doch begriffen in bloßer Steigerung des zuvor schon Begriffenen. Man argumentiert für seine Unvergleichlichkeit, indem man ihm vergleichend ein bloßes *Mehr* zuschreibt und es in die Logiken einschreibt, die eine Unterscheidung von mehr oder weniger erlauben: die Logik der Macht, die Logiken des Hilfreichen und Rettenden, des Nützlichen. Kann man überhaupt anders argumentieren, anders auf Überzeugungsprozesse setzen? Aber was wären Glaubens-Überzeugungen wert, wenn sie etwa durch den werbenden Hinweis auf die Brauchbarkeit und Nützlichkeit des Unbegreiflichen, auf soziale Vorteile oder individuell-biographische Stabilisierung erzielt wären? Das scheint die Grund-Verlegenheit eines Sprechens *über* Gott zu sein, das den anderen wie uns selbst überzeugend vermitteln will, dass und warum wir uns von *diesem* Gott unbedingt ergreifen lassen: Wo wir für diese Glaubens-Überzeugung zu argumentieren anfangen, da sprechen wir ganz und gar unangemessen von unserer Überzeugung, die ja nicht auf ein Nützlichkeitskalkül zurückgeht. Kann sie sich dann damit legitimieren und verteidigen, dass es nachvollziehbar nützlich ist, diese Überzeugung zu haben, dass der Glaube an

²⁸ De docta ignorantia I 26, Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 1, 296 f.

den Unvergleichlichen im Vergleich mit anderen vergleichbaren Optionen eben doch bei weitem vorzuziehen ist? Das unbedingte, unbedingt anzuerkennende Widerfahrnis würde damit zum Kalkül, für das geworben werden kann; für das zumindest um Verständnis geworben werden kann.

Wäre die auf Verständigung und Überzeugung abzielende menschliche Vernunft das Zusammendenken und der Inbegriff all der Kalküle, die eine Bewertung nach *mehr* oder *weniger* ermöglichen, dann läge es vielleicht nahe, solchen Überzeugungsprozessen im Medium einer allgemeinen bzw. verallgemeinerbaren (religiösen) Vernunft gänzlich zu misstrauen. Sie würde das Unvergleichliche – den Unvergleichlichen – um seine Einmaligkeit und Unbedingtheit bringen, auf seine Relevanz für das Menschenmögliche und für die Menschen Notwendige reduzieren. So sieht *Thomas Ruster* »keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft ... zu verteidigen.«²⁹ Ruster bezieht sich bei seinem Urteil allerdings auf eine Verschärfung der Zeugnis- und Überzeugungs-Situation, die für die Verfasser und Tradenden biblischer Texte noch gar nicht absehbar gewesen ist. Die Aufklärungs- und Pluralisierungsprozesse der Neuzeit haben den Gottesglauben in eine Verteidigungsposition gebracht, in der es nicht mehr nur darum geht, »vernünftig« und deshalb überzeugend zu bezeugen, was man als JHWH-Gläubiger an seinem Gott hat, wie er Leben und Zukunft erschließt und deshalb zuhächst zu preisen ist als der, der größer ist als alles, was Menschen von sich aus an Größe denken und sich vorstellen könnten. Die Schärfe der Infragestellung verlangt es nun, vor dem Forum menschlicher Vernunft herauszuarbeiten und nachzuweisen, warum Gott für den Menschen unüberbietbar nützlich, ja in gewisser Hinsicht unersetzlich ist und weshalb der Gottesglaube als »notwendige« Voraussetzung wahren Menschseins einleuchten müsste.

Der Versuch zu überzeugen verliert hier immer mehr seine Glaubensbindung an das Zeugnis. Er liefert sich – so scheint es jedenfalls – an Kriterien der Zustimmungsfähigkeit aus, die eine von Grund auf säkulare Vernunft vorgibt und praktisch nie als erfüllt zugesteht, da sie den Gottesglauben immer wieder mit neuen Argumenten unter Verdacht stellt. Das ist ja der Kern der Gerichtshof-Metapher, in der die säkulare Vernunft ihr Selbstverständnis ausspricht: Neuzeitliche Vernunft weiß sich als die souverän befragende und überprüfende Instanz. Sie würdigt nur das, was ihr auf ihre Fragen Auskunft geben, was ihr Rede und Antwort stehen kann.³⁰ Die Souveränität der Vernunft ist hier die Souveränität dessen, der die Fragen stellt und die Antworten nach den eigenen

²⁹ Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott*, 17.

³⁰ Vgl. den Gebrauch der Metapher des Gerichtshofs bei Immanuel Kant, Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII.

Kriterien bewertet, der beurteilt, wofür sie sprechen und welche Schlüsse daraus zu ziehen sind. Der Richter und nicht der Zeuge, noch weniger der Angeklagte und unter Verdacht Gestellte, ist Herr des Verfahrens: Er beurteilt. Wer immer vor seinem Gerichtshof zu erscheinen hat, muss sich von ihm das Urteil sprechen lassen: das Urteil darüber, was die von ihm vorgebrachten Einlassungen zu bedeuten haben. Kann es anders sein? Die Vernunft klärt *autonom* – nach ihren eigenen Gesetzen –, welche Bedeutung bzw. welche Funktion das jeweils vor Gericht Geholte für einen bestimmten Lebens- und Naturzusammenhang hat. Und sie belädt den in Verdacht Geratenen mit der Beweislast, sich als »nicht schuldig« im Sinne der Anklage zu erweisen: alle Verdachtsgründe auszüräumen, die gegen seinen untadeligen (humanen) Ruf vorgebracht werden.

Dieser Gerichtshof kennt nicht den strafrechtlichen Grundsatz »In dubio pro reo«, im Zweifel für den Angeklagten. Er gibt sich auch nicht mehr mit jener »privatrechtlichen« Unterscheidung zufrieden, die Leibniz für die vernünftige Prüfung »übervernünftiger«, aber nicht unvernünftiger religiöser Geltungsansprüche vorgeschlagen hat: Das Eine ist, »eine Sache (zu) begründen«, das Andere, »eine Sache gegen die vorgebrachten Einwände aufrecht(zu)erhalten«. Leibniz hatte im Sinne dieser Unterscheidung die Auffassung vertreten, der von den Grundmysterien der biblischen Religion Überzeugte sei – analog zur Prozesssituation in Eigentumsfragen – »nicht verpflichtet, seine These zu begründen«, wohl aber dazu »verpflichtet, den Einwänden eines Gegners Genüge zu tun«, so wie ein »Verteidiger vor Gericht ... sein Recht nicht zu beweisen oder seinen Besitztitel vorzulegen« braucht, wohl aber dazu verpflichtet ist, »auf die Gründe (raisons) des Klägers zu antworten.«³¹ Gegen diese strafrechtlichen und privatrechtlichen Prozessregeln, die die Unschuldsvermutung für den Angeklagten oder die Rechtsvermutung zugunsten des Beklagten schützen, mutet die religionskritische Vernunft dem angeklagten Gottesglauben die vollständige Abarbeitung all dessen zu, was gegen ihn vorgebracht werden kann. Ansonsten bleibt er unter Verdacht, bleibt er auf der Anklagebank. Menschliche Vernunft kann sich noch (?) nicht entschließen, ihn freizusprechen, noch viel weniger ihm zuzustimmen. Und die religiöse Überzeugung sieht sich unter dem Druck, sich immer »noch überzeugender« vor den Kriterien der autonomen Vernunft mit ihrem Beitrag etwa zur Humanisierung der Gesellschaft oder mit

³¹ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übel. Philosophische Schriften, Bd. 2, hg. und übersetzt von H. Herring, Darmstadt 1985, 156 f. Leibniz greift hier das traditionelle, auf das römische Recht zurückgehende Präskriptionsargument auf; vgl. meinen Artikel »Präskriptionsargument«, in: W. Kasper u. a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, Freiburg – Basel – Wien – Rom ³1999, 516 f.

den humanen Ressourcen, die sie für die Bewältigung von Lebenskrisen bereitstellt, zu legitimieren.

Man kann, ja man muss sich fragen, ob es dem Gottesglauben angemessen oder überhaupt zuzumuten ist, sich in dieser Weise zu verantworten; ob damit nicht die allein maßgebliche Verantwortung vor Gott durch die Verantwortung vor den neuzeitlichen Vernunftansprüchen ersetzt wird; ob sich *die* (?) menschliche Vernunft hier nicht anmaßt, die Bedeutung des Gottesglaubens autonom nach den Leistungskriterien zu beurteilen, die sie selbst vorgibt und dabei Gott – allenfalls – noch darin für bedeutsam hält, dass er sich als eine unerlässliche Bedingung für den menschlich-vernünftigen Selbstvollzug herausstellt. Ist Gott damit nicht – zu Ehren menschlich-vernünftiger Autonomie – um seine Autonomie gebracht, um die Souveränität, in seinem »Selbst-Sein« für die Menschen unvergleichlich und unverzweckbar bedeutsam zu sein, sie *unbedingt* anzugehen? Hat menschliche Vernunft sich nicht vor diesem Anspruch zu verantworten, ihn lobpreisend anzuerkennen, ehe sie selbst – in abgeleiteter Vollmacht – zu urteilen beginnt?

1.8 Von Gott her denken – vom Menschen her denken

Die Selbstermächtigung der Vernunft zur letzten Instanz, die auch die »Bedeutung« Gottes noch autonom beurteilen will, kennzeichnet einen tiefreichenden Umbruch in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Auf ihn ist hier einzugehen, ehe sich die Überlegung wieder der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Argumentieren zuwendet. Der ungeheure Legitimationsdruck, der die Glaubensüberzeugungen vor den Gerichtshof der menschlichen Vernunft zwingt, geht einher mit dem Wegfall der doxologischen Situiertheit der Vernunft, wie sie etwa noch durch Anselm von Canterbury ins Bewusstsein gerufen werden konnte. Das preisende Bei-Gott-Sein ist nicht mehr die Voraussetzung und die Vorgabe, der die menschliche Vernunft auf den Spuren des Glaubens nach-denkt. Die menschliche Vernunft ist als autonome zuerst bei sich und will deshalb von irgendwelchen – auch religiösen – Annahmen und Voraussetzungen dadurch überzeugt werden, dass sich solche Annahmen und Voraussetzungen als unabdingbar notwendig oder doch zumindest als außerordentlich fruchtbar erweisen lassen. Sie ist nicht bereit, Annahmen gelten zu lassen, zu denen sie nicht mehr oder weniger gezwungen ist, weil man ohne diese Annahmen argumentativ nicht auskommt. »Notwendigkeit« wird zum unabdingbaren Qualitätsmerkmal als gültig anerkannter Annahmen. Ockhams »Rasiermesser« rasiert alle Hypothesen weg, die sich als unnötig und in diesem Sinne als überschwänglich erweisen: Zu ihnen ist man nicht gezwungen, denn sie tragen nichts Wesentliches zur Erklärung

bei.³² Es gerät hier weitgehend aus dem Blick, dass die Überschwänglichkeit das auszeichnende Merkmal der Gottes-Nennung in der Doxologie ist; dass es die Über-Notwendigkeit Gottes zur Geltung bringt, von ihm in der Doxologie überschwänglich zu reden; dass es in diesem Sinne zu wenig und ganz und gar unangemessen sein könnte, von Gott nur als notwendige Annahme etwa für ein lebenswertes Menschsein oder auch für den vernünftigen-moralischen Selbstvollzug des Menschen zu sprechen.³³

Die Neuzeit markiert einen Umbruch in der Situation des Argumentierens für den Gottesglauben: weg von der zeugnis- und doxologienahen Rechenschaft darüber, warum *dieser* Gott es verdient, als das die Menschen unbedingt Angehende anerkannt zu werden, hin zu dem Versuch, die humane Bedeutung bzw. die Vernunftrelevanz des Gottesglaubens nachzuweisen. Dieser Umbruch hat offenkundig mit dem Zerfall der doxologisch gewürdigten Selbst-Verständlichkeit Gottes und seiner Gegenwart beim Menschen zu tun. Der selbst-verständliche, von sich aus die Menschen ergreifende und sie seiner Göttlichkeit zuwendende Gott der Bibel wirft zwar die Fragen auf, wie Menschen ihm entsprechen, wo sie ihm begegnen und wie sie *diesen* Gott von den Götzen und anderen Mächten unterscheiden können. Aber er steht noch nicht selbst in Frage, so dass man seine eigene Fraglichkeit durch Argumente ausräumen müsste, die ihn erst selbstverständlich oder vernunftnotwendig machen. Fraglich ist dieser Gott allenfalls – hier aber tatsächlich – als der Unbegreifliche, der die Menschen mit seiner Unbegreiflichkeit herausfordert, sich auf eine offene Erwählungs- und Glaubensgeschichte mit Ihm einzulassen, sich den »Gedanken Gottes« zu öffnen und nicht an den bloßen Menschengedanken festzuhalten.

Der Gott der Bibel begegnet, handelt, spricht, wohnt, entzieht sich. Von ihm und seinem »Umgang« mit den Menschen wird mit ähnlich großer Selbstverständlichkeit gesprochen wie von zwischenmenschlichen »Ausnahme«-Erfahrungen oder überwältigenden Naturerfahrungen. Dabei ist gewiss einzuräumen, dass die Geschichten von Gottbegegnungen diese Selbstverständlichkeit mit literarischen Mitteln gezielt inszenieren. Aus heutiger Perspektive deuten sie bestimmte überwältigende Widerfahrnisse und kommunikative Phänomene, aber auch die Geschichte des erwählten Volkes so als Gottes-Ereignisse, dass die Deutung sich als mehr oder weniger selbstverständlich darstellt. Es wird gleichsam von Gott her erzählt, was sich eben nur von Gott her verstehen lässt und deshalb mit Hilfe der Kategorien »Gott handelt«, »widerfährt«, »spricht« usw. angemessen ausgesagt wird. Die Selbstverständlichkeit, Geschehenes und

³² Die Grundregel, die hinter dieser Metapher steht, liest sich bei Wilhelm von Ockham so: »Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora« (vergeblich/nutzlos geschieht durch mehr, was auch durch weniger geschehen kann; Summa Logicae I,12; Opera philosophica et theologica I,43). Für den Nachweis dieser Stelle danke ich Klaus Müller.

³³ Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 16–44.

Geschehendes von Gott her zu inszenieren und zu dramatisieren, tritt freilich schon in biblischer Zeit in den Hintergrund. In der Weisheitsliteratur etwa wird Gott vor allem als der Schöpfer in einer wunderbar geordneten Welt an den guten Lebens-Ordnungen dieser Welt wahrgenommen und gepriesen. In der Apokalyptik wird er in der Bedrängnis durch diese Welt als der endzeitliche Retter herbeigerufen, der dem Treiben der bösen Mächte in dieser Welt ein Ende setzen und den neuen Äon herbeiführen soll. Neutestamentlich geschieht Gottes-*Erfahrung* in der Begegnung mit dem Menschensohn, dem Fleisch gewordenen Gotteswort, dem »treuen Zeugen« des guten Gotteswillens. Sie geschieht in der Erfahrung des Gottesgeistes, in dem sich die neue, end-gültige Heilszeit ankündigt und in den Glaubenden und ihren Gemeinden jetzt schon Gegenwart wird.

Die Selbstverständlichkeit, von Gott her erzählen und die Welt darstellen zu können, die Selbstverständlichkeit der Gottesperspektive auf die Menschenwelt und der Gotteswiderfahrnis in ihr wird untergraben von der über zwei Jahrtausende sich ausbildenden Einsicht in die Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit der Schöpfung. Wer diese Eigenwirklichkeit wissend aneignen lernt, der kann sich die Welt nutzbar machen. Er lernt die Gedanken Gottes, des Schöpfers, zu denken, aber nicht um Gottes willen, sondern um die Welt in Besitz zu nehmen, sie womöglich zu vervollkommen. Gottes Selbstverständlichkeit weicht der Selbstverständlichkeit der Natur und ihrer Baugesetze. Gottes Vorkommen wird zum schlechthin Außerordentlichen, nicht Voraussetzbaren und nicht Erklärbaren: zum *Wunder*, das das Selbstverständliche durchbricht und die am Selbstverständlichen sich erkennende Vernunft regelrecht – durch Regelwidrigkeit – dazu zwingt, Gott und sein Handeln als das andere zur Regelmäßigkeit der Natur wahrzunehmen.

Die innere Dynamik der Erkenntnis naturgesetzlicher Zusammenhänge macht das Außerordentliche und Unerklärliche indes zum – bis auf weiteres – *noch nicht* Erklärten. So verdrängt sie Gott gleichsam mit jeder neuen Erkenntnis immer weiter aus seinem Reich des Wunderbaren und macht aus ihm – nach einer Formulierung von *Dietrich Bonhoeffer* – den »Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis«, der für die Menschen mit dem Fortschreiten ihres Erkennens immer bedeutungsloser wird. Der Mensch lernt, »in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ›Arbeitshypothese: Gott‹.«³⁴ Dieser Dynamik des Bedeutungsloswerdens Gottes widersetzt sich die theologische Apologetik, die Gott damit verteidigen will, dass sie das Gegenteil unter Beweis zu stellen versucht: Ohne Gott geht es eben doch nicht! In lebensentscheidenden Zusammenhängen spielt Gott eben doch

³⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Taschenbuchausgabe München – Hamburg ⁴1967, 157.

die entscheidende Rolle. Der Rückzug soll zum Stehen kommen, das Rückzugsgefecht doch noch gewonnen werden, indem aufgezeigt wird, wie notwendig Gott für die Lösung der entscheidenden Menschheitsfragen ist, da aufgewiesen werden kann, was die »Hypothese Gott« bei der Bearbeitung dieser Fragen leistet.

Gott vom Menschen her gedacht: Er wird dem Denken der autonomen Selbstbestimmung des Menschen gleichsam aufgezwungen, weil das Denken zugeben muss, dass es ohne Ihn noch nicht auskommt, dass es den Denk-Weg zu Ihm hin noch nicht hermetisch abriegeln kann. Diese Zwangssituation teilt sich der Semantik Gottes mit, der Bedeutungszuweisung, die Gott jetzt noch im Denken vorkommen lässt. Gott behauptet nach wie vor eine gewisse Notwendigkeit – eine gewisse Restzuständigkeit. Das Gott verteidigende Denken behauptet die Notwendigkeit, auf Gott Bezug zu nehmen, gegen die »Anmaßung« der säkular-autonomen Vernunft, ohne Gott auskommen zu wollen. Gott wird – grob gesprochen – von dem, was die Menschen überwältigend und faszinierend, was sie *unbedingt* angeht, zu einem Erfordernis des Denkens oder der gemeinschaftlichen wie der individuellen Lebensgestaltung. Er wird zu einer Behauptung, zur Behauptung einer Erklärungs- oder Motivations-Leistung, ohne die es nicht geht und niemals gehen wird. So *behauptet* man jedenfalls. Was geschieht wirklich mit diesem Umschwung, der seit Jahrtausenden »unterwegs« und vielleicht noch nicht am Ziel ist? Er hat es jedenfalls selbstverständlich gemacht, die Bedeutung Gottes – allenfalls – noch darin zu sehen, dass er für die Menschen eine Annahme ist, ohne die sie (noch?) nicht auskommen, von der sie jedenfalls nicht lassen wollen.

Es geschieht offenkundig dies: Menschengedanken und Menschenprobleme bestimmen zunehmend darüber, was Gott den Menschen noch bedeuten kann.³⁵ Und es erscheint auch nicht ausgemacht, ob Gott die ihm zugewiesene

³⁵ Kennzeichnend für diese Tendenz mag die theologische Karriere des Sinnbegriffs sein. Der Mensch braucht Sinn, Sinn-Ressourcen, »geistige Welten«. Er braucht die Pflege der Sinnvorräte und der geistigen Welten, in denen sie zugänglich werden, wenn er nicht individuell und sozial, ja sogar ökonomisch zum Problemfall werden soll. Das hat man bis in verantwortliche »Wirtschaftskreise« hinein sehr wohl erkannt. Und es führt zu entsprechenden Anforderungen an die Verwalter der Sinn-Ressourcen, auch an Politiker und Manager. »Geistige Welten« sind ja – so *Hans-Dieter Jähler*, Geschäftsführer der Hettich Holding – »zerbrechlich, wenn sie nicht über lange Zeiträume, wie es zum Beispiel bei Weltreligionen der Fall ist, von beherzten Anhängern verteidigt, gepflegt und im besten Sinne weiterentwickelt wurden. Solche Pflege ist die Verpflichtung der Führung von sozialen Gebilden, seien es Nationen, Organisationen oder Unternehmen. Wer diese Pflege versteht und das moralisch-ethische Fundament einer im inneren und äußeren anerkannten geistigen Welt respektiert, wird krisenfest und leistungsfähig. Gibt es einen besseren Shareholder-Value?« (Geistige Welten, in: in time. Kundenmagazin von Hettich International 4/2000, S. 1). Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Andreas Hellgermann; vgl. sein Buch: Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen, Berlin 2006, 150.

Bedeutung auf Dauer behält. Vielleicht lernen die Menschen ja irgendwann, vollends ohne Gott auszukommen. Vielleicht finden sie funktionalere Sinn-Äquivalente, die es überflüssig machen oder als bizarr erscheinen lassen werden, sich noch auf das Humanisierungspotential des Gottesglaubens zu beziehen. Aus dem gepriesenen und *namentlich* herbeigerufenen Gott wurde der *in Begriffen* herbeizitierte und unter Leistungsdruck gestellte: die erforderliche Hintergrund-Annahme, ohne die es doch nicht – oder immer noch nicht – geht. Der Diskurs über die Unumgänglichkeit der Gottes-Hypothese ist dabei, sich vollends von der Gottes-Anrede abzulösen und »autonom« darüber zu bestimmen, was das Wort »Gott« noch bedeutet – ob es überhaupt noch etwas bedeutet, von ihm zu sprechen.

1.9 Gott: mehr als notwendig

Der skizzierte Umbruch in der Rede von Gott lässt sich auch lebens- und alltagsweltlich nachzeichnen. Die Frage, ob Gott ist und wer er ist, soll sich nun daran entscheiden, ob man Gott braucht, ob es etwas bringt, mit Gott umzugehen oder mit ihm zu rechnen. »Gott brauchen«, das kann – vielleicht höchstens – bedeuten, auf ihn als Motivationsressource angewiesen sein. Es mag bedeuten, ihn zu brauchen, insofern der Glaube vielleicht doch hilft, ein anderer, »besserer« Mensch zu werden. *Bertolt Brecht* hat diese lebensweltliche Transformation der Gottesfrage zur Frage des Gott-Brauchens in einer der Keuner-Geschichten so verdichtet:

»Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: ›Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, dass ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott.«³⁶

Es gibt die unterschiedlichsten Gründe dafür, einen Gott zu brauchen. Die Religionskritik hat das Gott-Brauchen aber von Anfang an nicht etwa als Argument für Gott, sondern als Argument gegen den Menschen in Anspruch genommen. Es spricht gegen die Menschen, die so schwach, so anlehnungsbedürftig, so unreif, so naiv sind, Gott zu brauchen. Sie geben ihrem Gottes-Bedürfnis nach und erlauben sich, das, was sie zu brauchen meinen, als real gegeben anzusehen. Exemplarisch sei *Friedrich Nietzsche* genannt, der die Gottgläubigen als Risikoscheue identifiziert. Sie trauen sich nicht, an Gott zu zweifeln und mit der neugierigen Skepsis des »Versuchen wir's!« das Experiment eines Lebens ohne Gott

³⁶ Bertolt Brecht, *Geschichten*, Frankfurt a. M. 1974, 170.

zu wagen.³⁷ »Wie viel einer *Glauben* nötig hat, um zu gedeihen, wie viel ›Festes‹, an dem er nicht gerüttelt haben will, weil er sich daran *hält*«, das ist – so Nietzsche – Gradmesser »seiner Schwäche«. Gott steht hier für »das Verlangen nach Halt, Stütze«. Der Glaube an ihn resultiert aus dem »Instinkt der Schwäche«, von dem die meisten Menschen immer noch bestimmt werden, dem »ungestüme(n) Verlangen nach Gewissheit«, das sie das Experiment Leben und Wissen scheuen lässt. Und so »haben, wie mir scheint, im alten Europa auch heute noch die Meisten (das Christentum; J. W.) nötig: deshalb findet es immer noch Glauben.« Gottesglaube ist – so Nietzsche weiter – »immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nötig, wo es an Willen fehlt«; am Willen, es in seinem Leben auf das Experiment eines ungesicherten und gefährlichen Lebens ankommen zu lassen, frei zu werden von den sichernden Gewissheiten und Nützlichkeiten, die den Willen zum Lebenswagnis lähmen. Dem gegenüber predigt Nietzsche »eine Freiheit des Willens ... bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen.«³⁸

Der Tanz ist für Nietzsche Gegenbild und Gegenwirklichkeit zum Festen und Notwendigen, zum bloßen Nutzen. Die Kunst ist der Versuch, »vom Nutzen einmal *loskommen* (zu; J. W.) wollen«. Für die Religion scheint – so Nietzsche – aber gerade das Gegenteil gegolten zu haben. Sie hat »zu allen Zeiten den Nutzen als die höchste Gottheit verehrt«³⁹. Ursprünglich hat sie sich scheinbar als nützlich erwiesen, da sie die Götter in die Sicherstellung der elementaren menschlichen Lebensbedürfnisse eingebunden hat. In der Zeit der »Aufgeklärten« aber ist – Nietzsche vertieft die Beobachtung damit ins Grundsätzliche – Gott der Inbegriff des Nützlichen geworden. Nun hat er sein Existenzrecht geradezu darin hat, nützlich zu sein.

Das Gott-Brauchen erweckt also bei Nietzsche und den Vielen, die ihm darin folgen, einen unabweisbaren Verdacht gegen den Gottesglauben in zwei fast gegenläufige und sich doch wechselseitig bedingende Richtungen: Auf den Menschen hin gesehen ist der Glaube, der Gott braucht, ein Glaube der Schwäche, in der der Mensch nicht selbst für seine Lebensbedingungen meint aufkommen zu können und den mächtigen Helfer braucht, der ihm nützlich ist. Auf Gott hin gesehen entlarvt sich der Glaube der Schwachen als Vergöttlichung des Nutzens. Er macht das am meisten Nützliche und deshalb Erwünschte zu Gott. Und Gott kann nun nichts anderes mehr sein als der, über den nichts Nützlicheres mehr gedacht werden kann. So erweist sich in Nietzsches Perspek-

³⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus 51, KSA 3, 415 f.

³⁸ Vgl. ebd., Aphorismus 347, KSA 3, 581–583.

³⁹ Vgl. ebd., Aphorismus 84, KSA 3, 439–442.

tive *Ludwig Feuerbachs* Projektions-Argument als triftig: Dem ultimativen Gottesgedanken des zuhöchst Nützlichen kann man geradezu ansehen, dass die »Wahrheit« dieses Gottesgedankens der menschliche Wunsch nach einem Gott ist, der die tiefsten Bedürfnisse der Menschen nicht unerfüllt lässt. Wer also mit der Nützlichkeit für Gott argumentiert, stellt sich selbst eine Falle, aus der es kein Entkommen zu geben scheint: Im nützlichen Gott erweist sich das Nutzen-Kalkül des Menschen selbst als gott-schaffend. Der Mensch erschafft sich Gott nach der Vorstellung dessen, was er zu brauchen meint, da er sich den Schritt hinaus in die Freiheit und ins Wagnis eines unbeschützten Lebens nicht zutraut.

Das eigentlich Verblüffende an der weiteren Entwicklung des »alltäglichen« Gottesbewusstseins liegt vielleicht darin, dass das Nutzenkalkül für die Beurteilung religiöser »Einstellungen« seither so selbstverständlich geworden ist. Die Frage, ob der Gottesglaube »Sinn macht«, entscheidet sich lebensweltlich fast automatisch an der Einschätzung, ob es dem Menschen »etwas bringt«, an Gott zu glauben oder nicht. Wer von sich selbst sagt: »Er fehlt mir nicht, ich brauche ihn nicht, ich komme gut ohne ihn zurecht«, setzt ohne Weiteres voraus, dass damit alles über Gott und den Abschied vom Gottesglauben gesagt ist: Ich lebe mein Leben so gekonnt und clever, dass es mir alles bringt, was ich von ihm erwarte. Ich bin stark genug, die unvermeidlichen Frustrationen ohne einen göttlichen Tröster selbst zu verarbeiten, wenn nötig mit Hilfe meines Therapeuten. Was soll mir da noch ein Gott? Für mich ist er schlicht überflüssig. Ja, er würde mich daran hindern, so zu leben, dass ich ihn nicht brauche.

Dieses Selbstbewusstsein bringt die Gott-Verteidiger in eine trostlose Lage. Sie können nur versuchen, denen, die so reden, nachzuweisen, dass sie sich über ihre Verhältnisse stark und Gott-los reden; dass sie selbst noch nicht wissen, aber schon noch erfahren werden, wie sehr sie Gott brauchen. Am Stärke-Bewusstsein des postmodernen Gegen-Hiob, der gut zu leben weiß und dem nichts Entscheidendes fehlt, scheitert dieses prekäre *argumentum ad hominem* ebenso, wie die »Theologie« der Freunde Hiobs am Unschuldsbewusstsein des biblischen Hiob. So müssten die Reden JHWHs, mit denen er sich dagegen wehrt, von den Theologenfreunden des Hiob in Anspruch genommen zu werden (vgl. Ijob 38–41), heute vielleicht fortgeschrieben werden in einer Rede gegen die Inanspruchnahme Gottes durch die Apologeten seiner Nützlichkeit und Notwendigkeit. Ist Gott ebenso wenig bei seiner Nützlichkeit, ja Nötigkeit für das Leben in dieser Welt zu behaften wie bei der universalen Verteilungsgerechtigkeit eines Tun-Ergehens-Zusammenhangs, in der das üble Schicksal von einem gerecht strafenden Gott zugefügt sein muss? Aber was bliebe dann überhaupt noch von Gott zu sagen? Die Jahwe-Reden des Ijob-Buches stürzten die Theologenfreunde wie Ijob selbst in tiefste Verlegenheit. War es die Verlegenheit JHWHs selbst, sich vor Menschen rechtfertigen zu sollen und es nicht zu können? *Jack Miles* unterstellt in seiner literarisch stilisierten Gottes-Biogra-

phie, JHWH sei durch Ijobs Klagen endgültig der Mund verschlossen worden, da es angesichts so viel unverdienten Leids für ihn nichts mehr zu sagen gab.⁴⁰ Was bliebe theologisch noch zu sagen, wenn Gott selbst nichts mehr zu sagen wüsste, wenn er sich nicht mehr nur – wie im Ijob-Buch – der Norm der Tun-Ergehens-Gerechtigkeit, sondern auch noch der Inanspruchnahme durch das Nützlichkeitskalkül verweigerte?

Die Frage hat mehr in sich als literarische Finesse. Sie macht darauf aufmerksam, dass das Sprechen verstummt, wenn es sich konsequent jenseits aller Logiken und Begrifflichkeiten halten will, in denen das Denken das den Menschen Widerfahrende einem übergreifenden Zusammenhang einordnet und aus diesem Zusammenhang heraus artikuliert. Das Sprechen über Gott kann sich nicht außerhalb dieser Begriffe und der in ihnen vorgegebenen Logiken halten. Es sei denn, es versucht »beredt« zu schweigen, wie die mystischen Texte des Hoch- und Spätmittelalters, die nicht nur – nach dem griechischen Wort-sinn – das bezeugen, was dem Blick der Augen verschlossen ist, sondern eben auch eine Widerfahrnis »hinter sich« haben, die den Mund verschließt. Selbst die Mystik bringt das rechte Schweigen indes *zur Sprache*. Sie bringt zur Sprache, was nicht mehr den vorherrschenden Logiken menschlichen Zuordnens und Aussprechens unterworfen sein kann; bringt es auf der Grenze zum Schweigen ins Sprechen hinein, zum Sprechen. Sie gebraucht Grenzbegriffe, die sich kritisch auf das Sprachterrain diesseits der Grenze des Sagbaren und seiner Logiken zurückwenden. Aus dieser Kritik gewinnen ihre Grenzbegriffe die Ausrichtung, in der diese »beredt« – also mit sprachlicher Bestimmtheit – auf das Terrain jenseits des durch diese Logiken bestimmten Sprechens hinweisen. Auf ihm *zeigt sich* erst, was dem Sprechen und Denken unvergleichlich widerfährt und doch nicht verschwiegen werden darf. Noch *Ludwig Wittgensteins* berühmte Sentenz: »Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen«⁴¹ verweist auf dieses Jenseits des Sagbaren, auf das »Mystische«, will es sogar »bedeuten«.⁴² Das Unsagbare *zeigt sich*, bleibt in seinem Sich-Zeigen – so Wittgensteins Tractatus – dem Aufzeigenwollen des Sprechens entzogen, ist in diesem Sinne »unaussprechbar«. Aber es ist von ihm zu sprechen, damit es nicht verschwiegen wird. Muss dann nicht auch darüber gesprochen werden, wie dem, was *sich zeigt*, Einlass in die Sprache gewährt werden kann? Wie das Sprechen von ihm so selbstkritisch sein kann, dass es beim Sprechen von ihm nicht sofort mit seinen Begriffen und Logiken zudeckt, was sich von sich her und als es selbst zeigen will?

⁴⁰ Vgl. Jack Miles, Gott. Eine Biographie, dt. München 1996, 354–377.

⁴¹ Ludwig Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. ⁹1993, 85 (Satz 7).

⁴² Ebd., 33 (Satz 4.115).

Die Suche nach Grenzbegriffen, die dem Sich-Zeigenden Einlass in die Sprache gewähren, ist also keine theologische l'art pour l'art-Disziplin. Die negative Theologie hat die Grundworte ihres Gott-Nennens als verneinende Zuschreibungen zu fassen versucht: als bestimmt-unbestimmte Negationen, die bestimmt negieren – das Endliche, Bedingte, bloß Relative, Zufällige –, damit aber nur relativ unbestimmt auf das affirmativ Gemeinte – das *Un*-Endliche, *Un*-Bedingte, Absolute, in sich selbst »Notwendige« – verweisen können, es so zumindest als das »Zwecklose« zur Sprache bringen können.

Das Zweckdenken bindet die Aussagbarkeit des Auszusagenden daran, dass es in Nützlichkeitszusammenhängen auftauchen kann. Dem Eingebundensein in diese Logik müsste konkret widersprochen werden können in einem Grenzbegriff, der den Nutzen bestimmt negiert – ihn als Logik-bestimmend negiert. Aber damit wird er nicht aus dem logischen Feld, das der Grenzbegriff öffnet, ausgeschlossen. Der Grenzbegriff nimmt ihn weiterhin dafür in Anspruch, dass er – gleichsam auf dem ihm fremden Feld – das, was sich hier als das Göttliche zeigt, als über-nützlich wenigstens anfanghaft vorstellbar macht. Die Aufgabe, einen solchen Grenzbegriff zu konzipieren, ist durchaus subtil, aber in ihrer Subtilität gut nachvollziehbar. Im Akt der Negation des »bloß Nützlichen« und seiner Logik zeigt sich die Grenze einer Logik des Nutzens und kann sich deshalb auch die Möglichkeit eröffnen, dass sich Über-Nützlich-liches zeigt. Das Über-Nützliche aber darf selbst nicht wieder dadurch begrenzt sein, dass es das Nützlichsein – das was Menschen als das für sie Hilfreiche anerkennen können – von sich ausschließt. Es bliebe sonst das vom Negierten – dem Nutzen – negativ definierte, das vom Anderen begrenzte Andere des Nützlichen. Über-Nützlichkeits darf nicht auf Nicht-Nützlichkeit reduziert werden.

Die biblischen Überlieferungen tragen diesem subtilen, in der Denkgeschichte mitunter als *Dialektik* gefassten Zusammenhang durchaus Rechnung. So wird der Sabbat – der Tag JHWHs – als Tag der »Zwecklosigkeit«, der Suspension aller alltäglichen Einzelzwecke verstanden und gefeiert, *damit* sich das erwählte Volk an diesem Tag dem Gott öffnen kann, der sich ihm in Natur und Geschichte zeigt. Der Sabbat steht »gleichsam als Bilderverbot für genutzte Zeit, als Tag des Herrn jenes großen Zwecks, vor dem die unseren, welche wir werktags verfolgen, weichen müssen ... Nutzlosigkeit als Platzhalter des Paradieses«⁴³, jedenfalls der zwang- und zwecklosen Gemeinschaft mit dem Herrn des Paradieses. Der Sabbat hat ein Wofür; aber dieses Wofür bedeutet die Suspension des Mittel-Zweck-Denkens. Es verweist auf JHWH, den Schöpfer, der am siebten Tag zwecklos »ausruht« – nicht etwa weil Er müde geworden ist

⁴³ Eckhard Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie*, Würzburg 1993, 39.

und sich erholen muss, sondern weil die Schöpfung jetzt *gut und schön (tov)* ist. Er freut sich daran, weil Er sie »vollendet« hat und sie zuerst einmal da sein darf, ehe man – ehe Er – damit etwas anfängt. Dieses Da-Sein, das unverlierbare Gut-und-Schön-Sein wird am Sabbat gefeiert. Und die Feier bleibt über-nützlich, auch wenn sie den Feiernden zugute kommt: als Ruhe- und Erholungspause, als Identitätsvergewisserung des erwählten Volkes. Die Feier befreit vom Nutzen-Kalkül. Sie befreit dazu, das Gut-und-Schön-Sein der Schöpfung und ihres Schöpfers wahrzunehmen. Und die »Potenzierung« des Sabbat im Jubeljahr, dem Schöpfungs-Erneuerungsjahr nach den sieben Jahreswochen, beweist erst recht, wie gut die Über-Nützlichkeit der Schöpfung und ihres Schöpfers für den Menschen ist. Sie markiert ebenso ontologisch wie theologisch die Grenze der Ausbeutung des Geschenks, das die Schöpfung allen – und nicht nur den wenigen Ausbeutern – sein soll. Und sie gibt Zeugnis davon, dass das erwählte Volk sich auf Gott als den Schenkenden bezogen weiß, vor dem es dazu verpflichtet ist, Sein Geschenk als Geschenk zu ehren und zu teilen. Der Geber dieses Geschenks will in seiner Freigiebigkeit und Gerechtigkeit aber auch so geehrt sein, dass man davon ablässt, ihn in das eigene Nutzen-Kalkül einzuspannen – etwa indem man Ihn durch die »Gegengaben« des Gesetzesgehorsams oder der Opfer den eigenen Vorhaben geneigt zu machen versucht.

JHWH bedeutet unendlich mehr als das für Israel bloß »Notwendige«, als die Erfüllung der individuellen und kollektiven Sehnsucht. In der konkreten geschichtlichen Noterfahrung bedeutet er freilich auch viel »weniger«. Er entzieht sich den nützlichen, ja als überlebensnotwendig angesehenen Rollen, die man Ihm hoffend, bittend, klagend und preisend zuschreibt, in die man ihn opfernd einzubinden versucht, um dann als Er selbst dazusein, *sich* zu zeigen und zu schenken. Das eröffnet eine lange und leiderfüllte Geschichte, in der die Frage nicht verstummen kann, was man an diesem Gott noch hat, wenn er sich nicht einmal das Überlebens-*Notwendige* angelegen sein lässt; in der immer wieder rat- und trostlos gefragt wird, wie Er hilft und rettet, da Er doch nicht so hilft, wie es von Ihm erbeten wurde. Müsste es in dieser Geschichte nicht darum gehen, die Frage, was man von diesem Gott hat, gänzlich zu verlernen und davon in Anspruch genommen zu sein, *wer er ist?* Gott mutet sich als er selbst zu – Gott, die »Zumutung«: die Enttäuschung so vieler Erwartungen, die nicht einfach nur egoistisch-unberechtigt sein müssen; aber auch die Widerfahrnis einer Herausforderung und die Ermutigung sie anzunehmen. Die Herausforderung, über sich hinauszugehen und hinauszukommen in der Glaubens-Ahnung, dass ich ankomme, wenn ich mich auf Ihn hin verlasse; die Herausforderung zur *Selbst-Transzendenz*. Die biblisch bezeugte Geschichte mit Gott ist randvoll von Zeugnissen, in denen solche Erfahrungen Menschen auf die Gottes-Spur setzten; Erfahrungen »eines Herausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits

meiner selbst liegt, einer Lockerung und Befreiung von der Fixierung auf mich selbst«; Erfahrungen also eines »Ergriffenseins«⁴⁴, die einen Weg öffnen, der nicht zu mir zurückführen wird, jedenfalls nicht zu dem, der ich war – der sich nur nach dem ausstreckte, was ihm nützlich sein sollte.

1.10 Gottes »Nutzlosigkeit«

Die deutsche Mystik des Hoch- und Spätmittelalters versuchte diesen Weg der Selbst-Transzendenz konsequent zu gehen. Sie will Gott jenseits Seiner Nützlichkeit finden und sich Ihm überlassen ohne das Verlangen, etwas von Ihm zu haben; allein in der Bereitschaft, für Ihn da zu sein, als Seine Wirklichkeit in dieser Welt. *Meister Eckharts* Predigt zu Sir 50,10 bringt die Intention exemplarisch zum Ausdruck, Gott geschehen zu lassen, wie Er ist und ihn nicht so in Anspruch nehmen zu wollen, wie ich Ihn brauche. Die Glaubenden sind Gottes Bild bzw. sollen es sein. Nicht aber soll Gott unser Bild bzw. nach dem Bild unserer Wünsche sein. Das bedeutet aber: »Du sollst aus ihm (aus Gott; J. W.) sein und sollst für ihn sein und sollst nicht aus dir sein und sollst nicht für dich sein«. Deshalb soll auch Gott nicht so in den Blick genommen werden, wie er für mich da zu sein hätte: als *mein* Helfer, Trostspender, als *meine* spirituelle Bereicherung und Vertiefung. Viele Fromme, gerade unter den von Meister Eckhart in dieser Predigt angesprochenen Ordenschristen, die sich auf den Weg geistlicher Vollkommenheit begeben haben, klagen nun darüber, »dass sie nicht Innerlichkeit noch Andacht noch Süßigkeit noch besondern Trost von Gott haben«, dass ihnen von Gott her nichts zuteil wird, was sie geistlich bereichert. Sie

»wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz. Ja ich sage bei der Wahrheit: Alles, worauf du dein Streben richtest, was nicht Gott in sich selbst ist, das kann niemals so gut sein, dass es dir nicht ein Hindernis für die höchste Wahrheit ist.«⁴⁵

⁴⁴ Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg – Basel – Wien 2004, 17.

⁴⁵ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von J. Quint, München ⁵1978, 224–228, hier 226 f. Ein Dichter und Mystiker unserer Tage schreibt in der Spur Meister Eckharts: »Gott haben. Nötighaben für jetzt und später, in Reserve haben zur Verteidigung von ... Ihn lieb haben, wie man Kinder meistens liebhat: um geliebt, unentbehrlich zu werden ... Das ist menschlich. Religion. Ihn ohne Nebengedanken grüßen, ihn umsonst Gott nennen, ohne Grund, weil er nichts ›ist‹, Gott ist; nichts von ihm verlangen, keine Einsicht, kein Gefühl, kein ›Ich‹ (›keinen Lohn, keine Ehre, keine Heiligkeit, keinen Himmel‹, sagt Eck-

Gott lieben bedeutet für Meister Eckhart, sich Ihm zu überlassen und in diesem Sinn *ge-lassen* zu sein, alles lassen zu können, was »sonst noch« gut wäre, um des Guten willen, das Er ist. Es bedeutet, zu den welthaften und auch den »geistlichen« Gütern Abstand – »Indifferenz« – zu gewinnen, damit sie nicht zum Motiv werden, das unvergleichliche Gut zu erstreben, das Gott für die Menschen sein will. Die Liebe erstrebt den Geliebten oder die Geliebte um seiner bzw. ihrer selbst willen. So muss der Gott Liebende »Gott nehmen, wie er in sich selbst ist«⁴⁶. Die Bedeutungs-Namen sind aber von dem her gebildet, was der Liebende an und von dem Geliebten hat. Sie bezeichnen in diesem Sinn immer noch das Für-die-Liebenden-Sein des Geliebten. Deshalb muss das mystische In-Besitz-Genommen-Werden von Gott nach Meister Eckhart auch noch diese Sprache und die Vorstellungswelt der Namen hinter sich lassen: »Gott, der ohne Namen ist – er hat keinen Namen –, ist unaussprechlich«, so unennbar freilich wie die Seele selbst, der Er sich vermählt, in der Er geboren werden und die Er ganz in Besitz nehmen will.⁴⁷ Solange der Mensch »noch irgend etwas außer Gott allein und Gottes Ehre im Auge hat«, es »sucht« und es sich bei seiner Gottsuche oder Gott-Rede »einbildet« – modern gesprochen: auf Gottes Wirklichkeit projiziert –, solange er Gott um eines anderen willen, nicht allein um Gottes willen zu erlangen begehrt, ist er nicht »ledig und frei« von allem Nützlichkeitskalkül – von aller »Kaufmannschaft« –, nicht frei dafür, »göttliche Gabe in diesem Nun neu« zu empfangen, sich selbstlos aus Gottes Selbstlosigkeit zu empfangen.⁴⁸

Dieses radikal konsequente Sprechen vom »nutzlosen« Gott ist für den kirchlichen Glauben der Vielen wie der Kirchen-Oberen von Anfang an irritierend und ärgerlich gewesen.⁴⁹ Dabei geriet aus dem Blick, was Meister Eckhart

hart) – das ist Beten. Das ist es, was Freundschaft tut« (Huub Oosterhuis, Weiter sehen als wir sind, dt. Wien – Freiburg – Basel 1973, 24).

⁴⁶ Deutsche Predigten und Traktate, 228.

⁴⁷ Vgl. Meister Eckhart Predigt 17 zu Joh 12, 25 in: Deutsche Predigten und Traktate, 229–232, hier 229 f.

⁴⁸ Vgl. Predigt 1 zu Mt 21, 12 in: Deutsche Predigten und Traktate, 153–158. Die spanische Mystik des Spätmittelalters akzentuiert das aktive Sich-Entziehen Gottes in der »dunklen Nacht«, in der die Gott-Erfahrenen Gott – den nützlichen Gott – verlieren müssen, um ihn neu als ihn selbst zu finden. In dieser Tradition steht noch *Simone Weil*, wenn sie schreibt: »Die Verhaftung bringt Täuschungen hervor, und wer das Wirkliche will, muss abgelöst sein«, damit er sich nicht wie »der Geizige« durch seine »Begierde« seines Schatzes beraubt. Gott aber ist der, »der sich, vermittels der dunklen Nacht, zurückzieht, um nicht so geliebt zu werden, wie der Geizige seinen Schatz liebt« (Schwerkraft und Gnade, dt. München – Zürich 1989, 27 f.).

⁴⁹ So verurteilt die Konstitution »In agro dominico« Meister Eckharts Satz: »Die nicht nach Vermögen, nicht nach Ehren, nicht nach Nutzen, nicht nach innerer Andacht, nicht nach Heiligkeit, nicht nach Lohn und nicht nach dem Himmelreich trachten, sondern all dem entsagt haben, auch (dem), was das Ihrige ist, in diesen Menschen wird Gott geehrt«; Heinrich Denzinger, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,

zu seinem Einspruch gegen das Nutzen-Kalkül in der Ausrichtung auf Gott bewegte. Wenn die Menschen sich tatsächlich von der Liebe zu Gott ergreifen lassen und ergriffen sind, so kennen sie kein Motiv ihres Sich-Verhaltens zu Gott mehr, das nicht diese Liebe selbst wäre. Sie wirken nicht »um eines Warum willen«; nichts stößt sie »von außen« – von außerhalb der Liebe – zum Wirken an. Sie haben sich »von allen Dingen« abgekehrt, so dass sie sich nicht mehr im Blick auf sie – auf die Zufälligkeit des Habens oder Nichthabens endlicher Güter – Gott zuwenden, sondern diese Zuwendung »rein« in ihrem »Sein« vollziehen. Dann aber

»wird Gott in uns geboren, wenn alle Kräfte unserer Seele, die vorher gebunden und gefangen waren (durch ihr Anhaften an endlichen Gütern), ledig und frei werden und in uns ein Stillschweigen aller Absicht eintritt ... Dabei müssen wir uns aller Bilder und Formen bloß und ledig halten wie Gott und müssen uns so entblößt ohne Gleichheit nehmen, wie Gott in sich selbst bloß und ledig ist.«⁵⁰

Die reine Liebes-Intention auf Gott hin kennt kein Warum außerhalb der Liebe, kein äußerlich Zufälliges, das diese Intention extrinsisch motivierte. So widerspräche ihr eine Gotteserkenntnis und ein Sprechen von Gott, in dem Gott mit einem seinem »Wesen« – seiner unvergleichlichen Liebe – Äußerlichen verglichen und in zufälligen Bildern ausgesagt würde. Wird von ihm so bildlos und namenlos wie möglich gesprochen, so gewinnt man den Sprach-Raum, ihn als In-sich-für-die-Menschen-Seienden auszusprechen: als den, der in den Gläubenden »geboren« wird. Die, in denen er geboren wird, leben ganz in seiner Liebesmitte und von ihr her: nicht mehr für ein anderes, sondern ganz aus Gott und für Gott, als Seine Wirklichkeit. Wer in seiner Mitte, seinem innersten *Grund* lebt, der lebt aus Gott; »hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund«. Mit der Einkehr in diesen innersten Grund vergeht alles Fragen nach einem äußerlichen »Um-willen«, wird Gott und sein Leben selbst erfahren, die ohne Warum sind und im Menschen Seine »Werke wirken ohne Warum«⁵¹. Nur hier ist Gott zu finden, wie Er – »weiselos«, über jeden Vergleich erhaben – in sich selbst ist, in der Ihm eigenen Selbst-Verständlichkeit, der Selbst-Verständlichkeit des Lebens aus Ihm, in der sich die Gottesgeburt des Sohnes im innersten Grund des Menschen auf die ihr eigene selbstverständliche Weise auswirkt:

»... wer Gott in einer (bestimmten) *Weise* sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott *ohne* Weise sucht, der erfasst

Lateinisch-Deutsch, hg. von P. Hünemann (37. Auflage), Freiburg – Basel – Rom – Wien 1991 (DH), Ziffer 958.

⁵⁰ Meister Eckhart, Predigt 25 zu Weish 5, 16 in: Deutsche Predigten und Traktate, 267–270; das längere Zitat: 269.

⁵¹ Vgl. Predigt 6 zu 1 Joh 4, 9 in: Deutsche Predigten und Traktate, 178–181.

ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: ›Warum lebst du?‹ – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ›Ich lebe darum, dass ich lebe‹. Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, dass es (für) sich selbst lebt.«⁵²

Und nur in der Einkehr in dieses »Aus sich« kann das »Ohne Warum« Gottes erfahren und kann Gott seinem Wesen entsprechend genannt werden. Das »Ohne Warum« aber macht Gott weiselos, namenlos. Alle Namen wären von endlichen, nützlichen Gütern genommen, von außerhalb der Liebe, die keinen äußeren Nutzen kennt; von »Bildern«, in denen sich das Bedürfen erbildet, wessen es bedarf. Von Gott, dem im Glaubenden Geborenen und ihn so in die Freiheit seines eigenen Seins Gebärenden, kann deshalb nur noch an der Grenze des Sagbaren gesprochen werden. Das In-Sein Gottes im Menschen und des Menschen in Gott ist für die Sprache unvergleichlich, weitab von jedem nutzbaren Gut. Nicht auch weitab von einer Gottes-Anrede, die noch ein Gegenüber zu Gott voraussetzte? Hier steht die biblische Überlieferung der Gott-Rede und der Gottes-Anrede auf dem Spiel. Die negative Theologie der Mystik – die Theo-Logie der Unvergleichlichkeit und Nutzlosigkeit – scheint die befreiende Gottesnähe so fern aller Erfahrungen einer konkret hilfreicher Gottesbeziehung zu denken, dass die geschichtliche »Erfahrungsgesättigkeit« biblischer Gott-Rede nicht mehr zum Tragen kommt. Der Namenlose ist dem unaussprechlichen Seelengrund so innerlich gedacht, dass »alles andere« seine Bedeutung verliert: Gott kann nur noch um Gott gebeten werden. Die konkrete Not, in der er angerufen wird, gehört dem Reich des Zufälligen und der Dinge an, die nach dem Warum fragen lassen, aber in der Gottinnigkeit als bloß äußerlich abgetan sind.⁵³

Nutzlosigkeit, Namenlosigkeit sind für Meister Eckhart Grenzbegriffe, die die Widerfahrnis Gottes in eine von Nützlichkeit und vom abmessenden Vergleich der Güter bestimmten Sprache einlassen sollen. Sie markieren die Grenze und das Jenseits der Grenze so scharf, dass letztlich nur noch die Abwendung vom Diesseits – das Hinter-sich-Lassen des Reiches der endlichen Güter – kon-

⁵² Ebd.

⁵³ Man kann sich hier die Frage stellen, ob diese mystische Alleingeltung der Absolutheitskategorie »Selbstzwecklichkeit« womöglich eine Lebensform widerspiegelt, in der »religiöse Eliten« sich nicht nur materiell, sondern auch spirituell von der Alltags-Not und der Alltags-Bedürftigkeit des Lebens distanzieren konnten. Auf die ökonomischen Bedingungen solcher kulturellen und religiösen Distanzierungsmöglichkeiten verweist Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilkraft, dt. Frankfurt a. M. 1982, 100 f. Hinweise zum Kontext dieser Fragestellung verdanke ich dem Buch von Andreas Hellgermann, Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen, Berlin 2006, 120–128.

kret zur Sprache kommen kann. Der Gott in sich ist gegen den konkret hilfreichen und nützlichen Gott gesetzt. Nur ganz am Rande taucht ein anderer Grenzbegriff auf, der das Gegeneinander von *in sich* und *für uns* überwinden könnte: Gott, die gute Gabe⁵⁴, das Geschenk, dessen Güte weit größer ist, als sie – im Blick auf endliche Güter – gedacht werden könnte, aber eben doch das den Menschen unvergleichlich zugute kommende Geschenk: das »Beste ... was schlechthin nicht besser gedacht werden kann«⁵⁵, als dieses Beste aber gedacht und ausgesprochen werden kann, wenn es als das sich in vollkommener Weise Mitteilende – sich Schenkende – gedacht wird.⁵⁶ Dieser Spur wird weiter nachzugehen sein. Aber führt sie tatsächlich entschieden genug über das Terrain des Nutzens und die Nützlichkeitslogik hinaus?

Geschenke können angeeignet und in der Perspektive der Nützlichkeit als »Bereicherung«, als willkommene Erweiterung *meiner* Möglichkeiten, entgegengenommen werden. Wenn man der Anthropologie und Phänomenologie der Gabe folgt⁵⁷, so verwickelt die Gabe überdies in ein soziales System von Gabe und Gegengabe, in dem die Gebenden und Beschenkten keineswegs von allen äußeren Rücksichten und zufälligen Beweggründen befreit sind und nur davon – »innerlich« – motiviert werden, wozu die Liebe sie bewegt. So ist »Geschenk« oder »Gabe« nicht ohne weiteres und von sich aus jener Grenzbegriff, der die Herausforderung bezeichnen würde, sich der Logik des Nützlichen zu entziehen und sich ganz und gar der Wirklichkeit auszuliefern, die die Menschen mit sich selbst beschenken will, und das heißt: mit dem höchsten Guten, das unvergleichlich erfüllender ist als alle Güter, die vom Menschen aus gedacht werden könnten.⁵⁸ Karl Rahner hat in der Spur der Mystik den Grenzbegriff des

⁵⁴ Zu diesem Motiv bei Meister Eckhart vgl. die Arbeit von Christine Büchner, Gottes Kreatur – »ein reines Nichts«?, Innsbruck 2005.

⁵⁵ Der Gedanke klingt, wie oben nachgewiesen, bei Anselm von Canterbury an und wird von Bonaventura ausformuliert: »optimum ... quo nihil melius cogitari potest« (Itinerarium mentis ad Deum VI 2a).

⁵⁶ Bonaventura gewinnt diesen Gedanken im Anschluss an Dionysius Areopagitas Begriff des bonum als »diffusivum sui«. Er folgert daraus: »Also teilt sich das höchste Gut auf die vollkommenste Weise mit« (Itinerarium mentis ad Deum VI 2).

⁵⁷ Vgl. etwa die »klassische« Studie von Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften, dt. Frankfurt a. M. 1980.

⁵⁸ An Jacques Derrida (Falschgeld: Zeit geben I, dt. München 1993) sich anschließende phänomenologische Studien, aber auch Überlegungen von Paul Ricœur versuchen, die Logik der Gabe gegen die Dynamik des von Mauss analysierten Gabentauschs abzugrenzen. Im Unterschied zu jenem »Geben, dem der Tendenz nach ein gleichwertiges Nehmen und Wiedergeben entspricht«, wäre das »Schenken als emphatische Form des Gebens ... der Überschuss des Gebens über das Gegebene hinaus«; grundloses Geben. »Ein Geschenk, für das es einen zureichenden Grund gibt, wäre kein Geschenk mehr« (Bernhard Waldenfels, Das Un-ding der Gabe, in: H.-D. Gondek – B. Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt a. M. 1997, 385–409; vgl. auch die anderen Beiträge des Bandes). Ricœur spricht von einer »Logik der Überfülle«, die in Spannung steht zur »Entsprechungslogik der

namenlosen Geheimnisses gebraucht, um diese Herausforderung durch die (Selbst-)Gabe Gottes zur Sprache zu bringen.

1.11 Das namenlose Geheimnis

Das Wort »Gott« ist – so Rahner – »selbst das letzte Wort vor dem anbetend verstummenden Schweigen gegenüber dem unsagbaren Geheimnis, freilich das Wort, das gesprochen werden muss am Ende allen Redens, soll nicht statt Schweigen in Anbetung jener Tod folgen, in dem der Mensch zum findigen Tier oder zum ewig verlorenen Sünder würde.«⁵⁹ Dieses Wort – dieser Name über allen Namen – markiert die Offenheit alles menschlichen Strebens und Erkennens, die (Gott-)Offenheit seines Geistes. Der Mensch ist Geist, der das welthaft-konkrete Einzelne nicht als das letzte »Woraufhin« seines Selbstvollzugs anerkennen kann, sondern jede welthafte Gegebenheit *transzendiert*, unendlich über sie hinausgeht. Würde der Mensch sich auf einzelnes, welthaft Gegebenes fixieren, es als das höchste Ziel seines Wahrnehmens und Wollens absolut setzen, so wäre er das auf seine Bedürfnisbefriedigung reduzierte »findige Tier« oder der Sünder, der mehr oder weniger bewusst ein endliches Gut seines Eigeninteresses über alles andere setzt.

Wo der menschliche Geist der ihm eigenen Dynamik folgt, da überschreitet er die Horizonte des Nutzen-Denkens und seiner endlichen Zwecksetzungen auf jenes unbedingte »Woraufhin«, wovon und wofür sich der Mensch unbedingt in Anspruch genommen weiß, worin er die ihm zukommende Bestimmung als Mensch erkennen kann. Von diesem letzten Woraufhin erschließt sich dem Menschen sein eigenes »Wozu« und das »Wozu« all dessen, was er anzufangen versucht, das »Wozu« deshalb auch all dessen, was ihm dabei hilfreich oder hinderlich erscheint. Es ist insofern die Quelle alles Verstehens, das ganz Aus-sich-Verständliche und in diesem Sinne Selbstverständliche, das »heilige

Alltagsethik« (Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice, Tübingen 1990, 48 f.). Gleichwohl enthält auch die Gabe durch ihre »Großzügigkeit« eine Aufforderung: »Gib, weil dir ja gegeben wurde!« (ebd. 58 f.), das Gebot, großzügig und nicht nur in Orientierung am eigennützigen »do ut des« weiterzugeben. Die »gratuité der Gabe« verpflichtet zu einem »devoir sans devoir« (vgl. Hans Waldenfels, Das Un-ding der Gabe, a. a. O., 405); sie macht zum Schuldner, aber nicht in dem Sinne, dass man zur Rückgabe verpflichtet wäre, sondern zu einer die Gabe würdigenden Antwort, zur »Großzügigkeit des Empfangens« (vgl. P. Ricoeur, *Phénoménologie de la reconnaissance* – Phänomenologie der Anerkennung, in: St. Orth – P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg – München 2004, 138–159, hier 158 f.) Ich danke *Veronika Hoffmann* für die Hinweise auf Paul Ricoeur.

⁵⁹ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien 1976, 61.

Geheimnis«, das von nichts anderem her begriffen, sondern eben nur aus sich selbst verstanden werden kann. Das heilige Geheimnis ist für den menschlichen Geist

»das einzig Selbstverständliche, das einzige, was in sich selber auch für uns gründet. Denn alles andere Begreifen gründet ja auf dieser Transzendenz, alles Licht auf dieser Verwiesenheit in das Unsagbare ... Dieses Woraufhin ist also, genau gesehen, in seiner Geheimnishaftigkeit nicht einfach ein konträrer Begriff zum Selbstverständlichen. Selbst-verständlich auch für uns selbst ist doch nur das in unserer Erkenntnis, was in sich selbst-ständig ist.«⁶⁰

Von diesem Selbst-Verständlichen her machen sich die Menschen alles weitere verständlich.⁶¹ Aber das Selbst-Verständliche ist vom Menschen her nicht mehr zu umfassen und anzueignen. Es ist das Unbegreifliche und für den menschlichen Geist *Unumgreifbare*: bleibendes Geheimnis. So gehört das Geheimnis zwar »zu den ursprünglichsten Gegenständen der geistigen Erfahrung des Menschen, insofern sie ›etwas‹ nur begreift, indem sie über das Begreifbare hinaus selbst ergriffen auf das Unbegreifliche (›alles‹) vorgreift.«⁶² Das Geheimnis ist aber auch jene Wirklichkeit für menschliches Erkennen und Wollen, das in seiner Selbstverständlichkeit vom Menschen her nicht mehr begründbar ist und für ihn ebenso die beseligende Erfüllung wie die absolute Gleichgültigkeit sein kann. Von ihm her entscheidet sich Sinn oder Unsinn. Der Mensch aber kann diese Entscheidung sich nur geschehen lassen und ihr nachdenken. Er ist ihr ausgeliefert und darauf angewiesen, dass das für ihn unumgreifbare Geheimnis sich ihm öffnet: als das unergründliche Geheimnis der Liebe, das im Menschen die Liebe zu sich erwecken und die Menschen so zu radikaler *Selbsttranszendenz* in dieses Geheimnis herausfordern kann. So sind wir mitten

»in unserem Alltagsbewusstsein ... die auf namenlose, unumgreifbare Unendlichkeit hin Beseligten oder Verdammten ... Die Begriffe und Worte, die wir nachträglich von dieser Unendlichkeit, in die wir dauernd verwiesen sind, machen, sind nicht die ursprüngliche Weise solcher Erfahrung des namenlosen Geheimnisses, das die Insel unseres Alltagsbewusstseins umgibt, sondern die kleinen Zeichen und Idole, die wir errichten und errichten müssen, damit sie uns immer aufs neue erinnern an die ursprüngliche, unthematische, schweigend sich gebende und gebend sich verschweigende Erfahrung der Unheimlichkeit des Geheimnisses ...«⁶³

⁶⁰ Karl Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln – Zürich – Köln ⁴1964, 51–99, hier 79.

⁶¹ Vgl. ebd.: »Das verständlich Gemachte gründet also in der einzigen Selbstverständlichkeit des Geheimnisses.«

⁶² Karl Rahner, Artikel »Geheimnis«, in: J. Höfer – K. Rahner (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg – Basel – Rom – Wien ²1960, 593–597, hier 594.

⁶³ Karl Rahner, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. XIII, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 226–251, hier 234 f.

Dieses allein in sich gründende und deshalb nur durch Selbstmitteilung zugängliche, namenlose Geheimnis teilt sich – auf vollkommenste Weise (*Bona-ventura*⁶⁴) – so mit, dass es die Menschen mit letzter Konsequenz über sie selbst, über jedes zwecksetzende Ergreifenwollen hinausführt, um sie mit der ihm eigenen Selbst-Verständlichkeit der sich selbst mitteilenden Liebe zu beschenken. Selbstmitteilung der Liebe überwindet das Für-sich-haben-Wollen. Sie befähigt dazu, den Geliebten so zu wollen, wie er in sich ist.⁶⁵ Sich-Schenken bedeutet hier: die Beschenkten für dieses Geschenk »restlos« in Anspruch nehmen. Die Liebe teilt sich so mit, dass sie diejenigen, denen sie sich schenkt, in das hineinzieht, was sie *in sich* ist; und dies eben nicht nur um ihrer selbst willen, sondern – weil sie Liebe ist – ebenso um derer willen, denen sie sich schenkt: damit sie vollkommen und »selig« werden, wie die Liebe, die Gott in sich und für uns ist, vollkommen und in sich selig ist. Die Herausforderung zu radikaler Selbsttranszendenz auf das in sich und aus sich Wirkliche und Selbstverständliche hin ist zugleich das den Menschen mehr als alles andere Zugutekommende, das ihnen – im Unterschied zu allen anderen Gütern bzw. in ihnen – erst wahrhaft Zugutekommende. So zeigt sich hier, dass die Wirklichkeit des namenlosen Geheimnisses *in sich* die des Gottes *für uns* ist, weil Gott die Liebe ist, die für die Geliebten und in ihnen Wirklichkeit werden will. Und so lässt sich – mit Karl Rahner – auch sagen, dass die begriffliche »Alternative eines radikalen Unterschiedes einer Aussage über ›Gott an sich‹ und ›Gott für uns‹ gar nicht zu Recht besteht.«⁶⁶ Mit dieser Präzisierung, die von vornherein ausschließt, dass das Geschenk des »höchsten Gutes« nur als Bereicherung für den Menschen in Frage käme und damit doch wieder der Logik der Nützlichkeit einbezogen werden könnte, ist nun auf den Grenzbegriff *Geschenk* bzw. *Gabe* zurückzukommen.

1.12 Gott ist Geschenk

»Gabe« und »Geschenk« sind schon mitmenschlich Grenzbegriffe. Sie markieren die Grenze zur bloßen Bereicherung dadurch, dass sie die der Gabe innewohnende Verpflichtung zum Ausdruck bringen, das Gegebene in rechter Weise anzunehmen, die Gabe durch Aufmerksamkeit und Sorgfalt zu »ehren«, sie anzuerkennen. Die Grenze zur bloßen Wechselseitigkeit des Gebens und Nehmens wird dadurch markiert, dass die Gabe zwar verpflichtet – aber eben nicht

⁶⁴ Vgl. *Itinerarium mentis in Deum* VI, 2.

⁶⁵ Vgl. Karl Rahners Formulierung in der Du-Anrede des Gebets: »Die Liebe will dich, so wie du bist« (Worte ins Schweigen, Innsbruck 1965, 12).

⁶⁶ Grundkurs des Glaubens, 64.

zur adäquaten, äquivalenten Gegen-Gabe. Die Gabe wird vielmehr gerade darin anerkannt und geehrt, dass die Beschenkten sich ihren überraschenden, ja »überfließenden« Reichtum, ihre unerwartete und nicht erwartbare Fülle dankbar gefallen lassen. Sie kommt darin zur Geltung, dass die Beschenkten nicht von dem Gedanken besessen sind, die Würde dieser Gabe durch den Versuch zu mindern, Gleichwertiges zurückzugeben.

Dem Geschenk die Ehre geben, das bedeutet offenkundig, in eine Spannung zu geraten, die als höchst erfüllend, aber auch als zutiefst herausfordernd erfahren wird bzw. erfahren werden kann: Ich werde weit über alles Erwartbare hinaus beschenkt, so dass es mir buchstäblich die Sprache verschlägt. Das Geschenk sprengt – gerade wenn sich mir darin ein Mensch schenkt – alle Proportionen und Vergleichbarkeiten. Es ist einzigartig, größer als alles, was ich mir hätte denken können. Aber es bereichert mich nicht nur wie ein zusätzliches Ausstattungstück meines bereits wohl eingerichteten Lebenshauses. Es will mein Leben verändern. Es will so für sich einnehmen, dass ich wirklich von diesem Geschenk und auch für es lebe, dass ich seinen Reichtum nicht verschwende, nicht missachte: dass ich mich beschenken lasse und mit meinem ganzen Leben antworte auf das Wort, das mir in dem dargebrachten Geschenk gesagt werden wollte. – Einerseits also die Über-Fülle des Geschenks, die das bloß Erforderliche oder Brauchbare unendlich weit hinter sich lässt und mich gerade nicht in Schuld bringen will, Adäquates zurückzuerstatten; andererseits die ebenfalls unabmessbare Herausforderung, in der das Geschenk den Beschenkten angehen und ergreifen will, damit es nicht ins Leere geht und in diesem Sinne verschwendet werde. Die Herausforderung des Geschenks, in dem ein Mensch sich schenkt, ist die zu einer gemeinsamen Geschichte. Schenkende und Beschenkte sollen dem Geschenk Zukunft geben – in einer Geschichte je neuen Schenkens und Beschenktwerdens, in der die Rollen wechseln und das ebenso Ersehnte wie Unerwartete immer wieder neu geschieht, in einer Liebes-Geschichte.

Die Faszination des Geschenks ist das »Mehr«, das ganz und gar »Andere« zu dem bloß Erforderlichen und Notwendigen, in diesem Sinne das »Zwecklose« und zugleich der unendliche Anspruch, der in ihm widerfährt; ein Anspruch freilich, der nicht als unabgeltbare Schuld, sondern als schlechthin verheißungsvolle und gerade deshalb als verbindliche Einladung erlebt wird: Wo mir das Geschenk widerfährt, mit dessen Annahme oder Zurückweisung sich mein Leben entscheidet, da liegt die höchste Freiheit darin, mich seiner Faszination und Verbindlichkeit zu öffnen. Die Faszination des Geschenks aber liegt gerade darin, dass ein Mensch sich hier *als er selbst* schenkt und mich herausfordert, ihn als ihn selbst anzunehmen; nicht als meine Ergänzung und nicht als das, was ich brauche, was mir mein Leben zu leben helfen wird. Die Faszination liegt in der Herausforderung zu finden, was ich nie – so – gesucht habe; in der

Verheißung, dass mir jenseits all dessen, was mir nur gut tut und was ich deshalb suche, begegnen wird, wofür ich da sein und wovon ich mich ergreifen lassen will: das als es selbst und in sich selbst Faszinierende und daraufhin – nur deshalb – von mir zutiefst Erwünschte, mir in überreichem Maß zugute Kommende.

Alle diese Bestimmungen und semantischen Gehalte machen die Begriffe »Gabe« bzw. »Geschenk« geeignet, das Ergriffensein des Menschen von dem auszusprechen, worüber ein noch höheres Gut gar nicht gedacht werden kann; machen diese Begriffe geeignet, das Ergriffensein von dem auszusprechen, was weit erfüllender ist als das höchste Gut, das als solches gedacht werden könnte – und damit Ihn zu nennen, der die Menschen darin ergreift.⁶⁷ Er ist der, der die Menschen in dem Geschenk, das Er selbst ist, dazu befreit, sich vom Nutzen-Kalkül zu lösen und sich der verbindlichen Herausforderung auszusetzen, in Ihm und durch Ihn zu finden, was sie *so* nicht gesucht haben und was sie dennoch – jenseits des bloß Erforderlichen und Notwendigen – mit all ihrer Suche zur Ruhe kommen lässt, weil sie hier das alles mit sich Erfüllende finden. Gott selbst, nicht erst der Erwünschte oder als Helfer um endliche Güter willen Gesuchte, ist das unausdenkbar »Beste« für die Menschen. In Ihm begegnen sie dem, dessen Gutsein *in sich* das Geschenk sein kann, das ihnen weit über alles Erhoffte hinaus gut tut.

Dieses Geschenk ruft eine Geschichte hervor, in der es immer wieder neu darum wirbt, angenommen zu werden; in der den Beschenkten immer wieder neu die Herausforderung widerfährt, sich von Gottes Selbst-Gabe ergreifen und zu ihrem Heil verwandeln zu lassen. Das, worüber hinaus Größeres und Besseres weder gedacht noch ersehnt werden kann, ist – so hat es *Schelling* mit seiner Umschreibung des Proslogion-Satzes zum Ausdruck gebracht – das, »quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann«, das, »quo majus non datur«, worüber den Menschen schlechterdings nichts Größeres gegeben werden kann.⁶⁸ Es wird ihnen je neu gegeben, macht sich ihnen je neu greifbar, indem es sie neu ergreift und herausfordert, sich selbst zu transzendieren auf das hin, was sie nun werden können. In dieser Gabe begegnet ihnen der, bei dem und durch den sie – jenseits ihrer selbst – sich selbst, alles und weit mehr finden als das, was sie von sich aus hätten suchen

⁶⁷ Die Semantik des Geschenks könnte sich auch – was hier nicht genauer ausgeführt werden kann – auf *Karl Jaspers'* philosophische »Existenzerhellung« beziehen. Das Ich ist – so Jaspers – angewiesen darauf, »dass ich mir geschenkt werde aus anderem Ursprung: in Liebenkönnen, in der Vernunft, in einem unbegründbaren Vertrauen.« Dieses Angewiesensein auf das »Sich-geschenktwerden« weist freilich in eine andere Dimension als das welthafte Brauchen und Gebrauchen. Vgl. Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München ³1984, 155 bzw. 133. Diese Hinweise zu Jaspers verdanke ich Martin Rohner.

⁶⁸ Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., Darmstadt 1974, Bd. 2, 27; Bd. 1, 157.

können. Die Geschichte der Gabe ist die Geschichte der Selbst-Gabe Gottes, die Geschichte ihrer Missachtung wie ihrer mehr oder weniger widerwilligen Annahme durch die, denen sie gilt. Der Versuch der Menschen, sich mit dieser Gabe doch nur zu bereichern und selbst zu bestätigen, sie in der Missachtung anderer für sich selbst zu vereinnahmen und so um ihre Geschenk-Intention zu bringen, aber auch das Unverständnis der Menschen für das ihnen hier Gegebene »proviziert« Gott gleichsam zu immer wieder neuen Akten des Sich-Schenkens. Er übertrifft sich – sehr menschlich gesprochen – selbst, um mit seiner Selbst-Gabe die ihr entsprechende Antwort der Menschen zu finden.⁶⁹ So ist auch die Geschichte, die von Gottes Selbst-Gabe gestiftet und getragen wird, durch menschliches Begreifen niemals zu überholen: Gott schenkt sich immer wieder neu und erweist so die Überfülle Seines Geschenks, da Er die Missachtung Seines Geschenks immer wieder von neuem »überbietet«, neu geschehen lässt, worüber Größeres nicht geschehen kann.

Menschliches Begreifen denkt diesem Neuwerden des Geschenks nach, in dem Gott sich auch *zu denken gibt*. Es darf nie nur zurückblicken wollen; es muss sich offen halten für das, was geschieht: an menschlicher Missachtung des Geschenks und in dem, was diese Missachtung überbietet; was die Menschen dadurch überrascht, dass es unerwartet als das weitaus Größere zu allem geschieht, was Menschen von sich aus – auch in der Theorie dessen, worüber Größeres nicht geschehen kann – für möglich hielten. Systematische theologische Erkenntnis bleibt vom Staunen und Erschrecken heimgesucht, dass dieses »Größere« so anders sein kann, als sie es gedacht hätte. Sie bleibt unterwegs von der Anrede des Sich-Schenkenden zur erstaunten und oft ratlosen Rückfrage an den Sich-so-anders-Schenkenden. Sie bewegt und entwickelt sich in diesem geschichtlichen Zwischenraum. Und sie tut gut daran, die Sprache der Überraschung niemals zu verlernen.

1.13 Die Sprache der Überraschung

»Wenn Ihr ihn aber rufen wollt?« – »Ach! Werde ich ihn rufen.« Und was sagt dieser Ruf? Was ruft ihn hervor? »Wann sagst du ›Ach‹? – Ach! Wenn du leidest! – Ach! Wenn du staunst! – Ach! Wenn du betroffen bist!«⁷⁰ Mit dem »Ach!« beginnt der Gott Begegnende die Sprache der Überraschung zu sprechen. Für *Hubertus Halbfas* ist es die Sprache zu mir selbst:

⁶⁹ Diese etwas hilflose Formulierung will nicht den Eindruck erwecken, die Geschichte der Selbst-Gabe Gott kenne eine Teleologie vom Weniger zum Mehr. Gott gibt sich, wenn er sich gibt, ganz. In diesem Sinne ist er ja das, worüber uns schlechterdings *nichts Größeres* gegeben werden kann.

⁷⁰ Hubertus Halbfas, *Der Sprung in den Brunnen*, 106 f.

»Du sagst es nicht zu einem anderen, sondern so sprichst du zu dir selbst.
Gott ist nicht außerhalb deiner selbst, er ist innen: Gott – du unser Ich!«⁷¹

Entsteht im »Ach!« nicht auch, indem ich es zu mir selbst spreche, die Anrede *des Anderen*, dessen, der mir da widerfährt: immer wieder anders, als es zu erwarten war, schmerzlich und beglückend anders? Der mir so anders widerfährt, dass mein Sprechen zu Ihm mit diesem »Ach!« anhebt; dass mein Sprechen von Ihm die Überraschung darüber ausdrücken müsste, wie das, was geschah, zutiefst befremdete – verfremdete –, was man »vorher« von Ihm wusste? Was man vorher von Ihm wusste und was den Eindruck erwecken mag, dass man es zeit- und geschichtslos von Ihm wissen kann, das sagen die Begriffe, wenn sie miteinander wohl geordnete Verbindungen eingehen und Ihm so einen wohl definierten Ort in unserer Sprache einräumen. Es ist ja ihre Aufgabe, Zusammenhänge herzustellen; auszusprechen, wie das, wovon sie sprechen, miteinander zusammenhängt und aufeinander wirkt. Begriffe sind Orientierungsgrößen: Fazit gewesener Erfahrungen und Entwurf dessen, was uns *deshalb* erwartet. Darin sind sie nicht gering zu schätzen – auch in der Theologie nicht.

Aber die Sprache der Überraschung verfremdet die Begriffe. Sie schreibt ihnen ein, spricht in sie hinein, was nun geschehen ist und sprachlich gegen die begrifflichen, menschlich-allzumenschlichen Selbstverständlichkeiten – zumindest über sie hinaus – zur Geltung gebracht werden soll. Das versuchen die *Metaphern*. Lebendige, noch nicht abgegriffene Metaphern bringen zur Sprache, wie Menschen nach Sprache suchen: weil sie mit ihrer Erfahrung, mit dem, was ihnen widerfahren ist, nicht fertig werden. Ursprünglich wendet sich die Sprache in den Metaphern vielleicht sogar an den zurück, der da so überraschend, so anders begegnet ist – oder sich entzogen hat: in der Gebetsmetapher, die klagt, herbeiruft, lobpreist und so wenig »genug sagen« kann, dass ihr die »mitgebrachten« Begriffe in Bildern explodieren. Die Metaphernsprache der Überraschung ist eine Sprache, die dem Auszusprechenden, aber nicht Feststellbaren auf der Spur bleibt, die es vergegenwärtigt, ohne über es verfügen, ohne es in eindeutigen, definierenden Relationen verorten zu können. Metaphern definieren nicht einen klar umgrenzten semantischen Ort. Sie stehen eher für ein *Spannungsfeld*. Sie artikulieren jene Spannung, in der das Auszusprechende jeweils vorkommt und danach verlangt, ausgesprochen zu werden; oft genug – und so auch bei den Gebetsmetaphern – jene Spannung, in der die Sprechenden sich zum Angesprochenen und Auszusprechenden versetzt sehen, weil Überraschendes geschehen ist.

⁷¹ Ebd., 107.

Lebendige Metaphern versuchen, das Überraschende, fast Unsagbare, aber eben doch unverwechselbar Wahrgenommene mit dem Bekannten zusammenzuhalten: das Ereignis mit der vermeintlich zeitlosen Kategorie, das *jetzt* Aufgedeckte und Erfahrene mit dem vermeintlich allgemeinen Prädikat. Denn nur in diesem spannungsvollen Zusammenhalten erobert sich das fast Unsagbare Möglichkeiten, es so mitzuteilen, dass andere darauf eingehen können; Möglichkeiten, es so zu sagen, dass ich mich selbst wenigstens in Anfängen seiner Bedeutung vergewissern kann. Diese Spannung verspricht die Metapher, da sie nicht sprachlich abbildet, was der Fall ist, sondern in Bildern das zur Sprache bringt, was mich herausfordert, es auszusprechen. Theo-Logie – Gott-Rede – würde sich selbst missverstehen, wenn sie sich nicht dieser Herausforderung verdanken wollte, sondern etwa einem Wissen von den göttlichen Dingen; einem Wissen, das die Theologie zwar in Begriffen artikulieren müsste, die »eigentlich« auf welthafte Gegebenheiten bezogen sind, die sie aber – mit entsprechenden Vorsichtsmaßregeln – auch auf die göttlichen übertragen dürfte. Sie würde missverstehen, was ihr als *Übertragung* – als »Übersetzung« – aufgegeben ist. Theologische Übertragung, die bei ihrer »Sache« bleibt, hat ja nicht einen fremdsprachlichen (»himmlissprachlichen«) Text zu übersetzen, um ihn dem Verstehen der in einer welthaft-fixierenden Sprache befangenen Menschen nahe zu bringen. Sie muss sich vielmehr einem bis zum Äußersten herausfordernden Widerfahrnis aussetzen, das von sich aus nach einer Sprache verlangt, welche sich dieser Herausforderung sensibel anzugleichen versucht und doch »nur« die unauflösbare Spannung des Sagenkönnens zum Auszusagenden artikulieren kann.

Metaphern artikulieren Spannung, indem sie semantische Provokationen formulieren. Sie bringen zusammen, was im normalen Sprachgebrauch nicht zueinander passt und deshalb nach einer neuen Verstehensebene ruft. Erst auf ihr würde die Spannung zwischen den befremdlicherweise zueinander gebrachten – in der Prädikation der Metapher *zusammengehaltenen* – Termen wenn nicht aufgelöst, so doch wenigstens erhellend. Genauer beschrieben: Metaphern qualifizieren, was sie zur Sprache bringen wollen (den etwa, der im Gebet angerufen, herbeigerufen wird) durch Bekanntes. Sie geben zugleich zu verstehen, dass das (vermeintlich) Bekannte und in sich Selbstverständliche nur in spezifischer Weise gemeint bzw. überhaupt in einem spezifisch anderen als dem üblichen Verständnis in Anspruch genommen wird, wenn es als kennzeichnendes Prädikat des von der Metapher zu Kennzeichnenden gebraucht wird. So bestimmen sich die Terme des metaphorischen Ausdrucks gleichsam wechselseitig. Und so lassen sie jene Fragespannung entstehen, die die Metapher aufbaut. Wo die Frage »Wie passt zusammen, was in der metaphorischen Prädikation als Subjekt und als Prädikat zusammengehalten wird?« nicht mehr mitgehört wird, da ist die Metapher nicht mehr lebendig; da ist sie zur bloß

ausschmückenden Redensart verflacht.⁷² Wenn etwa – wie im klassisch gewordenen Beispiel – Achill ein Löwe genannt wird, so ist im Blick auf die Geschichte des trojanischen Kriegs und die geschichtliche Gestalt des Achill immer wieder neu danach zu fragen, in welchem Sinn das »Löwe-Sein« von *diesem Menschen* gilt, da es ja zweifellos nicht im »wörtlichen« Sinn von ihm ausgesagt werden kann, und weshalb Achills Gestalt geradezu danach verlangt, mit dieser Metapher ins Bild gebracht zu werden.

Die elementaren Gottes- und Gebetsmetaphern werden oft gar nicht mehr als solche erkannt. Man spricht sie dann aus wie Namen, die das Altbekannte nennen und eher konventionell gebraucht werden – zur traditionell geläufigen Kennzeichnung des spezifisch christlichen oder biblischen Gottesbezugs: Vater, Herr, Allmächtiger, Retter, Schöpfer usf. Aber auch solche eingeschliffenen Metaphern können durch neu Erlebtes wieder zu spannungsreichen, fragehaltigen Metaphern-Namen »erweckt« werden, zu lobpreisenden, zweifelnden und fragenden, um Hilfe anrufenden, fast verzweifelnden Bedeutungs-Namen, deren überlieferte Konventionalität geradezu Anstoß erregt:

⁷² Die Fragespannung würde in dem Maße aufgelöst bzw. von vornherein hermeneutisch unterschätzt, in dem die Metapher in »wörtliche Rede« übersetzt bzw. unterstellt würde, dass sie nur durch ihre Übersetzung in wörtliche Rede verstanden werden kann. Armin Kreiner vertritt ein Metaphern-Konzept, das in diesem Sinne die Übersetzbarkeit der Metapher in »wörtliche Rede« als Bedingung ihrer Nachvollziehbarkeit ansieht. Mir ist nicht klar geworden, was hier mit »wörtlicher Rede« gemeint ist. Sollte darunter die »begriffliche Rede« verstanden werden, so wäre die Pointe metaphorischer Rede von Grund auf verkannt. Die Metapher hält das Vorbegrifflich-Bildhafte eines Ausdrucks präsent. Sie stellt die begriffliche Arbeit nicht vor die Aufgabe einer adäquaten Übersetzung in »wörtliche Rede« (was immer das sei), sondern vor die weitaus diffizilere Aufgabe nachzuvollziehen, wie die Metapher »funktioniert«: wie sie Spannungen aufbaut und aufrecht erhält, die eine semantische Erweiterung oder Modifikation des bisherigen Sprachgebrauchs initiieren wollen. Diese Spannungen können auch nicht ein für alle Mal abgearbeitet – begrifflich eingeholt – werden. Sie müssen allerdings in Theoriezusammenhängen begrifflich kontrolliert werden, damit keine »semantische Anarchie« eintritt. Die Pointe der jeweiligen Metapher muss identifiziert werden, damit die in der Metapher jeweils intendierte semantische Innovation möglichst genau nachvollzogen werden kann. Wenn in diesem Sinne deutlich wird, wie eine Metapher »funktioniert«, so wird zugleich deutlich, dass sie kontextuell funktioniert und deshalb in anderen Situationen durchaus auch anders funktionieren kann. Ihr semantisches Beunruhigungs-Potential bleibt so lange erhalten, als es sich um eine *lebendige* Metapher handelt. Mit diesem Metaphernkonzept vertrete ich keine »panmetaphorische« Theologie. Aber ich gehe theologisch davon aus, dass die Begrifflichkeit etwa des Sprechens von Gott immer im Kontext der Metapherngeschichte gelesen werden muss und erst hier ihre theologische Bestimmtheit gewinnt. Die Gottes-Metaphern sind deshalb alles andere als »parasitär im Hinblick auf die wörtliche Rede« (so Armin Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes* – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg – Basel – Wien 2006, 98; zu Kreiners Metaphern-Verständnis vgl. ebd., 91–98). Das unterschiedliche Verständnis von Metaphorik und begrifflicher Arbeit erscheint mir grundlegend für den jeweiligen »Stil« der Gotteslehren, die Kreiner und ich vorgelegt haben – nicht zuletzt für den unterschiedlichen Umgang mit der Begrifflichkeit, die die Tradition »Gottes Eigenschaften« genannt hat und deren Bearbeitung beide Entwürfe in ihrer Struktur bestimmt.

Gott, (Du) Vater im Himmel – warum bist Du uns hier auf Erden so unerreichbar fern, so wenig konkret erfahrbar?

Gott, (Du) Herr – Deine Herrschaft suchen wir! Aber wo bleibt sie? Wie ist sie, unerkannt vielleicht, »mitten unter uns«? Warum vermag sie so wenig gegen das, was uns jetzt beherrscht?

Gott, (Du) Mächtiger – so ohnmächtig ergreifst Du uns! So unbegreiflich widerfährst Du uns, kommst Du mir in die Quere, meinem Verlangen nach Macht und Bedeutung!

Gott, (Du) Retter – warum rettest Du nicht? Wie willst Du und kannst Du überhaupt unser Retter sein? Und was ist das für ein Retter, der sich selbst nicht helfen kann; von dem gesagt wird, dass er uns in seinem Untergang rettet?

Gott, (Du) Schöpfer – wie herrlich ist das, was Du uns geschenkt und zugemutet hast; und wie bedroht, wie entstellt, wie ungerecht verteilt!

Wenn die Gottes- und Gebetsmetaphern lebendig sind oder wieder lebendig werden, drücken sie ein Sprechverlangen, wohl auch eine Fragespannung aus. Es soll der zur Sprache kommen, nach dem der Beter sich ausstreckt, den er – fragend – herbeiruft, damit seine Gegenwart die Welt des Betenden verwandle. Das Beten will Gott und die Welt des Betenden zusammenbringen, bittet um Gottes »Kommen« in diese Welt oder preist Gott für sein »Gekommensein«. Die Gebetsmetaphern bringen in spannungsvoller und befremdlicher Weise Gott und meine Welt zusammen. Meine Welt wird in ihnen als für Gottes Kommen *offen*, geradezu nach seinem Kommen verlangend dargestellt; Gott wird als der zur Sprache gebracht, von dem ich erfahren habe oder hoffen darf oder schon fast nicht mehr zu hoffen wage, dass er durch sein Kommen meine Welt »neu macht«. Im Bittgebet wird der *mächtige Retter* bei diesem Namen genannt und aufgerufen, seinen Namen wahr zu machen. Er hat seinen Namen von Rettungserfahrungen, in denen sich die ausweglose Not wendete, weil eine Macht »eingriff« und die Bedrängten aus ihrer Bedrängnis »herausgerissen«, ihnen in ihrer Ausweglosigkeit einen Weg geöffnet hat. Solche Rettungserfahrungen, die Bedrängnis, in der man sich von neuem nach ihnen sehnt, werden mit Gott, dem »machtvollen Retter« und »Befreier« zusammengebracht. Aber damit noch nicht genug. Mit Gott, den man den »machtvollen Retter« nennt, muss ja auch dies zusammengebracht werden: dass er eben nicht rettet und hilft, *jetzt* und in überschaubarer Vergangenheit nicht so gerettet und geholfen hat, wie man das in den Urzeugnissen des Glaubens nachlesen kann – wie man es sich so oft ersehnt und erbeten hat.

Wird die Metapher damit nicht überdehnt und entleert? Ein machtvoller Retter, der nicht rettet, wäre nicht einmal durch die Metapher sprachlich zu retten. Ihn herbeirufen zu wollen, damit er rette, wäre schlicht ein sprachlicher Missgriff, die Verwendung eines falschen Begriffs. Oder hält die Metapher die Erfahrungen vermisster Hilfe und nicht erfahrener Rettung doch noch aus?