2. Gott

Wie im ersten Kapitel erfolgt in diesem und in weiteren Kapiteln die Annäherung an das betreffende Thema in fünf Zugängen oder Teilen. Beim philosophischen Zugang werden nun mehrere Ansätze eines Begriffs oder einer Lehre von Gott vorgestellt (Kap. 2.1), beim biblischen wird untersucht, was das Alte und das Neue Testament über oder von Gott sagen (Kap. 2.2), beim dritten systematisch-theologisch über Gott als Gegenstand des christlichen Glaubens reflektiert (Kap. 2.3), beim vierten dargelegt, wie andere Weltreligionen mithilfe ihrer immer auch kulturell bedingten Erfahrungen und Denksysteme die letzte Wirklichkeit zu fassen suchen (Kap. 2.4) und im fünften, spirituellen Teil schließlich zur Vertrautheit mit Gott eingeladen (Kap. 2.5).

2.1 Gott als das vollkommenste Wesen

Auch wenn „Gott" ein Wort der religiösen Sprache ist, wird mit ihm „eine Thematik angesprochen, die auch für die Philosophie von großer Bedeutung ist. Jedenfalls hat sich die Philosophie seit ihren Anfängen immer wieder dieser Thematik zugewandt, die ihr zwar durch die Religion vorgegeben ist, zu der sie jedoch offensichtlich eine innere Affinität besitzt."[1] So sollen nun in diesem ersten Teil einige wenige herausragende Denker des Abendlandes zu Wort kommen, die zu ihrer Zeit und mit ihren Mitteln Gott philosophisch zu bestimmen suchten. Die Überschrift des Kapitels „Gott als das *vollkommenste* Wesen" enthält einen Ausdruck, der als grammatikalisch, besser, semantisch falsch gilt: Vollkommenes lässt sich nicht mehr steigern, weil es sonst nicht vollkommen ist. Doch genau damit soll bereits von vornherein ausgedrückt werden, dass Gott noch einmal auf ganz andere Weise vollkommen ist, als wir das in unserem Bereich kennen und uns vorstellen können.

Schon vor- beziehungsweise nichtchristliche antike Philosophen wie Platon und Plotin haben intensiv über Gott als das Gute, Schöne und Eine nachgedacht und mit ihrem Denken für lange Zeit die christliche Theologie stark beeinflusst (Kap. 2.1.1). Im Mittelalter hat Anselm von Canterbury eine philosophische Definition Gottes vorgelegt, auf die

1 Schmidt 15.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sich christliche Denker bis heute berufen (Kap. 2.1.2). Unter Aufnahme aristotelischer Metaphysik hat Thomas von Aquin später im Hochmittelalter Gott als das Sein selbst ausgelegt (Kap. 2.1.3), während Nikolaus von Kues an der Schwelle zur Neuzeit auf sehr originelle und immer wieder verschiedene Weise nach dem angemessensten Gottesbegriff gesucht hat (Kap. 2.1.4). Von großer Bedeutung für die christliche Theologie war dann im 19. Jahrhundert Georg Wilhelm Friedrich Hegels dialektische Trinitätsspekulation, die auch auf philosophischer Seite deutlich macht, dass der christliche Gott seinem Wesen nach dreifaltig ist (Kap. 2.1.5). Wie der deutsche Idealist Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist gedacht hat, wird später noch einmal ausführlicher dargelegt.[2] Klassisch geworden ist im christlichen Raum seit dem vorigen Jahrhundert Karl Rahners Begriff von Gott als dem unbegreiflichen oder heiligen Geheimnis (Kap. 2.1.6).

Literatur

Joseph Schmidt: *Philosophische Theologie* (Grundkurs Philosophie 5), 2003.
Johannes Herzgsell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

2.1.1 Das absolut Gute, Schöne und Eine (Platon und Plotin)

Schon die vorsokratischen Naturphilosophen haben nach der Archē, dem Anfang, Ursprung oder Urgrund von allem, gefragt. Aufbauend auf seiner Ideenlehre macht Platon (427–347) später die *Idee* des *Guten* oder auch des *Schönen* als den letzten Grund und die höchste Wirklichkeit aus.[3] In seinem Hauptwerk *Der Staat* nähert er sich einer Bestimmung des Guten indirekt über das berühmte *Sonnengleichnis* an.[4] Mit dem Guten verhält es sich im Bereich der geistigen Welt, zu der die Ideen als das Denkbare gehören, wie mit der Sonne im Bereich der sichtbaren Welt, zu der die sinnlich wahrnehmbaren Dinge gehören. Wie die Sonne durch ihr Licht dem Menschen das Sehen ermöglicht und die Dinge sichtbar macht, so befähigt die Idee des Guten durch ihr geistiges Licht den Menschen Ideale, wie die Klugheit, die Weisheit oder die Gerechtigkeit, zu erkennen und zu denken und macht diese überhaupt erst erkennbar und denkbar. Das absolut Gute ist der Grund der geistigen Welt der Ideen und Ideale und damit auch der letzte Grund der sichtbaren Welt, verdanken die sichtbaren Dinge ihr Dasein nach Platons Überzeugung doch nur der Teilhabe an den Ideen. Wie die Sonne im Bereich des Sichtbaren herrscht, so herrscht das Gute im Bereich des Denkbaren. Das Gute gehört einer höheren Ordnung als alles andere an und überragt alles Übrige an Schönheit, Würde und Kraft.

Sehr wichtig war es Platon, dass das absolut Gute für den Menschen nicht rein jenseitig bleibt. Der Mensch kann und soll zu ihm aufsteigen. Nur so kann er zur Weisheit, der höchsten Tugend des Philosophen gelangen. Im berühmten *Höhlengleichnis* schildert

2 Bd. 2, Kap. 3.1.
3 Vgl. zum Folgenden Herzgsell 25–51; 84–111.
4 Platon: *Politeia* 506e-509b.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Platon auf dramatische Weise, wie jemand aus seinem schattenhaften Höhlendasein unter vielen Leiden befreit und den steilen Weg hinauf ans Licht der Sonne gezerrt wird.[5] Dort sieht er alles, wie es wirklich ist. Übertragen heißt das: Im Licht des absolut Guten erkennt er die Wahrheit von allem.

Den Aufstieg des Menschen zum Höchsten beschreibt Platon noch einmal in seinem *Symposion* – diesmal als einen sehr angenehmen Aufstieg über alles mögliche Schöne, wie die schönen Körper, Lebensweisen und Wissenschaften, zum Schönen an sich, das mit dem Guten an sich, also der Idee des Guten zusammenfällt. Am Ziel angekommen, wird der Mensch das göttliche Schöne selbst berühren und lauter, rein und unvermischt in seiner Gestalt erblicken. Nur wenn er immerdar auf das Schöne blickt, es betrachtet und mit ihm zusammen ist, ist sein Leben, so Platon, wahrhaft lebenswert und wird es ihm gelingen, wahre Tugend zu erlangen. Wer aber die wahren Tugenden hervorbringt, dem ist es beschieden, „ein Gottgeliebter zu werden und […] unsterblich zu sein"[6].

Auch wenn Platon die Idee des Guten nicht direkt Gott nennt, dürfte er sie als personalen Gott verstanden haben. So schreibt er im zweiten Buch des *Staates* Gott Eigenschaften zu, die auch der Idee des Guten zukommen, und gebraucht die Ausdrücke „Gott" und „das Gute" eindeutig synonym. Auf rein philosophischem Erkenntnisweg kommt er, wenn man so will, zu einem ähnlichen Ergebnis wie die Autoren des ersten Schöpfungsberichtes im Buch Genesis: Alle Weltwirklichkeit lässt sich auf das Göttliche zurückführen, das aus sich selbst heraus und somit absolut gut ist.

Für Platon ist das Göttliche in erster Linie gut und schön, und das in einem objektiven Sinn. Das Gute ist nicht gut, weil wir es erstreben. Vielmehr erstreben wir es, weil es gut ist. Und das Schöne ist nicht deshalb schön, weil wir es schön und anziehend finden. Wir finden es anziehend, weil es an sich und in sich schön ist. Weil das Göttliche objektiv gut und schön ist, kann es der Mensch als erstrebenswert erleben und als anziehend empfinden und erlebt und empfindet er es tatsächlich als ein solches, wenn es ihm aufgeht. Schon bei Platon deutet sich damit an, was Thomas von Aquin später ausgeführt hat: Das göttliche Gute beziehungsweise der gute Gott ist der Ursprung und das letzte Ziel allen menschlichen Strebens.

Das deutsche Wort „schön" kommt von „scheinen" und bedeutet so viel wie leuchten. Das Leuchtende fasziniert und erfreut uns. In der sinnlich wahrnehmbaren Welt macht uns das Schöne glücklich, wenn wir es sehen oder hören. Auf analoge und geistige Weise ist auch Gott schön. Er ist es auf ursprüngliche Weise, weshalb uns seine geistige Schönheit mehr als alles andere Schöne anzuziehen, zu entzücken oder sogar zu verzücken und zu beglücken vermag.

Inspiriert von Platon hat Jahrhunderte später der antike nichtchristliche Philosoph Plotin (204–270) erneut zum Aufstieg zur höchsten Wirklichkeit ermutigt. Er sah diese Wirklichkeit mit Platon als das Schöne und Gute, vor allem aber als das absolut einfache *Eine* an.

In seiner frühesten *Enneade* über *das Schöne*, in der er den Aufstieg der menschlichen Seele zum Göttlich-Schönen darlegt, beschreibt er sehr ausführlich die Empfindungen, die dabei und bei der Schau des Schönen in der Seele eintreten. Die Seele wird entzückt,

5 Ebd. 514a-519b; 539d-541b.

6 Platon: *Symposion* 212a (Diotimas Dialog mit Sokrates und Diotimas Rede 208c-212a).

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gepackt und erschüttert sein. Über die Schönheit des Göttlichen kann sie nur staunen, sich wundern und sich freuen. Sie wird das Göttlich-Schöne genießen, und sein Anblick wird sie selig machen. Sie wird von großer Sehnsucht und dem Wunsch ergriffen, sich mit ihm zu vereinigen.

Plotin charakterisiert den Aufstieg als einen Prozess der Reinigung, der Vergeistigung und der Erleuchtung, bei der das göttliche Schöne die Seele mehr und mehr mit seinem geistigen Licht erfüllt. Er fasst ihn ausdrücklich und konsequent als Weg *ins Innere* auf. Darin dürfte die wichtigste Neuerung und Ergänzung gegenüber Platon liegen. In ihrem Inneren kann die Seele ihre eigene Schönheit erblicken und schließlich die Schönheit des Göttlich-Schönen selbst schauen. Deshalb soll sie „gleichsam die Augen schließen" und in sich „ein anderes Gesicht", das „innere Gesicht" erwecken.[7]

Schließlich sieht Plotin im Aufstieg der Seele zum Schönen eine *Rückkehr* zum Ursprung. Da das Göttlich-Schöne der Ursprung von allem und mithin auch der Seele ist, bildet es ihre eigentliche Heimat. Plotin fordert daher alle auf: „So lasst uns fliehen in die geliebte Heimat" – zum Ersten Schönen! „Dort nämlich ist unser Vaterland, von wo wir gekommen sind, und dort ist unser Vater."[8]

Plotin zufolge besteht für die Seele das Ziel ihres Aufstiegs darin, selbst schön und tugendhaft zu werden und so dem Göttlich-Schönen ähnlich zu werden, um es schließlich zu schauen. Für die Seele heißt „gut und schön werden, Gott ähnlich werden"[9]. Das Schöne, das Gute und Gott sind bei Plotin nur verschiedene Bezeichnungen für die eine, absolut transzendente Wirklichkeit, die die „Ursache von Leben, Denken und Sein"[10] ist.

In der etwas später verfassten *Enneade* über *das Gute* oder *das Eine* führt bei Plotin der Aufstieg der menschlichen Seele nicht zum Schönen, sondern zum Einen als ihrem Ziel. Weil das Eine, das von Plotin auch des Öfteren *der* Eine genannt wird, als Höchstes nicht etwas ist, sondern vor jeglichem ist, ist es absolut einfach:

> „Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keines von Ihnen. Sie ist also weder ein Etwas noch ein Wiebeschaffen noch ein Wieviel, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum kein Ruhendes, nicht im Raum nicht in der Zeit, ‚sondern das Eingestaltige als solches'; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist."[11]

Da das Eine keinerlei Gestalt oder Bestimmung besitzt und mit nichts sonst vergleichbar ist, was wir kennen, steht es auch über allen Namen und Benennungen. Es ist an sich namenlos und unnennbar. Weil wir laut Plotin das Eine in gewissem Sinn haben, können wir zwar etwas *über es* aussagen. *Es selbst* können wir jedoch nicht aussagen, da wir es weder erkennen noch denken können. Wir sagen aus, was es nicht ist. Was es aber ist, sagen wir nicht aus. Damit leitet Plotin im Abendland die lange Tradition der *negativen Theologie* ein. Diese lässt sich zwar schon bei Philon (25 v. Chr.-50 n. Chr.) und bei

7 Plotin: *Das Schöne (I 6)* 40f [es werden jeweils die Paragraphen angegeben: §§ 40f].
8 Ebd. 39.
9 Ebd. 31.
10 Ebd. 33.
11 Plotin: *Das Gute oder das Eine (VI 9)* 22.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Clemens von Alexandrien (gest. 214 n. Chr.) belegen, ist aber erst durch ihn philosophie- und theologiegeschichtlich wirksam geworden.

Da die Fülle des Einen unumfassbar ist, muss man es „auch als unendlich ansehen“[12]. Und da es „das Zureichendste und Selbstgenügendste von allem ist, so muss es auch das Unbedürftigste sein“[13]. Es ist „weder gegen sich selbst noch gegen ein anderes bedürftig“[14]. Das plotinische Eine bedarf im Gegensatz zum aristotelischen unbewegten Beweger nicht einmal „des Denkens seiner selbst“[15].

Weil das Eine durch keinerlei Form bestimmt ist, kann alles aus ihm stammen. Und weil das Gebende immer das Höhere und das Gegebene immer das Geringere ist, muss das Gebende nicht das haben, was es gibt. Das Höhere ist aber das Einfache. Deshalb kann das absolut einfache Eine auch das Vielfältige und das Viele aus sich hervorbringen. So geht aus ihm aufgrund seiner Güte, Überfülle, Kraft und Vollkommenheit durch Emanation der Geist hervor, aus dem Geist die Seele und aus der Seele die sinnlich-materielle Welt. Auch die Materie verdankt sich letztlich, wenn auch über einen stufenweisen Abstieg, dem göttlichen Einen. Bei Plotin sind das *Eine*, der *Geist* und die *Seele*, mit denen er sowohl die Weltseele als auch die Seele des Einzelnen meint, die drei *Hypostasen*, das heißt die drei selbständigen Wirklichkeiten, die es gibt.

Das Ziel des Aufstiegs der Seele besteht darin, das Eine zu berühren, zu schauen und sich mit ihm zu vereinigen. Um dieses Ziel erreichen zu können, muss die Seele zuvor dem Einen ähnlich werden. Sie muss nun nicht mehr wie beim Aufstieg zum Schönen primär schön und tugendhaft, sondern primär eins und einfach werden, weil das die hauptsächlichen Kennzeichen des Einen sind.

Wie in seiner früheren Schrift hebt Plotin sehr stark hervor, dass der Weg nach oben ein Weg nach innen ist. Will man das Eine schauen, „dann muss man von allem, was außen ist, sich zurückziehen und sich völlig in das Innere wenden“[16]. Denn das Eine lässt sich nur im Inneren finden. Es ist, wie Plotin erklärt, „für keinen draußen, sondern ist bei allen, ohne dass sie es wissen“[17]. Es „ist gewiss niemandem fern, und doch ist es allen fern, es ist gegenwärtig und doch nur gegenwärtig für diejenigen, welche es aufnehmen können“[18]. Die Seele kann das Eine nur schauen, weil und insoweit sie ihm ähnlich geworden ist und weil ihr im Innersten das Eine gegenwärtig ist.

Plotin hat mit seiner Lichtmetaphorik und -metaphysik, mit seiner Lehre von den drei Hypostasen und vom absolut einfachen Einen, mit seinem Gedanken des Aufstiegs, der zugleich ein Weg nach Innen und eine Rückkehr zum Ursprung ist, sowie mit seiner negativen Theologie nachhaltig das christliche Denken bis zum Beginn der Neuzeit beeinflusst. Zu der auf ihn zurückgehenden Strömung des Neuplatonismus gehören unter anderem Augustinus (354–430), Pseudo-Dionysios Areopagites (2. Hälfte des 5.

12 Ebd. 40.
13 Ebd. 41.
14 Ebd. 42.
15 Ebd. 47.
16 Ebd. 51.
17 Ebd. 53.
18 Ebd. 28.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Jh.), Johannes Scottus Eriugena (810–877), Bonaventura (1221–1274), Meister Eckhart (1260–1328) und Nikolaus von Kues (1401–1464).

Literatur

Platon: *Sämtliche Werke*, Band 2: *Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, Taschenbuch, 2004.
Plotin: *Enneaden*, 2015.

2.1.2 Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (Anselm von Canterbury)

Im Mittelalter hat der christliche Theologe und Philosoph Anselm von Canterbury (1033–1109) in seiner Schrift *Proslogion* eine philosophische Definition von Gott vorgeschlagen, die als besonders gelungen gelten darf und von vielen christlichen Denkern aufgenommen worden ist. Für ihn ist Gott *id quo maius cogitari non potest*: „das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“[19].

Anselm hält Gott ganz offensichtlich für das Größte überhaupt, lässt aber offen, worin die Größe besteht. Ist Gott als größtes Wesen etwa das erhabenste, das mächtigste oder das weiseste Wesen? Da seine Definition keine bestimmten Prädikate Gottes enthält, hat sie formalen, nicht materialen Charakter. Anselm wollte mit ihr sagen: Gott ist das *vollkommenste* Wesen. Und er ist nicht nur faktisch das vollkommenste Wesen, das zwar vollkommener als alle anderen Wesen ist, aber im Prinzip noch vollkommener sein könnte. Er ist es notwendigerweise. Er könnte nicht vollkommener sein oder vollkommener gedacht werden, als er ist. Von daher ist Gott das unüberbietbar, maximal oder absolut vollkommene Wesen.

Eigentlich stellt Anselms Definition eine Regel oder Maxime dar. Sie beschreibt einerseits, wie in der Regel von Gott gesprochen wurde und gesprochen wird, nämlich als von einem maximal vollkommenen Wesen. Und sie schreibt andererseits vor, wie angemessen von Gott zu reden ist, nämlich so, dass er als das maximal vollkommene Wesen gelten kann. Die Maxime Anselms ist deskriptiv und normativ zugleich.

Die Definition Gottes ist bei Anselm Teil eines Gottesbeweises, der später von Immanuel Kant „ontologischer“ Gottesbeweis genannt wurde und als solcher allgemein bekannt und berühmt ist. Anselm versuchte aufzuzeigen, dass Gott als absolutes Maximum nicht bloß im Verstand existieren kann, sondern auch in der Wirklichkeit existieren muss, weil er sonst nicht das ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Denn etwas, das sowohl im Denken des Verstandes als auch in der vom Denken unabhängigen Wirklichkeit existiert, ist nach Anselm auf jeden Fall größer als etwas, das nur im Verstand existiert. Also muss, so folgert Anselm, Gott als das maximale Wesen auch in der Wirklichkeit existieren, womit seine reale Existenz bewiesen wäre.

19 Anselm: *Proslogion* Kap. 2.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Diesen Gottesbeweis von Anselm variierte später René Descartes (1596–1650) in seiner Fünften Meditation. Gott ist für ihn insofern das vollkommenste Wesen, als es sämtliche Vollkommenheiten besitzt. Da nun das Sein selbst im Sinne von wirklicher Existenz eine Vollkommenheit ist, muss Gott in Wirklichkeit existieren. Andernfalls würde ihm eine Vollkommenheit fehlen und er wäre nicht mehr das vollkommenste Wesen, das er seiner Natur nach ist. Weil allein Gott das vollkommenste Wesen ist, kommt es nach Descartes auch nur dem Gottesbegriff zu, das Sein oder die Existenz in sich einzuschließen.

Gegen diese Beweisführung wurde unter anderem von Thomas von Aquin und Kant eingewandt, es werde bei ihr unzulässigerweise vom Begriff auf die Wirklichkeit, von der Ebene des bloßen Denkens auf die Ebene der denkunabhängigen Realität geschlossen. Darauf ließe sich wiederum mit Anselm und Descartes erwidern, dass nur zum Begriff Gottes das reale Sein gehört, nicht aber zu irgendeinem anderen Begriff.

Thomas und Kant ist jedoch zuzustimmen, wenn sie den ontologischen Gottesbeweis ablehnen, insofern in ihm aus einem bloß gedachten Begriff Gottes dessen Existenz abgleitet werden soll. Aber der ontologische Gottesbeweis muss nicht als eine rein logisch-begriffliche Deduktion verstanden werden, bei dem von bloß Gedachtem auf Reales geschlossen wird. Und er sollte auch nicht so ausgelegt werden.

Denn im Gegensatz zu Kant ist weder für Anselm noch für Descartes der Gottesbegriff etwas von uns Menschen Erdachtes. Bei Anselm wird das deutlich, wenn er nach seiner Definition Gottes erklärt, wir könnten die Nicht-Existenz Gottes nicht denken.[20] Ist etwas von uns bloß gedacht, können wir es jederzeit wieder „wegdenken", denken, dass es nicht existiert. Das ist aber bei Gott laut Anselm nicht möglich. Wenn dem so ist, kann es sich beim absoluten Maximum nicht um einen von uns nur gedachten Begriff handeln. Vielmehr ist dieses Maximum dann eine *Vorgegebenheit* unseres Denkens und Bewusstseins. Anselm fasst seine Gotteskennzeichnung nicht als einen von ihm genial erdachten Gottesbegriff auf, sondern als etwas, was der Mensch in seinem Geist *vorfindet*. Das bestätigt sich, wenn er weiter hinten im *Proslogion* erklärt, das absolute Maximum sei nicht nur etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern „etwas Größeres, als gedacht werden kann"[21]. Gott ist folglich etwas, das unser Denken übersteigt. Etwas von uns bloß Gedachtes oder Erdachtes würde unser Denken jedoch nicht übersteigen.

Die gleiche Interpretation legt sich bei Descartes' ontologischem Gottesbeweis nahe. Dieser Beweis muss von dessen zweitem Gottesbeweis in der Dritten Meditation aus gelesen werden. Ihm gemäß können wir alles Unvollkommene in der Welt als grundsätzlich Unvollkommenes nur deshalb erkennen, weil wir zumindest intuitiv ein absolut Vollkommenes kennen, an dem wir alles Unvollkommene in der Welt messen. Die Erkenntnis der Vollkommenheit Gottes ordnet Descartes sogar der Selbsterkenntnis vor, wenn er schreibt,

> „[…] dass mithin in gewissem Sinne die Vorstellung des Unendlichen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der des Ich vorausgeht. Wie könnte ich denn wissen, dass ich zweifle, dass ich begehre, d. h., dass mir etwas fehlt und dass ich unvollkommen

20 Ebd. Kap. 3.

21 Ebd. Kap. 15.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> bin, wenn in mir nicht die Vorstellung eines vollkommeneren Seienden wäre? Denn ich bemerke meine Mängel, indem ich mich mit ihm vergleiche."[22]

Wir können alles Unvollkommene und Endliche geistig übersteigen, weil wir immer schon eine Ahnung vom absolut vollkommenen und unendlichen Gott haben. Auch bei Descartes erweist sich damit der Gottesbegriff als etwas nicht bloß von uns Gedachtes, sondern etwas unserem Denken und Bewusstsein Vorgegebenes. Descartes bringt das zum Ausdruck, indem er von der Idee Gottes als angeborener Idee spricht.

Der Mensch denkt sich nicht, wie Kant angenommen hat, Gott als maximal vollkommenes Wesen aus. Vielmehr ist die Struktur seines Bewusstseins und seines Geistes immer schon von Gott geprägt. Denn wenn auch sein Geist faktisch begrenzt ist, so ist er doch intentional unbegrenzt. Der Mensch greift als geistiges Wesen aus auf alles, was es gibt und geben kann. Er zielt nicht nur auf das Endliche und prinzipiell Unvollkommene, sondern auch auf das Unendliche und absolut Vollkommene ab. Damit ist er aber dynamisch auf Gott selbst ausgerichtet. Geht der Mensch in sich, kann er seines Strebens und seiner innersten Sehnsucht nach Gott gewahr werden. Gott kommt ihm immer schon in seinem geistig unbegrenzten Horizont und in seiner Ahnung von einem schlechthin Vollkommenen entgegen. Er ist der Grund und das Ziel seiner geistigen Ausrichtung. Er ist es auch letztlich, der den Menschen in der Welt immer weiter nach dem Vollkommeneren suchen und streben lässt.

Literatur

Anselm von Canterbury: *Proslogion. Anrede*. Lateinisch/Deutsch, 2005.
René Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch, 2020.

2.1.3 Das Sein selbst (Thomas von Aquin)

Auch Thomas von Aquin (1225–1274) stand noch unter neuplatonischem Einfluss. Aber er nahm – und das war im christlichen Denken neu – sehr stark die Philosophie des Aristoteles auf, besonders dessen Seinsphilosophie. In seinem Hauptwerk, der *Summa Theologica* oder *Theologiae*, bestimmt er Gott philosophisch nicht bloß als das höchste Seiende, sondern als *das Sein selbst*, wobei er den Ausdruck „das Sein selbst" nicht von Aristoteles, sondern von Pseudo-Dionysios entlehnt. Seine vollständige Definition von Gott lautet: „Gott ist das durch sich selbst seiende Sein selbst."[23]

Für die metaphysisch-ontologische Philosophie, die mit den Vorsokratikern im 6. Jahrhundert vor Christus in Griechenland begann und die noch im 20. Jahrhundert Martin Heidegger in Anspruch nahm, gilt der Seinsbegriff als der umfassendste Begriff. Er lässt sich auf alles, auf Endliches und Unendliches beziehen, freilich in analoger Weise.

22 Descartes: *Meditationen* 3,24.
23 Thomas: ST I q.4 a.2 resp.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Das seinsphilosophische Denken wurde von Parmenides (540–470 v. Chr.), für den Sein und Denken dasselbe waren, eröffnet. Bei ihm und allgemein in der Vorsokratik wurde das Sein dem Nichtsein, dem Schein, dem Werden und der Erscheinung gegenübergestellt. Den analogen Charakter des Seins, demgemäß alles auf je verschiedene Weise Sein hat, also „ist", haben schon Platon und Aristoteles ausdrücklich hervorgehoben.

Bei Thomas ist nun mit Sein ganz allgemein der Grundvollzug eines jeden Seienden, „da" zu sein, gemeint. Sein ist der Akt, durch den etwas ist. Dabei räumt Thomas wie schon Aristoteles der Substanz als dem selbständig Seienden den Seinsvorrang vor dem Akzidens als dem unselbständig Seienden ein. Da Gott das Sein selbst ist, ist er es, der durch sein Wirken jedes Seiende dazu ermächtigt, sein Sein zu vollziehen und mithin zu sein. Thomas übernimmt in dem Zusammenhang den platonischen Gedanken der Teilhabe. Für ihn haben alle geschaffenen Seienden am Sein Gottes teil, insofern ihnen Gott durch die Schöpfung einen größeren oder geringeren Anteil am Sein gibt und auf diese Weise eine mehr oder weniger große Gottähnlichkeit schenkt. Im Vollkommensein und Ewigsein Gottes erfüllt sich der Sinn von Sein.

Dass Gott das Sein selbst ist, heißt für Thomas nicht nur, dass er dem Nichts entgegensteht und wirklich existiert, sondern dass er die grenzenlose Fülle aller Vollkommenheiten oder alles dessen, was es gibt und geben kann, ist. Zu seinen Vollkommenheiten zählen alle philosophisch erschlossenen Kennzeichen, wie die Gutheit, Schönheit und Einheit, aber auch alle durch die Bibel bekannten Eigenschaften, wie die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit, die Treue und die Liebe.

Es zeigt sich somit bei Thomas eine gewisse Zweideutigkeit des Seinsbegriffs. Sein kann einmal das bloße *Dasein* oder bloße Existieren eines Seienden bedeuten. Es kann aber auch für die *Fülle des Seins* stehen, die alles Seiende in analogem Maße aufweist. Da höhere Seiende, wie Lebewesen und Menschen, sich erst entwickeln müssen, besitzen sie die ihnen mögliche Seinsfülle nicht sogleich und in der irdischen Existenzweise wohl nie ganz. Seinsmöglichkeiten bleiben unverwirklicht. Insofern lässt sich zwischen ihrem tatsächlichen Sein in seiner konkreten Seinsfülle und der ihnen aufgrund ihres Wesens möglichen Seinsfülle unterscheiden. Endliche Seiende bleiben in ihrem Sein hinter ihrem Wesen zurück.

Völlig anders verhält sich das bei Gott. Da in ihm als unerschöpflicher Seinsfülle keine Seinsmöglichkeit unverwirklicht ist, holt er in seinem Sein sein Wesen ganz ein. Da er *reine Aktualität* ohne unrealisierte Potenzialität, reine Wirklichkeit ohne unverwirklichte Möglichkeit ist, fallen in ihm – und nur in ihm – *Sein* und *Wesen* zusammen. Für Thomas von Aquin sind bei Gott – und nur bei ihm – Sein und Wesen identisch. Gott ist alles, was er sein kann und was überhaupt sein kann, in Wirklichkeit. Sein Wesen besteht genau darin, die unerschöpfliche Fülle des Seins selbst zu sein, weshalb es vollkommen erfüllt ist. Aus diesem Wesen lassen sich dann im Sinne von Thomas etliche weitere metaphysische Bestimmungen Gottes herleiten.

Wenn Gott das Sein selbst ist, kann er sein Sein nicht von einem anderen haben. Das Sein Gottes ist daher *absolut*. Gott ist das absolute, durch nichts anderes bedingte Sein. Er verdankt seine Existenz keiner anderen Wirklichkeit als sich selbst. Mit seiner Absolutheit geht seine *Aseität* einher. Gott existiert von sich her (*a se*), nicht – wie alles endliche Seiende – von einem anderen her (*ab alio*). Gott hat somit den Grund seines Seins in sich selbst. Er ist *causa sui*, Grund oder Ursache seiner selbst, und das in einem doppelten

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sinn: Er existiert aus sich und durch sich und ist damit gewissermaßen die Wirkursache seiner selbst. Und er existiert für sich und um seiner selbst willen und ist damit gewissermaßen die Zielursache seiner selbst. Gott ist Grund und Ziel seiner selbst. Er existiert von sich her und auf sich hin.

Wenn Gott die Seinsfülle schlechthin ist, dann ist er auch *unendlich*. Gott ist das unendliche Sein. Sein Wesen ist die Unendlichkeit. Deshalb gibt es für ihn keinerlei Grenze. Während alles endliche Seiende der Welt auf vielerlei Weise begrenzt und beschränkt ist, ist er weder quantitativ, etwa räumlich oder zeitlich, noch qualitativ in irgendeiner Weise eingeschränkt.

Als unendliches Sein ist Gott der endlichen Welt gegenüber *transzendent*. Bereits für Platon war die Idee des Guten den anderen Ideen gegenüber und damit noch mehr der sichtbaren Welt gegenüber transzendent. Als Grund von allem existierte sie für ihn auf andere Weise als alles andere oder war sogar ein ganz anderes Wesen als alles andere. Die Transzendenz Gottes ist von daher nicht räumlich zu verstehen, sondern seinsmäßig. Gott ist nicht außerhalb der Welt und in diesem Sinne weltjenseitig. Er ist „jenseits" der Welt, insofern er ganz anders ist als sie, sich wesensmäßig von ihr unterscheidet. Gerade weil Gott in seiner Andersheit und Unendlichkeit die Welt metaphysisch unendlich transzendiert, also übersteigt, kann er der Welt auch ganz immanent sein. Er ist in allem in der Welt gegenwärtig, ja, er ist allem innerlicher, als es sich selbst ist. Die Welttranszendenz und die Weltimmanenz Gottes gehören zusammen. Weil Gott der Welt immanent ist, ist er in der Welt, und weil er die Welt transzendiert, kann die Welt in ihm sein. Gott und Welt sind verschieden, aber nicht getrennt. Die Welt stellt keine Grenze für Gott dar. Sie kann seine Unendlichkeit nicht begrenzen.

Als unendliches Sein ist Gott *ewig*. Für Gott gibt es keine zeitliche Grenze, keinen Anfang und kein Ende. Seine Ewigkeit bedeutet aber mehr und anderes als unbegrenztes, immerwährendes Dasein in der Zeit. Als jenseitige Wirklichkeit übersteigt Gott auch die Zeit. Er ist nicht *in* der Zeit, auch wenn in gewissem Sinn die Zeit in ihm ist. Er steht *über* der Zeit und ist somit *überzeitlich*. Die Ewigkeit Gottes besteht nicht in einer unbegrenzten Zeitlichkeit, sondern in der Überzeitlichkeit.

Als Sein selbst existiert Gott *notwendig*. Seinem absoluten Sein wäre das absolute Nichts entgegengesetzt. Das absolute Nichts, das heißt den Zustand, dass es niemals irgendetwas gegeben haben wird, kann es nicht geben, da es zumindest uns gibt. Aufgrund unserer eigenen Existenz wissen wir mit unbezweifelbarer Sicherheit, dass es Sein gibt. Damit ist aber das absolute Nichts als unmöglich ausgeschlossen und modallogisch sein absolutes Gegenteil, nämlich das absolute Sein, das Gott selbst ist, als notwendig erwiesen. Denn notwendig ist das, dessen Gegenteil unmöglich ist. Während Gott notwendig existiert, also nicht nicht sein könnte, ist alles in der Welt und die Welt als ganze, metaphysisch betrachtet kontingent und könnte daher ebenso gut nicht existieren.

Als das Höchste überhaupt ist Gott überdies *einfach*, wie bereits Plotin erkannt hat. Gott setzt sich nicht aus irgendwelchen Teilen zusammen, auch nicht aus metaphysischen Komponenten. Sein absolutes Sein lässt sich nicht in Dasein und Sosein oder Existenz und Wesen, nicht in Akt und Potenz, nicht in Form und Materie, nicht in Träger und Eigenschaften, nicht in Substanz und Akzidenzien oder ähnliches aufteilen. Auch all die verschiedenen Vollkommenheiten, die wir inhaltlich auseinanderhalten und ihm

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zusprechen, fallen in ihm zusammen und unterscheiden sich in ihm und für ihn selbst nicht. Seine Weisheit unterscheidet sich nicht von seiner Barmherzigkeit und seine Allmacht nicht von seiner Allwissenheit. In Gott gibt es nur eine einzige wirkliche Verschiedenheit, das ist die zwischen Vater, Sohn und Geist.

Als Höchstes ist Gott schließlich auch *reiner Geist*. Zur vollkommenen Fülle seines Seins gehört es, vollkommen bei sich zu sein, sich vollkommen selbst zu besitzen. Die Geistigkeit Gottes besteht im vollendeten Selbstbezug. Sie weist bereits auf seine Personalität hin. In Gott als Geist gibt es ein Erkennen und ein Wollen, ein absolutes Selbstbewusstsein und eine absolute Selbstbestimmung und damit absolute Freiheit und Subjektivität.

Bei den Bestimmungen Gottes lässt sich rückblickend zwischen Begriffen, die inhaltlich angeben, *was* Gott ist, und solchen, die anzeigen, *wie* oder *auf welche Weise* Gott das ist, was er ist, unterscheiden. Erstere könnte man Begriffe erster Ordnung, letztere Begriffe zweiter Ordnung nennen. Mithilfe von Begriffen der ersten Ordnung lässt sich etwa von Gott aussagen: Er ist gut, er ist weise, er ist schön. Mithilfe der Begriffe zweiter Ordnung lässt sich dann präzisieren, auf welche Weise Gott gut, weise und schön ist: Er ist auf vollkommene, unbedingte, unendliche, analoge, transzendente und einfache Weise gut, weise und schön. Auf jeden Begriff erster Ordnung lassen sich Begriffe der zweiten Ordnung anwenden.

Literatur

Thomas von Aquin: *Summa Theologiae I, 1–13* (Gottes Dasein und Wesen) [= ST], in der *Bibliothek der Kirchenväter* (online).

2.1.4 Das absolute Maximum und Minimum, das Nicht-Andere und das Können selbst (Nikolaus von Kues)

Sein ganzes Leben lang suchte Nikolaus von Kues (1401–1464) nach dem angemessensten spekulativen Gottesbegriff.[24] Drei der von ihm entwickelten Begriffe seien hier vorgestellt.

Im Anschluss an Anselms Definition kennzeichnet Cusanus in seinem frühen Hauptwerk *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit) Gott als das Größte, als das Maximum. Weil Gott das absolut Größte ist, ist er schlechthin alles. Es gibt nichts, was sich ihm gegenüberstellen ließe. Andernfalls wäre er ja begrenzt und nicht alles und folglich auch nicht das absolut Größte.

Weil Gott das *absolut Größte* ist, ist er zugleich das *absolut Kleinste*, das absolute Minimum. Wäre er das absolut Kleinste nicht, so ließe sich ihm etwas gegenüberstellen, das er nicht wäre, und dann wäre er nicht mehr alles und somit auch nicht mehr das absolut

24 Vgl. Herzgsell 208–254.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Größte. Gott ist folglich das absolut Größte und absolut Kleinste. In ihm fallen das Größte und das Kleinste zusammen. Insofern er das Größte ist, ist alles in ihm. Und insofern er das Kleinste ist, ist er in allem.

Zu Gott als dem absolut Größten gibt es keinen Gegensatz. Gott steht über allen Gegensätzen, und zwar, wie Cusanus präzisiert, „im unendlichen Abstand […] über allen Gegensätzen“[25]. In ihm fallen, wie sich am Zusammenfall des Größten und Kleinsten zeigt, alle Gegensätze zusammen. In diesem Sinn ist Gott die Koinzidenz der Gegensätze: die *coincidentia oppositorum*.

Unter den Gegensätzen, die zusammenfallen, sind bei Cusanus nicht nur konträre Gegensätze – wie etwa zwischen schwarz und weiß –, sondern auch kontradiktorische Gegensätze – wie etwa zwischen Sein und Nicht-Sein – zu verstehen, weshalb man zwischen einer schwachen und einer starken Koinzidenz unterscheiden kann. Aufgrund des Zusammenfalls auch der kontradiktorischen Gegensätze, das heißt der Widersprüche, ist der Gottesbegriff bei Cusanus nicht als ein „realistischer“ Begriff zu verstehen, demzufolge Gott etwa das höchste Sein wäre, sondern als ein „spekulativer“ Begriff, demzufolge Gott noch einmal den Gegensatz von Sein und Nicht-Sein übersteigt. Während für Cusanus anfänglich in *De docta ignorantia* Gott selbst die Koinzidenz ist, steht für ihn in späteren Werken Gott als absolute Einheit noch über oder jenseits der Koinzidenz. Auf diese Weise versucht Cusanus noch einmal, die Transzendenz Gottes gesteigert zu denken. In Gott ist nicht mehr das Zusammenbestehen, sondern das Nicht-Sein der Gegensätze zu denken. Da Gott die Koinzidenz der Gegensätze noch einmal unendlich übersteigt, ist in ihm alle Gegensätzlichkeit der Gegensätze vollkommen überwunden.

Aus der absoluten Größe Gottes ergibt sich auch seine *Unendlichkeit*. Bei allem Endlichen und Begrenzten gibt es ein Mehr und ein Weniger. Wäre Gott endlich, so könnte er größer oder kleiner sein und wäre nicht mehr das absolut Größte. Nur das Unendliche kennt kein Mehr oder Weniger. Das absolut Größte, und das heißt Gott, „muss [daher] unendlich sein“[26].

Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen besteht für Cusanus eine *Inkommensurabilität* (Unvergleichbarkeit). Das Unendliche lässt sich durch Vergrößerung eines Endlichen niemals erreichen und mit Endlichem grundsätzlich nicht vergleichen. Selbst wenn sich eine endliche Größe im Sinne der Analogie ihrem Gehalt nach mit dem Unendlichen vergleichen ließe, bliebe sie ihrem Maß nach mit ihm unvergleichbar und somit für Cusanus überhaupt unvergleichbar. Die menschliche Liebe beispielsweise ließe sich nach Cusanus aufgrund ihrer Begrenztheit grundsätzlich nicht mit der unendlichen Liebe Gottes vergleichen. Von seinem quantitativen Unendlichkeitsverständnis her lehnt Cusanus den Gedanken der Analogie ab. Da sich ihm zufolge Gott mit nichts Bekanntem in der endlichen Welt vergleichen lässt, lässt er sich auch nicht wirklich erkennen und erscheint er der Vernunft eher als Nichts denn als ein Etwas, wie schon Pseudo-Dionysios bemerkt hat.

Allerdings sollte man sich dem Gedanken der Analogie, so ließe sich hier gegen Cusanus einwenden, nicht quantitativ, sondern metaphysisch nähern. Gott ist das, was er ist, nicht nur unbegrenzt, sondern vor allem *auf andere Weise*. Da er sein Sein ganz aus sich

25 Cusanus: *De docta ignorantia* I 16,43.

26 Ebd. I 3,9.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

hat und das Sein selbst ist, besitzt er keine Vollkommenheiten, sondern ist er die eine Vollkommenheit selbst. Er ist nicht einfach weise, er ist die Weisheit selbst. Er ist nicht bloß gut, er ist das Gute selbst, und so fort. Im Gegensatz dazu kommen den Geschöpfen Vollkommenheiten nur zu, insofern sie an der einen Vollkommenheit Gottes teilnehmen. Sokrates war weise, aber nicht die Weisheit selbst. Er war nicht völlig aus sich heraus weise, sondern er war weise, weil er Anteil an der Weisheit Gottes hatte. Wenn deshalb Gott liebt, liebt er nicht nur unvergleichlich, nämlich unendlich mehr als der Mensch. Er liebt vielmehr auf andere Weise als der Mensch, weil er die Liebe selbst ist. Berücksichtigt man die metaphysisch unterschiedliche Art und Weise des Vollkommenseins, kann man eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Vollkommenheiten der Geschöpfe und der einen Vollkommenheit Gottes durchaus einräumen. Die Liebe des Menschen ähnelt der Liebe Gottes, ist aber von ihr dadurch unterschieden, dass er die Liebe nur hat, und dies in begrenztem Maße, während Gott die aus sich heraus unerschöpfliche Liebe selbst ist.

In der späteren Schrift *De li non aliud* (Vom Nichtanderen) wird für Cusanus das Nicht-anders-Sein Gottes dann zum großen Thema. Gott ist für ihn das *Nicht-Andere*, das durch nichts anderes bestimmt werden kann und daher „sowohl sich selbst wie alles andere bestimmt“[27]. Die Nicht-Andersheit Gottes gegenüber dem anderen, das heißt den Geschöpfen, bedeutet nicht Identität mit dem anderen, wohl aber größtmögliche Einheit mit dem anderen, was soviel wie Identität in Verschiedenheit besagt. Damit erweist sich jedoch das Nicht-Andere zugleich als das *wesentlich Andere* und in diesem Sinn das *ganz Andere*. Gott ist keinem Geschöpf gegenüber das andere, wie es die anderen Geschöpfe sind. Er ist auf ganz andere Weise anders als alles andere. Seine Nicht-Andersheit bedeutet demnach zugleich wesentliche Andersheit. Er ist der ganz Andere, der auf eine ganz andere Weise anders ist als alles andere. Und es ist genau diese ganz andere Weise des Andersseins, die es ihm gestattet, vollkommen eins mit jedem einzelnen Geschöpf und mit der Schöpfung als ganzer zu sein.

Mit dem Begriff des Nicht-Anderen für Gott vermag Cusanus auf philosophisch originelle Weise drei grundlegende theologische Sachverhalte auszudrücken:

- Gott ist als das Nicht-Andere (*non aliud*) der Grund für die *Identität* eines jeden Geschöpfs, insofern es jeweils durch ihn nichts anderes (*non aliud*) als es selbst ist, also genau das ist, was es ist. Er verhilft allen Geschöpfen zu ihrem Sein und zu ihrer Identität. Des Weiteren ermöglicht er all unsere Erkenntnis, indem wir durch ihn und in ihm alles als das erkennen, was es ist, nämlich nichts anderes (*non aliud*) als es selbst.
- Gott als das Nicht-Andere ist allen Geschöpfen auf ganz einzigartige Weise nahe und mit allen Geschöpfen auf ganz einzigartige Weise *eins*.
- Gott als das Nicht-Andere ist aber eben deshalb auch das *ganz Andere*, das auf ganz andere Weise anders ist, als es die Geschöpfe untereinander sind.

Aber auch den Begriff des Nicht-Anderen versucht Cusanus in seiner letzten Schrift *De apice theoriae* (Die höchste Stufe der Betrachtung) durch einen noch genaueren und besseren Gottesbegriff zu überbieten. Das, was alle Metaphysiker suchen, ist der Grund von allem, das Grundbestehen allen Grundbestandes. Dieses Grundbestehen muss aber sein

27 Cusanus: *Vom Nichtanderen* 2,6.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können. Weil es sein kann, kann es aber auf keinen Fall ohne das *Können-Selbst* (*posse ipsum*) sein. Denn wie könnte es ohne das Können sein? Also ist das Können selbst der Grund von allem.

Die Wahrheit des Können-Selbst leuchtet jedem Menschen ein. Es gibt, so Cusanus, keinen Knaben oder Jüngling, der das Können-Selbst nicht kennt, da doch jeder sagt, er könne essen, er könne laufen und er könne sprechen. Jeder Könnende setzt das Können-Selbst insofern voraus, als ohne seine Voraussetzung überhaupt nichts sein kann.

Das Können-Selbst ist aber nichts anderes als der dreieinige Gott selbst, der deshalb den Namen der Allmächtige oder das Können jeder Mächtigkeit trägt. Alles Können in der Welt hat seine Kraft von ihm, dem absoluten und allmächtigen Können-Selbst, dem gegenüber nichts Mächtigeres empfunden, vorgestellt oder gedacht werden kann. Diese Feststellung rundet Cusanus ganz am Ende der Schrift mit den Worten ab:

> „Bei ihm [dem Allmächtigen] ist alles möglich und nichts unmöglich. Er ist die Stärke der Starken und die Kraft der Kräfte. Seine vollkommenste Erscheinung [in der Welt] über die hinaus es keine vollkommenere geben kann, ist Christus, der uns zur klaren Betrachtung des Können-Selbst durch Wort und Beispiel führt."[28]

Cusanus hat damit nach eigener Einschätzung den genauesten und angemessensten Gottesbegriff gefunden, der möglich ist, wohl wissend, dass Gott auch diesen Begriff unendlich übersteigt. Wie für Thomas von Aquin der höchste philosophische Gottesbegriff das *Sein selbst* ist, ist für ihn am Ende der höchste philosophische Gottesbegriff das *Können selbst*. Mit diesem Begriff gelingt es ihm insbesondere, den prozesshaften und dynamischen Charakter der Wirklichkeit Gottes in Bezug auf die Welt darzutun. Gott ist der Grund der Welt, in dem alles schon vollkommene Wirklichkeit ist, was in der Welt möglich ist und wirklich wird. Er ist der Möglichkeitsgrund der Welt, der alles in der Welt ermöglicht. Cusanus drückt damit philosophisch das aus, was in der Bibel so formuliert ist: Für Gott ist nichts unmöglich; für ihn ist alles möglich.[29]

Literatur

Nikolaus von Kues (Nicolaus Cusanus): *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*, Liber primus. Buch I, Zweisprachige Ausgabe, 1994.

Nikolaus von Kues: *Vom Nichtanderen: De li non aliud* (Philosophische Bibliothek), 1987.

Nikolaus von Kues: *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung* (Philosophische Bibliothek), 1986.

28 Cusanus: *De apice theoriae* Grundsätze XII.

29 Lk 1,37; Mk 10,27.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2.1.5 Der absolute Geist (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

Für den niederländischen jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632–1677) gab es nur *eine Substanz*, nur ein Seiendes, das aus sich selbst ist, und das war Gott. In der *Ethik*, seinem Hauptwerk, definiert er ihn als „das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges unendliches Wesen ausdrückt“[30]. Demgemäß besitzt Gott unendlich viele Attribute oder Seinsweisen, die alle in ihrer Art sein unendliches Wesen bekunden. Der Mensch kennt nur zwei von ihnen: das *Denken* und die *räumliche Ausdehnung*, die für Spinoza ebenfalls zu den Attributen Gottes zählt. Mit seiner Auffassung, es gebe nur eine einzige substanzielle Wirklichkeit, nämlich die göttliche, vertrat Spinoza einen extremen Monismus, mit seiner Überzeugung, die Weltwirklichkeit sei selbst göttliche Wirklichkeit, einen Pantheismus oder Panentheismus. Sein Begriff von Gott als einziger Substanz hat in der Zeit der Klassik Lessing, Herder und Goethe sowie den deutschen Idealismus stark beeinflusst.

In seiner *Phänomenologie des Geistes* distanziert sich Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) jedoch kritisch von diesem Begriff.[31] Gott ist nicht bloß Substanz, sondern lebendige Substanz, *Subjekt*, ja *Geist*. Als solchen soll ihn der menschliche Geist erkennen und denkend bestimmen. Der Geist ist sich dessen bewusst, bei sich zu sein, indem er beim anderen ist, sich auf sich selbst zu beziehen, indem er sich auf anderes, von ihm Unterschiedenes bezieht. Hegel nennt diese Struktur des Geistes Begriff oder in der vollendeten Gestalt Idee. Für ihn ist Gott weder als Sein noch als Wesen, sondern allererst als Begriff, der sich zur Idee entwickelt, zu denken: als absoluter Geist.

Gott ist Geist. So steht es schon im Johannesevangelium.[32] Geist ist für Hegel Prozess, Bewegung, Leben. Gott als Geist vollzieht in sich selbst eine dialektische Bewegung. Er unterscheidet sich in sich selbst und hebt diesen Unterschied auf. Er setzt in sich den Widerspruch, belässt es aber nicht bei diesem Widerspruch, sondern hebt ihn dialektisch auf, indem er ihn absolut negiert. Auf diese Weise nimmt Gott eine konkrete Gestalt an: die Gestalt der Dreieinigkeit.[33]

In der Gottheit als absolutem Geist setzt der Vater den Sohn als das von ihm Verschiedene, hebt aber diesen Unterschied im Heiligen Geist auf, um im Sohn ganz bei sich selbst zu sein, sich selber im Anderen seiner selbst anzuschauen. Erst die ganze dialektische Bewegung, die reale Überwindung des realen Widerspruchs, macht nach Hegel die konkrete, spekulative Idee der Dreieinigkeit aus: ihren ewigen Prozess, ihre Lebendigkeit, ihre wahrhafte Wirklichkeit, ihre absolute Wahrheit und ihre Unendlichkeit.

Für Hegel bleibt der Unterschied in Gott zwischen Vater und Sohn auch nach seiner Aufhebung im Heiligen Geist bestehen. Mit einer absoluten Negation ist keine abstrakte Negation gemeint, bei der am Ende der Unterschied nicht mehr vorhanden ist, sondern ein dialektisches *Aufheben* im bekannten dreifachen hegelschen Sinn: Aufheben als *Negieren* oder Beseitigen, als *Aufbewahren* oder Bewahren und als *Hinaufheben* auf eine höhere Stufe. Im Zusammenhang der Dreieinigkeit Gottes bedeutet dies:

---

30 Spinoza: *Die Ethik* Erster Teil (Von Gott) Def. 6.

31 Vgl. Herzgsell 346–388.

32 Joh 4,24.

33 Bd. 2, Kap. 3.1.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

- Der Unterschied oder Widerspruch zwischen Vater und Sohn wird insofern aufgehoben, als alles Trennende, Entzweiende und Entfremdende, das mit diesem Unterschied einhergehen könnte, völlig behoben, entfernt, beseitigt ist.
- Der Unterschied zwischen Vater und Sohn bleibt auch nach seiner Aufhebung im Heiligen Geist bewahrt, erhalten.
- Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist durch die Aufhebung im Heiligen Geist auf eine höhere Stufe gehoben, in eine höhere Einheit integriert.

Die Einheit in Verschiedenheit lässt sich, wie Hegel im letzten Teil seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* darlegt, auch nach der Weise der Empfindung ausdrücken und besagt dann, dass Gott die *Liebe* ist, wie es bereits im ersten Johannesbrief heißt.[34] Die Liebe bestimmt Hegel als „ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind"[35]. Sie ist das Gefühl und das Bewusstsein mit dem anderen trotz der Verschiedenheit vollkommen eins zu sein. In der Liebe bin ich außer mir, nämlich beim anderen, habe ich mein Selbstbewusstsein nicht in mir, sondern im anderen, und ist umgekehrt der andere außer sich und hat sein Selbstbewusstsein nur in mir. Die Liebenden sind nur das Bewusstsein ihres Außersichseins und ihrer Einheit.

An Gottes innerer dialektischer Bewegung, sich dreifaltig zu unterscheiden und den Unterschied aufzuheben, bemängelt Hegel nun freilich, sie sei nur ein Spiel, dem der eigentliche Ernst fehle. Denn wenn Gott, der Vater, sich das Andere gegenüberstellt, ist dieses Andere, der Sohn, wiederum Gott, wiederum göttlich. Ganz anders verhält es sich bei der *Erschaffung der Welt* durch Gott. Die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott, da sie, so Hegel, außer Gott, ohne Gott, ja gottlos ist. Erschafft Gott die Welt, so setzt er ein Anderes, das ihm gegenüber wirklich und wesentlich anders ist, insofern es endliche, nichtgöttliche Wirklichkeit ist.

Hegel zufolge besteht aber nur für unsere Vorstellung, nicht jedoch dem reinen Begriff und dem Gedanken nach ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Anderen der Welt und dem Anderen in Gott, zwischen dem Prozess der Welt und dem innergöttlichen dreieinigen Prozess. Denn Gott erschafft die Welt als das Andere seiner, um sie durch den Sohn im Heiligen Geist ganz mit sich zu versöhnen, ganz mit sich zu einen. So aufgefasst setzt sich im Prozess der Welt der innergöttliche dialektische Prozess nur fort. Sowohl die trinitarische Entfaltung Gottes als auch die „äußere" Erschaffung und Versöhnung der Welt durch Gott ist im Grunde nichts anderes als der dialektische Prozess Gottes, sich als Anderes zu unterscheiden und dieses Andere in sich zurückzunehmen. Im Weltprozess als ganzem manifestiert sich der zeitlose innergöttliche Prozess und geht in der Zeit weiter.

Innerhalb des Weltprozesses vollendet sich der dreieinige Prozess Gottes zunächst einmal in der *Menschwerdung* des *Sohnes*. Denn erst in der Menschwerdung haben die verschiedenen göttlichen Personen wirklich verschiedene Bestimmungen: der Vater die Bestimmung der Göttlichkeit und der Unendlichkeit, der Sohn die Bestimmung des Menschseins und der Endlichkeit. Erst durch die Menschwerdung erhält der Sohn die

34 1 Joh 4,8.

35 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, 234.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Bestimmung des Anderen als solchen, ist er dem Vater gegenüber ein freies selbständiges Wesen.

In der Menschwerdung vollendet sich die dialektische Bewegung Gottes als Negation der Negation.

Durch das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi nimmt Gott das Menschsein als ihm Fremdes, als für ihn anderes ganz an: Das ist die äußerste Negation. Durch die Auferweckung und Auferstehung Jesu Christi versöhnt er dieses Fremde und Andere des Menschseins und Weltseins ganz mit sich und eint es mit sich: Das ist die äußerste Negation der Negation.

Für die Menschen tritt im Schicksal Jesu das dreieinige Leben Gottes, seine innere ewige Bewegung und Geschichte in Erscheinung. Mit dem Bewusstsein, Gott sei in Jesus Christus erschienen und habe in ihm sein innerstes geistiges Leben und seine Liebe geoffenbart, entsteht die Gemeinde der Christen. Dieses Bewusstsein hebt nach dem Tod und der Auferstehung Jesu mit der *Ausgießung des Heiligen Geistes* an.

Durch den Heiligen Geist werden sich die Gläubigen dessen bewusst, selbst Geist und Liebe zu sein, und zwar nicht nur als Einzelne, sondern als Gemeinde, als Gemeinschaft. Der Geist und die Liebe machen ihr wahrhaftes Selbstbewusstsein, ihr Innerstes und Eigenstes aus. Dank des Heiligen Geistes erkennen die Gläubigen der Gemeinde, dass in ihrer eigenen Subjektivität und Geistigkeit der göttliche Geist selbst gegenwärtig ist, ja dass ihre Subjektivität und Geistigkeit eins ist mit ihm. Damit vollendet sich durch das Wirken des Heiligen Geistes die dialektische Bewegung Gottes in der Welt. Ganz vollendet wird sie sein, wenn die Welt als ganze vollendet ist.[36]

Literatur

Baruch de Spinoza: *Die Ethik*, 2023.
G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, Werke 17, 2013.

2.1.6 Das heilige Geheimnis (Karl Rahner)

In seinen drei Vorlesungen *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* entfaltete der katholische Religionsphilosoph und Theologe Karl Rahner (1904–1984) Ende der 50er-Jahre den Gottesbegriff, der am stärksten mit ihm verbunden wird: das *heilige Geheimnis*.

Von seinem philosophischen Ansatz her bestimmt Rahner den Menschen als das Wesen der *Transzendenz*, der unbegrenzten geistigen Offenheit. Aufgrund seiner uneingeschränkten geistigen Dynamik erkennt der Mensch alles Endliche in seiner Endlichkeit und übersteigt insofern alles, was ihm in der Welt begegnet und begegnen kann. Indem er seine eigene Endlichkeit und die der Welt radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus und greift vor auf die Unendlichkeit der Wirklichkeit. Das Unendliche, worauf sich die menschliche Transzendenz richtet und von woher sie eröffnet ist, nennt

36 Bd. 3, Kap. 3.3.7.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Rahner zunächst einmal sehr abstrakt und formal das *Woraufhin* oder *Wovonher* der Transzendenz. Dieses Woraufhin oder Wovonher bildet den unendlichen *Horizont*, dessen sich der Mensch im Grunde geistig bewusst ist und der seinem Bewusstsein als etwas Namenloses, Unabgrenzbares und Unverfügbares vorgegeben ist.

Das Woraufhin ist für den Menschen der unendliche Horizont, innerhalb dessen er alle Gegenstände, die ihm in der Welt begegnen, erfasst und benennt. Weil dieser Horizont für ihn die Bedingung der Möglichkeit ist, Gegenstände zu unterscheiden, zu bestimmen und zu benennen, kann er ihn niemals als Gegenstand in den Horizont selbst einrücken und wie einen bestimmten Gegenstand erfassen und benennen. Das Woraufhin ist für ihn *unnennbar*.

Aus demselben Grund ist für den Menschen das Woraufhin, wie Rahner im *Grundkurs des Glaubens* ausführt, *unabgrenzbar* und *uneingrenzbar*.

> „Unabgrenzbar ist das Woraufhin der Transzendenz, weil der Horizont nicht im Horizont selbst gegeben sein, das Woraufhin der Transzendenz nicht wirklich […] hereingeholt und so vom anderen unterschieden werden kann. Der letzte Maßstab kann nicht noch einmal gemessen werden. Die Grenze, die allem seine ‚Definition' gibt, lässt sich nicht wiederum durch eine noch weiter entfernt liegende Grenze bestimmen. Die unendliche Weite, die alles einfängt und alles einfangen kann, lässt sich nicht noch einmal einfangen."[37]

Schließlich ist das Woraufhin auch *unverfügbar*:

> „Das Woraufhin der Transzendenz lässt nicht über sich selbst verfügen, weil wir dann wieder über es hinübergreifen und es in einen anderen, weiteren, höheren Zusammenhang einordnen würden; was ja gerade dem Wesen dieser Transzendenz und des eigentlichen Woraufhin dieser Transzendenz widerspricht. Dieses Woraufhin ist die unendliche, stumme Verfügung über uns."[38]

Da das Woraufhin einen unendlichen Horizont darstellt, kann der Mensch nicht über es hinübergreifen und verfügen. „Es entzieht sich nicht nur physisch, sondern auch logisch jeder Verfügung vonseiten des endlichen Subjekts."[39]

Mit der Namenlosigkeit, Unabgrenzbarkeit und Unverfügbarkeit des Woraufhin variiert Rahner das Thema der Unbegreiflichkeit. Weil der Mensch das Woraufhin, auf das er geistig bezogen ist, nicht umgreifen und begrenzen, nicht in Kategorien oder Klassen, Koordinaten- oder Begriffssysteme einordnen und so bestimmen kann, ist es für ihn das *unbegreifliche Geheimnis*, das sich ihm dauernd als die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit zuschickt. Dieses unbegreifliche Geheimnis ist nun aber nichts anderes als Gott selbst.

Im Sinn der negativen Theologie, der sich Rahner hier anschließt, kann der Mensch mit seinen Begriffen höchstens auf das unbegreifliche Geheimnis ausgreifen, hinweisen

37 Rahner: *Grundkurs des Glaubens* 2. Gang, 2. Kap., 72/66.

38 Ebd. 73/66.

39 Ebd. 72/66.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und hindeuten. Er kann mit ihnen die Richtung angeben, in der Gott zu denken ist. Aber er kann mit seinem begrifflichen und urteilenden Denken Gott nicht wirklich einholen.

Für Rahner hat die durch nichts eingeschränkte geistige Dynamik des Menschen zwei Seiten: zum einen die *Erkenntnis* und zum anderen den *Willen*, die Freiheit oder die Liebe. Betrachtet man die Transzendenz als eine solche der Freiheit und Liebe, kann ihr Woraufhin als das Heilige bestimmt werden. Denn wenn etwas den Namen „heilig" verdient, dann ist es das, was als das Unverfügbare noch einmal über der Freiheit und Liebe des Menschen waltet und sie als ihr ständig anwesender Grund ermöglicht. Nirgendwo zeigt sich die Macht und Herrlichkeit und damit die Heiligkeit Gottes in der Welt mehr als in der Freiheit und Liebe des Menschen. So erweist sich das Woraufhin der menschlichen Transzendenz in Erkenntnis und Liebe als das unbegreifliche, heilige Geheimnis, das Gott selbst ist.

Für Rahner ist das Geheimnis ein Grundbegriff der christlichen Dogmatik. Im religionsphilosophischen und theologischen Zusammenhang darf im Unterschied zu anderen Zusammenhängen das Geheimnis nicht als das bloß Vorläufige verstanden werden, sondern muss als das Ursprüngliche und Bleibende aufgefasst werden. Gott ist dem Menschen als heiliges Geheimnis gegeben. Diese Bestimmung kommt ihm nicht zufällig zu. Sie ist seine primäre Bestimmung, die auch nur ihm allein gebührt. Gott wäre nicht Gott, würde er aufhören, dieses heilige Geheimnis für den Menschen zu sein.

Deshalb bleibt auch in der jenseitigen *visio beatifica*, der beseligenden Schau Gottes, Gott für den Menschen der Unbegreifliche und Namenlose. Seine heilige Geheimnishaftigkeit nimmt für ihn im Jenseits noch zu. Sie begrenzt seine Seligkeit nicht. Vielmehr macht es genau seine Seligkeit aus, dass ihm Gott in seiner Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit und Heiligkeit auf unmittelbare und vollkommene Weise nahe ist.

Auch wenn als höchste Bestimmung Gottes die Liebe angesehen wird, bewahrheitet sich Gott als heiliges Geheimnis. Die Liebe macht das Wesen Gottes aus. Aus rein innerer, durch nichts von außen erzwungener Notwendigkeit und damit in Freiheit vollzieht Gott sein Wesen als Liebe. Aus Liebe hat Gott die Welt und den Menschen geschaffen. Da seine Liebe in nichts anderem als seiner eigenen Freiheit gründet, ist sie letztlich unbegreiflich und unergründlich. Warum Gott in Freiheit sein eigenes Wesen als Liebe bestimmt und seine Geschöpfe in Freiheit liebt, ist das eigentliche und bleibende, unerforschliche und unverfügbare Geheimnis Gottes, das höchste Geheimnis überhaupt, das nicht weiter begründet werden kann. Aber Gott hat seine Liebe dem Menschen offenbart, weshalb er für ihn nicht einfach das vollkommen verborgene, dunkle Geheimnis, sondern das *offenbare Geheimnis* ist.[40]

In einer von der göttlichen Liebe und nicht vom menschlichen Erkenntnishorizont her begründeten negativen Theologie kann die Unbegreiflichkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes noch mehr im positiven Licht eines bleibenden Wunders erscheinen. Die Liebe Gottes ist ein unbegreifliches Wunder, über das der Mensch in alle Ewigkeit wird nicht genug staunen können.

Wie für Thomas von Aquin das durch sich selbst seiende Sein selbst und für Nikolaus von Kues das Können selbst, so ist für Rahner das heilige Geheimnis der angemessenste Gottesbegriff. Erst wenn der menschliche Geist bei Gott als dem heiligen Geheimnis

40 Vgl. Kol 1,26.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

angelangt ist, kommt er zur Ruhe. Erst wenn er um den Geheimnischarakter Gottes in höchster Weise weiß, hat er die höchste Gotteserkenntnis erreicht. Wie Thomas und Cusanus ist sich Rahner aber auch beim Begriff des heiligen Geheimnisses dessen bewusst, dass Gott ihn – wie jeden anderen Begriff auch – unendlich übersteigt. Eben das soll ja mit ihm ausgedrückt werden.

Die in diesem Teil vorgestellten christlichen Denker haben philosophisch über Gott nachgedacht, weil sie vorab an Gott, wie er sich geoffenbart und die Bibel seine Offenbarung festgehalten hat, geglaubt haben. Steht das, was sie als Philosophen über Gott gesagt haben, in Einklang mit dem, was die Bibel von ihm sagt oder Gott durch sie von sich sagt?

Literatur

Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 1976 (in: Sämtliche Werke [= SW], Bd. 26, 1999).

2.2 Gott als Herr der Geschichte

Die christliche Bibel bezeugt, dass Gott nicht nur der Schöpfer ist, der die Welt ins Dasein gerufen hat, sondern der Herr der Geschichte, der selber in der Geschichte an und mit Menschen handelt und sich ihnen offenbart, das heißt zu erkennen gibt. Den Spuren, wie er geschichtlich gehandelt und als wer er sich geschichtlich geoffenbart hat, soll nun im Alten Testament (Kap. 2.2.1) und im Neuen Testament (Kap. 2.2.2) nachgegangen werden.

2.2.1 Der Gott des Bundes mit Israel

Dass Gott mit Noach und mit Abraham, vor allem aber mit dem Volk Israel am Sinai einen *Bund* geschlossen hat, gehört zu den Hauptaussagen des Alten Testaments.[41] Dabei ging die Initiative allein von Gott aus, der aus Gnade den Bund anbot und immer wieder anbietet, um Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch herzustellen. Diese Gemeinschaft hat viele Gesichter, wie auch Gott selbst viele Gesichter hat. So ist der alttestamentliche Gott ein Gott der Verheißung und der Befreiung (Kap. 2.2.1.1), der sich dem Volk Israel als der alleinige Herr offenbart, als barmherziger und gerechter Gott gilt und als König und Vater gedeutet wird (Kap. 2.2.1.2). Von Gläubigen wird er nicht nur als Gott des Heils, sondern auch des Unheils wahrgenommen (Kap. 2.2.1.3).

2.2.1.1 Ein Gott der Verheißung und der Befreiung

Nach dem Alten Testament existiert Gott von *Ewigkeit* zu *Ewigkeit* und wirkt in der Welt seit ihrer Erschaffung. Laut Buch *Exodus* ist er schon den Glaubensvätern Abraham, Isaak

41 Gen 9,8–17; Gen 15,7–21; Ex 19–24.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und Jakob als *El-Schaddai* erschienen.[42] Aber unter dem Namen *Jahwe* hat er sich erst Mose offenbart.[43] Sicher hatte der Jahweglaube Israels Vorläufer, die sich jedoch kaum mehr genau rekonstruieren lassen.

Der Gott der Väter war ein Gott der *Verheißung*. Er führte die Erzväter und ihre Familien in die Zukunft, indem er ihnen Schutz und Fürsorge auf ihrem Weg zusicherte und ihnen Nachkommen und Land versprach. Den Jahwenamen könnte später Mose bei den Midianitern kennengelernt und seinen Landsleuten, die in Ägypten Fronarbeit zu leisten hatten, gebracht haben.[44] Als ursprüngliche Heimat Jahwes sahen die Israeliten die Wüste und den Berg Sinai an.

Auch unter Mose blieb Gott ein Gott der Verheißungen. Nur betrafen sie jetzt nicht mehr bloß eine Familie oder Sippe, sondern das ganze Volk Israel.

Gott wird im Alten Testament an seinen Wohltaten für Einzelne und für das Volk erkannt und gepriesen. So heißt es im Psalm: „Preise den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat!“[45] Im Moselied wird eine ganze Folge von Taten Jahwes zugunsten Israels gelobt.[46] Als die grundlegende Erwählungstat Jahwes gilt durch die ganze Geschichte hindurch die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten. Das immer wiederkehrende Bekenntnis, dass Jahwe Israel aus Ägypten geführt hat, dürfte die wichtigste theologische Aussage des Alten Testaments sein.

Im Buch *Exodus* findet sich neben der Exodustradition, der gemäß sich Gott durch Verheißungsreden und Taten offenbart, die Sinaitradition, der zufolge sich Gott in Geboten und Gesetzen offenbart. So behandelt Exodus 1–18 den Auszug (Exodus) des Volkes aus Ägypten mit der anschließenden Wanderung durch die Wüste bis zum Berg Sinai, während Exodus 19–40 der Erscheinung Gottes (Theophanie) am Sinai samt Bundesschluss mit Gesetzesübermittlung gewidmet ist. Dabei erweist sich der Gott des *Auszugs* und der Gott des *Bundes* und der *Gebote* als derselbe, wenn es bei der Offenbarung am Sinai zu Beginn der Zehn Gebote heißt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“[47] Die Befreiung des Volkes aus Ägypten darf als eine Wesensaussage über den Gott Israels, die Mitteilung der Zehn Gebote dementsprechend als Selbstaussage dieses Gottes verstanden werden. Der Gott, der Israel aus Ägypten befreit hat, ist der Gott, der von den Israeliten und allgemein von allen Menschen will, dass sie ihn verehren und ihre Eltern ehren, dass sie nicht töten, nicht die Ehe brechen, nicht stehlen, nicht falsch gegen den Nächsten aussagen und nichts von dem, was dem Nächsten gehört, begehren.[48]

Der alttestamentliche Gott ist einer, der von Israel als *alleiniger* angerufen und verehrt werden will, dem sich Israel als alleinigem zuwenden soll. Seine Forderung lautet: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.“[49] Auch wenn Israel zunächst noch die Existenz anderer Götter angenommen hat, sollte und wollte es allein und für immer im

42 Ex 6,2.
43 Ex 3,13–15.
44 Ex 18,1f.
45 Ps 103,2.
46 Ex 15,1–18.
47 Ex 20,2.
48 Ex 20,3–17.
49 Ex 20,3.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Namen Jahwes wandeln.[50] Im Rückblick darf seine frühe Monolatrie – die Verehrung nur eines Gottes unter mehreren – als Vorstufe seines späteren Monotheismus – des Glaubens an nur einen Gott als den einzigen – gewertet werden.

Der Gott des Alten Testaments *handelt* in der *Geschichte*. Er hat nicht nur Israel aus der Fremde herausgeführt, sondern schon zuvor Abraham, zu dem er sagt: „Ich bin der Herr, der dich aus Ur in Chaldäa herausgeführt hat, um dir dieses Land [Palästina] zu geben."[51] Viele Geschichtsereignisse scheinen allein die Tat Jahwes zu sein.[52] Wer und wie Gott ist, zeigt sich in der Geschichte. Der alttestamentliche Glaube ist geschichtsbezogen. Beim regelmäßig wiederkehrenden Ritus des Passahs etwa wird an das einmalige Ereignis der Befreiung aus Ägypten erinnert. Gott wirkt jedoch nicht nur im Volk Israel. Er übt seine Macht auch über Ägypten aus und handelt, wie insbesondere die Propheten wissen, befreiend auch an Fremdvölkern: „Habe ich Israel nicht heraufgeführt aus dem Land Ägypten und ebenso die Philister aus Kaftor und Aram aus Kir?"[53]

Der Glaube an das geschichtsmächtige Wirken Jahwes schließt bereits den Glauben an seine Macht über die Natur ein[54], ging aber dem Glauben an Gott als *Schöpfer* voraus. Von seinem Handeln in der Geschichte wird auf sein schöpferisches Wirken geschlossen, nicht umgekehrt. Weil Gott in der Geschichte zum Heil Israels wirkt, ist ihm auch zuzutrauen, dass er die Natur und die Welt als ganze erschaffen hat. Auf diese Weise wird der Glaube über das Leben der Gemeinschaft und des Einzelnen hinaus in einen universalen Rahmen gestellt. Der Glaube an Gott den Schöpfer dürfte das Haupterbe des Alten Testaments an die Christenheit sein.

2.2.1.2 Der alleinige Herr, ein barmherziger und gerechter Gott, ein König und Vater

Schon das Buch *Deuteronomium* hört aus dem Anspruch auf Alleinverehrung die Einheit und Einzigkeit Jahwes heraus, wenn es das für spätere Zeiten grundlegende Bekenntnis formuliert: „Höre, Israel! Der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig."[55] Aus der Einsicht in die Einzigkeit Gottes wird dann die Folgerung für menschliches Verhalten gezogen, diesen Gott, der selbst Liebe übt, „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft zu lieben"[56].

Noch deutlicher bekennt sich später in der Exilszeit *Deuterojesaja* zum Monotheismus, wenn er immer wieder die Einzigkeit Gottes hervorhebt: „Ich bin der Erste, ich bin der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott."[57] Weil Gott allein der Schöpfer und Erlöser ist, weil er allein die Macht hat, wirksam zu helfen, soll und darf ihm ganz vertraut werden.

Den Israeliten ist es verboten, von ihrem Gott Bilder herzustellen und zu verehren: „Du sollst dir kein Kultbild machen."[58] Mit dem *Bilderverbot* schließt das Alte Testament

50 Mi 4,5.
51 Gen 15,7.
52 Dtn 26,5–11.
53 Gen 12,17; / Am 9,7.
54 Ex 14–17; 19,16–19.
55 Dtn 6,4.
56 Dtn 6,5.
57 Jes 44,6.
58 Ex 20,4.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

aus, was für seine damalige religiöse Umwelt selbstverständlich, ehrwürdig und heilig war. Auf diese Weise sollte die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, die Transzendenz Gottes betont werden. Nichts im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt soll und kann Gott abbilden. Er ist nicht darstellbar, nicht weltlich vorstellbar. Auch kann ihn niemand sehen, wie er wirklich ist, sein Antlitz schauen, ohne zu sterben.[59] Trotzdem darf für die Zukunft erhofft werden, dass zu gegebener Zeit Gott unmittelbar begegnet, seine Herrlichkeit offenbart und alles Fleisch sie sieht.[60]

Obwohl das Alte Testament nirgendwo eine systematische Lehre von Gott bietet, schreibt es Gott bestimmte Eigenschaften bevorzugt zu. Jahwe ist *eifernd*, wobei sich sein Eifer oder seine Eifersucht nicht gegen andere Götter, sondern gegen Israel wendet, dem Volk aber auch Heil, etwa Frieden[61], schaffen kann. Seine Heiligkeit bemisst sich an seinem Eifer: „Keiner ist heilig wie der Herr."[62] Auch ist Jahwe lebendig, insofern er der wahre Gott ist und Leben zu schenken vermag. Bei ihm „ist die Quelle des Lebens"[63].

In jüngeren Texten findet sich mehrfach eine Bekenntnisformel, die die durch nichts zu erschütternde Hinneigung Gottes zum Menschen ausdrückt: „Der Herr ist barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Huld."[64] Überhaupt bezeugt das Alte Testament vielfältig die Huld Gottes.

Gott ist Richter der Welt, aber auch Richter des Einzelnen, dessen Herz er prüft.[65] Er ist sowohl *gnädig* und *barmherzig* als auch *gerecht*: „Gnädig ist der Herr und gerecht, unser Gott erbarmt sich."[66] Da die Gerechtigkeit Gottes in seinem Heilswirken besteht, kann der Psalmist einerseits bitten: „Herr, höre mein Bittgebet, vernimm doch mein Flehen, in deiner Treue antworte mir, in deiner Gerechtigkeit!", andererseits aber auch Gottes gerechte Taten preisen: „Mein Mund soll von deiner Gerechtigkeit künden, den ganzen Tag von deinen rettenden Taten."[67] Wenn es im Alten Testament heißt, Gott sei barmherzig und gerecht oder auch treu und vergebend, ist damit nicht nur seine Gesinnung gemeint, sondern zugleich seine Fähigkeit und Bereitschaft, entsprechend zu handeln: „Gerecht ist der Herr auf all sein Wegen und getreu in all seinen Werken."[68] Wesen und Wirken gehören bei ihm zusammen.

Für das Alte Testament ist Gott *nicht schlechthin unwandelbar* und unveränderlich. Er kann seine Vorhaben oder seine Taten bereuen. So reut es ihn, den Menschen überhaupt gemacht zu haben, wie er sieht, dass auf der Erde die Bosheit des Menschen zunimmt und alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse ist.[69] Er lässt darum die Sintflut über ihn kommen. Doch als er danach den beruhigenden Duft der Opfer des Noach, des einzigen Überlebenden, riecht, spricht er in seinem Herzen: „Ich werde den

59 Ex 33,20.
60 Jes 40,5.
61 Jes 9,6.
62 1 Sam 2,2.
63 Ps 36,10.
64 Ps 103,8.
65 Ps 82; Ps 7,9–12.
66 Ps 116,5.
67 Ps 143,1; Ps 71,15.
68 Ps 145,17.
69 Vgl. Gen 6,5–7.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen; denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Ich werde niemals wieder alles Lebendige schlagen, wie ich es getan habe."[70] Und zum Zeichen des Bundes mit allen Menschen und allen Lebewesen setzt er für alle kommenden Generationen den Regenbogen in die Wolken.

Gott selbst wandelt sich und ringt mit sich: „Gegen mich selbst wendet sich mein Herz, heftig entbrannt ist mein Mitleid. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken."[71] Infolge seines Willenswandels, seiner Selbstbeherrschung oder seines Mitleids verschont Jahwe sein Volk oder auch die Völker vor seinem berechtigten Zorn und entreißt sie dem Untergang.

In besonderem Maße wendet sich Jahwe unter den Menschen dem König zu: „Seinem König verleiht er große Hilfe, Huld erweist er seinem Gesalbten, David und seinem Stamm auf ewig."[72] Gott erwählte *David* und den *Zion* – den Berg in Jerusalem, auf dem der Tempel stand. Mit der Krone gibt Gott dem König Segen und Glück, langes Leben, Hoheit und Pracht. „Denn der König vertraut auf den Herrn, durch die Huld des Höchsten wird er nicht wanken."[73] Bei der Thronbesteigung wird der König zum Sohn Gottes erklärt: „Mein Sohn bist du. Ich selber habe dich heute gezeugt."[74] Durch den messianischen König wird Gott in der Zukunft das drückende Joch zerbrechen und dem Volk, das in der Finsternis geht, das Licht und damit die Rettung und das Heil bringen.[75]

Im Alten Testament wird auf Jahwe selbst der *Königstitel* übertragen: „[…] ein großer Gott ist der Herr, ein großer König über allen Göttern."[76] Aus der Überlegenheit des einen Gottes über die anderen Götter wird der eine König Israels, von dem die Israeliten sagen können: „Der Herr ist unser König, er wird uns retten."[77] Spätere Propheten betrachten das Königtum Gottes als noch ausstehend und kündigen es für die Zukunft an: „An jenem Tag wird es sein […]. Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Herr einzig sein und sein Name einzig."[78] Wenn Gott unumschränkt als König regieren wird, werden sich auch die Toten, die in den Staub gesunken sind, vor ihm beugen und wird er den Tod für immer verschlungen haben.[79]

Dass Jahwe wie ein *Vater* ist, bezeugt das Alte Testament mehrfach. Das besondere Verhältnis zwischen Gott und König bringt die Zusage im zweiten Buch *Samuel* formelhaft zum Ausdruck: „Ich werde für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein."[80] Der Sohnestitel wird später auf das Volk übertragen: „Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten."[81] Als Vater und Mutter seines Volkes erscheint Gott im Buch *Deuteronomium*, wenn er ihm vorhält: „An den Fels, der dich gezeugt hat,

70 Gen 8,21.
71 Hos 11,8.
72 Ps 18,51.
73 Ps 21,4–8.
74 Ps 2,7.
75 Jes 9,1–6.
76 Ps 95,1–3.
77 Jes 33,22; 44,6.
78 Sach 14,1–9.
79 Ps 22,30; / Jes 25,8.
80 2 Sam 7,14.
81 Hos 11,1.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dachtest du nicht mehr, du vergaßest den Gott, der dich geboren hat."[82] Auch in älteren Eigennamen wird Gott öfter „Vater" genannt. So bedeutet etwa Abraham: (Mein Gott) Vater ist erhaben. Der Psalmist weiß die Güte und Fürsorge Gottes des Vaters zu loben: „Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten."[83] Deshalb kann sich das Volk auch bei seinem Gott beklagen: „Wo ist dein leidenschaftlicher Eifer und deine Macht? Dein großes Mitgefühl und dein Erbarmen – sie bleiben mir versagt! Du bist doch unser Vater!"[84]

2.2.1.3 Ein Gott des Heils und des Unheils

Durch die sogenannten großen Schriftpropheten des 8. und 7. Jahrhunderts wandelt sich das Gottesbild. Sie kritisieren nicht nur den König und das Königtum, sondern konfrontieren das gesamte Volk mit einer *Gerichts-* und *Unheilsbotschaft*. Galt bisher, dass Gott Israel zugeneigt ist und ihm seine Schuld vergibt, so verkünden nun die Propheten, dass sich Gottes Herrschaft im Leiden des Volkes erweisen und Gott selbst den Untergang Israels herbeiführen wird.

So sagt Jahwe zu *Amos*: „Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel. Ich gehe nicht noch einmal [schonend] an ihm vorüber."[85] Jahwe, der sich Mose als der Ich-bin-da geoffenbart hat[86], lässt nun über *Hosea* dem Volk ausrichten: „ihr seid nicht mein Volk und ich bin nicht der Ich-bin-da für euch."[87] Nach *Jesaja* ist Gott nicht mehr der rettende Fels wie noch im Psalm, sondern für beide Häuser Israels – das Nordreich Israel und das Südreich Juda – der „Stein des Anstoßes" und der Fels, „an dem man strauchelt".[88] Weil das Volk nicht hören und umkehren, nicht stillhalten und vertrauen will, will Gott, dass es hört, aber nicht versteht, sieht, aber nicht erkennt, dass es erstarrt, verblendet ist und erblindet.[89] Jesaja muss dem Volk das Wort Jahwes verkünden: „Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht."[90] Ähnlich wie Amos muss *Jeremia* dem Volk androhen, Gott habe ihm sein Heil entzogen und werde Unheil über alle Bewohner des Landes bringen.[91] Der Tag des drohenden „Zorns" Gottes steht bevor, sogar, wie *Zefanja* weiß, nahe bevor.[92]

Angesichts des bevorstehenden Gerichts sagen die Schriftpropheten jedoch auch *Heil* an. Laut Hosea will Jahwe das Volk im Nordreich wieder heilen und lieben: „Ich will ihre Untreue heilen und sie aus freiem Willen wieder lieben. Denn mein Zorn hat sich von Israel abgewandt."[93] Ähnlich prophezeit Jeremia dem Volk im Südreich, dass Gott es in oder nach dem Gericht des babylonischen Exils (597–539 v. Chr.) wieder Heil erfahren

82 Dtn 32,18.
83 Ps 103,13.
84 Jes 63,15f.
85 Am 8,2.
86 Ex 3,14.
87 Hos 1,9.
88 Ps 18,3; / Jes 8,14.
89 Jes 6,9; 29,9.
90 Jes 1,15.
91 Am 16,5; 1,13; vgl. 6,14.
92 Zef 1,14f.
93 Hos 14,5.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

lässt.[94] Gott werde ihm ein Herz geben, damit es ihn als seinen Herrn erkennt. Es werde sein Volk sein, und er werde ihr Gott sein.

Gott denkt für sein Volk „Gedanken des Heils und nicht des Unheils"[95]. Er will ihm eine Zukunft und eine Hoffnung geben und ihr Schicksal wenden: „Wie ich über dieses Volk all dieses große Unheil gebracht habe, so bringe ich über sie all das Gute, das ich ihnen verspreche."[96]

Wie die Vision des Exilspropheten *Ezechiel* von der Wiederbelebung der Totengebeine anschaulich macht, wird Gott durch einen schöpferischen Akt dem erstorbenen Volk wieder Leben geben, indem er ihm seinen Geist mitteilt.[97] Auch wird er es reinigen und von Grund auf erneuern:

> „Ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres. Ich beseitige das Herz von Stein aus eurem Fleisch und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich gebe meinen Geist in euer Inneres und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Rechtsentscheide achtet und sie erfüllt."[98]

Nach dem Exil tragen Propheten wie *Tritojesaja*, *Haggai* oder *Sacharja* die Heilsbotschaft und Heilserwartung weiter. Gott wird in Jerusalem mitten in seinem Volk gegenwärtig sein und fremde Völker werden sich ihm anschließen.

In die *Weisheitstradition*, die altorientalisch vorgeprägt war, ging der Jahweglaube wohl erst allmählich ein. In ihr wurden in Sprüchen Erfahrungen gesammelt und gedeutet, die der praktischen Lebensbewältigung dienen sollten. Dabei spielte der *Zusammenhang von Tun und Ergehen*, gutem Verhalten und Heil, Unrecht und Unheil eine gewichtige Rolle, wie aus den *Sprichwörtern* hervorgeht: „Wer aufrichtig seinen Weg geht, geht sicher, wer krumme Wege geht, wird durchschaut."[99] Denn Gott prüft die Herzen und „vergilt jedem Menschen, wie sein Tun es verdient"[100]. Weil Gott selbst Rechenschaft fordert, vergilt und rächt[101], ist es nicht Sache des Menschen, Vergeltung zu üben: „Sag nicht: Ich will das Böse vergelten. Vertrau auf den Herrn, er wird dir helfen!"[102]

Im Buch *Kohelet* wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang angezweifelt. Denn: „Es gibt gesetzestreue Menschen, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzesbrecher gehandelt; und es gibt Gesetzesbrecher, denen es so ergeht, als hätten sie wie Gesetzestreue gehandelt."[103] Der gerechte *Ijob* fühlt sich gar von Gott verstoßen und zerschmettert, niedergedrückt und entehrt. Er klagt: „Er brach mich ringsum nieder, ich muss dahin; er riss mein Hoffen aus wie einen Baum."[104] Aber gegen den Gott, der ihm das Recht

94 Vgl. Jer 24,6f.
95 Jer 29,11.
96 Jer 32,42.
97 Ez 37,5.
98 Ez 36,26f.
99 Spr 10,9.
100 Spr 21,2; / 24,12.
101 Gen 9,5; Jes 35,4; 47,3.
102 Spr 20,22.
103 Koh 8,14.
104 Ijob 19,10.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

entzieht, ruft er den Gott an, der ihm Recht schafft, weiß er doch, dass sein Erlöser lebt.[105] Wie er schließlich von Gott die ersehnte Antwort erhält, die ihm die Begrenztheit menschlichen Wissens und Tuns vor Augen führt, gesteht er ein, vor Gott zu gering zu sein, von den Dingen Gottes, die für ihn zu wunderbar und unbegreiflich sind, zu wenig zu verstehen.[106] Und er kehrt nach allem Aufbegehren zur Demut vor Gott zurück.

Gegenüber Ijobs schrecklicher Gotteserfahrung „Ich schreie zu dir und du antwortest mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich“[107], versichern die *Psalmen*: „Ich rief zum Herrn in meiner Bedrängnis und er hat mich erhört.“[108] Der Ruf zu Gott kann aus den Tiefen, aus der Erfahrung der Gottverlassenheit oder der Erfahrung der Verborgenheit Gottes kommen.[109] Doch auch in der Bedrückung hofft der Beter darauf, von Gott gerettet zu werden: „Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken für die Rettung in seinem Angesicht.“[110] Im Vertrauen auf Gott ermahnt er sich, im Guten nicht nachzulassen: „Vertrau auf den Herrn und tue das Gute!“[111] Die Psalmen bezeugen auf vielfältige Weise die Ferne und die Nähe, den Zorn und die Gnade Gottes.

Der Gott des Alten Testaments, so lässt sich vorläufig zusammenfassen, will vor allem das Heil seines Volkes Israel und aller Völker. Er lässt aber auch Unheil kommen.[112] Er beschließt und bringt über Menschen nicht nur Heil, sondern auch Unheil.[113] Wie er das Licht formt und das Dunkel erschafft, so macht er das Heil und erschafft er das Unheil.[114] So hat er etwa dem Menschen den Mund und die Augen gegeben. Aber er ist es auch, der taub oder stumm, nicht nur sehend, sondern auch blind macht.[115] Er scheint alles zu machen. Alles scheint von ihm zu kommen. „Geschieht ein Unglück in der Stadt, ohne dass der Herr es bewirkt hat?“, kann Amos fragen.[116]

Jahwe wirkt auf Erden Gutes und Böses und scheint Böses mit Bösem zu vergelten. In den Augen Israels ist er ein Krieger, der für sein Volk kämpft und die ägyptischen Feinde vernichtet: „Der Herr ist ein Krieger.“[117] Noch bei Jesaja zieht Jahwe mit Israel „in den Kampf wie ein Held“ und „entfacht seine Leidenschaft wie ein Krieger“.[118] Für den Fall, dass das Volk etwas Böses tut, etwas, das ihn erzürnt, droht er ihm an, es unverzüglich aus dem gelobten Land auszutilgen.[119] Wenn es wieder Böses tut, wird es zusammen mit seinem König dahingerafft werden.[120] Auch gegenüber Einzelnen zeigt sich Jahwe ge-

105 Ijob 27,2; 16,21; 19,25.
106 Ijob 38–39; 40,4; 42,3.
107 Ijob 30,20.
108 Ps 120,1.
109 Ps 130,1; Ps 22,2; Ps 88,15.
110 Ps 42,6.
111 Ps 37,3.
112 Jes 31,2.
113 1 Kön 22,23; 21,21.
114 Jes 45,7.
115 Ex 4,11.
116 Am 3,6.
117 Ex 15,3; 14,14.
118 Jes 42,13.
119 Dtn 4,26.
120 1 Sam 12,25.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

walttätig. An einem Rastplatz tritt er Mose entgegen und will ihn töten.[121] Als die Söhne Aarons, Nadab und Abihu, ihm ein unrechtmäßiges Feuer darbringen, das er ihnen nicht geboten hat, geht von ihm ein Feuer aus, das sie verzehrt, und sie sterben vor ihm.[122] Auch König Saul verwirft er, weil er ihm verbotenerweise ein Brandopfer dargebracht und den im Krieg besiegten Gegner am Leben gelassen hat, anstatt ihn zu töten.[123] Über Saul kommt daraufhin ein böser Geist von Jahwe selbst, „ein böser Gottesgeist", der ihn verstört und rasend macht.[124] In Gott selbst scheint Böses zu sein. Im Buch *Deuteronomium* sagt er von sich selbst: „Ich bin es, der tötet und lebendig macht."[125] Im Buch der *Klagelieder* wird rhetorisch gefragt: „Geht nicht hervor aus des Höchsten Mund das Gute wie auch das Böse?"[126] Das Böse scheint nicht weniger von Gott zu kommen als das Gute. Kein Wunder, dass bei Kohelet der Mensch nicht erkennen kann, ob er von Gott geliebt oder verschmäht ist.[127] Diese *Ambivalenz* wird erst im Neuen Testament überwunden.

2.2.2 Der Vater Jesu Christi

Die *synoptischen Evangelien* fassen die zentrale Botschaft, die Jesus für seine Mitmenschen hat, so zusammen: Die Zeit ist erfüllt; das Reich Gottes – wörtlich: die Königsherrschaft Gottes – ist nahe; kehrt um – wörtlich: denkt um.[128] Jesus wollte damit sagen: Gott ist euch nicht fern; er ist euch nahe, ja er ist schon mitten unter euch; denkt daher radikal um und habt Vertrauen. Doch wer ist für Jesus der Gott, der nahe gekommen ist?

In verschiedenen Gleichnissen spricht Jesus vom nahen Gott. Er vergleicht ihn mit einem Sämann, der sät und dessen Saat sehr viel Frucht bringt, obwohl vieles daneben geht; mit einem Hirten, der ein verlorenes Schaf so lange sucht, bis er es findet, und der dafür neunundneunzig andere Schafe zurücklässt, und mit einem Vater, der Mitleid mit seinem verlorenen Sohn hat und ihm, als er zurückkehrt, vergibt und entgegengeht.[129] Gott ist für Jesus wie ein König, der einem seiner Knechte hohe Schulden erlässt und der erwartet, dass dieser seinen Mitknechten ebenfalls ihre Schulden erlässt; wie ein König, der zum Hochzeitsmahl seines Sohnes einlädt; wie ein Herr, der von seinen Knechten erwartet, dass sie wachsam sind und füreinander sorgen, oder wie ein Mann, der auf Reisen geht und seinen Dienern sein Vermögen anvertraut, damit sie damit gewinnbringend wirtschaften.[130]

Außerhalb der Gleichnisse spricht Jesus von Gott als dem Schöpfer, dem Himmel oder dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.[131] Er nennt ihn Vater und versteht ihn als

121 Ex 4,24.
122 Lev 10,1f.
123 1 Sam 13,9–14; 15.
124 1 Sam 18,10; 16,14.
125 Dtn 32,39; vgl. 1 Sam 2,6.
126 Klgl 3,38.
127 Koh 9,1.
128 Mk 1,15.
129 Mk 4,1–21; / Mt 18,12–14; / Lk 15,11–32.
130 Mt 18,21–35; / Mt 22,1–14; / Mt 24,43–51; / Mt 25,14–30.
131 Mt 19,4; Mk 11,30; Mk 12,26.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

seinen Vater, den er persönlich mit *abba* – Papa – anredet, aber auch als Vater aller Menschen.[132] Ihm zufolge kennt Gott, der Vater, die Nöte der Beter und – als einziger – den Zeitpunkt der Weltvollendung.[133] Für ihn ist Gott barmherzig und allein gut.[134] Gott liebt alle Menschen, die Bösen nicht weniger als die Guten.[135]

Von Gott weiß sich Jesus gesandt.[136] Deshalb beansprucht er, in seinem Handeln das Handeln Gottes selbst zu repräsentieren. Wenn er Kranke heilt, Dämonen austreibt, Sünden vergibt, Jünger beruft und aussendet oder lehrt, dann tut das Gott durch ihn.

Für *Paulus* ist Gott der Schöpfer, dessen unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen werden kann.[137] Von ihm als dem einen Gott, dem Vater, stammt alles; auf ihn leben wir hin.[138] Er ist der Eine, er ist treu, und er beruft die Gläubigen.[139] Als Allmächtiger besitzt er die Macht, das zu tun, was er verheißen hat, und als Allwissender weiß er, was im Inneren des Menschen vorgeht.[140] Er zeichnet sich durch reiche Güte, Barmherzigkeit und Liebe aus.[141] Gott erweist seine Liebe zu uns Menschen darin, dass Christus für uns Sünder gestorben ist.[142] Es gibt schlechthin nichts, was uns von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, scheiden kann.[143]

Für Paulus ist Gott vor allem der Gott, der Christus gesandt und von den Toten auferweckt hat.[144] Gott hat seinen Sohn als Mensch zu uns gesandt, damit wir von unseren Sünden erlöst werden und Kinder Gottes werden.[145] Und er hat ihn von den Toten auferweckt, um uns vor Gott gerecht zu machen.[146] Nach Paulus wissen wir im Glauben, dass der, der Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus von den Toten auferwecken wird.[147]

Andere neutestamentliche Schriften betonen noch die Gerechtigkeit Gottes, insofern Gott als gerechter Richter jedem Menschen sein Lebenswerk vergelten wird, oder heben Gottes Menschenfreundlichkeit, Erhabenheit und Transzendenz hervor.[148] So heißt es beispielsweise in einer Doxologie: „Dem König der Ewigkeit, dem unvergänglichen, unsichtbaren, einzigen Gott, sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen.“[149]

---

132 Mk 14,36; Mt, 6,9.
133 Mt 6,8; Mk 13,32.
134 Lk 6,36; Mk 10,18.
135 Mt 5,45.
136 Mk 9,37; Lk 10,16.
137 Röm 1,20.
138 1 Kor 8,6.
139 Röm 3,30; 1 Kor 1,9; 1 Thess 5,24.
140 Röm 4,21; vgl. Röm 11,23; 2 Kor 11,11; Röm 1,9.
141 Röm 2,4; Röm 11,22; Röm 9,16.
142 Röm 5,8.
143 Röm 8,39.
144 Z. B. Gal 1,1.
145 Röm 8,3; Gal 4,4.
146 Röm 4,25.
147 2 Kor 4,14.
148 2 Tim 4,8; Tit 3,4; Hebr 1,3.
149 1 Tim 1,17. Doxologie (von *doxa* „Herrlichkeit“, „Ehre“) ist ein Fachwort der Liturgie und bezeichnet das feierliche, oft gebetsabschließende Rühmen der Herrlichkeit Gottes.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

In den *johanneischen Schriften* ist Gott insbesondere der, der aus Liebe seinen Sohn in die Welt sendet, um sie zu retten, und sich auf diese Weise den Menschen offenbart. So heißt es im Johannesevangelium:

> „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird."[150]

Ganz ähnlich lautet die Botschaft im 1. Johannesbrief:

> „Darin offenbarte sich die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben."[151]

Gott offenbart sich in Jesus Christus. Wer ihn – den vom Vater in die Welt gesandten Sohn – gesehen hat, hat daher den Vater gesehen.[152] Wer die Liebe Christi erkennt und versteht, erkennt und versteht das Wesentliche Gottes: „denn Gott ist Liebe."[153] Er ist die dreifaltige Liebe, wie später zu entfalten sein wird.[154]

Das neutestamentliche Gottesbild ist allerdings nicht so einheitlich, wie es nach dieser Darlegung scheinen mag, in der versucht wurde, durch die verschiedenen Schriften hindurch den Gott Jesu Christi zu charakterisieren. Ähnlich wie im Alten Testament sind im Neuen verschiedene Theologien am Werk. Dem soll hier aber nicht weiter nachgegangen werden. Stattdessen soll noch einmal genauer das weitaus vielfältigere Gottesbild des Alten Testaments untersucht werden und mit dem durch Jesus Christus eindeutig gewordenen Gottesbild verglichen werden.

2.2.3 Das Gottesverständnis im Alten und im Neuen Testament

Fasst man vorherrschende und bleibende Merkmale in den verschiedenen Weisen des Redens von Gott im Alten Testament systematisch zusammen, ergeben sich folgende „Wesenszüge" Jahwes. Der alttestamentliche Gott zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er immer wieder zu Menschen spricht und sein Reden die Menschen nicht unberührt lässt, bisweilen sogar zu einschneidenden Veränderungen in ihrem Leben führt (Abram, Mose u.a.). Er schenkt Dasein und Leben, gewährt aber auch das, was das Leben schön und angenehm macht, was hilft, es zu bestehen.

Eine durchgehende, große Stärke Jahwes liegt darin, immer wieder auf Menschen zuzugehen, sich ihnen zu zeigen, in „Bünden" enge Beziehungen mit ihnen einzugehen und so Gemeinschaft zu stiften. Er begleitet Menschen, lässt sie seine Nähe erfahren, vergibt ihnen, hält ihnen die Treue, bleibt ihnen verbunden und liebt sie. Der biblische Gott lebt in intensiver Beziehung mit Menschen und ist von daher personal zu verstehen. Er erweist sich als Retter, Helfer und Erlöser. Er rettet den gerechten Noach aus der

150 Joh 3,17.
151 1 Joh 4,9.
152 Joh 14,9.
153 1 Joh 4,8.
154 Bd. 2, Kap. 3.3.8.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sintflut und „erlöst" sein Volk aus der ägyptischen Sklaverei.[155] Immer wieder befreit er Einzelne oder die Gemeinschaft aus verschiedensten Nöten und aus Elend. Seine Unterstützung der Menschen hält durch die gesamte Geschichte hindurch an. Als Richter verhilft er Einzelnen und Völkern zu ihrem Recht oder richtet über sie. Bei seinem Streben und Handeln leiten ihn Recht und Gerechtigkeit. Besonders setzt er sich für die Trias der sozial Schwachen ein: für Waisen, Witwen und Fremde.

Das Kennzeichen Gottes schlechthin ist aber seine Barmherzigkeit, wie besonders deutlich aus seiner Offenbarung in Ex 34,6f hervorgeht: „Der Herr ist der Herr, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue."[156]

> „In dieser ‚Gnadenrede' deckt Gott sein Innerstes in einer Weise auf, wie es innerhalb des Alten Testaments nie mehr überboten und auch nie aufgehoben oder korrigiert wird. Zu Recht kann darin ein ‚Schlüssel' des Alten Testaments gesehen werden […]. Ex 34,6–7 nennt ganz dicht, was Gott auszeichnet: *sowohl tiefes Erbarmen als auch Gerechtigkeit*."[157]

Dabei ist das göttliche Erbarmen hier der Gerechtigkeit vorgeordnet. Der Vorrang der göttlichen Barmherzigkeit bleibt dann durch das gesamte Alte Testament hindurch erhalten.[158] In seinem Mitleid führt Gott sogar Buch über menschliches Weinen.[159]

Über diesen „Wesenskern" hinaus werden im Alten Testament weitere wichtige, sich durchhaltende Wesenszüge Jahwes angeführt. Er allein verdient Verehrung, weil er einmalig und unvergleichlich, ja der einzige Gott ist. Er ist ewig, nichts vermag ihn zeitlich oder räumlich zu beschränken. Und er ist universal, offen für alle. „Schon Gen 1–11 zeugt von dieser internationalen Weite Gottes. Sein erster Bund, mit Noach, gilt allen Lebewesen und auf ewig (Gen 9,12). Auch wenn manche Bücher des Alten Testaments die göttliche Zuwendung besonders auf Israel konzentrieren oder gar einschränken wollen, die universale Ausrichtung Jhws und sein Heilswille für alle Völker treten immer wieder hervor[160] und halten an bis ins allerletzte Buch (Weish 11,23–26)."[161] In diesem Buch wird Gottes allumfassende Liebe und Barmherzigkeit gerühmt:

> „Du hast mit allen Erbarmen, weil du alles vermagst, und siehst über die Sünden der Menschen hinweg, damit sie umkehren. Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen. […] Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens."[162]

155 Ex 6,6.
156 Ex 34,36.
157 Fischer 262.
158 Esra 9,13; Neh 9; Ps 51,3; 103,3; Jes 54,7f; Dan 9,18; Jona 3,10; Mi 7,18–20.
159 Ps 56,9.
160 Mi 4,1–4; Jes 25,6–8; Jer 1,5 „Prophet für die Nationen".
161 Fischer 266.
162 Weish 11,23–26.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wegen Jahwes Andersartigkeit gegenüber der Welt kommt ihm im höchsten Maße Heiligkeit zu, die niemand von sich aus erreichen kann, an der er aber Anteil zu geben vermag. Er besitzt höchste Autorität und Macht, weshalb er zu allen Zeiten und bei den verschiedensten Menschen Anerkennung, Verehrung und Hochachtung findet. Aber weil er nicht beliebig in die Welt eingreift, erlebt er auch Scheitern, Ohnmacht und Leiden. Obwohl er für sein Volk, wie Eltern für ihre Kinder, liebevoll sorgt, kehrt es sich immer wieder von ihm ab.[163] Auch wenn er es durch Propheten unablässig mahnt, hört es nicht auf ihn, sodass er den Untergang Israels, Judas und Jerusalems nicht verhindern kann.[164] Er ist ein lebendiger und emotionaler Gott, den Liebe, Hass, Leidenschaft, Zorn, Reue und Mitleid bewegen und der innerlich stark erregt sein kann. Er ist auf das Heil, auf das Wohl und den Frieden aller ausgerichtet, wendet sich aber besonders den Niedrigen zu. Schließlich ist die Bildlosigkeit Gottes, die hinter dem Bilderverbot steht, ein Merkmal, das den Gott Israels innerhalb des Alten Orients von allen anderen Gottheiten markant abhebt. All diese Wesenszüge konzentrieren sich „im Namen Jhwh, der den biblischen Gott kennzeichnet, identifiziert, persönlich anreden lässt und von ihm selbst programmatisch an die Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten gebunden wird“[165].

Neben Wesenszügen werden Jahwe noch vielfältige Aufgaben, Rollen und Handlungen, Berufe und Titel zugeschrieben, werden unzählige Bilder auf ihn angewandt. Gott prüft und stellt auf die Probe. Er sendet seine Boten aus. Er „gibt Ruhe“. Im Unterschied zu Menschen sieht er auf das Herz. Er ist der Arzt Israels und vermag gebrochene Herzen zu heilen. Als Lehrer und Erzieher unterweist er auf unübertreffliche Weise. Er ist der Hirte Israels, der seine Herde schützt und sicher auf die Weide führt. Nach Hosea kann Jahwe zersetzend wie Eiter und Fäulnis sein, aber auch „für Israel da sein wie der Tau, damit es sprosst wie die Lotosblüte“[166], oder wie Wacholder, an dem es reiche Frucht findet. Löwe, Panther und Bärin unterstreichen Jahwes Gefährlichkeit.[167] Gott ist Licht, das nicht nur Helligkeit, sondern auch Leben und Wärme spendet, Zuversicht und Orientierung gibt. Oft wird er als Schild bezeichnet, das Schutz gegen feindliche Angriffe bietet. Verlässlich ist er wie eine Burg, wie ein Fels.

Darüber hinaus umfängt Jahwe viele Gegensätze. Er erscheint Menschen wie Abraham oder Mose, verbirgt sich aber auch. Er redet oft, kann aber auch schweigen. Er gewährt nicht nur Nähe, sondern kann sich, wenn er wiederholt auf Ablehnung stößt, in verschiedenen Formen von Menschen distanzieren. Auch wenn bei ihm die positive, liebende Grundhaltung bei Weitem überwiegt, kann seine Liebe in Hass oder Ablehnung umschlagen, kann seine Unterstützung, wenn das Volk Schuld auf sich geladen hat, ausbleiben.[168] Seine Gerechtigkeit wird fragwürdig, wenn er dem Volk Israel das Land anderer Völker „gibt“ oder ein Sohn Davids wegen der Sünde seines Vaters sterben muss.[169] Auch seinem Erbarmen steht des Öfteren Erbarmungslosigkeit gegenüber.[170] Er kann

163 Z. B. Hos 11.

164 2 Kön 17,13–23; 25; Jer 7,25–28; 25,3–11.

165 Fischer 272 (Ex 3,15–22; 6,2–8).

166 Hos 14,6; 14,9.

167 Hos 13,7f.

168 Hos 9,15; Jer 12,8; Am 5,21; / Jos 7,4–9; 1 Sam 4,3; Ri 10,13.

169 Ex 12,25; vgl. Ob 20; / 2 Sam 12,14.

170 Jer 13,14.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

verzeihen, aber auch die Schuld der Väter bei den Söhnen und Enkeln bis zur dritten und vierten Generation heimsuchen.[171] Immer wieder einmal verliert er die Geduld und will in seinem Zorn das Volk vernichten.[172] Aus Mitleid wendet er sich stets von neuem seinem Volk zu, kann dann sein Mitleid aber auch wieder verschließen und von sich sagen: „Ich werde sie zerschmettern, einen am andern, die Väter und die Söhne zusammen – Spruch des Herrn. Ich habe keine Schonung, kein Mitleid und kein Erbarmen, wenn ich sie vernichte."[173] Er kann Kriegen ein Ende setzen, aber auch selbst wie ein Krieger kämpfen und David den Gebrauch von Waffen lehren und ihm in kriegerischen Auseinandersetzungen selbst beistehen.[174] Sein Verhältnis zu anderen Völkern kann sehr unterschiedlich ausfallen. Es reicht von Wohlwollen bis Feindschaft und Hass.[175]

Die Gegensätze lassen sich zum Teil historisch erklären. Die Entstehungszeit des Alten Testaments betrug mindestens ein halbes Jahrtausend. Während Teile der Fünf Bücher des Moses und der Geschichtsbücher schon ab 500 vor Christus verfasst wurden, wurde das Buch der Weisheit erst um die Zeitenwende geschrieben. Die alttestamentlichen Bücher stammen von ganz unterschiedlichen Autoren, die eigene theologische Auffassungen vertraten, weshalb jedes Buch ein bestimmtes Profil bezüglich seines Redens von Gott hat. Außerdem haben sich die gesellschaftlichen Verhältnisse Israels in diesem Zeitraum stark verändert. Jahwegläubige haben neue Erfahrungen gesammelt und neue Erkenntnisse gewonnen. Das Reden von Gott steht immer auch in einem engen Zusammenhang mit der Situation, in die es hineingesprochen ist, und mit der jeweiligen Welterfahrung oder Welterkenntnis.

> „Zusätzlich dürften sich gerade beim Glauben an Jhwh in starkem Maße religionsgeschichtliche *Prozesse* der *Addition, Integration und Identifikation* widerspiegeln. Eine ursprüngliche Wettergottheit, vermutlich im Süden des gelobten Landes beheimatet[176], findet Verehrung bei verschiedenen weiteren Gruppen, die ihre eigenen religiösen Traditionen einbringen, wächst zusammen mit Zügen von im Kulturland ansässigen Gottheiten (wie El, Baal), nimmt Elemente lokaler Heiligtümer (Schilo, Bet-El, Jerusalem, …) auf und bewährt sich in Begleitung und Führung durch die Geschichte […]. Dabei kommt Exodus 3,15 als der einzigen Stelle der expliziten Identifizierung Jhwhs mit dem Gott der Erzeltern in seinem eigenen Sprechen eine Schlüsselfunktion zu […]. Zusätzlich verbinden sich dort im anschließenden ‚Programm' (Ex 3,16–22) Auszugs-, Sinai- und Landnahmetraditionen."[177]

Die lange Entstehungsgeschichte lässt gewisse Gegensätze verständlich erscheinen, kann sie aber insgesamt nicht hinreichend erklären. Denn nicht selten ist es mit Sicherheit oder hoher Wahrscheinlichkeit ein und derselbe Autor, der von Gott Gegensätzliches aussagt. So wird, wie schon angeführt, Gott in Deut 32,39 „töten" und „lebendigmachen",

171 Ex 34,6f.
172 Ex 32,10; vgl. Num 25,3–5; Dtn 9,20; 29,26.
173 2 Chr 36,15; vgl. Mal 3,17; / Jer 13,14; vgl. Klgl 2,21.
174 Jdt 9,7; 16,2; Ps 46,10; vgl. Mi 4,3; / Ex 14; 15,3; / 2 Sam 22,34–43.
175 Mal 1,2–4.
176 Dtn 33,2; Ri 5,4f; Hab 3,3.
177 Fischer 280.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

bei Jes 45,7 „Licht" und „Finsternis" sowie „Heil" und „Unheil", in Klgl 3,38 das „Gute" und das „Böse" zugeschrieben. Aber auch Gegensätze wie „verwunden" und „heilen" oder „verletzen" und „verbinden" werden ihm gleichermaßen zugetraut.[178] In Jesus Sirach heißt es sogar, Gott habe von vornherein alles in der Welt zu einem guten oder schlechten Zweck geschaffen:

> „Gutes ist für die Guten von Anbeginn erschaffen, so für die Sünder Schlechtes. Anfang alles Notwendigen für das Leben des Menschen sind: Wasser und Feuer, Eisen und Salz, feinstes Weizenmehl, Milch und Honig, […]. All dies dient den Frommen zum Guten, ebenso wendet es sich den Sündern zum Schlechten. Es gibt Winde, die für die Vergeltung geschaffen sind […]. Feuer und Hagel, Hunger und Tod, all dies ist zur Vergeltung geschaffen: die Zähne der wilden Tiere, Skorpione und Vipern, das Schwert, das Vergeltung übt zur Vernichtung der Gottlosen."[179]

Offensichtlich wird das Umfangen von Polen und Gegensätzen von mehreren Autoren und in einigen Bücher als Charakteristikum Jahwes angesehen.

Der Glaube an Jahwe ist im Laufe von Jahrhunderten gewachsen und hat sich verändert. „Allerdings lässt sich dieser Prozess aus dem Alten Testament nur in sehr geringem Maße rekonstruieren."[180] Nachweislich hat es eine Entwicklung von der Monolatrie zum Monotheismus gegeben. Auch was die Beziehung Gottes zu Tod und Unterwelt anbelangt, dürfte es zu einer Entfaltung gekommen sein, „die von relativ starker Zurückhaltung diesbezüglich in der Frühzeit zu einer größeren Offenheit zu gehen scheint, mit der Jhwh zunehmend auch für diese ursprünglich fernen Themen zuständig wird. Vermutlich erfolgt diese Verschiebung in stärkerem Ausmaß ab dem 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr."[181] Die Auseinandersetzungen darüber, ob Gott den Menschen nach dem Tod zu neuem Leben auferwecken wird oder nicht, halten bis in die Zeit des Neuen Testaments an, wie der Konflikt zwischen den Pharisäern, die an die Auferstehung glauben, und den Sadduzäern, die dies nicht tun, verrät.[182]

Hinsichtlich der angesprochenen Ambivalenz Gottes lässt sich keine eindeutige Entwicklung im Alten Testament feststellen. Auch wenn – gemessen am Ideal absoluter Liebe und Güte – „positive" Aussagen überwiegen und Aussagen, die Jahwes Barmherzigkeit, Güte, Langmut, Huld und Treue bezeugen, insgesamt einen höheren Stellenwert als gegenteilige Aussagen besitzen, finden sich doch genügend „negative" Zuschreibungen das ganze Alte Testament hindurch und in sämtlichen Gruppen von Schriften. In allen Fünf Büchern des Moses, in den Büchern der Geschichte des Volkes Gottes, in den Büchern der Lehrweisheit und den Psalmen und in den Büchern der Propheten deuten Autoren in ihrem Reden von Gott auf eine unbarmherzige Seite Gottes hin.[183]

---

178 Dtn 32,39; Hos 6,1, Jer 30,15.17; Ijob 5,18.

179 Sir 39,25–30.

180 Fischer 283.

181 Ebd. 272.

182 Vgl. Koh 3,18–22; 12,7; / Mk 12,18–27.

183 Gen, Ex, Lev, Num, Dtn; / Jos, 1 Sam, 2 Sam, 1 Kön; / Ijob, Ps, Koh, Sir; / Jes, Jer, Klgl, Ez, aber auch bei vielen „Kleinen Propheten" wie Hos, Am, Zef, Mal u.a.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Fasst man den alttestamentlichen Gott auch „primär" als einen Gott gerechter Barmherzigkeit, schier unbegrenzten Wohlwollens und mächtiger Rettung auf, bleibt er „sekundär" doch ein Gott des Zorns, des Strafens und der Gewalt. Jahwe, wie er von nicht wenigen Autoren des Alten Testaments gedeutet und beschrieben wird, ist ein Gott, von dem nicht nur Heil, sondern auch Unheil kommt, der vor diesem Hintergrund vor die Wahl zwischen Heil und Unheil oder zwischen Leben und Tod stellt, dem zuzutrauen ist, dass er Böses mit Bösem vergilt. Ein solcher Gott ist jedoch zu anthropomorph (menschenähnlich) gedacht. Man stellt sich ihn nach Art eines Menschen vor, dessen Liebe, Barmherzigkeit und Geduld zwar groß, aber nicht unerschöpflich ist und sein kann.

Ein Gott, der nicht nur aus Liebe handelt, ist auch nicht nur Liebe. Vom Verhalten lässt sich auf das Wesen schließen. Ein Gott, der zwar grundsätzlich oder meistens, aber nicht immer liebt, der imstande ist, auch nicht zu lieben, ist theologisch und metaphysisch bedacht nicht die Liebe schlechthin, nicht absolute Liebe. Aufs Ganze gesehen und systematisch betrachtet zeichnet sich, so muss man festhalten, im Gottesverständnis des Alten Testaments eine gewisse ethische und damit letztlich auch metaphysische Ambivalenz Gottes ab, die erst durch das Neue Testament überwunden wird, insofern darin die *Selbstoffenbarung* Gottes in Jesus Christus als *absolute Liebe* zum Ausdruck kommt. Anders gesagt: Zwar finden sich bereits im Alten Testament viele Aussagen über Gott als Liebe, aber neben ihnen stehen in weitaus höherem Ausmaß und krasserer Form als im Neuen Testament Aussagen, die sich damit nicht vereinbaren lassen.

Nach neutestamentlicher Auffassung hat sich der Gott Israels in Jesus Christus auf einzigartige und unüberbietbare Weise geoffenbart. Er hat, als die Fülle der Zeiten gekommen war, seinen ewigen Sohn in die Welt gesandt, um sie von Sünde und Tod zu erlösen. Sein ewiges Wort ist in Jesus Christus Mensch geworden. Von daher darf die Offenbarung Gottes im Menschen Jesus von Nazaret so verstanden werden, dass er sich in ihm als er selbst und in seiner ganzen Fülle der Menschheit mitgeteilt hat.

Am Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu zeigt sich deshalb, wer Gott wirklich ist: Gott ist reine Liebe. Mehr noch als durch sein Wort hat Jesus durch sein Leben und seine Person Gott als denjenigen bezeugt, der nichts als Liebe ist: eine Liebe, die unendlich weit ist und nie versiegt; die alles gibt und nichts für sich zurückbehält; die keine Bedingungen stellt, keine Einschränkungen macht und keine Grenzen kennt; die den Menschen heilen, ihm alles Fehlerhafte verzeihen und ihn von allem Unmenschlichen und Abgründigen befreien will; die sich nicht zur Wehr setzt und sich lieber kreuzigen lässt, als selbst Gewalt anzuwenden und Böses mit Bösem zu vergelten; die sich restlos hingibt und unerschöpflich ist; die dem Menschen nie endendes Leben in Fülle schenken will.

Diese Liebe ist frei von jeder Ambivalenz. Gott bietet dem Menschen in seiner Liebe von sich aus nur das an, was ihm zum Guten gereicht und sein Leben bereichert, erweitert und vertieft. Da er ihm nur Heil, und nicht Unheil anbietet, stellt er ihn nicht vor die Entscheidung, zwischen Heil und Unheil oder zwischen Leben und Tod zu wählen, sondern nur vor die Entscheidung, das angebotene Heil anzunehmen oder abzulehnen, sich auf das angebotene Leben einzulassen oder nicht einzulassen. Wer sich nicht auf das angebotene Leben einlässt, den stößt Gott nicht von sich. Obwohl er ihn nach biblischem Verständnis verstoßen könnte, wird er es – wiederum nach biblischer Überzeugung –

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

niemals tun.[184] Denn er liebt in seiner unendlich weiten und nie versiegenden Liebe jeden Menschen ganz so, wie er ist, mit Haut und Haar. Wer ihm die kalte Schulter zeigt oder sich von ihm abwendet, den umwirbt er weiterhin mit seiner Liebe. Er wird ihn weiterhin einladen, locken oder ermahnen, seine göttliche Liebe und göttliche Nähe zu suchen, um sie auch zu finden.

Jesus Christus hat durch seine Verkündigung, noch glaubwürdiger aber durch sein Leben, Leiden und Sterben Gott als reine Liebe geoffenbart. Bedenkt man diesen biblischen Befund philosophisch-metaphysisch, ergibt sich, dass Gott absolute Liebe, die Liebe schlechthin ist. Gott liebt nicht nur immer, sondern kann gar nicht anders als lieben. Er kann nur lieben, denn sein in Freiheit vollzogenes Wesen ist die Liebe selbst.

Denkt man metaphysisch und sprachphilosophisch weiter, ist dem noch hinzuzufügen, dass Gott aufgrund der seinsmäßigen Einfachheit seines Wesens genauso so gut die absolute Treue, Gerechtigkeit, Macht oder Weisheit ist, wie er die absolute Liebe ist. In seinem Wesen fallen sämtliche geistigen Vollkommenheiten, die wir in der Welt erkennen und benennen können, zusammen. Aber weil für uns Menschen der Begriff der Liebe am besten geeignet scheint, unsere wertvollsten und schönsten zwischenmenschlichen Erfahrungen auszudrücken, eignet er sich auch auf hervorragende Weise dafür, das eine und einfache Wesen Gottes zu beschreiben.

Literatur

Gerhard Müller u.a. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* [= TRE], 1977–2004 (Art. *Gott*).
Georg Fischer: *Theologien des Alten Testaments*, 2012.

2.3 Gott als Liebe

An welchen Gott Christen glauben, soll nun systematisch-theologisch näher entfaltet werden. In einem ersten Schritt werden unterschiedliche konfessionelle Auffassungen beleuchtet, indem die offizielle Doktrin der katholischen Kirche in ihren Lehrentscheidungen zusammengefasst (Kap. 2.3.1) und die Gotteslehre der Reformatoren zur Sprache gebracht wird (Kap. 2.3.2). In einem zweiten Schritt wird die Erkennbarkeit Gottes, sein Schöpfertum, seine Verborgenheit und sein Offenbarsein thematisiert (Kap. 2.3.3).

2.3.1 Die Gotteslehre in der katholischen lehramtlichen Tradition

Nach Auffassung der Tradition ist „der Gott des alten Gesetzes" kein „anderer als der Gott der Evangelien".[185] Sowohl das Alte als auch das Neue Testament gehen auf den einen Gott und Herrn als ihren letzten und eigentlichen Ursprung oder Urheber zurück. An

184 Vgl. Lk 12,4–7.
185 DH 198.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ihm lassen sich sein *Wirken* und sein *Wesen* unterscheiden. Was sein Wirken in der Welt angeht, so schafft Gott die Welt, offenbart sich in der Welt und begnadet die Welt.

Gott *erschafft* die Welt. Er ist der alleinige Schöpfer aller Dinge. Er hat die Welt begründet und erhält sie. Er schafft alle Geschöpfe gut und lenkt alles nach seiner Vorsehung.

Gott *offenbart sich* in der Welt. Er hat sich von Anfang an den Stammeltern, Adam und Eva, zu erkennen gegeben. Er hat sich durch Mose, die Propheten und andere Gestalten der Menschheit mitgeteilt. Zuletzt hat er seinen Sohn gesandt. In Jesus Christus hat er sich in seiner ganzen Fülle und in seinem Innersten den Menschen kundgetan. In Jesus leuchten seine Selbstoffenbarung und die Berufung des Menschen zu ewigem Leben auf.

Gott *begnadet* die Welt. Aus Gnade hat er die Menschen zu ewigem Leben erwählt. Nach seinem Plan und seiner Gnade beruft er Menschen. So hat er etwa Maria zu ihrer besonderen Lebensaufgabe erwählt. Indem er den Menschen seine Gnade schenkt, die ihrem Wesen nach er selbst ist, beseitigt er im Menschen, was fehlerhaft und sündhaft ist. Durch die Gnade seines Heiligen Geistes heiligt er den Menschen von innen her. Der Seele des gerecht gemachten Menschen wohnt er in seiner ganzen Dreifaltigkeit ein.

Was das Wesen Gottes betrifft, ist zunächst die *Einzigkeit* Gottes hervorzuheben. Es gibt nur einen einzigen wahren, lebendigen und ewigen, unermesslichen und unveränderlichen, unbegreiflichen und unaussprechlichen Gott. Er ist unendlich gut, das Gute selbst. Er ist unendlich weise und allwissend. Er kennt die Herzen der Menschen. Ihm ist nichts verborgen. Sein Wollen ist wie seine Vernunft unendlich vollkommen. Weil er ein persönlicher Gott ist, ist er ein Du für die Menschen.

Ihn zeichnen seine Gerechtigkeit und seine Barmherzig gegen die Menschen aus. Als Vater aller trägt er für alle väterliche Sorge. In Jesus Christus hat er seine Barmherzigkeit und sein innerstes Leben, das in der Liebe besteht, offenbart.

Ihm kommt Allmacht, Heiligkeit und Seligkeit zu. Er ist in sich und aus sich glückselig. Er ist ungeschaffen und unsichtbar, über alles erhaben und herrlich. Da es nichts außerhalb von ihm gibt, ist er überall und allgegenwärtig.

Weil sich bei Gott nur Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander unterscheiden und sonst das Wesen Gottes *absolut einfach* – ohne jede innere Unterscheidung – ist, gehört jede Vollkommenheit Gottes, wie die Allmacht, die Allwissenheit, die Barmherzigkeit und so weiter, zu seinem Wesen. Gott hat nicht nur Anteil an den Vollkommenheiten, wie der Wahrheit oder der Weisheit. Er *ist* die Wahrheit selbst, und er *ist* die Weisheit selbst. Während wir Menschen aufgrund unserer welthaft bedingten, gebrochenen Erkenntnis an Gott verschiedene Vollkommenheiten unterscheiden, sind für Gott selbst alle Vollkommenheiten dasselbe. Für ihn unterscheiden sich etwa sein Sein und sein Wollen, sein Wollen und sein Wissen nicht voneinander.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Literatur

Heinrich Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 45. Auflage [= DH], 2017, hier Systematischer Index B, S. 1569–1581.

2.3.2 Die Gotteslehre der Reformatoren

Martin Luther zufolge erschließt sich Gott nur denen, die an Jesus Christus *glauben*. Allein der zu den Gläubigen kommende Heilige Geist lehrt, wer Gott ist. Deshalb kann Gott nur haben, wer glaubt und ihm von Herzen traut.

Für Luther sind das Gottsein und Schöpfersein Gottes identisch, wie auch das Menschsein und das Kreatursein des Menschen dasselbe sind. Gottsein bedeutet Schöpfersein, wie Menschsein Geschöpfsein bedeutet. Gerade weil Gott im Sinne der Aseität unabhängig von Welt und Mensch existiert, kann er durch die Erschaffung der Welt aus sich heraustreten und sich dem Menschen zuwenden.

Der wirkliche Gott lässt sich nur in der Gestalt Jesu Christi erkennen. Oder wie Luther präzisiert: Nur durch Jesus Christus sind wir von Gott erkannt. In Christus ist Gott selbst anwesend. Der, der in der Krippe liegt, ist kein anderer als der, der alles erschaffen hat. Allein durch den Glauben an Jesus Christus, der gestorben und auferstanden ist, wissen wir: Gott ist kein zorniger Forderer und strenger Richter. Vielmehr ist er der uns zugeneigte und uns liebende allermildeste Vater, der uns segnet. Er befreit uns von Gesetz, Sünde, Tod und allen Übeln und beschenkt uns durch Christus mit Gerechtigkeit und ewigem Leben. Inkarnation, Leiden, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gehören in den Heilsplan Gottes und zeigen, dass Gottes Wesen Gerechtigkeit und Liebe ist. Durch Christus macht uns Gott seine Gunst und Barmherzigkeit kund. Gott selbst ist, wie Luther 1532 zu einer Stelle im ersten Johannesbrief ausgeführt hat[186], „ein glühender Backofen voller Liebe".

Auch für Philipp Melanchthon ist in seinen *Loci* die Gotteserkenntnis eindeutig durch die *Offenbarung in Jesus Christus* vermittelt.[187] Die Christusgläubigen können Gott als den Vater Jesu Christi in seinem barmherzigen Liebeswillen erfahren und im Gebet anrufen. Neben den biblischen Schriften, die die Taten Gottes in der Geschichte bezeugen, nimmt Melanchthon aber in seiner Gotteslehre – im Gegensatz zu Luther – wieder kosmologische und teleologische Gedanken mit Beweischarakter auf. Er hält den Glauben für tragend für die Gotteserkenntnis, ist aber davon überzeugt, dass der christliche Theologe, der im Glauben durch die Schriftzeugnisse befestigt ist, mithilfe der Vernunft in der

186 Zu 1 Joh 4,16–21.

187 Melanchthons *Loci communes rerum theologicarum* (Allgemeine Grundbegriffe der Theologie) aus dem Jahr 1521 stellen die erste Dogmatik der evangelischen Kirche dar. Sie wurden in den Jahren 1535, 1543 und 1559 überarbeitet und prägten die lutherische Bekenntnisentwicklung.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schöpfung Spuren Gottes und seines schöpferischen Wirkens entdecken kann. Damit bricht er wieder eine Lanze für die *natürliche Theologie* oder philosophische Gotteslehre.

Obwohl bei Johannes Calvin die Gotteserkenntnis methodisch dem Ansatz Luthers nahesteht, insofern er das menschliche Erkennen und Leben ganz in Gottes Sein gegründet sieht, geht er in seiner Gotteslehre wie auch in anderen Lehrauffassungen, wie der von der Rechtfertigung, der Prädestination und dem Abendmahl, eigene Wege.

Während Luther die ständige *Herablassung* Gottes zu uns sündigen Menschen und damit seine Nähe zu uns betont, hebt Calvin Gottes *Ehre* und *Herrlichkeit* stark hervor. Nur um einen Schauplatz seiner Herrlichkeit zu haben, habe er die Welt geschaffen.

Weil für Calvin die Ehre und die Erhabenheit das Höchste an Gott sind und ein scharfer Unterschied zwischen Natur und Geist besteht, hält er die endliche natürliche Wirklichkeit für nicht fähig, die unendlich erhabene Wirklichkeit Gottes in sich aufzunehmen. Endliches könne Unendliches nicht in sich enthalten (*Finitum non capax infiniti*). Dieses calvinistische Prinzip ist mit ein Grund, weshalb es später zu dogmatischen Gegensätzen zwischen der reformierten und der lutherischen Lehre gekommen ist. Der Gedanke der absoluten Erhabenheit Gottes lässt eine wirkliche *Kenose* (Entleerung, Entäußerung) Gottes bei der Menschwerdung[188], eine vollkommene Einigung Gottes mit dem irdischen Jesus und eine reale Gegenwart Gottes in sinnenhaft empfänglichen Gnadenmitteln – wie etwa in Brot und Wein beim Abendmahl – nicht zu.

Aus dem Vorrang der Erhabenheit Gottes ergibt sich für Calvin dann auch die *doppelte Prädestination* des Menschen. Ihr zufolge hat Gott in einer ewigen Anordnung vorherbestimmt, was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden soll. In seiner Souveränität hat er vorab beschlossen, dass den einen das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis zuteilwird. Gegen einen solchen ewigen Ratschluss der Verwerfung über einen Teil der Menschheit hat sich Luther entschieden gesperrt.

Literatur

Philipp Melanchthon: *Loci communes 1521*, lateinisch, deutsch mit kommentierenden Anmerkungen, 1993.

2.3.3 Die Weiblichkeit Gottes in der feministischen Theologie

Seit den 1970er Jahren üben feministische Theologinnen Kritik an der Dominanz männlicher Gottesbilder im gesellschaftlich-religiösen Bewusstsein. So schreibt beispielsweise Doris Strahm:

> „Zwei jahrtausendelang war von Gott fast ausschließlich in männlichen Bildern die Rede: Gott als Vater, als Herr, als Schöpfer, als Richter, als König, als Retter usw. Auch die Dreifaltigkeit von Gottvater, Sohn und Geist trägt dazu bei, dass im Bewusstsein der Gläubigen Gott als männlich vorgestellt wird. In der Liturgie, den Gebeten und Liedern,

188 Phil 2,7.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> dem Vaterunser und den Glaubensbekenntnissen wird die Vorstellung eines männlich gedachten Gottes bis heute ständig verfestigt. Und auch in der christlichen Ikonographie wird Gott als Mann, als Vater dargestellt."[189]

Diese androzentrischen Vorstellungen beruhen auf den patriarchalischen Gesellschaftsverhältnissen Israels zur Zeit der Durchsetzung des monotheistischen Glaubens, spiegeln aber auch den Patriarchalismus von Gesellschaften wider, in denen sich später das Christentum ausgebreitet hat. In der feministischen Theologie wird die enge Verbindung von Männlichkeit und Göttlichkeit scharf kritisiert. „Denn damit liegt zum einen eine Vergötzung Gottes vor, der Gott ist und kein Mann […]. Zum anderen suggeriert sie eine Gottähnlichkeit des Mannes, die zu einer Vergottung des Männlichen führt."[190] Letzteres hat die feministische Theologin Mary Daly (1928–2010) so auf den Punkt gebracht: „Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott."[191] Mit dieser bekannten Aussage deutet sie an, dass die Verehrung rein männlicher Gottesbilder einer Verehrung des Mannes gleichkommt und die Vorrangstellung des Mannes stützt. Verhängnisvoll haben sich in diesem Zusammenhang zwei Verse aus dem ersten Korintherbrief ausgewirkt: „Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt eines jeden Mannes ist, der Mann aber das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi. […] Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes."[192]

Über Jahrhunderte wurde in der christlichen Tradition Gott überwiegend, wenn nicht ausschließlich männlich verstanden und verstand sich der Mann als das vollkommene Abbild Gottes, „während der Frau nur eine verminderte Gottebenbildlichkeit zugesprochen wurde. Für Frauen heißt und hieß dies, dass sie und ihre Erfahrungen im Göttlichen nicht repräsentiert sind, dass ihre Gottebenbildlichkeit keine Entsprechung im Gottesbild findet."[193]

Daher haben feministische Theologinnen in den letzten Jahrzehnten den männlichen Bildern von Gott auch weibliche Bilder zur Seite gestellt, die sich in der biblischen Tradition finden. Mehrfach wird Gott mit einer *Gebärenden* oder mit einer *Mutter* verglichen.[194] Er ist wie eine *Hausherrin*, die ihre verlorene Drachme sucht und wiederfindet, oder eine *Hausfrau*, die Brot bäckt.[195] Auch wird er als *Hebamme* gepriesen.[196]

Der weitaus größte Anteil an weiblichen Gottesbildern in der Bibel verbindet sich mit der Figur der *Weisheit* (hebr. *chokmah*, griech. *sophia*). Nach Rosemary Radford Ruether (1936–2022) erscheint in der weisheitlichen Tradition „das weibliche Bild als untergeordnete *Person* Gottes und übermittelt Werk und Willen Gottes an die Schöpfung"[197]. Im *Buch*

189 Strahm 5.
190 Ebd.
191 Daly 33.
192 1 Kor 11,3.7.
193 Strahm 5.
194 Dtn 32,18; Jes 42,14; / vgl. Jes 49,15; Hos 11,1–4.
195 Ps 123,2; / Lk 15,8–10; / Ijob 10,10; / Mt 13,33.
196 Ps 22,10.
197 Ruether 77.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

der Sprichwörter „ist Weisheit ein *Kind* Gottes. Vor Beginn der Erde von Gott hervorgebracht, steht sie ihm zur Seite bei der Erschaffung der Welt und freut und ergötzt sich am Werk der Schöpfung."[198] Im *Buch der Weisheit* ist sie „die Verkörperung Gottes, durch die Gott das Schöpfungswerk, Leitung gemäß der Vorsehung und Offenbarung miteinander in Beziehung setzt. Sie ist die behutsame Macht der Gegenwart Gottes, durchdringt alle Dinge und haucht ihnen Geist ein."[199] So heißt es beispielsweise in Kapitel 7: „Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers; darum dringt nichts Verunreinigtes in sie ein. Sie ist der Widerschein des ewigen Lichts, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Güte."[200]

Während Ruether der Ansicht war, dass eine Ergänzung männlicher Gottesbilder durch weibliche die feministische Sache nicht weiterbrächte, weil die Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche bestehen bleibe, sind andere feministische Theologinnen anderer Ansicht. Sie verweisen zum Beispiel darauf, dass in einigen Kapiteln des *Buches der Weisheit* die Weisheit den Platz einnimmt, der in älteren Zeugnissen dem Gott Israels zukommt.[201]

Mit der Weisheit kommt alles Gute zum Menschen:

> „Daher betete ich und es wurde mir Klugheit gegeben; ich flehte und der Geist der Weisheit kam zu mir. Ich zog sie Zeptern und Thronen vor, Reichtum achtete ich für nichts im Vergleich mit ihr. […] Mehr als Gesundheit und Schönheit liebte ich sie und zog ihren Besitz dem Lichte vor; denn niemals erlischt der Glanz, der von ihr ausstrahlt. Zugleich mit ihr kam alles Gute zu mir, unzählbare Reichtümer waren in ihren Händen. Ich freute mich über sie alle, weil die Weisheit lehrt, sie richtig zu gebrauchen, wusste aber nicht, dass sie auch deren Ursprung ist."[202]

Mit der Weisheit lässt sich alles von innen erkennen:

> „Alles Verborgene und alles Offenbare habe ich erkannt; denn es lehrte mich die Weisheit, die Werkmeisterin aller Dinge. In ihr ist nämlich ein Geist, vernunftvoll, heilig, einzigartig, mannigfaltig, zart, beweglich, durchdringend, unbefleckt, klar, unverletzlich, das Gute liebend, scharf, nicht zu hemmen, wohltätig, menschenfreundlich, fest, sicher, ohne Sorge, alles vermögend, alles überschauend und alle Geister durchdringend, die gedankenvollen, reinen und zartesten. Die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung; in ihrer Reinheit durchdringt und durchwaltet sie alles."[203]

Der Umgang mit der Weisheit bringt Freude, Unsterblichkeit und Klugheit:

> „Komme ich nach Hause, dann werde ich bei ihr ausruhen; denn der Umgang mit ihr hat nichts Bitteres, das Leben mit ihr kennt keinen Schmerz, sondern nur Frohsinn und

198 Ebd.
199 Ebd. 77f.
200 Weish 7,25f.
201 Weish 6,22–11,1.
202 Weish 7,7–12.
203 Weish 7,22–25.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> Freude. Als ich dies bei mir überlegte und in meinem Herzen erwog, dass Verwandtschaft mit der Weisheit Unsterblichkeit bringt, die Freundschaft mit ihr reine Freude und die Mühen ihrer Hände unerschöpflichen Reichtum, dass stete Übung des Umgangs mit ihr Klugheit bringt und das Zwiegespräch mit ihr Ruhm –, da ging ich auf die Suche nach ihr, um sie heimzuführen."[204]

Die Weisheit thront an der Seite Gottes und ist allwissend: „Gib mir die Weisheit, die an deiner Seite thront, […]. Denn sie weiß und versteht alles; sie wird mich in meinem Tun besonnen leiten und mich in ihrem Lichtglanz schützen."[205]

Die Weisheit hat die rettenden Taten von Adam über Noach, die drei Stammväter Abraham, Isaak und Jakob sowie Josef und Mose bis zum Auszug des Volkes Israel aus Ägypten vollbracht:

> „Sie hat den Urvater der Welt [Adam] nach seiner Erschaffung behütet, als er noch allein war; sie hat ihn aus seiner Verfehlung befreit und ihm die Kraft gegeben, über alles zu herrschen. Ein Ungerechter aber [Kain], der in seinem Zorn von ihr abfiel, ging durch seine Leidenschaften zugrunde, die ihn zum Brudermord trieben. Die Weisheit hat die Erde, die seinetwegen überflutet wurde, wieder gerettet und den Gerechten [Noach] auf wertlosem Holz durch die Wasser gesteuert. […] Sie ließ sie [die Israeliten] durch das Rote Meer gehen und geleitete sie durch gewaltige Wasser. Ihre Feinde aber überflutete sie und spülte sie aus der Tiefe des Abgrunds empor."[206]

In der Weisheitsliteratur, die nicht auf die Hebräische Bibel beschränkt ist, sondern im gesamten Orient verbreitet war, wird die Weisheit nicht nur als Symbol für Weiblichkeit aufgefasst, sondern als konkrete Frauengestalt dargestellt, die Traditionen mehrerer antiker Göttinnen in sich aufgenommen hat. So ist die Tradition der ägyptischen Isis – der Göttin der Geburt, der Wiedergeburt und der Magie –, vor allem aber die Tradition der ägyptischen Ma'at – der Göttin der Gerechtigkeit und der Weltordnung – in ihre Gestalt eingegangen, weshalb Ruether hinter der mächtigen Erscheinung der Weisheit „die Göttin" sieht, „die traditionell als Weisheit charakterisiert wurde".[207] Als solche hat sie stark integrierende Züge und fungiert als verbindende Kraft. In den *Sprichwörtern* sagt sie von sich: „Ich spielte auf seinem [Gottes] Erdenrund und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein."[208]

Neben Gottes Weisheit ist im Alten Testament auch Gottes *Geist* (hebr. *ruach*) weiblich. Jedenfalls wird das Wort Ruach grammatikalisch meist weiblich verwendet.[209] Während das Christentum viele hebräische Traditionen der weiblichen Seite Gottes für die Gestalt des Heiligen Geistes (der dritten göttlichen Person) übernommen hat, hat es beim Sohn (der zweiten göttlichen Person) eine Vermännlichung vorgenommen, indem es das griechische Wort *Logos* (Wort) dem griechischen Wort *Sophia* (Weisheit)

204 Weish 8,16–18.
205 Weish 9,4.11.
206 Weish 10,1–3.18f.
207 Ruether 78.
208 Spr 8,31.
209 Bd. 2, Kap. 3.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

vorgezogen hat, obwohl es viele hebräische Traditionen der Weisheit auf Jesus Christus angewandt hat.[210] Weisheitstradition begegnet zum Beispiel noch in den ersten beiden Kapiteln des Hebräerbriefs, der mit den Worten beginnt:

> „Vielfältig und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben von allem eingesetzt, durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt; er ist um so viel erhabener geworden als die Engel, wie der Name, den er geerbt hat, ihren Namen überragt."[211]

Weisheitstradition macht sich auch bemerkbar, wenn Paulus im ersten Korintherbrief sagt: „Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen."[212]

Besonders greifbar wird die Deutung der göttlichen Identität Jesu Christi durch Weisheitstradition im Prolog des Johannesevangeliums, der um die Präexistenz (Existenz vor dem irdischen Leben) und die Menschwerdung Christi kreist und dem wohl ein Weisheitshymnus zugrunde liegt:

> „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. […] Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. […] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. […] Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht."[213]

In Christus-Hymnen (Lobgesängen auf Christus), wie dem Johannesprolog[214], ist Jesus weisheitlich gedeutet, aber das männliche Wort *Logos* für das weibliche Wort *Sophia* eingesetzt worden.[215] Dazu schreibt Ruether:

> „Theologisch gesehen spielt *Logos* dieselbe kosmologische Rolle wie *Sophia*, nämlich als Begründer der Schöpfung, Offenbarer des Geistes Gottes, Versöhner der Menschheit mit Gott. Aber die Anwendung des männlichen Wortes *Logos* verdeckt, wenn es mit der Männlichkeit des historischen Jesus gleichgesetzt wird, die tatsächliche Ver-

210 Bd. 2, Kap. 2.2.5.3.
211 Hebr 1,1–4.
212 1 Kor 1,23f.
213 Joh 1,1–4.9.14.18.
214 Joh 1,1–14.
215 Vgl. Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; Eph 2,14–16.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> flüssigung der Geschlechtssymbolik, indem letztendlich die Männlichkeit eines ‚Gottessohnes', der wiederum das Abbild des Vaters ist, vergegenständlicht wird."[216]

Trotz der Übernahme des männlichen Logos-Symbols haben Christen, wie oben erwähnt, nicht alle Spekulationen auf die weibliche Seite Gottes aufgegeben. In etlichen frühchristlichen Schriften ist der *Geist* weiblich, besonders in den apokryphen Evangelien.[217] Zum Beispiel steht im Hebräerevangelium: „Sogleich ergriff mich meine *Mutter*, der Heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich weg auf den großen Berg Tabor."[218] In den Thomas-Akten wird bei der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Opfergaben während der Eucharistiefeier eine weibliche Anrede gebraucht: „Brot des Lebens … wir nennen über dir den Namen der Mutter des verborgenen Geheimnisses der verborgenen Herrschaften und Gewalten, wir nennen über dir den Namen Jesu."[219] Im Philipp-Evangelium wird sogar bestritten, dass Maria durch den Heiligen Geist empfangen hat, weil der Geist weiblich sei: „Solche, die behaupten, Maria wurde schwanger vom Heiligen Geist irren. Sie wissen nicht, was sie sagen. Wurde jemals eine Frau schwanger von einer *Frau*?"[220] Auch orthodoxe Schriften enthalten solche weiblichen Beschreibungen des Heiligen Geistes. Die Vorstellung von seiner Weiblichkeit dürfte sich in der altsyrischen Kirche sogar länger gehalten haben und ist unterschwellig in der christlichen Theologie – besonders bei Mystikerinnen und Mystikern – lebendig geblieben.

Feministische Theologinnen haben aber nicht nur männliche Bilder von Gott durch weibliche ergänzt und betont, wie wichtig weibliche Gottesbilder für das Selbstbild von Frauen sind. Sie haben gleichzeitig unterstrichen, dass es auch nicht-menschliche oder nicht-personale Gottesbilder braucht, die über die Geschlechterrollen hinausweisen. Solche Bilder wären etwa Gott als Licht, als Quelle, als lebendiges Wasser, als Beziehungskraft oder als umfassendes Geheimnis, in dem wir leben, uns bewegen und sind.

> „Diese Fülle und Vielfalt von Gottesbildern erlaubt es, der Vielfalt und Unterschiede der Glaubenserfahrungen von Menschen gerecht zu werden, Männer und Frauen nicht auf Rollenbilder festzulegen und gleichzeitig auch die Relativität und den metaphorischen Charakter *aller* Gottesbilder deutlich zu machen und damit die Unverfügbarkeit Gottes zu bewahren, der jedes menschliche Bild übersteigt."[221]

---

216 Ruether 78.

217 Apokryphe Evangelien sind „verborgene", nicht in den biblischen Kanon aufgenommene Evangelien, wobei sich einige Evangelien wie das Thomasevangelium oder das Judasevangelium selbst als „apokryph" bezeichnen, andere wie die sogenannten Kindheitsevangelien oder das Nikodemusevangelium hingegen nicht.

218 Zit. nach Ruether 79 (H.d.V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgsell].

219 Zit. nach Ruether 79.

220 Zit. nach Ruether 80 (H.d.V.).

221 Strahm 5.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wann immer wir von Gott als Schöpfer und Retter oder Vater, Sohn und Geist reden, sollte uns also bewusst sein, dass Gott genauso Schöpferin und Retterin ist, dass er nicht weniger Mutter als Vater, nicht weniger Tochter als Sohn und als Geist nicht weniger weiblich als männlich ist, beziehungsweise dass das Göttliche über alle geschlechtlichen Gegensätze unendlich erhaben ist.

Literatur

Mary Daly: *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.*, 1980.
Rosemary R. Ruether: *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, 1985.
Doris Strahm: *Heil werden und frei – Perspektiven Feministischer Theologie*, 2012, www.doris-strahm.ch.

2.3.4 Der zugleich verborgene und offenbare, liebende Gott

Auch wenn sich Gott nicht wirklich begreifen lässt, so lässt er sich doch erkennen. Wie der katholische Theologe Hans Küng (1928–2021) in seinem Hauptwerk *Existiert Gott?* (1978) zeigt, kann die christliche Theologie auch im Zeitalter der Aufklärung, der Religionskritik und des Atheismus vor der Vernunft bestehen, wenn sie die philosophischen Einsichten der Neuzeit, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und die historisch-kritische Methode der Bibelforschung anerkennt und aufnimmt. Der Mensch kann mithilfe seiner *Vernunft*, die sein höchstes Erkenntnisvermögen ist, einsehen, dass Gott existiert, dass er der Schöpfer der Welt ist und dass er absolut vollkommen ist. Durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und durch den vom Heiligen Geist gestifteten Glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes vertieft sich seine Gotteserkenntnis. Im *Glauben* weiß er: Gott ist Mensch geworden, und Gott ist dreieinig; er existiert als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Bei der Menschwerdung und der Dreieinigkeit Gottes handelt es sich um christliche Geheimnisse im strikten Sinn, die die menschliche Vernunft zwar nachvollziehen, aber nicht aus irgendwelchen anderen Erkenntnissen ableiten und auf diese Weise logisch erschließen kann.

Durch die Menschwerdung und Dreifaltigkeit Gottes ist in die natürliche Erkenntnis der Existenz, des Schöpfertums und der absoluten Vollkommenheit Gottes eine „heilsame Komplikation" in die Gotteserkenntnis gekommen, die die menschliche Vernunft aufs Äußerste herausfordert, aber auch in ihrem irdischen Fassungsvermögen vollendet. Neben der *natürlichen* Gotteserkenntnis im Lichte der Natur oder der Vernunft und neben der *übernatürlichen* Gotteserkenntnis im Licht der Gnade und des Evangeliums erwartet den Menschen in der jenseitigen Vollendung die unmittelbare Erkenntnis Gottes von Angesicht zu Angesicht, in er Gott in seiner ganzen Majestät und Herrlichkeit *schauen* wird. Dann wird er auch erkennen, dass er immer schon in Gott als dem Selbstverständlichsten gelebt hat, sich bewegt hat und gewesen ist.[222]

222 Vgl. Apg 17,28.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Von Gott und dem Menschen lässt sich bereits auf natürlichem Weg – etwa mittels Philosophie, Kunst und Wissenschaft oder mittels eigener Erfahrung – vieles erkennen. Die volle Wahrheit über Gott und sich selbst erschließt sich jedoch dem Menschen erst durch das im Heiligen Geist verstandene Evangelium. Dieses bezeugt ihm: Gott selbst ist in Jesus Christus Mensch geworden und hat durch dessen Leben und Person, durch dessen Kreuz und Auferstehung die Menschen mit sich versöhnt, so dass sie bereits jetzt seine Kinder sind und schließlich sein Reich erben werden. Sie werden ewig bei ihm leben und voll und ganz Person sein.

Christen glauben an einen *liebenden* Gott. Gott ist wesenhaft Liebe. Diese Liebe zeigt sich in seinen Werken. Seine Beziehung zur Welt ist ganz und gar durch seine Liebe bestimmt.

Das Wirken und Handeln Gottes an und in der Welt aus Liebe lässt sich grob so skizzieren: Er erschafft zuallererst die Welt und wirkt weiterhin schöpferisch in ihr, indem er sie und die einzelnen Geschöpfe zu Selbsterhaltung und Höherentwicklung befähigt. Dann handelt er in der Menschheitsgeschichte, indem er sich den Menschen durch bestimmte Menschen offenbart und indem er alle Menschen begnadet, das heißt ihnen schon im diesseitigen Leben etwas von seinem eigenen göttlichen Leben schenkt. In all seinen Werken offenbart sich Gott und bekundet sich als Liebe. Und doch bleibt er in ihnen allen verborgen. Schließlich wird er die gesamte Welt und alle Menschen vollenden. Dann erst wird er sich in seiner Herrlichkeit so offenbaren, dass er nicht mehr verborgen ist.

Obwohl sich Gott absolut selbst genügt und ihm nichts zu seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit fehlt, er also zu seiner eigenen Vervollkommnung oder Ergänzung keiner Welt bedarf, *erschafft* er die Welt. Aus überschäumender, selbstloser Liebe – nicht um seiner selbst, sondern um ihrer selbst willen – ruft er sie ins Dasein, um selbst einmal in ihr Mensch zu werden und sie letztendlich an seinem eigenen Leben und seiner eigenen Herrlichkeit teilhaben zu lassen. Dieser allererste Schöpfungsakt wird in der christlichen Tradition unter dem Begriff der *creatio originans* oder *creatio ex nihilo* (Erschaffung aus dem Nichts) behandelt. Gott hat das Nichtseiende ins Sein gerufen. Er hat aus nichts anderem als sich selbst die Welt als nichtgöttliche Wirklichkeit hervorgebracht.

Weil Gott die Welt aus Liebe erschaffen hat, hat er sie auch als möglichst selbständige Wirklichkeit aus sich entlassen. Sie, genauer der Mensch in ihr, sollte der echte und freie Partner seiner Liebe sein. Deshalb greift er nach dem Schöpfungsakt auch niemals einseitig in die Schöpfung ein, sondern wirkt und handelt in ihr immer nur zusammen mit den Geschöpfen. Seine Schöpfungsabsicht verwirklicht er nicht, indem er Zwang auf die Geschöpfe ausübt, sondern indem er sie lockt und einlädt, motiviert und auffordert mit ihm an seinem Schöpfungswerk mitzuarbeiten und mit ihm zusammenzuarbeiten.

Seit Gott die Schöpfung ins Sein gerufen hat, *erhält* er sie auch im Sinne der *conservatio* oder der *creatio continua* durch sein unentwegtes schöpferisches Wirken im Sein. Nach traditioneller Lehre wirkt er dabei völlig einseitig. Denkt man den Gedanken der Eigenwirklichkeit der Welt konsequent zu Ende, liegt es jedoch nahe, dass Gott die Schöpfung von Anfang an mit einer metaphysischen Selbständigkeit bedacht hat, die es den Geschöpfen gestattet, auch selbst zu ihrer Selbsterhaltung beizutragen. Schon auf der Ebene der Erhaltung der Schöpfung hat man es mit einem *concursus divinus* – einem echten Zusammenwirken von Schöpfer und Schöpfung – zu tun.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

In seinem kontinuierlichen schöpferischen Wirken versetzt Gott die Geschöpfe nicht nur in die Lage, sich eine gewisse Zeit lang selbst zu erhalten. Vielmehr setzt er sie im Sinne der *creatio evolutiva* auch dazu instand, sich selbst zu *entfalten* und *höher zu entwickeln* – von anorganischer Materie zu Leben, von Leben zu Bewusstsein und von Bewusstsein zu Geist, das heißt zu Selbstbewusstsein und Freiheit. In der Kraft der absoluten Seinsfülle Gottes ist es den Geschöpfen im Maße ihres Seins möglich, sich in aktiver Selbsttranszendenz auf höheres Sein hin zu überbieten und zu überschreiten.

In all seinem schöpferischen Wirken bleibt Gott jedoch unsichtbar und insofern verborgen. Seine Wirklichkeit und Wirksamkeit lassen sich in der Welt nicht empirisch nachweisen. Der Urgrund der Welt lässt sich weder sinnlich wahrnehmen noch so aus der Existenz oder Beschaffenheit der Welt erschließen, dass der Verstand an seinem Sein und Wirken nicht mehr zweifeln könnte. Die Höherentwicklung des Kosmos als ganzem und die Höherentwicklung der Lebewesen auf der Erde scheinen sich im Prinzip vollständig durch die Naturwissenschaften erklären zu lassen. Nur das metaphysische Problem, wie sich in der Welt und auf der Erde aus seinsmäßig und qualitativ Niedrigerem seinsmäßig und qualitativ Höheres entwickeln konnte, mag der Vernunft zu denken geben. Nach den philosophischen Prinzipien, dass aus nichts unmöglich etwas werden kann (*ex nihilo nihil fit*) und dass alles eines hinreichenden Grundes bedarf, ist die Entstehung von metaphysisch wirklich Neuem und eine seinsmäßige Höherentwicklung aus der Weltwirklichkeit allein heraus nicht verständlich. Es scheint eine in der Welt selbst wirksame welttranszendente, das heißt von der Weltwirklichkeit verschiedene Kraft geben zu müssen, die den Kosmos und die Erde zu echter Selbstüberbietung und Höherentwicklung ermächtigt hat und immer noch ermächtigt. Für Christen kann es sich dabei nur um die Kraft und die Macht des Schöpfergottes handeln, der – metaphysisch gesprochen – in seinem Sein dem Sein der Schöpfung zu wahrer Höherentwicklung verhilft und die Selbsttranszendenz der Geschöpfe ermöglicht. Nur für den, der an Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt glaubt, ist das schöpferische Wirken Gottes in der Welt trotz seiner bleibenden Unsichtbarkeit und Verborgenheit im Glauben offenbar.

Aus Liebe *offenbart* sich Gott dem Menschen in der Geschichte auf vielfältige Weise, in besonderer Weise jedoch durch sein Handeln am Volk Israel und in der Person Jesu Christi. In seiner Liebe hat er das Volk Israel erwählt, es aus Ägypten befreit, ihm durch das Gesetz eine Weisung zum Leben gegeben, es ins gelobte Land geführt, zu ihm durch Propheten gesprochen und ihm eine endgültige Erlösung und Befreiung durch eine messianische Knechtsgestalt verheißen.

Auch in seinem geschichtsmächtigen Handeln an Israel bleibt Gott jedoch verborgen. Sämtliche geschichtlichen Ereignisse, in die das Volk Israel verwickelt war, scheinen sich mit den Mitteln historischer Wissenschaft vollständig erklären zu lassen. Dass die Geschichte Israels eine Geschichte Gottes mit seinem Volk und seines Volkes mit ihm war, entzieht sich zwangsläufig einer rein profanen Geschichtsschreibung. Nur für den, der an ein geschichtliches Handeln Gottes in der Welt glaubt, sind die Taten Gottes an Israel offenbar.

Der christliche Glaube an Gott ist wesentlich an die Person Jesu Christi gebunden, durch sie vermittelt. Für Christen ist Jesus der von den Juden erwartete Messias (der Gesalbte, der Christus) gewesen. Für sie ist er der Herr, also selber Gott. In ihm ist der ewige

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sohn beziehungsweise das ewige Wort des Vaters Mensch geworden. Er hat zusammen mit dem Vater den Heiligen Geist in die Welt gesandt.

In Jesus Christus hat sich Gott als er selbst erschlossen, in ihm hat er sich ganz geoffenbart, in ihm hat er sein innerstes Wesen als *dreieinige* Liebe von *Vater*, *Sohn* und *Geist* zu erkennen gegeben. Niemand hat Gott je gesehen. Doch in Christus ist Gott sichtbar geworden.[223] Die bleibende Verborgenheit Gottes auch in seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus besteht hier im Sinne einer *theologia crucis* (Theologie des Kreuzes) hauptsächlich in der Erniedrigung. Bereits dadurch, dass Gott – der unendliche und allmächtige – ein begrenzter, schwacher Mensch wird, entäußert und entleert er sich, entledigt er sich seiner Herrlichkeit.[224] Indem er sich in seinem irdischen Leben schließlich quälen und ans Kreuz schlagen lässt, steigert sich seine Erniedrigung aufs Äußerste. Der in sich über alles Leid erhabene, allmächtige Gott leidet und stirbt ohnmächtig am Kreuz. Diese Liebe, die bis zum Äußersten geht, ist kaum nachvollziehbar. Für Griechen ist sie, wie Paulus feststellt[225], äußerste Torheit, für Juden selbst ein unerträgliches Ärgernis. Nur der Glaubende vermag im Gekreuzigten die vollkommene Liebe Gottes zu erkennen.

Der Gott des Neuen Testaments ist aber vor allem der Gott, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat. Darin gipfelt sein Handeln an und durch Jesus. Der Glaube an die Auferstehung ist absolut zentral für das Christentum, wie wiederum Paulus unmissverständlich klar macht.[226] Er ist sein Dreh- und Angelpunkt, mit dem es steigt und fällt. Er stellt sowohl den zentralen Glaubensinhalt als auch den wichtigsten Glaubensgrund dar. Weil Jesus von den Toten auferstanden ist, glauben Christen, dass er der in seiner Sendung von Gott bestätigte Messias und der Sohn Gottes war. Christliche Gotteslehre ist deshalb in erster Linie von einer *theologia resurrectionis* (Theologie der Auferstehung) her aufzuziehen. Der christliche Gott ist hauptsächlich der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat und alle Menschen von den Toten zu ewigem Leben auferwecken wird. Da die Auferweckung Jesu durch Gott als solche kein geschichtliches, sondern ein transhistorisches und transempirisches, ein bereits weltjenseitiges Geschehen ist, erhält die Verborgenheit des Handelns Gottes hier ihre profilierteste Gestalt. Die Auferweckung Jesu lässt sich einzig und allein an den Erscheinungen des Auferstandenen festmachen. Nur weil Jesus als Auferstandener seinen Jüngern erschienen ist, ist der christliche Glaube entstanden und ins Rollen gekommen. Nur im Glauben ist die Auferstehung Jesu offenbar.

Nach christlichem Glauben hat Gott, der Vater, sowohl seinen Sohn als auch seinen Geist in die Welt *gesandt*. Gott wirkt durch den Heiligen Geist gnadenhaft in jedem Menschen. Während er, metaphysisch betrachtet, bei seinem schöpferischen Wirken in der Welt die Geschöpfe befähigt, ihre nichtgöttliche Wirklichkeit zu erhalten und höher zu entwickeln, beschenkt er sie in seinem gnadenhaften Handeln mit seinem eigenen göttlichen Leben, teilt er ihnen von seiner eigenen göttlichen Wirklichkeit mit. Der Mensch empfängt in der vergebenden und vergöttlichenden Gnade das Leben Gottes selbst. Während Gott bei seinem schöpferischen Wirken die Geschöpfe ermächtigt, ihre

223 Vgl. Joh 14,9.

224 Vgl. Phil 2,6–11.

225 1 Kor 1,23.

226 1 Kor 15,12–22.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

natürliche (weltlich-endliche) Wirklichkeit zu bewahren und sich selbst auf eine höhere natürliche Wirklichkeit hin zu überschreiten, befähigt er bei seinem gnadenhaften Handeln den Menschen, sich auf die übernatürliche (göttlich-unendliche) Wirklichkeit hin zu übersteigen. Die *Selbsttranszendenz* der Geschöpfe in der *Evolution* setzt sich gewissermaßen auf höherer Ebene in der *Selbsttranszendenz* des Menschen in der *Gnade* fort. Die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit erreicht nach christlicher Überzeugung in der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret ihren absoluten *Höhepunkt*. Jesus Christus lässt sich als der Mensch verstehen, dem sich Gott in seiner ganzen Fülle als er selbst mitgeteilt hat und der diese Selbstmitteilung Gottes – zum Heil aller Menschen – ganz bejaht und angenommen hat.

Weil Gott sowohl bei seinem schöpferischen als auch bei seinem gnadenhaften Wirken immer nur *zusammen* mit den Geschöpfen in der Welt wirkt – und nie ohne sie –, kann sein Wirken und Handeln vor den Augen der Welt immer verborgen bleiben. Weil sich gemäß dem metaphysischen Kausalitätsprinzip für jedes innerweltliche Ereignis eine innerweltliche Ursache finden und angeben lässt, kann das ursächliche Wirken Gottes völlig übersehen werden. Da die immer angebotene Gnade Gottes nur dort in der Welt wirksam werden kann, wo der Mensch sie glaubend, hoffend und liebend in Freiheit annimmt und Gott am meisten und am intensivsten zusammen mit der menschlichen Freiheit in der Welt wirkt, kann es scheinen, als ob allein der Mensch in der Welt handeln würde. Nur der Glaubende vermag einzusehen, dass Gott ständig durch sein gnadenhaftes Handeln am Menschen zusammen mit der Freiheit des Menschen und durch sie der eigentlich Handelnde in der Welt ist.

Da Gott mit seiner göttlichen Liebe alle Menschen vollkommen gleich – nämlich bedingungslos und unendlich – liebt, sind alle Menschen in einem letzten und tiefsten theologischen Sinn *gleichwertig*. Als Kinder Gottes besitzen alle die gleiche unendliche *Würde*. Die Liebe Gottes hebt sich deshalb vom Urteil der Welt ab: Sie macht alle Sünder, etwa zur Zeit Jesu auch den verhassten Zöllner, die stadtbekannte Sünderin oder die Ungerechten, ohne Unterschied „attraktiv".[227] In seiner Liebe schaut Gott nicht auf die Person.[228] Für ihn zählt nicht das Ansehen der Person in der Welt.[229] Seine Liebe läuft, im Gegenteil, der weltlichen Parteilichkeit des Ansehens zuwider. Weil er die Armen, die Fremden und die Feinde liebt[230], soll auch der Mensch diejenigen lieben, die ihn nicht lieben oder nicht lieben können. Gerade als derjenige, der ausnahmslos und uneingeschränkt alle liebt, ist er *Gott mit uns*.[231]

Aus Liebe wird Gott schließlich Welt und Mensch *vollenden*. Dann wird er aus seiner Verborgenheit heraustreten. Er wird der ganzen Schöpfung seine Herrlichkeit offenbaren. Alle vollendeten Menschen werden ihn von Angesicht zu Angesicht schauen.[232] Sie werden seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unmittelbar erkennen und erleben. Es wird sich zeigen, dass er in seiner Barmherzigkeit allen Menschen alle Schuld und Sünde

227 Z. B. Lk 19,1–10; Lk 7,44–49; Mt 9,9–13.

228 Gal 2,6; Apg 10,34.

229 Vgl. Röm 2,11; 1 Petrus 1,17.

230 Mt 11,5; Dtn 10,17; Mt 5,43–48.

231 Jes 7,14; Mt 1,23.

232 Vgl. Mt 5,8; 1 Kor 13,12.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

vergeben hat beziehungsweise vergibt und Anteil an seinem herrlichen göttlichen Leben gibt. Auch seine Gerechtigkeit wird aufleuchten, indem er alle Menschen ihrer Lebenstat und ihrem Lebenswerk entsprechend vollkommen sie selbst werden lässt.

Jetzt kann der verborgene Gott nur im *Glauben* erkannt werden. Dieser Glaube, der im Gottvertrauen besteht, fordert den ganzen Menschen mit seinem Willen, mit seinem Verstand und mit seinen Gefühlen heraus. Er ist nur durch die Gnade Gottes möglich. Er verdankt sich ganz der Gnade Gottes und zugleich dem Einsatz des ganzen Menschen.

Christlichem Bekenntnis zufolge ist Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch – ganz und gar und ohne Vorbehalt Gott und ganz und gar und ohne Vorbehalt Mensch. Darum erschließt sich allein im Glauben an ihn voll und ganz, wer Gott und wer der Mensch ist. Die größtmögliche Gotteserkenntnis und die größtmögliche Selbsterkenntnis des Menschen, die Gott dem Menschen durch seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus ermöglicht, sind dabei wesentlich aufeinander bezogen. Ohne Selbsterkenntnis gibt es für den Menschen keine wahre Gotteserkenntnis, wie es für ihn auch ohne Gotteserkenntnis keine wahre Selbsterkenntnis gibt. Nur in und durch Jesus Christus erfährt der Mensch ganz und endgültig, dass Gott der schlechthin Liebende ist und dass er selber ein von Gott schlechthin geliebtes und selbst liebesfähiges Wesen ist.

„Gott als Liebe zu denken, ist Aufgabe der Theologie" – so hat kurz und bündig der evangelische Theologe Eberhard Jüngel (1934–2021) in seinem Hauptwerk *Gott als Geheimnis der Welt* (1977) befunden.[233] Indem sich Gott mit dem gekreuzigten Jesus identifiziert und ihn als seinen Sohn offenbart, definiert er sich in seinem Gottsein als das Leben und die Liebe. In Jesus nimmt er den Tod als das ihm fremde und widerstrebende, als das „Gottlose" der Welt in seinen eigenen Wesensvollzug auf, so dass der Tod von nun an zu seinem ewigen Sein und Wesen selbst gehört. Aufgrund seiner Identifizierung mit dem Menschen Jesus bis zum Äußersten kann er nur als größtmögliche Liebe gedacht werden. Damit Menschen diese Liebe konkret erfahren können, muss sie jedoch unter ihnen Ereignis werden: „‚Gott ist Liebe' ist also nur dann ein wahrer menschlicher Satz, wenn Gott als Liebe unter Menschen Ereignis ist."[234] Der Satz „Gott ist Liebe" ist formulierte Wahrheit. „Soll er nicht zur Formel gerinnen, muss er sowohl gelebt als auch gedacht werden."[235]

Literatur

Hans Küng: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, 2001.
Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 8., erneut durchgesehene Auflage 2010.

233 Jüngel 403.
234 Ebd. 430.
235 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2.4 Die Auffassung von der höchsten Wirklichkeit in den anderen Weltreligionen

Der christliche Gott hat sich als vollkommene Liebe erwiesen. Liebe setzt Personalität voraus, so etwas wie eine Vernunft und einen freien Willen, wie Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Während für das Judentum, das Christentum und den Islam Gott selbstverständlich personal ist, ist es für fernöstliche Religionen keineswegs selbstverständlich, dass die höchste oder letzte Wirklichkeit, die alles andere übertrifft und übersteigt, im angegebenen Sinn personal ist.[236] Deshalb soll nach einer Erläuterung, wer oder was Allah für Muslime bedeutet (Kap. 2.4.1), geklärt werden, was es mit dem Dao im Daoismus (Kap. 2.4.2), mit Brahman im Hinduismus (Kap. 2.4.3) und mit Leere, Nirvana und Buddha-Natur im Buddhismus (Kap. 2.4.4) auf sich hat, bevor christliches und fernöstliches Verständnis des Absoluten miteinander verglichen werden (Kap. 2.4.5).

Literatur

Johannes Herzgsell SJ: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*, 2011.

2.4.1 Allah

Der *Monotheismus* ist grundlegend für den Islam. „Es gibt keinen Gott außer Gott", so lautet der erste Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses. Klassisch formuliert ist die Einzigkeit Gottes in der Sure 112: „Sprich: Er ist der eine Gott, der ewige Gott; Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist Ihm gleich."[237] Die polemische Aussage, dass Gott nicht zeugt, richtet sich dabei primär gegen den vorislamischen Polytheismus, demzufolge Allah mehrere Töchter hatte, aber auch gegen den christlichen Glauben an Gott den Vater und den Sohn, der nach dem christlichen Credo „gezeugt, nicht geschaffen" ist. Im Koran kritisiert Muhammad immer wieder die Vorstellungen, Idole und Götzen der Polytheisten und argumentiert gegen sie, um die Sinnlosigkeit der Vielgötterei, die als schlimmster Unglaube und unverzeihliche Todsünde gilt, zu unterstreichen.

Dass Gott der *Schöpfer* des Himmels und der Erde ist und alles durch sein Wort schafft, gehört zum Kern koranischer Offenbarung. In seinem schöpferischen Wirken in der Welt, insbesondere aber in seinem Handeln am Menschen enthüllt er sein Geheimnis, wenn auch sein inneres Wesen dabei dem Menschen verhüllt bleibt. Er zeigt sich vor allem als der *Allmächtige* und als der *Barmherzige*. Der immer wieder aufgegriffene Gedanke der Allmacht verdeutlicht, wie erhaben Gott über jedes Geschöpf ist. Er lenkt in seiner weisen Vorsehung das Schicksal der Welt und besonders des Menschen. Nichts geschieht ohne seinen absoluten und uneingeschränkten Willen. Er bestimmt

236 Vgl. zum Folgenden Herzgsell (2011) 188–278.

237 *Koran* 112,1–4.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

alles vorher. Er sieht alles und hört alles. Ihm bleibt nichts verborgen. Er kennt die innersten Gedanken der Herzen. Gott, der Schöpfer, lässt ohne Unterlass seine Allmacht, seine Allgegenwart und seine Allwissenheit über seiner Schöpfung walten. Er ist und bleibt der Meister und Herr, der absolute Souverän.

Gerade infolge der Allmacht, der nichts entgeht und die ausführt, was sie will, ist Gott – wie in der biblischen Tradition – hauptsächlich der Barmherzige (*ar-Rahman*). Alle Suren im Koran, außer Sure 9, beginnen mit der *basmala*-Formel „Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen!" Auch wenn Muslime eine Tätigkeit beginnen, rufen sie Allah mit dieser Formel an.

Aufgrund seiner Barmherzigkeit ist Gott der Nachsichtige und der Verzeihende, der nicht aufhört zu vergeben, der Verteiler aller Güter und der Großmütige, der Geduldige und Mitleidende, dem man sich vertrauensvoll ganz überlassen kann. Das ist der Inhalt des Wortes Islam: völlige Hingabe an Gott und Unterwerfung unter seinen Willen.

Gott ist aber nicht nur barmherzig, er ist auch *gerecht*, wie viele Verse des Koran betonen. Er ist der *Richter* der Menschen. Als „Herr des Ostens und des Westens" und als „Herr der Welten" wird er beim Endgericht unerbittlich Abrechnung halten und von den Menschen Rechenschaft fordern.[238] Er wird ihnen nach ihren Taten vergelten, sie belohnen oder bestrafen. Richter ist Gott allein. Er ist der gerechte Richter. Niemandem wird Unrecht getan, denn er weiß, was jeder getan hat.[239] Zu seiner Gerechtigkeit gehört seine Barmherzigkeit: „Er verzeiht, wem er will, und er straft, wen er will, und Allah ist verzeihend und barmherzig."[240] Gottes Erbarmen, seine Vergebung und Liebe, kommt allerdings nur denen zugute, die an ihn glauben und nach seinen Gesetzen handeln.[241] Den Ungläubigen beziehungsweise Götzendienern und den Bösen droht hingegen Bestrafung und letzten Endes das Höllenfeuer.

Wie in der Bibel, so wird auch im Koran Gott nicht nur als der Ferne und Transzendente beschrieben, sondern zugleich als derjenige, der den Menschen „näher als die Halsschlagader"[242] ist und den Gläubigen Freundschaft gewährt. Trotz seiner Offenbarung und seiner Nähe zu den Menschen, bleibt er aber wegen seiner Transzendenz und Erhabenheit der *Verborgene*. Von daher erklärt sich das strenge *Bilderverbot* im Islam.

Die islamische Tradition kennt *99 Eigenschaften* Gottes, die ihm als „die schönsten Namen"[243] zukommen. So gilt er beispielsweise als der Großzügige, der Friede, der Wachsame, der Zeuge, der Feinfühlige, der Erniedriger oder der stets Verzeihende. Um die Einheit und Einfachheit des Wesens Gottes zu wahren, versteht die islamische Orthodoxie die Prädikate Gottes als eine nähere Qualifikation, die zu seinem Wesen hinzukommt. Die Eigenschaften Gottes sind zwar nicht dasselbe wie sein Wesen, unterscheiden sich aber auch nicht wesentlich von ihm. Deshalb lässt sich an ihnen das innere Wesen Gottes erahnen, wenn auch nicht genau erfassen.

238 *Koran* 73,9; / 40,64.
239 Vgl. *Koran* 24,64.
240 *Koran* 3,129.
241 Z. B. *Koran* 23,1.
242 *Koran* 50,16.
243 *Koran* 59,24; 7,180.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wie die biblische Tradition weiß auch der Koran um einen *Bund* Gottes mit den Menschen. Danach hat Gott einem jeden Menschen den Grundgehalt der späteren prophetischen Verkündigung bereits in einer Uroffenbarung kundgetan. Jeder Mensch ist deshalb von Natur aus Muslim, das heißt ein Gottergebener. Die Vorstellung einer Uroffenbarung und eines Urvertrags zwischen Gott und den Menschen will sagen, dass die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und damit die Anerkennung seiner absoluten Souveränität zutiefst im Herzen des Menschen verwurzelt ist, weil Gott selber sie dort angelegt hat.[244] Aus muslimischer Sicht kann daher grundsätzlich jeder Mensch Gott erkennen und ist verpflichtet, seine absolute Souveränität anzuerkennen.

Gott ist einzigartig, transzendent und unvorstellbar *groß*. Gott und seine Größe machen das Herz des Islams aus. Allah – das heißt Gott oder der Gott schlechthin – ist größer als alles Vorstellbare, größer als alles. Die Muslime bekennen seine Größe täglich im Ruf: *Allahu akbar*, was so viel bedeutet wie: Gott ist groß, Gott ist der je Größere, Gott ist am größten oder der Größte. Diese Bekenntnisformel ist das Wahrzeichen des Islams, wie das Zeichen des Kreuzes das Wahrzeichen des Christentums ist. Schließlich besagt eine weitere islamische Formel in heutigem Arabisch, dass Gott die Liebe ist.

Literatur

Der Koran (Reclams Universal-Bibliothek), 2012.
Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine: *Islam-Lexikon. A–Z. Geschichten – Ideen – Gestalten*, Überarbeitete und aktualisierte Neuausgabe, 2006 (Art. *Gott*).

2.4.2 Dao

Das chinesische Schriftzeichen „Dao" für *Weg* oder *Lehre* erhält im *Daodejing* erstmals eine metaphysische Bedeutung. Das Dao ist der *Urgrund*, der schon vor dem Himmel und vor der Erde existiert hat und für den Menschen etwas Vollendetes, aber Verschwommenes darstellt. Von ihm heißt es in Kapitel 25 des *Daodejing* (in einer Übersetzung von Richard Wilhelm):

> „Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander,
> ehe Himmel und Erde entstehen.
> So still! So leer!
> Allein steht es und kennt keinen Wechsel.
> Es wandelt im Kreise und kennt keine Unsicherheit.
> Man kann es fassen als die Mutter der Welt.
> Ich weiß seinen Namen nicht.
> Ich bezeichne es als ‚Dao'."[245]

In einer anderen Übersetzung lauten diese Verse:

244 Vgl. *Koran* 7,172.
245 *Daodejing* 25,1–8 (Wilhelm).

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

„Etwas geheimnisvoll Geformtes,
Das schon vor Himmel und Erde entstand.
In Schweigen und Leere
Steht es einzig und unwandelbar da,
Ist immer gegenwärtig und in Bewegung.
Vielleicht ist es die Mutter der zehntausend Dinge.
Ich weiß seinen Namen nicht.
Nenne es Tao."[246]

Das Dao ist *still* und *leer*. Es ist einzig. Es verändert sich nicht und befindet sich doch unaufhörlich in Bewegung. Vergleichen lässt es sich mit einer Mutter, die alles – Himmel und Erde und die „Zehntausend Wesen", das heißt alle Wesen in ihnen – gebiert und ernährt. Das Dao ist das Ewig-Weibliche, aus dessen Ausgangspforte Himmel und Erde hervorgehen:

„Der Geist der Tiefe stirbt nicht
Das ist das Ewig-Weibliche.
Des Ewig-Weiblichen Ausgangspforte
Ist die Wurzel von Himmel und Erde.
Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend.
In seinem Wirken bleibt es mühelos."[247]

In der Welt lässt sich das Dao nur in der *Tiefe* finden, weshalb es gern mit Wasser verglichen wird, das immer den tiefsten, niedrigsten Punkt sucht. Es selbst ist aber rein geistiger Natur. Es stirbt nicht und ist ewig. In sich ruhend und zugleich sich stets bewegend, bringt es mühelos das gesamte Universum hervor.

Das Dao lässt sich nicht benennen. Es ist *namenlos*. Die Namenlosigkeit ist eine seiner hervorstechendsten Eigenschaften, wie gleich zu Beginn des Daodejing deutlich gemacht wird:

„Das Dao, das man ersinnen kann,
ist nicht das ewige Dao.
Der Name, den man nennen kann,
ist nicht der ewige Name.
Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt."[248]

Das Dao umfasst *Sein* und *Nichtsein*, die in ihm noch ungeschieden eins sind. In der Erscheinungswelt treten dann Sein und Nichtsein auseinander. Durch das Nichtsein erhalten die Dinge ihre Brauchbarkeit, durch das Sein ihre Festigkeit.[249] So beruht etwa auf dem Nichtsein des inneren leeren Raumes die Funktion eines Speichenrades, eines Ton-

246 *Daodejing* 25,1–8 (Griffiths 317).
247 *Daodejing* Kap. 6 (Wilhelm).
248 *Daodejing* 1,1–5 (Wilhelm).
249 Vgl. *Daodejing* Kap. 11.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gefäßes oder eines Hauses und auf dem materiellen Sein der Speichen, des gebrannten Tones oder der Wände deren Stabilität.

In Kapitel 14 des *Daodejing* wird das Dao ferner beschrieben als unsichtbar, unhörbar und unfassbar sowie durch keine äußeren Einflüsse veränderbar. Aus ihm als gestaltloser Gestalt und bildlosem Bild quillt alles Gestalthafte und Bildhafte endlos hervor. In ihm als dem großen Einen sind alle Gegensätze aufgehoben. Es hat weder Antlitz noch Rückseite: „Ihm entgegenkommend sieht man nicht sein Antlitz, ihm folgend sieht man nicht seine Rückseite."[250]

Das Dao wirkt *spontan* und *gemäß seiner Natur*. Sein Wirken erfolgt ohne Aktion und ohne Absicht. In der Erscheinungswelt zeigt es sich durch seine Kraft (*De*). Es ist das Geheimnis der Geheimnisse, in dem alle Kräfte offenbar werden:

> „Diese Einheit [von Himmel und Erde] ist das Große Geheimnis.
> Und des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis:
> Das ist die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte."[251]

De ist die *Wirkkraft* des Dao, die jedes einzelne Ding vom Dao erhält und die es zu dem macht, was es ist und als was es in der Welt erscheint. *De* bezeichnet aber auch die durch die Verwirklichung des Dao gewonnene *Tugend*. Im *Daodejing* werden ihm die gleichen Eigenschaften zugeschrieben wie dem Dao selbst: Es ist tief und geheimnisvoll; es befähigt den Menschen, zur kindlichen Unschuld und zur Schlichtheit zurückzukehren.

Nach Kapitel 51 des *Daodejing* entstehen alle Dinge aus dem Dao und werden vom De genährt:

> „Alle Dinge entstehen aus dem Tao.
> Die Tugend nährt sie.
> Der Urstoff bildet sie.
> Die Weltumstände formen sie.
> Darum ehren alle zehntausend Dinge das Tao und achten die Tugend. […]
> Daher entstehen alle Dinge aus dem Tao.
> Von der Tugend werden sie genährt,
> Entfaltet, versorgt,
> Beschirmt, ermutigt,
> Aufgezogen und bewahrt."[252]

Als *groß* wird das Dao schließlich in Kapitel 25 des *Daodejing* charakterisiert:

> „Groß, damit meine ich: immer im Flusse.
> Immer im Flusse, damit meine ich: in allen Fernen.
> In allen Fernen, damit meine ich: in sich zurückkehrend."[253]

250 *Daodejing* 14,17f (Wilhelm).
251 *Daodejing* 1,12–14 (Wilhelm).
252 *Daodejing* 51,1–5.8–12 (Griffiths 327).
253 *Daodejing* 25,11–13 (Wilhelm).

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Das immer im Fluss befindliche Dao ist nicht nur der Grund, aus dem alles hervorgeht, sondern auch das *Ziel*, zu dem alles zurückkehrt. Ihm wohnt selbst die Bewegung der Rückkehr inne, und es nimmt alles in diese Bewegung mit hinein. Alles kommt von ihm und wird zu ihm zurückfinden.

Literatur

Laotse: *Tao te king. Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben*, Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, 2010.

Bede Griffiths: *Unteilbarer Geist. Quelle der Heiligen Schriften. Upanishaden, Bhagavad Gita, Dhammapada, Mahayana Shraddhotpada Shastra, Tao Te King, Sikh-Gebete, Koran, Al-Ghazali, Rumi, Bücher der Weisheit, Evangelien, Epheserbrief*, herausgegeben von Roland R. Ropers, 1996.

Ingrid Fischer-Schreiber/Franz-Karl Ehrhard/Kurt Friedrichs: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus – Hinduismus – Taoismus – Zen* [= LöW], 1986 (Art. *Tao*).

2.4.3 Brahman

Für Hindus ist die höchste Wirklichkeit *Brahman*. Ursprünglich stand das Wort „Brahman" für den heiligen Spruch, das vedische Mantra oder das Gebet, dann gewann es die Bedeutung von Kraft oder Wirksamkeit des Gebets.

Bereits im *Rigveda* (um 1000 v. Chr.) – der ältesten und umfangreichsten Textsammlung der Veden in Form von Hymnen – zeichnet sich die Suche nach der grundlegenden, absoluten Einheit hinter der Vielfalt der Erscheinungswelt ab. Dort wird der Urgrund der Welt gedacht als das *Eine ohne ein Zweites*. Das vollkommen einfache, ewige und unwandelbare Eine entfaltet sich als Welt und durchdringt die Welt. Aber es bleibt von ihr seinsmäßig verschieden und in diesem Sinn überweltlich oder weltjenseitig.

In der Philosophie der *Upanishaden* (ab 800 v. Chr.) wird dann der rigvedische Begriff des Einen im Begriff des Brahmans weiterentwickelt. Brahman gilt nun als das ewige, unveränderliche *Absolute*, als die größte, reichste und unendliche Wirklichkeit, die von keiner anderen Wirklichkeit mehr abhängt. Es stellt den ewigen *Urgrund* von allem dar, was ist, und bildet so den Anfang allen Seins. „Wahrlich, Brahman war dies alles am Anfang …", heißt es in den Upanishaden. Ohne Brahman hätte nichts Materielles und Geistiges in der Welt entstehen können.

Als absolute, der Welt sowohl immanente als auch transzendente Realität entzieht sich das Brahman dem Denken und der Sprache. Wegen seiner Unbegreiflichkeit und Unbeschreiblichkeit werden von ihm in den Upanishaden bisweilen alle Eigenschaften verneint:

> „Es ist nicht grob, nicht fein; nicht kurz, nicht lang; blutlos, fettlos; schattenlos, […], windlos, raumlos; ohne Haftung; ohne Tastsinn, ohne Geruchssinn, ohne Geschmackssinn, ohne Gesichtssinn, ohne Gehörsinn; ohne Sprachfähigkeit, ohne Denkfähigkeit;

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> ohne Wärme, ohne Atem, ohne Mund; ohne Name, ohne Geschlecht […]; nicht folgend, nicht vorangehend; nicht außen, nicht innen."[254]

Ganz allgemein wird von ihm negativ festgestellt: Es ist „nicht dies, nicht dies"! Es ist weder so, noch so! Es ist nichts von all dem, was objektiv als Welt erfahrbar ist.

Neben negativen Aussagen über das Absolute finden sich in den Upanishaden jedoch auch positive. Brahman zeichnet sich außer durch Unendlichkeit auch durch Wahrheit und Wissen oder Erkenntnis aus. Es gilt als allesdurchdringend, als äußerst subtil, als Schoß aller Wesen, und so fort. Da ihm Unendlichkeit zukommt, kommt ihm auch Fülle zu. Mit unendlicher Fülle geht aber – einem alten upanishadischen Ausdruck zufolge – Seligkeit einher. Deshalb ist Brahman Fülle und Seligkeit, *Fülle in Seligkeit*.

Eine umfassende Formel für Brahman lautet schließlich: *satchidanda*. Das will sagen: Brahman ist reines *Sein*, reines *Bewusstsein* und reine *Seligkeit*. Damit werden Brahman nicht drei Eigenschaften zugeschrieben. Vielmehr werden drei Wesenszüge von ihm ausgesagt. Die Drei-Einheit von absolutem Sein, absolutem Bewusstsein und absoluter Seligkeit machen das Wesen von Brahman aus. Dem Hindu gilt die heilige Formel „Sein-Bewusstsein-Seligkeit" als Inbegriff des Mysteriums, welches das Brahman in seinem Wesen und in seiner ganzen Fülle und Transzendenz beschreibt.

Wäre Brahman nicht absolutes Sein, wäre das gesamte Dasein nicht möglich. Nur weil es selbst substantiell existiert, kann es Materie und Geist hervorbringen. In ihnen ist es als unsichtbare, unhörbare und undenkbare Kraft allgegenwärtig. Erst Brahman als Bewusstsein macht freilich die Wahrnehmung des Seins und der Seligkeit grundsätzlich möglich.

Der berühmte vedische Ausspruch „Wahrlich, alles ist Brahman" besagt, dass nur Brahman existiert und wir Menschen darauf eine Vorstellungswelt projizieren wie eine Schlange auf ein Tau. In diesem Spruch verrät sich eine *monistische* Auffassung. Ihr zufolge gibt es nur eine einzige Wirklichkeit, nämlich Brahman. Alles, was nicht Brahman zu sein scheint, beruht auf Schein und Illusion. Mit solch einem Monismus scheint sich der weit verbreitete und geradezu ausufernde Polytheismus der Hindureligionen kaum vereinbaren zu lassen.

Auch als Sein-Bewusstsein-Seligkeit bleibt das Absolute völlig bestimmungs- und formlos, neutral und unpersönlich. Wie aber kann die Schöpfung mit dem völlig gefühl-, gestalt- und beziehungslosen Absoluten in Berührung kommen, wie kann der Mensch mit ihm in Beziehung treten?

Um dieses Problem zu lösen, haben die upanishadischen Lehrer vorgeschlagen, zwei Daseinsweisen des Brahmans zu unterscheiden. Brahman gibt es einerseits als *nirguna brahman*: Brahman ohne Eigenschaften, und andererseits als *saguna brahman*: Brahman mit Eigenschaften. Mit Nirguna Brahman ist das Brahman in sich selbst gemeint, der göttliche Urgrund, der noch über allen Göttern steht und für den Menschen nicht offenbar ist. Es besitzt weder Eigenschaften, noch besteht irgendeine Beziehung zwischen ihm und anderem. Mit Saguna Brahman ist dagegen das Brahman in Beziehung zur Schöpfung gemeint. Es tritt als *ishvara*, das heißt als der Herr der Schöpfung und damit

254 *Brihadaranyaka-Upanishad* 3.8.8.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als eine personale Gottheit in Erscheinung. Gemäß der hinduistischen *trimurti* („Dreifaltigkeit") kommen als Herr der Schöpfung insbesondere die Götter Brahma, Vishnu und Shiva in Betracht. Denn es ist nach mythologischer Vorstellung *Brahma*, der die Welt erschafft, *Vishnu*, der sie erhält, und *Shiva*, der sie zerstört. Aber im Prinzip kann jede theistische Hinduströmung ihre Hauptgottheit mit dem Herrn des Universums und dadurch mit Brahman identifizieren. So können etwa auch Anhänger der Göttin *Devi* diese Göttin als personifiziertes Brahman betrachten und mit Brahman in eins setzen. Das in sich bestimmungslose, unpersönliche Brahman kann demnach der Welt als Gott oder als Göttin ein persönliches Gesicht zeigen und auf diese Weise menschlichem Denken und menschlicher Verehrung und Anbetung zugänglich werden.

Literatur

Artikel *Brahman* in LöW.

Artikel *Brahman* in: *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen* [= LdR]. Begründet von Franz Kardinal König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Hans Waldenfels, 1999.

2.4.4 Leere, Nirvana und Buddha-Natur

Im Mahayana-Buddhismus wird vielfach die *Leere* oder *Leerheit* (*shunyata*) mit dem Absoluten gleichgesetzt. Die Leere ist das Unbedingte, das die letzte Bedingung von allem darstellt, selbst aber durch nichts anderes mehr bedingt ist. Sie steht über dem Gegensatz von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt und ist frei von allen empirischen Formen.

Schon im alten Buddhismus galten alle Dinge als leer, da sie vergänglich und unbeständig sind.[255] Die *Vergänglichkeit* macht die Grundeigenschaft alles Bedingten aus, das entsteht, besteht und vergeht. An ihr zeigt sich, dass alles bedingt Entstandene nichtwesenhaft ist, das heißt kein eigenes beständiges Wesen, kein unvergängliches Selbst besitzt. Weil alles unbeständig und nicht-wesenhaft ist, ist es auch leidvoll und löst beim Menschen Leid aus.

Während im Hinayana nur die menschlichen Personen für – in diesem Sinne – leer gehalten wurden, betrachtete man im Mahayana alle Dinge als leer von jeglicher Selbstnatur.[256] Die Dinge ähneln nicht nur leeren Gefäßen, die außen fest, aber innen leer sind, sondern existieren überhaupt nicht substanziell. Sie existieren nicht schlechthin

255 Unter dem alten oder frühen Buddhismus versteht man die erste Epoche des Buddhismus von Mitte des 6. Jh. v. Chr. bis zum zweiten buddhistischen Konzil Mitte des 5. Jh. v. Chr. Bei diesem Konzil spaltete sich der buddhistische Orden in zwei Hauptrichtungen, aus denen sich später der Buddhismus des Hinayana (kleines Fahrzeug) und der Buddhismus des Mahayana (großes Fahrzeug) entwickelten.

256 Die Lehren des Hinayana-Buddhismus sind ab Mitte des 5. Jh. v. Chr. entstanden, während die des Mahayana-Buddhismus, der dem Hinayana erst seinen (abwertenden) Namen gab („minderes Fahrzeug"), ab dem 1. Jh. n. Chr. aufgekommen sind.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nicht, stellen jedoch nichts anderes als flüchtige Erscheinungen dar. Insofern existieren sie nicht außerhalb der Leere, sondern sind in ihrer Existenz durch Leere oder Leerheit bestimmt. Die Leerheit trägt und durchdringt alle Erscheinungen und macht erst ihre Entwicklung möglich. Die Dinge gelten entweder als leer, weil sie bedingt entstanden sind, also nur sind, weil anderes zuvor war, oder als leer, weil sie aus Geist entstanden sind, Geist selbst aber durch Leere gekennzeichnet ist.

Nagarjuna (2./3. Jh.), einer der bedeutendsten Philosophen des Buddhismus, unterschied zwischen einer vordergründigen oder *konventionellen* Wahrheit und einer höchsten oder *endgültigen* Wahrheit. Der Welt der vielfältigen Erscheinungen kommt eine gewisse Wahrheit zu, eine Wahrheit auf konventioneller Ebene. Diese Wahrheit gilt jedoch nicht für die höchste Wirklichkeit, die für Nagarjuna in nichts anderem als der Leerheit aller Phänomene besteht und im Gegensatz zur phänomenalen Welt frei ist von jeder Vielfalt. Die Leere kann nur von der höchsten Wahrheit erfasst werden. Sie lässt sich nur direkt erfahren, aber nicht in Worten ausdrücken. Da das Freisein von Vielfalt zugleich Nirvana bedeutet, gilt: Wer durch Weisheit oder die höchste Wahrheit die Leere von allem erkennt, verwirklicht Nirvana.

Für Buddhisten stellt *Nirvana* die absolute Wirklichkeit, den höchsten Zustand und das letzte Ziel ihres spirituellen Strebens dar. Um es richtig zu verstehen, ist es für christliche Abendländer sinnvoll, sich ihm zunächst soteriologisch, und nicht gleich metaphysisch, also von der Erlösungs- und nicht gleich von der Seinslehre her zu nähern.

Gemäß der Dritten Edlen Wahrheit Buddhas – der „Wahrheit von der Überwindung des Leidens" – kann dem Leiden, welches das menschliche Dasein kennzeichnet, durch die restlose Aufhebung oder Vernichtung des Begehrens, das das Leiden verursacht, ein Ende gesetzt werden. Das Erlöschen der Begierde ist Nirvana. *Nirvana* bedeutet wörtlich „Verlöschen".

Im frühen Buddhismus wurde Nirvana überwiegend als der Vorgang oder Zustand charakterisiert, der das Leiden beendet. Durch Erlangen des Nirvana überwindet der Mensch die *Drei Wurzeln des Unheilsamen* und damit des Leidens, nämlich *Gier*, *Hass* und *Verblendung*. Seine Tatabsichten kommen zur Ruhe, und er hört auf, vom Karma bestimmt zu sein. Dadurch scheidet er aus der Reihe der Wiedergeburten (Samsara) aus und geht in eine völlig andere Existenzweise ein.

Auch das Hinayana vermied es im Großen und Ganzen, über Nirvana etwas auszusagen, das über die Erfahrungstatsache der Erleuchtung und damit des Verlöschens der Ich-Illusion mit ihrem Begehren hinausging. Erst im Mahayana wurde Nirvana nicht nur als Beendigung des Leidens, sondern auch und vor allem als eine positive Erfahrung beschrieben. Wer Nirvana erlangt, wird sich auf beglückende Weise dessen bewusst, dass er mit dem Absoluten *eins* ist.

Aufgrund seiner erlösenden Wirksamkeit wurde aber von vornherein Nirvana auch *seinsmäßig* gekennzeichnet. Als erlösender Wirklichkeit fehlt ihm jegliches Entstehen, Bestehen, Sich-Verändern und Vergehen. Nirvana gilt als *nicht-bedingt* (*asamskrita*). Nur weil es das nicht-bedingte Nirvana gibt und somit das Nicht-Bedingte nicht nichts ist, kann der Mensch aus den Bedingungen des leidvollen samsarischen Daseins befreit werden. Nur weil Nirvana selbst das Todlose und eine „Stätte der Unsterblichkeit" ist, sind dem Menschen innere Todlosigkeit und Unsterblichkeit möglich. Nirvana ist von Natur aus friedvoll, weshalb der Mensch in ihm *Ruhe* und *Frieden* finden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schließlich lässt sich im Hinblick auf das Bewusstsein des Menschen Nirvana als absolute *Bewusstseinskraft* auffassen, die das menschliche Bewusstsein von allem reinigt, was sein inneres Leiden bewirkt: von allen Formen der Unwissenheit, wie Illusionen und Projektionen, sowie von allen Formen des Anhaftens, wie Sinnenlust und ich-haftes Begehren. Es ist die Kraft des Nirvana, die den Menschen zu verwandeln vermag.

Buddhisten verstehen unter einem *Buddha* einen Menschen, der die vollkommene Erleuchtung verwirklicht und damit Nirvana erreicht hat. In jedem Weltzeitalter lebt mindestens ein solcher Buddha. Der Buddha unseres Zeitalters ist Shakyamuni Buddha (563–483): der historische Buddha, der mit seinem adeligen Namen Siddhartha Gautama hieß.

Nach Ansicht des Mahayana kann ein Buddha *drei* Körper haben: einen ewigen *Dharmakörper* (*dharmakaya*), einen feinstofflichen *Seligkeitskörper* und einen menschlichen *Verwandlungskörper*.[257] Mit dem Dharmakörper war in der frühesten Auffassung die Lehre, wie sie der historische Buddha dargelegt hat, gemeint. Erst später wurde er mit den beiden anderen Arten von Körpern zu einer Reihe verbunden. Aufgrund ihres überweltlichen, absoluten Charakters besitzen Buddhas ewiges Leben und unendliche Macht. Ihr Dharmakörper ist von daher zeitlos und unvergänglich. Ihm kommt keinerlei Kennzeichen und keinerlei Dualität zu. Er ist der geistige Leib der Buddhas, ihr *Wahres-Wesen*, das ihnen allen gemeinsam ist.

Da alle Lebewesen oder sogar überhaupt alle Wesen im Keim *Buddha-Natur* besitzen, wohnt ihnen allen der unveränderliche und ewige Dharmakörper der Buddhas inne und können Sie alle letztlich zur *Erleuchtung* und *Erlösung* gelangen. Der Dharmakörper macht folglich das Wahre-Wesen nicht nur bestimmter Buddhas, sondern des gesamten Seins aus. Er ist das kosmische Prinzip, das allen Phänomenen der Welt zugrunde liegt, und die unveränderliche und unvergängliche Essenz des Universums, die alle veränderlichen und vergänglichen Phänomene durchdringt und umfasst. Von daher wird er mit der Leere gleichgesetzt. Wie Nirvana ermöglicht er als nicht-bedingte, das heißt absolute Wirklichkeit die Erlösung und Befreiung alles Bedingten. In manchen Schulen wird der „überweltliche", transzendente Dharmakaya Buddhas als etwas Nicht-Personales, in anderen wiederum als etwas Personales angesehen. Mit Buddha bezeichnen Buddhisten also nicht nur bestimmte Menschen, die zur vollkommenen Erleuchtung gekommen sind, sondern im weitesten Sinn auch das Absolute als solches, die form-, farb- und in jeder anderen Hinsicht eigenschaftslose letzte Wirklichkeit, das *Buddha-Wesen* von allem.

Literatur

Artikel *Shunyata*, *Nirvana* und *Buddha* in LöW und LdR.

257 Bd. 2, Kap. 3.4.2.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2.4.5 Christliches und fernöstliches Verständnis des Absoluten

Sowohl in den fernöstlichen als auch in den semitischen Religionen wird die höchste oder letzte Wirklichkeit für *absolut*, das heißt durch nichts anderes bedingt, und für transzendent, das heißt von der Weltwirklichkeit verschieden, gehalten. Sie gilt, metaphysisch betrachtet, als der ewige, in sich unveränderliche und völlig einfache, an sich unbegreifliche und unbeschreibliche, geheimnisvolle Grund der Welt, auf den die Welt zurückgeht. Auch stellt für all diese Religionen die absolute Wirklichkeit nicht nur den Grund, sondern auch das Ziel dar, zu dem alle Wesen beziehungsweise Menschen hinfinden oder zurückkehren.

Da jedoch den östlichen Traditionen der jüdisch-christliche Glaube an einen Schöpfergott, der die Welt durch seinen Willensentschluss aus nichts hervorgebracht hat, im Grunde fremd ist, ist bei ihnen nicht ohne weiteres klar, wie weit die *Welttranszendenz* des Absoluten reicht, wie weit sich mithin die letzte Wirklichkeit metaphysisch von der Weltwirklichkeit abhebt. Die Idee des Dao als Weltgrund dürfte aus der Annahme einer letzten Einheit der bipolaren Weltwirklichkeit selbst hervorgegangen sein, sodass es eher als die Alleinheit aller weltlichen Wirklichkeit denn als weltjenseitiger Grund zu verstehen ist. Auch bei Nagarjuna etwa wird der Unterschied zwischen höchster Wirklichkeit und Weltwirklichkeit metaphysisch verwischt, wenn er beide nur für zwei Erscheinungsformen desselben hält und Nirvana und Samsara gleichsetzt. Dabei leitet ihn freilich eine spirituelle Absicht: Was unter der Rücksicht der Bedingtheit und Abhängigkeit als phänomenale Welt erscheint, erweist sich unter der Rücksicht der Freiheit von Bedingtheit und Abhängigkeit als Nirvana. Für denjenigen, der das Wahre-Wesen der Phänomene erkennt, kommt die Vielfalt der Welt zur Ruhe, wodurch sich Nirvana im Samsara verwirklicht.

Doch unabhängig davon, wie groß oder klein der metaphysische Abstand zwischen Absolutem und Welt im Einzelnen gedacht wird – in einem stimmen alle Traditionen überein: Das Absolute befindet sich nicht „jenseits" im Sinne von „außerhalb" der Welt, so dass es in der Welt in keiner Weise vorfindbar oder erfahrbar wäre. Vielmehr ist das Absolute in der Welt selbst gegenwärtig, ist seine transzendente, das heißt sich von der Weltwirklichkeit als solcher unterscheidende Wirklichkeit der Welt selbst *immanent*, weshalb es sich auch in ihr aufspüren und entdecken lässt. So durchdringt das Dao, das Brahman oder die Leere beziehungsweise die Buddha-Natur die ganze Welt und wohnt den einzelnen Wesen ein. Analog dazu ist der Schöpfergott in der Schöpfung als ganzer sowie in jedem einzelnen Geschöpf gegenwärtig. Nach christlichem Verständnis wohnt der Geist Gottes jedem Wesen, insbesondere aber jedem Menschen, ein. Weil die Kraft des Absoluten in der Welt und in jedem Wesen innerlich anwesend ist, können diese sich entwickeln und erlöst und vollendet werden. Der Kraft des Absoluten, die der Welt innerlich ist, wird in all diesen Religionen die Befreiung und Verwandlung von allem zugetraut.

Der wichtigste Unterschied zwischen fernöstlichen und semitischen Vorstellungen vom Absoluten dürfte in der Tat dessen *Personalität* betreffen. In der Ersteren wird die höchste Wirklichkeit weitgehend nicht für personal gehalten. Weil Dao, Brahman an sich und Leere schlechthin form- und gestaltlos, das heißt schlechthin einfach sind, verbietet sich von daher jede Personalität, die von ihrem Wesen her doch so etwas wie Gestalt im weitesten Sinn in sich einschließen würde. Das Absolute ist in den östlichen Tradi-

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

tionen mit Ausnahme hinduistischer Strömungen meist kein Du, dem der Mensch auf personaler Ebene begegnen könnte.

Für Juden, Christen und Muslime ist hingegen die höchste Wirklichkeit Gott, das heißt personale Wirklichkeit. Das Absolute und Transzendente hat sich ihrer Überzeugung nach dem Menschen als ein *Du* geoffenbart, als ein personales Gegenüber. Es hat den Menschen von sich aus angesprochen und ihm etwas von seinem Antlitz gezeigt. Weil es dem Menschen als ewiges, göttliches Du gegenübertritt, kann dieser zu ihm beten. Mit Gott – im Gegensatz zu einer unpersönlichen Macht, Kraft oder Wirklichkeit – kann der Mensch reden. Ihn kann er um etwas bitten, ihm kann er danken, ihm kann er sein Herz ausschütten, mit ihm kann er hadern, mit ihm sich versöhnen, denn er weiß sich von ihm angesprochen und verstanden. Da zum menschlichen Personsein Vernunft und freier Wille als dessen wesentliche Voraussetzungen gehören, ist bei Gott so etwas wie Vernunft und freier Wille anzunehmen, und zwar dem Göttlichen entsprechend in unendlichem Ausmaß und auf vollkommene Weise.

Wenn die letzte Wirklichkeit Gott ist, dann ist und bleibt sie für den Menschen ein personales *Gegenüber*. „Gegenüber" bedeutet jedoch – entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis – nicht Trennung. Gott und Welt beziehungsweise Mensch sind nicht voneinander getrennt. Sie sind eins, denn sie sind trotz ihrer Verschiedenheit *ineinander*. Mensch und Welt sind in Gott, und Gott ist in Welt und Mensch.

In der Spannung von Einheit und Gegenüber zeigt sich die wahre *Gestalt* der *Liebe*. In der wahren Liebe sind die Liebenden geistig ganz miteinander vereint, obwohl sie füreinander Ich und Du bleiben, also einander aufgrund ihrer unaufhebbaren Andersheit bleibend personal gegenüberstehen.

Für Christen zeichnet sich das Absolute nicht durch absolute Einfachheit und schlechthinnige Gestaltlosigkeit, sondern durch die „Gestalt" personaler Liebe aus. Das Absolute ist Gott, und Gott ist Liebe. Er liebt Mensch und Welt. Seiner Liebe kommt innergöttlich die konkrete Gestalt der *dreifaltigen* Liebe von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu.

2.5 Vertrautheit mit Gott

Wenn „hinter" der Welt wesentlich mehr steckt, wenn es einen ewigen Gott gibt und wenn der Mensch zu einem ewigen Leben mit Gott bestimmt ist, dann lohnt es sich auf jeden Fall, schon in diesem irdischen Leben diesen Gott möglichst gut kennenzulernen, mit ihm so vertraut wie möglich zu sein. Dazu hilft vor allem das Beten, zum dem das Sprechen von Grundgebeten wie dem *Vaterunser* gehört (Kap. 2.5.1) und das sich auf sehr verschiedene Weisen verrichten (Kap. 2.5.2) sowie stufenförmigen Aufstiegswegen zuordnen (Kap. 2.5.3) lässt.

2.5.1 Das christliche Grundgebet des „Vaterunser"

Für Christen ist *Jesus* Vorbild für die Vertrautheit mit Gott. Auch er, der Gott mit kindlichem Vertrauen *abba* – Vater – nannte, musste in seinem Gottvertrauen wachsen, mit Gott vertrauter werden und die Vertrautheit mit ihm pflegen. Dazu zog er sich immer

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wieder zurück – gern in der Nacht und gern auf einen Berg – und betete lang zu seinem Vater.[258]

Wie und was er genau gebetet hat, wissen wir nicht. Aber offensichtlich hat er im *Gebet* große Klarheit gewonnen und aus ihm große Stärke gezogen. So weiß er beispielsweise danach, welche Jünger er zu Aposteln auswählen will.[259] Das Beten gibt ihm die Kraft, besondere Dämonen auszutreiben, und lässt ihn nach seiner furchtbaren Todesangst am Ölberg schließlich gestärkt aufstehen und den Mördern entgegengehen.[260] Sein letztes inneres Ringen macht deutlich, worum es ihm in seinem Beten und in seinem ganzen Leben gegangen ist: um den *Willen seines Vaters*. Ihn wollte er erkennen und ausführen, auch wenn er seinem eigenen Wollen und Wünschen entgegengesetzt war: „Aber nicht, was ich will, sondern was du willst"[261], soll geschehen. Es war seine Speise, den Willen dessen zu tun, der ihn in die Welt gesandt hatte.[262] Nichts schien ihm auch bei seinen Jüngern wichtiger als die Erfüllung des Willens Gottes, wie aus der Vaterunser-Bitte und aus anderen Stellen unmissverständlich hervorgeht: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut."[263] Wer den Willen Gottes tat, war für ihn Bruder, Schwester und Mutter.[264]

Als einer der Jünger Jesus einmal bittet, sie im Beten zu unterweisen[265], lehrt er sie das *Vaterunser*, das später das meistgesprochene Gebet des Christentums wird. Sie sollten nicht viele Worte machen, da Gott wisse, woran sie Bedarf haben, sondern sprechen:

> „Unser Vater im Himmel, geheiligt werde dein Name,
> dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde.
> Gib uns heute das Brot, das wir brauchen!
> Und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben!
> Und führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns vor dem Bösen!
> Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben.
> Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben."[266]

Gott ist für uns wie ein *liebender Vater* (und eine *liebende Mutter*). Wir alle sind seine geliebten Kinder. Vor ihm sind wir alle gleich wichtig und gleichwertig. Wenn schon wir böse Menschen unseren Kindern gute Gaben zu geben wissen, wie viel mehr wird Gott uns, seinen Kindern, Gutes, um das wir bitten, geben[267] – vor allem seinen eigenen Geist, den

258 Lk 6,12.
259 Lk 6,13.
260 Mk 9,29; / 14,32–42.
261 Mk 14,36.
262 Joh 4,34.
263 Mt 7,21.
264 Mk 3,35.
265 Lk 11,1.
266 Mt 6,9–15.
267 Mt 7,11.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Heiligen Geist.[268] Gott ist im Himmel, aber er ist auch auf Erden. Im Himmel erstrahlt er in seiner Herrlichkeit. In der Welt und auf der Erde ist er verborgen gegenwärtig.

Sein Name werde auf Erden *geheiligt*, wie er im Himmel geheiligt ist. Im Himmel ist alles durch ihn vollkommen geheiligt. Auf Erden möge alles – jeder einzelne Mensch und jedes Geschöpf – von seiner Heiligkeit mehr und mehr durchdrungen werden. Das gereicht ihm wahrhaft zur Ehre. Sein Reich – das ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, der wahren Freiheit und Geschwisterlichkeit, insbesondere aber der Liebe ist – möge sich immer mehr auf Erden ausbreiten. Jeder Mensch möge immer mehr *Gottes Willen erfüllen*.

Wenn Jesus uns um das *tägliche Brot* bitten lässt, meint er wirklich das, was wir materiell zum Leben und Überleben nötig haben. Als er den vielen Menschen Brot gibt, speist er sie, weil sie wirklich Hunger haben.[269] Als er die Tochter des Synagogenvorstehers Jairus aus dem Tod zurückgeholt hat, ordnet er an, man solle ihr etwas zu essen geben.[270] Solange mindestens jedem zehnten Menschen hier auf Erden das Nötigste zum Leben oder Überleben fehlt, bleibt die Bitte ums tägliche Brot äußerst dringlich, ja die dringlichste Bitte bezüglich des irdischen Wohls der Menschheit überhaupt.

Möge Gott uns Menschen helfen, unseren Schuldnern *zu vergeben*, da er uns, wie der Herr im Gleichnis[271], unsere Schuld und Sünde immer schon vergeben hat. Solange wir nicht vergeben, ist seine barmherzige und verzeihende Liebe noch nicht wirklich bei uns angekommen. Möge er sie bei uns ganz ankommen lassen.

Möge uns Gott durch jede *Versuchung* unseres Lebens führen. Er selbst versucht uns nicht, mutet uns aber Versuchungen zu. Wir können und dürfen, müssen aber nicht in Versuchungen scheitern. Möge er uns helfen, wie sein Sohn in der Wüste[272], Versuchungen zu bestehen und gestärkt aus ihnen hervorzugehen.

2.5.2 Verschiedene Gebetsweisen

Es gibt sehr viele Wege und Weisen, mit Gott vertraut zu werden. In der Stille und Ruhe der *Natur* kann der Mensch der Gegenwart des Göttlichen gewahr werden. Als Christ kann er durch die *heilige Schrift* ein immer tieferes Verständnis von Gott gewinnen. Die Bibel kann in ihm die „göttlichen" Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wecken und ihn darin immer wieder bestärken. In der *Liturgie* kann er inmitten der feiernden Gemeinde Gott erleben. Der Empfang der *Sakramente* kann für ihn immer wieder ein Moment der innigsten Vereinigung mit ihm sein. Durch die Regelmäßigkeit liturgischen und persönlichen *Betens* kann er ihm immer näherkommen.

Zum regelmäßigen liturgischen Beten gehört das *Stundengebet*, das Gebet der Kirche, das sich allein oder gemeinsam mit anderen verrichten lässt und über den ganzen Tag verteilt wird, um ihn als ganzen zu heiligen.[273] Zum regelmäßigen persönlichen Beten

268 Lk 11,13.
269 Mk 8,1–3.
270 Lk 8,55.
271 Mt 18,39.
272 Mt 4,1–11.
273 Bd. 3, Kap. 1.5.1.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ist die *tägliche Gewissenserforschung* zu rechnen, die heute auch als Tagesrückblick, Tagesauswertung oder *Gebet der liebenden Aufmerksamkeit* bekannt ist. In ihr „geht es nicht nur darum – wie früher fast ausschließlich geübt –, die eigenen Sünden wahrzunehmen, sondern zunächst einmal darum, den Wohltaten Gottes an uns nachzuspüren, herauszufinden aus einer negativen Sicht des Lebens und zu erspüren, was eigentlich trägt, lockt, weiterführt im Leben“[274]. Während bei dieser Art von Gebet das Nachdenken und Nachsinnen noch überwiegt, ist das *innere persönliche Beten* unmittelbarer und spontaner. Sehr treffend hat es Teresa von Avila definiert als das „Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt“[275].

Viele Formen des *Meditierens* können den Menschen zu seiner inneren Mitte führen, in der Gott selbst gegenwärtig ist. Zu diesen Formen gehört die *gegenstandslose* Meditation, die heute nahezu eine psychohygienische Notwendigkeit ist.

> „Angesichts der Begriffs- und Wortlastigkeit, der Bilderüberflutung und der Stressbedingungen des modernen Lebens, braucht es für die Bewahrung des Menschlichen das Abschalten, das Leerwerden und die Ruhe. Ebenso fordert die komplexe und chaotische Unübersichtlichkeit die Suche nach der Einheit, die hinter der Vielfalt steht.“[276]

Bei der *gegenständlichen* Meditation kann im Christentum bestimmter Einzelheiten aus der Geschichte Gottes mit den Menschen gedacht werden. „Gott bzw. Jesus wird erinnert, bedacht, möglichst ständig vergegenwärtigt“[277], indem man über etwas Gelesenes nachsinnt, ein Schriftwort ständig vor sich hersagt, sozusagen wiederkäut (*ruminatio*), sich ein Wort in mehreren Stufen – durch Lesung (*lectio*) und Nachdenken (*meditatio*) – aneignet, um es in ein bestimmtes Gebet (*oratio*) und schließlich in die Beschaulichkeit (*contemplatio*) münden zu lassen. Zur gegenständlichen Meditation wäre hier auch das *Rosenkranzgebet* zu zählen, bei dem nicht jeder einzelne Satz bewusst und mit innerer Aufmerksamkeit nachvollzogen werden muss, sondern die „musikalisch-rhythmische Atmosphäre“ wichtig ist, „in der man das ‚Gesätz‘ meditierend umkreist“[278], oder das *Jesusgebet*, bei dem ein Satz oder ein Ausdruck ständig wiederholt wird „mit dem Ziel, stets in der Gegenwart Gottes zu leben und dem biblischen Gebot ‚Betet ohne Unterlass‘ (1 Thess 5,17) zu genügen“[279].

Darüber hinaus kann uns Gott in jedem *Menschen* begegnen. Durch bestimmte Menschen können wir auf besondere Weise seine unbegrenzt schenkende, aber auch unbedingt fordernde Liebe erfahren. Auch *Dichtung*, *Musik* und andere *Künste* können uns zum Transzendenten und Ewigen erheben. Da Gott in allem gegenwärtig ist, können wir ihn im Grunde auch *in allem* finden. Die Frage an den Einzelnen ist daher nur, wo er *persönlich* Gott am besten sucht und am leichtesten findet beziehungsweise wo er sich am besten und leichtesten von Gott finden lässt.

---

274 Lambert 221.
275 Teresa von Avila: *Vida/Das Buch meines Lebens* 8,5.
276 Rotzetter 400.
277 Ebd. 399.
278 Ebd. 515.
279 Ebd. 285.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Beim Erahnen oder Erleben Gottes mag uns seine Schönheit anziehen, seine Größe überwältigen, seine Barmherzigkeit beschämen, seine Verborgenheit locken, seine Treue wundern, seine Güte betören, seine Gerechtigkeit erleichtern, seine Wahrheit aufrichten oder seine Liebe begeistern. Viele seiner Vollkommenheiten können uns aufgehen. Für den Beter, der sich auf Gott einlässt und ihn aufrichtig und ausdauernd sucht, wird sich Gott immer wieder als überraschend *größer*, als bisher angenommen oder erfahren, erweisen. Das ist mit dem *Deus semper maior* gemeint: Gott zeigt uns seine Größe erst nach und nach. Er ist immer noch einmal größer, als wir ihn denken und uns vorstellen.

Literatur

Willi Lambert: *Beten im Pulsschlag des Lebens. Gottsuche mit Ignatius von Loyola*, 1997.
Anton Rotzetter: *Lexikon christlicher Spiritualität*, 2008.

2.5.3 Der Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweg

In der christlichen Tradition wurde der Weg zu Gott auf vielerlei Weise beschrieben. Sehr bekannt und verbreitet ist seine Dreiteilung in die *via purgativa*, die *via illuminativa* und die *via unitiva*: den Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung. Beim *Reinigungsweg*, der am Anfang steht, werden die *groben Hindernisse*, die von Gott fernhalten, mühsam beseitigt. Mithilfe des diskursiven Denkens des *Verstandes* und der Betätigung des *Willens* soll der Christ von massiven Sünden geläutert werden. Er besinnt sich, „wozu er auf die Welt gekommen ist, was er mit seinem Leben erreichen will, welche Folgen seine Handlungen für seinen Lebensweg haben. Diese Betrachtungen führen ihn zu einer Neuorientierung seines Lebens auf Jesus Christus hin."[280]

Auf dem *Erleuchtungsweg*, dem zweiten Abschnitt, arbeitet man auf feinere Weise am Fortschreiten vom Guten zum Besseren.

> „Die Vorherrschaft der Vernunftarbeit wird durch ein einfühlsames inneres Gespür ergänzt. Man lernt, mit seinem Charakter umzugehen. Man […] verarbeitet seine Vergangenheit. Man erlernt Haltungen, die der Liebe und der Menschlichkeit entsprechen. Man lernt, am Guten Geschmack zu finden und liebevoll mit sich selbst umzugehen. Die wesentliche Orientierungshilfe dabei ist das Beispiel Jesu Christi und der Heiligen."[281]

Gemäß klassisch-kirchlicher Formulierung besteht das Ziel des Erleuchtungsweges darin, sich *Tugenden* anzueignen. Es geht darum, sein *Gefühlsleben* und sein *Verhalten* zu entwickeln, menschlicher und so auch christusähnlicher zu werden, die christliche Vollkommenheit anzustreben.

280 Jalics 12.
281 Ebd. 13.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Den ersten beiden Phasen, die traditionell Askese genannt werden, folgt als dritter und letzter Abschnitt der *Vereinigungsweg*, die Mystik.[282] Diese Etappe bringt die größte und radikalste Wende im geistlichen Leben.

> „In den ersten zwei Etappen musste der Mensch sich darum bemühen, sich zu ändern, sündhafte Haltungen zu überwinden, psychische Komplexe zu sanieren und seinen Charakter vollkommener zu machen. Im Vereinigungsweg geschieht etwas grundlegend anderes. Gott übernimmt die Initiative, und der Mensch muss sich ausschließlich Ihm überlassen. Im Gebet richtet er seine Aufmerksamkeit einzig und allein auf Gott. Gott handelt. Der Mensch wird ein Werkzeug in den Händen Gottes. Er lebt, doch mehr als er selber lebt Christus in ihm (vgl. Gal 2,20)."[283]

Da das Reich Gottes mit Luther formuliert „inwendig" in uns ist, können wir Gott *in uns* erfahren.

> „Wenn wir uns auf unsere Mitte, auf unser Sein, auf das Innewohnen der Heiligen Dreifaltigkeit ausrichten, kommt allmählich aus dieser Tiefe eine unglaubliche Kraft, die uns langsam alles schenkt und uns in den Zustand der Kontemplation einweiht."[284]

Wird die Gnade stärker, geht die *aktive Kontemplation* schließlich in die *passive* über, in der die Aufmerksamkeit auf Gott von innen her gehalten wird. Dass durch die Kontemplation die Hinwendung zu Christus viel radikaler wird, bedeutet jedoch nicht, dass die Gnade im vorkontemplativen Bereich weniger wirken würde.[285]

Zieht sich der Christ in religiöser Absicht in die Wüste, das heißt in die Einsamkeit und Stille zurück, kann er ruhig werden, zu sich kommen und Gott begegnen, wie sich an großen biblischen Gestalten wie Abraham, Mose, Johannes dem Täufer oder Paulus sowie später an vielen Heiligen zeigt.[286] Durch die Gottesbegegnung findet er seine *wahre Identität* und vernimmt er seine *Aufgabe* und *Sendung* in der Welt.

Es gibt viele innerliche Wege zu Gott. Alle großen nicht-christlichen Religionen weisen Wege der Kontemplation. Vielen Menschen schenkt Gott die Beschauung auch ohne jegliche äußere, religiöse Hilfe. „Ein einfaches Leben in der Liebe, einige Jahre auf dem Krankenbett, eine Begegnung mit dem Tod, das Verlassen der Heimat, um mit den Armen zu leben, und andere Begebenheiten können zu Kontemplation führen."[287]

Das Vertrautwerden mit Gott lässt sich auch noch einmal etwas anders darstellen, indem man das klassische Drei-Wege-Schema übernimmt, aber einzelne Wege anders deutet und anders reiht, so dass man zur *Stufenfolge* von *Erleuchtung*, *Reinigung* und *Einigung* gelangt. Auf der ersten, der *kognitiven* Stufe oder Stufe des Wissens, werden bei dieser Deutung mittels heiliger Schriften und geeigneter religionsphilosophischer oder theologischer Literatur Einsichten über Gott gewonnen. Die Beziehung zu Gott bleibt

282 Bd. 2, Kap. 3.5; Bd. 3, Kap. 3.5.
283 Jalics 13f.
284 Ebd. 14.
285 Vgl. ebd. 23.
286 Vgl. ebd. 32–35.
287 Ebd. 15.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

jedoch noch weitgehend auf der *Ich-Es-Ebene*. Gott ist zwar schon Gegenstand des Erkennens und Nachdenkens, begegnet aber noch nicht wirklich als Du. Auf der zweiten, der *affektiven* Stufe oder Stufe der Gefühle, wird eine persönliche Beziehung zu Gott aufgebaut. Gott wird, wie es der *Ich-Du-Ebene* entspricht, als persönliches Gegenüber wahrgenommen, zu dem man beten und mit dem man sich austauschen kann.[288] Es kommt zu einer „Reinigung" der Gefühle, durch die diese der Liebe Gottes immer angemessener werden. Auf der dritten, der *mystischen* Stufe oder Stufe des geistigen Spürens und Schauens, vollzieht sich die Einigung mit Gott. Der Beter wird immer mehr eins mit Gott, auch wenn dieser sein geistlicher Freund oder Dialog- und Lebenspartner und so ein personales Gegenüber für ihn bleibt. Ich und Du werden immer mehr zum Wir, indem sich der Beter immer mehr sowohl seiner Einheit mit Gott als auch seiner Verschiedenheit von ihm bewusst wird. Damit ist die *Wir-Ebene* erreicht.

Dieser Stufenweg stellt ein *vereinfachtes* geistliches Entwicklungsschema dar, bei dem die Kenntnis Gottes nacheinander vom Kopf zum Gemüt und vom Gemüt ins Herz als innerer Mitte der Person gelangt. Das *konkrete* geistliche Leben hält sich nicht eins zu eins an dieses Schema. Es weicht oft und vielfältig von ihm ab. Im konkreten Leben können Stufen ganz oder teilweise übergangen oder ausgelassen und später nachgeholt oder ganz oder teilweise vorweggenommen werden. Gott weiß das in seiner göttlichen Pädagogik im Leben des Einzelnen auszugleichen. Er führt jeden auf *einmalige*, nur ihm entsprechende Weise durchs Leben. Ganz allgemein lässt sich nur sagen: Je vertrauter uns Gott wird, desto *persönlicher*, *existentieller* und *tiefer* wird unser Verhältnis zu ihm.

Literatur

Franz Jalics: *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, 1994.

288 Bd. 2, Kap. 1.1.5.1.

https://doi.org/10.14361/9783839442777-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA