

⁵ Vgl. C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch.* 52 (1961) 1 – 39.

⁶ Vgl. M. Nédoncelle, *Proson et persona dans l'antiquité classique*: *Rev. sc. rel.* 22 (1948) 298 ff.

⁷ *Adv. Praxean* 12, 6; 15, 1 («*distinctio personalis*»); *Adv. Valentianus* 7,3 («*substantialiter – personaliter*»).

⁸ *Adv. Praxean* 7,5; 13, 10.

⁹ Vgl. G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri* (Bologna 1969) 178 ff. (God in Patristic Thought, London² 1952.)

¹⁰ *Adv. Praxean*, 7, 5.

¹¹ Vgl. C. Celsus VIII, 12; In Ioan. Evang. III, 10, 75.

¹² *Ep.* 136, 6; vgl. auch *Ep.* 38 (von Gregor von Nyssa?); *Ep.* 214.

¹³ Vgl. Hieronymus, *Ep.* 15, 3, 4 (PL 22, 356).

¹⁴ Vgl. *Ep.* 214, 3; 226, 4.

¹⁵ *Vgl. Or.* 21, 35; 42, 16 (PG 35, 1124; 36, 476).

¹⁶ *AaO.* 42, 16 (PG 36, 477).

¹⁷ Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I (Paris 1892) 433.

¹⁸ *Relazione spirituale XXXIII* (Avila, Sept. 1572).

¹⁹ Gregor v. Nazianz, *Or.* 42, 15 (PG 36, 476 B).

²⁰ *Trin.* I, 6, 10; vgl. auch IX, 1, 1 («*credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum*»).

²¹ Vgl. M. Schmaus, *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*: *Studia Patr.* 6 (= TU, 81) (Berlin 1962) 504; V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (Bologna 1967) 46 ff. (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944).

²² G. Prestige, *aaO.* 245.

²³ *Trin.* VII, 6, 11.

²⁴ P. Bulgakov, *Du Verbe incarné* (Paris 1943) 13 ff.

²⁵ *Trin.* VII, 6, 11.

²⁶ *Vgl. Or.* 23, 8 (PG 35, 1160); 42, 16 (OPG 36, 477).

²⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theol.* I, 29, 1.

²⁸ *AaO.* I, 29, 2.

²⁹ *AaO.* I, 29, 3, ad 2.

³⁰ *AaO.* I, 29, 4.

³¹ Vgl. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg–Basel–Wien 1975) 590. (Jesus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974.)

³² Simone Weil, *Lettre à un religieux* (Paris 1951) 36.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

RANIERO CANTALAMESSA

1934 in Ascoli P. (Italien) geboren. Kapuziner. 1962 Doktorat in Theologie (mit Spezialisierung in Patristik) an der Universität Freiburg in der Schweiz; dann in klassischer Literaturwissenschaft an der Katholischen Universität in Mailand. Derzeit Ordinarius für die Geschichte des Urchristentums und Direktor der Abteilung für Religionswissenschaft an derselben Universität. Seit 1974 auch Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission. Veröffentlichungen u. a.: *La cristologia di Tertulliano* (Freiburg/Schweiz 1962); *L'Omelia in sanctum Pascha dello Ps. Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II sec.* (Mailand 1967); *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa* (Turin 1971); *Il cristianesimo e le filosofie* (in Zusammenarbeit mit anderen) (Mailand 1972); *Il problema cristologico oggi* (in Zusammenarb. m. anderen) (Assisi 1973); *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (in Zusammenarb. m. anderen) (Mailand 1976); *Il cristianesimo e i valori terreni. Sessualità, impegno politico e cultura* (Mailand 1976). Anschrift: Università Cattolica del S. Cuore, Largo A. Gemelli 1, I-20123 Milano, Italien.

Jan Peters

Dem Unnennbaren Namen geben

Moderne Eltern geben ihren Kindern manchmal Namen, über die die Großeltern erschrecken. Den Schrecken kann man bagatellisieren mit der lässigen Bemerkung: «Was hat schon ein Name zu bedeuten? What is in a name?» Wer so denkt, wird kaum Interesse aufbringen für einen Aufsatz wie diesen, der sich ausschließlich mit der Namengebung für Gott in unserer Kultur befassen will. Es geht also nicht um das Problem von Gottes Dasein, sondern einfach um den menschlichen Glaubensakt, in dem wir der im Wesen unnennbaren Wirklichkeit, welche die westliche Überlieferung «Gott» nennt, einen Namen geben. Vielleicht ist der Schrecken von Großeltern über den Namen, der ihren Enkeln gegeben wird, nicht grundlos; vielleicht spüren sie intuitiv, daß mit der Namengebung mehr geschieht als die Schaffung eines prakti-

schon Hilfsmittels, um Menschen auseinanderzuhalten. Die Großeltern erkennen nämlich in diesen Namen nicht mehr den roten Faden wieder, der sich durch die Generationen hinzieht. In diesen fremdartigen Namen erleben sie eine Art Bruch mit den vorhergehenden Generationen.

Ähnliches geschieht, wenn in der religiösen Sprache von heute immer wieder neue, fremdartige Namen für Gott auftauchen. Um ein Beispiel zu nennen: Oosterhuis¹ versucht es in jedem seiner Bändchen: «Träger unnennbarer Namen ... Hörer unhörbaren Weinens, Seher unabsehbarer Leiden, ... Knecht, der für uns läuft; das Lasttier, das uns trägt; Chile-Lamm, Grieche, Vietnameser, ... geringster Mensch, Gott überneu, Gott einmal für immer.» Oder: «Nächster, Fremder, Jude, Saat, Baum am Quell, Bräutigam, Weg, Traum eines Menschen, Offene Tür, Eckstein, Schlüssel, Löwe von Juda, Lamm, Gerechter, Hirt, Perle, Zweiglein, Fisch, Brot, Wort, Weinrebe, Gottessohn, Knecht, Ströme lebendigen Wassers, Morgenstern, Spitzenläufer, Einziger, Unsagbar Gesagter.» Nun kann man zwar sagen: Das sind dichterische Namen; Oosterhuis ist kein Theologe. Abgesehen von der Tatsache, daß Theologen ursprünglich Dichter waren,

wird sich auch der Theologe, sicherlich vor dem Hintergrund des CONCILIUM-Heftes XII/5 (Theologie und Literatur), fragen müssen, was für ein Glaubensgeschehen sich hinter dem Benennen oder Nichtbenennen Gottes verbirgt.

Ganz allgemein schon dies: Der Mensch begreift, unterscheidet und nimmt erst dann etwas in die Totalität seines bewußten Daseins auf, wenn er ihm einen Namen gibt. Namengeben hat mit der Beziehung zwischen dem Namengeber und dem Benannten zu tun². Zum Beispiel ist es nicht gleichgültig, ob ich jemanden mit dem Vornamen anrede oder mit seinem Nachnamen. Auch theologisch scheint es mir nicht unbedeutend zu sein, daß die Periode nach der «Gott-ist-tot-Theologie» mit dem erneuten Suchen nach einem Namen für den Unnennbaren einsetzt. Übrigens waren die Auseinandersetzungen über «Gott ist tot» so gefühlsarm, daß man vergeblich nach etwas Traurigkeit oder Trauer über diese in alles eingreifende Mitteilung sucht, daß Gott tot sei. Diese Bemerkung soll keine nachträgliche Kritik an einer Bewegung sein, die vergangen ist; denn für alles, was in diesem Aufsatz weiterhin gesagt wird, ist das effektive Moment in der Namengebung von größter Bedeutung. Sie geht hervor aus dem menschlichen Verlangen, und das Verlangen gehört zur affektiven Schicht im Menschen. Ich versuche in einem ersten Punkt diese Behauptung zu belegen. Nach einer Zwischenbemerkung, daß man Theologie nicht auf Christologie beschränken darf, so sehr auch der Name «Jesus» den auf Menschlichkeit bedachten Gott definitiv wiedergibt, schneidet dieser Beitrag einen zweiten Punkt an: nämlich daß es für die Theologie unentbehrlich ist, Gott innerhalb der lebendigen Kultur immer aufs neue zu benennen, entweder um Ihn zu leugnen oder um Ihn mit neuer Stimme zu preisen. Schließlich folgen einige Anmerkungen über politische Konsequenzen, die mit der persönlichen Benennung Gottes eng verbunden sind; dadurch unterscheidet sich das Christentum m. E. von jenen Religionen, die Gott als unpersönlich erfahren und zurückschrecken vor der inneren Dynamik, Ihn zu benennen, *und* vor dem Glauben, Ihn als Gott anzuerkennen, der aus dieser Geschichte Heilsgeschichte macht. Für diese letzten Bemerkungen stützt sich der Autor auf sein Wissen über den heiligen Johannes vom Kreuz und auf seine Erfahrung mit modernen religiösen Bewegungen, die beanspruchen, östliche Mystik für den westlichen Menschen zugänglich zu machen.

1. Der Wunsch als Quell der Namengebung

Bei manchen modernen Veröffentlichungen über die Namengebung für Gott³ spürt man ein so fanatisches

Festhalten an einmal gegebenen Namen, daß die ganze vitale Glaubenskraft auszutrocknen scheint, um eine Lehmmauer zu bilden gegen jeglichen Hunger aus menschlichem Verlangen, die ihrem Wesen nach ungreifbare letzte Wirklichkeit neu zu benennen. Tatsächlich werden aber Gott neue Namen gegeben, wie wir zu Beginn schon darlegten. Ein Theologe kann sich niemals der Aufgabe entziehen, nach dem weiterzusuchen, was hinter einem solchen Phänomen steckt. Vorab sei schon gesagt, daß es beim Namengeben nicht um eine Begriffsbestimmung Gottes geht, welche die Unbegreiflichkeit (*incomprehensibilitas*) Gottes aufheben möchte, sondern um die Herausforderung, die von der Verborgenheit Gottes ausgeht⁴. Beim ersten Hinhören mag der Unterschied zwischen der *Unbegreiflichkeit* Gottes und seiner *Verborgenheit* wie eine akademische Spitzfindigkeit klingen, die mit dem wirklichen Leben nicht viel zu tun hat. Bei näherem Zusehen wird sich zeigen, daß die Unbegreiflichkeit eine Feststellung auf noetischer Ebene ist, die Verborgenheit dagegen eine Herausforderung auf affektivem Niveau. Mystiker werden eher eingenommen von der Verborgenheit Gottes als von seiner Unbegreiflichkeit: «Wo hältst du dich *verborgen*, Geliebter ... Ich lief und *rief nach Dir*, und du warst spurlos.» Dieser Anfang des Geistlichen Hohenliedes des heiligen Johannes vom Kreuz ist voll von affektiven Worten und frei von jeder noetischen Sorge. Das läßt schon vermuten, daß es in diesem Zusammenhang mit Verborgenheit Sinn hat, einen Namen zu rufen.

Religiosität entsteht u.a., wo «Verlangen» und «Verborgenheit Gottes» miteinander in Beziehung treten und einander nicht aufheben. Auch die Tatsache, daß der Christ an eine Offenbarung Gottes glaubt, hebt die Verborgenheit Gottes nicht auf und stillt auch das Verlangen nicht. Auch als Offenbarter bleibt Gott ein verborgener Gott, und seine Verborgenheit weckt das Verlangen. Ich meine, hier habe man zu tun mit einem ersten Unterschied zwischen jüdisch-christlicher Offenbarung und östlichen Religionen (wie dem Buddhismus). Gemäß dem Buddhismus besteht die höchste Vollkommenheit im Töten des Verlangens. Die Schrift aber steckt voll von Verlangen. Alle Verlangen des biblischen Menschen wurzeln in seinem tiefsten Willen und seinem fundamentalen Bedürfnis, durch volle Entfaltung seines Wesens der Fülle des Lebens teilhaft zu werden. Der Spruch des Sirach: «Versage dir keinen glücklichen Tag, verliere nichts von deinem Anteil an Lust» (Sir 14,14), mag er nun Ausdruck höchster biblischer Weisheit sein oder nicht – der Wunsch ist normal und wird bei Jesus geläutert zu dem Spruch: «Das Leben besitzen und es in Fülle besitzen» (Joh 10,10).

Die Sprache der Schrift erkennt diese natürliche Gegenwart und den positiven Wert des Verlangens an. In der Schrift geht es nicht um das Töten von Wünschen, sondern um Läuterung und Emporführung der Wünsche: «Wie das Herz verlangt nach strömenden Wassern» (Ps 42,2); «wie die Augen einer Magd gerichtet sind auf die Hände ihrer Herrin» (Ps 123,2); «ich verlange mehr nach Dir, als ein Schlafloser auf den Morgen wartet» (Ps 130,6); «laß mich wieder Klänge der Fröhlichkeit und Freude hören» (Ps 51,10). Sogar der Greis, den Gott «soviel Qualen und Widerwärtigkeiten sehen ließ», darf die Hoffnung nicht fahren lassen, daß Er «sein hohes Alter mit neuem Leben beseelen und ihn trösten wird» (Ps 71,20 ff). Die Schrift wird getragen von einem starken Verlangen nach Gott. Hinter dem Verlangen, Weisheit zu besitzen (Spr 5,19; Sir 1,20), hinter dem Heimweh nach Jerusalem (Ps 137,5), hinter dem Verlangen zum Tempel hinaufzuziehen (Ps 122,1) hinter dem Verlangen, Gottes Wort unter all seinen Gestalten zu kennen (Ps 119,20; 131), verbirgt sich ein tiefer Wunsch, der all seine Energie in einer einzigen Richtung zusammenfaßt: alle Illusionen und alle Imitationen zu entlarven (Am 5,18; Jes 58,2), alle Enttäuschungen zu überwinden: das Verlangen nach Gott allein: «Ohne Beistand bin ich – doch bei dir verlange ich nichts mehr auf Erden; sollte mein Leib versagen oder mein Herz, Gott ist ja mein Fels: ihn behalte ich. Mein Glück – das ist Gottes Nähe... Möge ich so dein ganzes Handeln erzählen» (Ps 73,25–28; vgl. Ps 42,2; 63,2). Bei Jesus wächst das Verlangen zur Sehnsucht, «dieses Passah mit euch zu essen» (Lk 22,15). Und dem letzten Schrei des Buchs der Offenbarung geben der Geist und die Braut ein Wort des Verlangens in den Mund: «Komm!» (Offb 22,17).

Nun hat seit Freuds Traumdeutung gerade die Psychologie mehreres mit dem Verlangen (bei Freud heißt es immer «Wunsch») zu tun gehabt. Freud sah bei vielen Patienten, daß die Wünsche von illusionären Objekten besetzt wurden; für ihn war eines dieser Illusionsobjekte die Vorstellung von Gott. Man darf aber nicht vergessen, daß Freud seine Beobachtungen hauptsächlich an Kranken machte. Das pathologische Grundschema, das Freud an seinen Patienten entdeckte, ist jedenfalls nicht das Normalschema.

Es ist das Verdienst von Autoren wie Nabert (*Le désir de Dieu*), Pohier, Vergote und vor allem Ricœur⁵, daß man weniger mißtrauisch vor dem Verlangen steht. Gewiß unterscheidet auch Ricœur zwischen illusionären und nicht illusionären Wünschen, aber er läßt den Wunsch als fundamentale Dynamik des Menschen unangetastet. Wenn man seine Darlegungen stark vereinfacht, könnte man sagen, daß Ricœur zwei Verlangen unterscheidet: das Verlangen, das in sich selbst be-

schlossen bleibt und, statt nach vorn gerichtet zu sein, stets die Neigung hat, nach hinten zu schauen, ob aus der Vergangenheit nicht etwas angeboten wird, das den Wunsch stillen kann; und das Verlangen, das nach außen und in die Zukunft gerichtet ist. Nun ist die Struktur des Verlangens gerade, und dadurch unterscheidet es sich vom konsumptiven Wunsch, daß es niemals erfüllt wird. Das Subjekt muß mit der Tatsache fertig werden, daß das Verlangen unerfüllbar ist.

Die Frohbotschaft von dem auf Menschlichkeit bedachten Gott, von einem Gott, der sich nach dem Menschen umsieht, kann das Verlangen aus sich selbst herausholen und umwandeln. Das Angebot muß das Verlangen korrigieren, so daß es nicht hinter sich selbst herrennen kann. Ricœur sieht nur eine einzige Möglichkeit, dem auf sich selbst zurückgeworfenen Verlangen zu entkommen: neue Impulse von anderer Seite. Die Korrektur des Verlangens und sein Ausbrechen aus dem illusorischen Kreis seines Selbst geschieht nicht durch Worte, Bilder und Gestalten, die aus dem Subjekt selbst aufsteigen, sondern die aus dem «Fremden» kommen. Es brauchte einen eigenen Beitrag, um aufzuzeigen, daß all das, was aus der Schrift auf das verlangende Subjekt zukommt, nicht die aufgestauten egoistischen Wünsche des Subjekts selbst sind. Ich denke, daß dafür Gefahr besteht, wenn Schrift verstanden wird als das ein für allemal niedergelegte Wort Gottes, das keine exegetische Fortsetzung kennt. Die Dynamik der Offenbarung dauert fort bei jedem bewußt lebenden Gläubigen.

Eine der Arten und Weisen nun, wie das «Fremde» auf das verlangende Subjekt zukommt, ist die Herausforderung des Geheimnisses vom verborgenen Gott. Dazu sagte ich schon, daß dieses verborgene Sein Gottes nicht naiv aufgefaßt werden darf als eine Verborgenheit, die einmal aufgehoben wird. Gott bleibt ein verborgener Gott. Und das bleibt Fremdheit. Diese Fremdheit fordert das verlangende Subjekt in erster Instanz zum Rufen auf; sich hineinzuwagen in das Invokative der Worte, einen Namen zu rufen. Nicht um das Fremde zu beschwören, sondern um das verlangende Subjekt selbst außer sich selbst zu bringen und das Verlangen selbst zu transzendieren. Das verlangende Subjekt wird hier auf eine verwandelnde Art und Weise sich selbst verfremdet. Das verlangende Subjekt ist nicht mit sich selbst beschäftigt, wenigstens nicht nur und allein mit sich selbst; es wagt einen Ruf nach draußen. Nicht umsonst legt Ricœur viel Wert auf die Sprache. Die Sprache des Glaubens, der Schrift, der Theologie, des echt geistlichen Gesprächs holt das verlangende Subjekt aus sich selbst heraus und lädt es zu einem Wagnis ein, das ich den Verrat der Wörter und der Namen nennen möchte. Das verlangende Subjekt wagt

einen Namen für den Unbenennbaren und schrickt gleichzeitig vor dem Namen zurück, weil die erhoffte Wirklichkeit nicht durch diesen Namen gedeckt ist und niemals, durch welchen Namen auch immer, gedeckt werden wird. Gleichzeitig bleibt das verlangende Subjekt wachsam, daß der Name kein Idol wird und das Verlangen sich mit weniger als Gott selbst zufriedengibt. Diese Bewegung des Verlangens ist doch wohl etwas wesentlich anderes als das passive Verschmelzen in einem Urgrund, einem Nirwana oder einem vagen Pantheismus.

Ich denke, daß aus dieser skizzierten Bewegung des Verlangens die Behauptung, daß Gott «Person» ist, einen neuen Inhalt bekommt. Der in diesem Sinn verlangte «Gott» verfremdet den Menschen von sich selbst, gibt ihn aber auf neue Weise sich selbst zurück. Das meint Ricœur mit dem Wort «dramatisch»: Es geschieht etwas; das Verlangen wird verwandelt, aber auch das Verlangte wird verwandelt. Das Verlangen, sich bloß eins zu fühlen mit dem Kosmos, erscheint mir wie ein pathetisches Verlangen, das den Menschen trotzdem hindert, Mensch zu sein und – in christlichem Sinne – Gott hindert, Mensch zu werden. Ich wage ein Wortspiel: Der «verborgene» Gott des Christentums (und des Judentums) wird (z.B.) im Buddhismus ein «bergender» Gott, eine ozeanische Gottheit. Die Einswerdung, von der ein christlicher Mystiker wie Johannes vom Kreuz spricht, ist eine Einswerdung nach Verfremdung («Jeder sagte: Sie ist verloren; aber ich war gefunden»); und trotzdem bleibt Gott das Zentrum der Seele; Treue zu mir selbst kann Treue bedeuten zu Gott; «treu» in der Bedeutung von *fides*, Glaube, und Glaube in der Bedeutung von *credere alicui*: jemandem glauben. Aber diesen «jemand» darf ich nicht in der Namenlosigkeit lassen; wie Jesus von Nazaret denjenigen, dem er endgültig und zutiefst vertraute, nicht in der Namenlosigkeit gelassen, sondern «Vater» genannt hat. Obwohl ich weiß, daß – nach Freud – dieses «Vater» wieder neue Probleme aufwirft, gehe ich auf diese Probleme nicht ein – sie werden in diesem Heft an anderer Stelle besprochen; aber ich mache noch einige Bemerkungen zur Frage, ob ein Christ, der in dieser Zeit eine theologische Reflexion über den Namen Gottes anstellen will, sich mit der Übernahme dieses Namens aus zweiter Hand zufrieden geben darf.

2. Anmerkungen zum Thema Theologie und Christologie

Überschaut man heute, aus dem Abstand einiger Jahre, die theologischen Veröffentlichungen nach der «Gott ist tot»-Periode, so fällt auf, daß die meisten

Theologen den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit von Gott auf Jesus von Nazareth verlegt haben: Theologen wurden Christologen⁶. Bei manchen, wie Dorothee Sölle⁷, aber auch bei Bloch, wurde das sogar zur Parole: «Lebte Christus heute, wäre er Atheist.» Im wesentlichen geht es bei diesen Auseinandersetzungen nicht um den *deus absconditus*, den verborgenen Gott, sondern um den *homo absconditus*, den verborgenen Menschen. In der Schrift begegnet Bloch dem Menschen. Der *deus absconditus*, der verborgene Gott, darf nach ihm lediglich als Hinweis in Richtung des verborgenen Menschen verstanden werden. Das verborgene Thema der Menschheitsgeschichte ist (nach ihm) die allmähliche Enthüllung des *homo absconditus*, das Offenbarwerden des noch nicht realisierten endgültigen Menschseins des Menschen auf Erden; der «göttliche» Gott muß ein «menschlicher» Gott werden. Dies bedeutet für den Glauben an Gott, daß er durch das fortschreitende Eindringen des Menschlichen in die Gottesvorstellung Schritt für Schritt verschwindet, indem der Mensch immer mehr sich selbst einen Platz im religiösen Geheimnis gibt.

Nun ist es für einen christlichen Theologen, der an das Geheimnis der Menschwerdung glaubt, immer vom Bösen, Gott und Mensch als Konkurrenten gegenüberzustellen, weil er so auf unreflektierte Weise das Paradoxon der Menschwerdung aufhebt, indem er eine der Komponenten des Paradoxons der Menschwerdung – Mensch und Gott – fallen läßt. Außerdem wird der theologische Diskurs seiner Eigenart entkleidet, indem er nach dem «Nutzen» Gottes, der Funktionalität des Christentums auf Suche geht. Für Bloch dient das Christentum in letzter Instanz dazu, dem Marxismus Tiefe zu geben, um ihn – nach seinen eigenen Worten – vor dem Absinken in einen vulgären Atheismus zu bewahren.

Es scheint mir das Verdienst des Jesusbuches von Schillebeeckx zu sein, daß es u.a. zeigt, wie Jesus theologisch unwichtig wird, wenn er nicht mehr ist als einer von uns; wenn er nicht mehr ist als ein weiteres Glied in der Reihe menschlich gescheiterter Idealisten. Bei niemandem ist Gott so zentral wie bei Jesus von Nazaret. Er zeigt gerade – so groß und aktuell das Interesse oder die menschliche Sympathie für Jesus von Nazaret auch sein mag –, daß dies nicht auf Kosten des Gottes gehen darf, den Jesus Vater nennt. Je mehr das theologische Reden über Jesus auch ein wirkliches Gespräch über Gott wird, zeigt sich von neuem, daß es einen wesentlichen Unterschied gibt zwischen dem «unpersönlichen» Gott (z. B. des Buddhismus) und dem «persönlichen» Gott Jesu. Bei einem Autor wie Fromm⁸ wird deutlich, daß eine Art höherer Synthese zwischen Christentum und Religionen, die Gott als unpersön-

lich erfahren, nur dann möglich wird, wenn das Mysterium der Menschwerdung aus dem Christentum gestrichen, also das Christentum reduziert wird. Fromm selbst sieht das klar: «Wir kommen an eine zentrale Frage. Ist religiöse Erfahrung notwendig mit einem theistischen Entwurf verbunden? Ich glaube nicht; man kann «religiöse» Erfahrung definieren als eine menschliche Erfahrung (Als ob wir von anderen Erfahrungen sprechen könnten! – J.P.), die als gemeinschaftliche Basis bestimmten Arten theistischer Entwürfe so gut wie nichttheistischen, atheistischen Entwürfen zugrunde liegt. Was sie unterscheidet, ist die Aufnahme der Erfahrung, nicht das Erfahrungssubstrat, das den verschiedenen Entwürfen zugrunde liegt. Diese Art Erfahrung tritt am deutlichsten hervor in der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik, auch im Zen-Buddhismus. Wenn man an Stelle des Entwurfs die Erfahrung analysiert, zeigt sich, daß man sowohl von einer theistischen wie von einer nichttheistischen religiösen Erfahrung sprechen kann» (aaO. 45).

Es hängt nur davon ab, was man religiös nennt. Ohne Heilsgeschichte, also ohne an die Innenseite der menschlichen Geschichte zu glauben, deren Wesen die Zukunft ist, kann das Verlangen, von dem wir soeben im Anschluß an Ricœur⁹ sprachen, kosmische Dimensionen annehmen, und das kann man dann religiös nennen. Aber das könnte man dann auch mit der Erfahrung von Drogen-Trips tun. Religiös in christlichem Sinn ist aber das Verlangen, das mit einem persönlichen Gott tun hat, der auf Menschlichkeit wirksam bedacht bleibt und diese innerhalb der Geschichte wahr macht.

Ich komme nun zu einer sehr prekären Behauptung, die mit meiner Auffassung von Spiritualität zu tun hat. Bei diesen Überlegungen sehe ich mich selbst vor die Wahl zwischen «Nachahmungs-Spiritualität» und «kreativer Spiritualität» gestellt. Mit anderen Worten: Ist Spiritualität lediglich *Imitatio Christi* (in beschränkendem Sinne), eventuell *imitatio dei* (Fromm), oder setzt sich die Menschwerdung Gottes für meinen Teil «im kleinen» so in jedem Menschen durch, daß damit Gottes schöpferisches Handeln sich mit dieser Welt befaßt? Ich entscheide mich für die letztere Auffassung und bin gern bereit zuzugeben, daß dies eine Option ist, wenn auch stark gründend in einem Autor wie dem heiligen Johannes vom Kreuz. So komme ich zu einer letzten Phase in meiner Darlegung: Dem namenlosen Gott, der im Wesen unnennbar ist, Namen geben – das kann nur vom Gebet her geschehen; d. h. aufgrund eines Umgangs mit dem Glauben und Glaubensinhalt in der verlangenden Art und Weise.

3. Das immer wieder neue Benennen Gottes aufgrund der eigenen Kultur

Bis hierher haben wir zu skizzieren versucht, wie der erste Ansatz zur neuen Namengebung Gottes beim religiösen Menschen von seinem Verlangen ausgeht: von seinem Verlangen, das in erster Linie sich selbst entfremdet wird (eine heilsame Verfremdung), wodurch es verwandelt wird. Diese Verfremdung entsteht z. B. durch die Schrift mit ihrer Botschaft über die Rettung der Welt. Wer ernsthaft auf die Botschaft der Erlösung eingeht, sieht sich vor Grenzen gestellt: «Das kann ich nicht; das können wir nicht!» Hier stößt man wieder auf den Unterschied von «Wunsch» und «Verlangen». Der Wunsch liegt in der konsumptiven Sphäre und kann erfüllt werden; das Verlangen liegt in der dynamischen Sphäre und kann nicht erfüllt werden, aber ist doch beharrlich. Die Begegnung mit dieser fundamentalen Begrenztheit, mit dem Verlangen, diese Grenze zu überschreiten, führt zu dem Anruf nach draußen. Wo Jesus auf Unmenschlichkeit stößt, auf Leiden, auf Armut, auf Einsamkeit, findet er immer wieder den neuen Namen für den auf Menschlichkeit bedachten Gott. Darf ich es so umschreiben: Er wird sich bewußt, wer in ihm so wirksam gegen Einsamkeit protestiert, gegen Armut, Entrechtung, so daß er zu sagen wagt: Die Herrschaft Gottes ist nahe herbeigekommen. Gott Namen geben geht hervor aus dem gläubigen Antwortgeben auf die Frage: Wer in mir, wer in uns protestiert nun gegen das Böse, gegen die Unmenschlichkeit? Ist es eine Modegrille, eine Art getarnter Instinkt zur Selbsterhaltung, oder ist es der verborgene Gott?¹⁰

Andererseits ist dieser Gott in mir mit meiner Biographie so verwoben, daß darüber eine eigene Geschichte zu erzählen ist. Nicht notwendig eine zusammenhängende Erzählung, sondern möglichst kurze Geschichten, deren Hauptperson in jedem Fall keine kleine selbständige Person ist, sondern ein Mensch mit einem Auftrag: ein Gesandter. Von diesen Geschichten her wird der Unbenennbare immer wieder neu benannt, vielleicht mit einem bizarren Namen wie Nichts, fremde Insel, Nacht, Gestaltloser, Armer, aber immer als erkennbare Hauptperson. Betend kommt der Mensch dahinter, daß Gott es ist, der in ihm (im Mittelpunkt meiner Seele, sagt Johannes vom Kreuz; in diesem kleinsten Unbekannten, sagt Oosterhuis) protestiert, und zwar wirksam protestiert gegen alles Böse (gegen Diskriminierung, Einsamkeit, Entrechtung usw.), das sich als Hindernis auf meinem Lebensweg ereignet¹¹.

Es wird klar sein, wenn ich sage, daß der Mensch *betend* immer wieder neue Namen geben kann, die sich

an seine Kultur anschließen, und ein Beten gemeint wird in dem prägnanten Sinn, den ich dafür nannte: verlangend umgehen mit Glauben und Glaubensinhalt, wie ich früher schon einmal in dieser Zeitschrift (CONCILIUM 5, 1970, 85–90) darlegen durfte. Bewußt glauben bedeutet doch, daß wir durch unser Leben das «Tätigkeitswort» glauben nicht nur im Indikativ oder Imperativ konjugieren, sondern auch im Optativ, in der verlangenden Weise. Das ist mehr als ein grammatischer Scherz: Der Mensch *ist* seine Sprache; der gläubige Mensch *ist* seine Sprache. Sehen wir übrigens nicht dasselbe Sprachspiel auch in der Schrift? Darf man nicht sagen, daß – global gesprochen – für das Alte Testament die historischen Bücher auf die Seite des «Indikativ» gehören? Was im Alten Testament Tora heißt, gehört in den Kreis des «Imperativ». Aber es gibt auch Weisheit; auch Psalmen werden gesungen. Viele Psalmen wiederholen aber in der Art des Verlangens, was schon in den historischen Büchern als indikativische Mitteilung oder in der Tora als imperativer Auftrag enthalten ist. Auch im Neuen Testament steht zwischen dem «Indikativ» der «Erzählung» und dem «Imperativ» der «Bergpredigt» der «Optativ», die wünschende Weise des «Vaterunser». Schon die Väter, so las ich bei den Patristikern, nannten dieses Modellgebet *Breviarium totius Evangelii*: eine Kurzfassung des Evangeliums, aber nun nicht in der indikativischen Weise der Erzählung oder im Imperativ des neuen Gesetzes, sondern im Optativ. Es brauchte eine zu lange Analyse, wollte man zeigen, wie gerade in jenen Teilen der Schrift, wo der Optativ den Ton angibt, immer wieder neue Gottesnamen auftauchen und die Verborgenheit Gottes unterstrichen wird.

Bei einem Mystiker wie Johannes vom Kreuz kehren zwei Elemente im Zusammenhang mit dem Namengeben für Gott immer wieder. Zuerst: Der Gott, den ich nennen will, ist bei mir gegenwärtig, bei jedem Menschen. Aber es ist nicht immer eine affektive Gegenwart; es ist nicht immer ein verwandeltes Verlangen. Ein zweites Element: Dieser Name kommt niemals aus einer Offenbarung, und niemand darf um eine

solche Offenbarung bitten¹²: «Er hat uns seinen Sohn gegeben, sein einziges Wort. Er hat kein anderes. Damit hat Er in diesem einen Wort alles zugleich gesagt. Mehr hat Er dir nicht zu sagen. Solltest du mehr wollen, kannst du höchstens eine Antwort erwarten wie: Ich habe dir doch schon alles gesagt in meinem Wort ... Was mich betrifft, wirst du nichts an Offenbarungen und Visionen finden, die du von mir erbitten kannst. Was dich selbst betrifft: Betrachte Ihn gut!» Wohl aber findet Johannes vom Kreuz aus sich selbst, aus dem Mittelpunkt der Seele heraus immer neue Namen. Manchmal in dieser Art: «Ein Ich-weiß-nicht-Was, wovon ich nur stammeln kann.» Manchmal läßt er dieses «Was» in ein ganzes Bündel von Bildern ausfächern: «Wind, der leise atmet; das Singen der Nachtigallen; der Wald in all seinem Zauber; dabei die Flamme, die zwar brennt, aber keinen Schmerz verursacht» (aaO. Str.397). Man spürt, daß er sich nicht zufriedener geben will mit Namen aus «zweiter Hand»¹³, weil das die Beziehung mit dem Benannten verzeichnen würde und seiner Eigenheit nicht gerecht würde¹⁴.

Abschließend: Ist es nun so wichtig, daß der Mensch Gott neue Namen gibt? Ob es wichtig ist oder nicht – es geschieht; für den Theologen muß das ein Signal sein und ihm zu denken geben. Es scheint mir außerdem der rechte Weg, nach der Gott-ist-tot-Theologie, Gott auf eine behutsame und warme Weise zur Sprache zu bringen, nämlich aufgrund der Erfahrung und der affektiven Schicht. Es scheint mir auch aufrichtiger, als über Gott zu schweigen und in eine halbe Christologie zu flüchten. Es darf nur ein Anfang sein, dieses Namengeben an den Unnennbaren; ein Anlauf, um zu einem neuen Gespräch über Gott zu kommen. Wollen wir dabei bleiben, daß Christentum eine *geschichtliche* Religion ist, dann wird es durch Gottesmänner Geschichte machen müssen und nicht nur die Vergangenheit erzählen; tun wir das nicht, dann stopfen wir uns selbst den Mund und können nicht mehr von *Heilsgeschichte* reden. Das Namengeben an den Unnennbaren hat eine Vergangenheit und eine Gegenwart; ich hoffe, daß es auch Zukunft hat.

¹ Unter den vielen möglichen Autoren habe ich Huub Oosterhuis gewählt, weil die meisten Gedichtbändchen von ihm auch in die Sprachen übertragen sind, in denen CONCILIUM erscheint.

² Bibel-Lexikon (Einsiedeln/Zürich/Köln 21968) Sp. 1216–1217, «Name Gottes».

³ Ein deutliches Beispiel ist Maurice Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu* (Paris 1976).

⁴ Karl Rahner, *Über die Verborgenheit Gottes: Schriften zur Theologie 12* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1975) 285–305 mit Angabe der gängigen Literatur auf S. 285.

⁵ Paul Ricœur, *L'image de Dieu et l'épopée humaine: Christianisme social 68* (1960) 493–514.

⁶ Heinz Zahrnt, *Wozu ist das Christentum gut?* (München 1972) Kap. «Vom Begriff zum Namen».

⁷ Dorothee Sölle, *Das Recht ein anderer zu werden* (1971) 57.

⁸ Erich Fromm, *You shall be as Gods* (New York 1966), vor allem das Kap. II über den Gottesbegriff.

⁹ Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris 1975) 262–272: *Icône et image*.

¹⁰ Maurice Bellet, *Qui parle?*: Christus 83, Bd. 21 (Juni 1974) 305.

¹¹ Yvonne Pellé-Douel, *Paradoxes nécessaires*: Christus 72, Bd. 18 (Okt. 1971) 519.

¹² Diese zwei grundlegenden Texte des Johannes vom Kreuz finden sich in der Besteigung des Berges Karmel (II,22, Nr. 3–5) und im Geistlichen Hohenlied (Strophe 11, Nr. 3 und 6).

¹³ Hans Jürgen Schultz (Hsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?* (München 1969) 20 (K. Rahner) und 268 (J.B. Metz).

¹⁴ Soll die Nennung Gottes nicht nur eine Nennung aus zweiter Hand sein, muß sie aus dem Geber hervorgehen, aus Spiritualität. Eine klare Darlegung darüber findet sich bei Joseph Ratzinger, *Dogma und*

Verkündigung (München/Freiburg 1973) 117 ff. Er gibt darin ein für unseren Zusammenhang schlagendes Beispiel: Das lateinische Wort für «Erlöser, Heiland» ist eigentlich «Conservator». Für den Christen ist «Heil» aber etwas anderes als die Erhaltung Roms und der Schutz des Bestehenden vor Krieg, Veränderung und Vernichtung; Heil ist auf Zukunft, auf Geschichte bezogen. Die ersten römischen Christen sprechen denn auch nicht von Jesus als «conservator», sondern als «Salvator»: AaO. 94 f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Piet Schoonenberg

Gott als Person / als persönliches Wesen

Die Frage, ob Gott als persönliches Wesen aufgefaßt werden muß, ist alles andere als rein theoretisch. Zweifellos ist sie *auch* theoretisch. Als solche verlangt sie viel Hermeneutik und vor allem einen geduldrigen Dialog zwischen Ost und West. Aber die Frage berührt jeden religiösen Menschen und gewiß jeden Christen im tiefsten Wesen. Sie berührt sein Gebet, seinen Glauben, seine Hoffnung; sie berührt die Art und Weise, wie die christliche Botschaft «Gott ist Liebe» von uns verstanden wird; die Art und Weise auch, wie wir Gott von ganzem Herzen lieben können.

In diesem Artikel wird versucht, diese Frage zu beantworten: ein Versuch, der meiner Überzeugung nach unfertig ist. Er beginnt mit einer bestimmten Definition dessen, was wir unter «Person» verstehen können. Im Dialog zwischen Ost und West wird gerade diese Definition hinfällig werden müssen. Trotzdem wird die Definition gegeben, um zu diesem Dialog einen Beitrag zu liefern. Dabei geht es schließlich nicht um das Wort oder den Begriff «Person» selbst. Es geht darum, wie wir Gott verstehen, in der doppelten Bedeutung, die dieser Satz hat: Wie wir das Wort «Gott» begreifen, aber auch wie wir die Stimme Gottes hören.

Person

Der Mensch ist Person. Da unser ganzes Menschsein im Werden ist, sind wir auch Person im Werden. Ja wir ringen darum, Person zu werden und zu bleiben – gegenüber allerlei Drohungen der Entpersönlichung. Dabei steht uns jedoch eine Idee vom Personsein vor Augen, mit der sich vor allem das westliche Denken beschäftigt hat. Die Geschichte dieser Überlegungen

1921 in Elsloo geboren. Karmeliter. Seit seiner Promotion (1957) studiert er die religiöse Erfahrung und ihre theologischen Konsequenzen; Er übersetzte die mystischen Werke des heiligen Johannes vom Kreuz ins Niederländische und versah sie mit ausführlichen Einführungen (Gent ²1975); zahlreiche Veröffentlichungen über das Gebet, die sich auf seine Erfahrungen mit Gebetspraktika stützen. Anschrift: Eindstraat 16, Venray, Niederlande.

könnte ein Buch füllen. Hier möchte ich nur auf einige Konstanten im Begriff «Person» hinweisen; ich nenne deren drei: Identität, Individualität und Beziehung.

Identität

Eine Person ist er oder sie, der Mensch selbst. Auch in Kulturen, die den Begriff «Person» nicht reflektierend gebildet haben, wird ein Mensch beim Namen genannt und nennt er damit auch sich selbst. Indem er angesprochen und bei seinem Namen gerufen wird, ist er jemand und ist er gegenwärtig. In der westlichen Antike bezeichnen die Wörter *prósopon* und *persona* die Rolle, die jemand in einem Drama spielt; sie kennzeichnen ihn als Rede- und Handlungssubjekt und demzufolge als jemanden, der Recht auf einen Platz unter Menschen hat: als Rechtssubjekt. Diese Auffassung liegt den patristischen und scholastischen Definitionen von Person zugrunde. Darüber bald mehr. Seit Kant denkt man über das Bewußtsein nach, das die Person von sich selbst hat, und über die damit verbundene Freiheit und Verantwortlichkeit. Der Mensch ist Person – im Gegensatz zu Tieren, zu Pflanzen, zu Dingen; dadurch verwirklicht sich seine Identität, sein Er-selbst-Sein, in Selbstbewußtsein (Bei-sich-Sein) und Freiheit (auf dem Grund seines Selbstseins). Der Mensch als Person sagt: Ich bin ich.

Individualität

Indem er ein Ich ist, ist die Person nicht ein Allgemeines, eine Art, und auch nicht ein anderer. Das wird deutlich in den Definitionen der Patristik und Scholastik. Boëthius definiert die Person als *individua substantia rationalis naturae*. Sie ist eine individuelle Substanz, was für uns ein Pleonasmus ist, aber die Hinzufügung «individuell» war für Boëthius wichtig, um die Person von den allgemeinen Wesenheiten (*ousiai*) der griechischen Philosophie abzugrenzen. Die Hinzufügung «in einer vernünftigen Natur» machte für Boëthius die Definition anwendbar auf Mensch, Engel