

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

und Gott, ohne daß er zur Einsicht kam, daß diese vernünftige oder intellektuelle Natur das Selbstsein zum Selbstbewußtsein erhebt. Die Definition des Boëthius ist wahrscheinlich deshalb klassisch geworden, weil sie einen Grund allen Personseins in den Vordergrund rückte: die Individualität. In Zusammenhang mit der Trinitätstheologie wollte Richard von Sankt Victor sie verbessern, indem er statt von *individua substantia* von *incommunicabilis existentia* sprach, von einem unmitteilbaren (wir würden lieber sagen: einem unverfremdbaren) Dasein, einem Selbstsein, das nicht auf einen anderen übertragen werden kann. Auf dieser Linie erkannte Duns Scotus der Person eine *ultima solitudo* zu, eine letzte Einsamkeit. Das Selbstsein enthält ja die Begrenzung, nicht der andere zu sein und niemals der andere werden zu können.

Beziehung

Dennoch drohen die Wörter «unmittelbar» und «einsam» beim negativen Moment des Personseins stehen-zubleiben. Dieses negative Moment wird aber durch ein positives Moment überwunden: durch die Beziehung. Jedes Seiende steht in Beziehung zu anderen Seienden. (Ich möchte sagen, daß die Beziehung zu jedem anderen Seienden *ist*.) Die Beziehung, die das Personsein charakterisiert, ist nicht die Beziehung zu einem größeren Ganzen oder einem Allgemeinen, sondern Beziehung zu einem seienden «Gegenüber» der Person, zu Objekten und vor allem zu Mit-Subjekten, zu anderen Personen. Diese Beziehung macht jemanden zur Person, wenn sie nicht nur eine Gegebenheit ist, sondern bewußt und frei angegangen wird. Vor allem Hegel war es, der dem kantischen Personbegriff diese Beziehung hinzugefügt hat. Für ihn wird die Person erst konkret, indem sie mit dem andern in Gemeinschaft tritt, indem sie sich dem anderen übergibt. Die Person gewinnt sich selbst, indem sie sich im anderen verliert. In unserem Jahrhundert ist diese Sicht zwischen den beiden Weltkriegen in Philosophie und Theologie in den Vordergrund getreten: im Personalismus von Ebner, Buber, Marcel und Nédoncelle. Ich bin erst ich, ich werde ich durch meine Beziehung: nicht zu einem Ihm, Ihr oder Es, sondern zu einem Du. Ich bin ich, wenn ich «wir» sagen kann. Person existiert in Gemeinschaft von Personen.

Zusammenfassend können wir sagen: Personsein ist Identität, bewußtes und freies Selbstsein, begrenzt von der Individualität, aber diese Begrenzung im bewußten und freien Hingehen auf den anderen übersteigend. In dieser Definition erscheint noch einmal, was wir schon zu Beginn sagten: daß der Mensch Person *wird*.

Unsere Frage

Nach dieser Definition können wir die Frage stellen: Ist Gott als Person zu denken? Indem wir diese Frage stellen, müssen wir den christlichen Glauben an Vater, Sohn und Heiligen Geist berücksichtigen, denen eine gleiche und identische Gottheit zuerkannt wird, aber die auch voneinander unterschieden werden. Um diesen Unterschied auszudrücken, spricht man in der Theologie des Westens von drei göttlichen Personen. Das wurde so sehr vorherrschender Sprachgebrauch, daß das Sprechen von Gott als Person (*in der Einzahl*) eigentlich sehr jung ist. Allerdings wollte ich die Frage, ob und inwieweit der Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist als Unterschied zwischen Personen verstanden werden kann, in diesem Artikel nicht zur Sprache bringen. Andererseits will ich auch vermeiden, über die «ganze Trinität» als Person in der Einzahl zu sprechen. Deshalb bitte ich den Leser, das Wort «Gott» im folgenden immer so zu verstehen, wie es im Neuen Testament gebraucht wird: für Gott den Vater. Was über den Vater und sein Personsein gesagt wird oder nicht gesagt wird, gilt also in seiner Beziehung zu uns. Personbeziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist bleiben außer Betracht. Sie können deshalb außer Betracht bleiben, weil sie das Verhältnis Gottes des Vaters zu uns nicht annullieren oder beschränken.

Unsere Frage heißt also: Ist Gott, der Gott der Christen, «der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus» als Person zu denken? Die Antwort wird in der christlichen Glaubenserfahrung gesucht, wie sie uns überliefert wird und wie sie zumal in der Schrift ihre erste und grundlegende Fassung in Worte findet. Ich denke also vor allem über das Alte und Neue Testament nach. Dabei bin ich mir bewußt, daß in der Schrift eine Vielzahl von Theologien zu finden ist, und ich muß das berücksichtigen. Ich meine aber auch, daß unter und in dieser Vielheit eine Einheit gegenwärtig und sichtbar ist.

Eine andere Frage ist aber noch wichtiger: Wenn wir in der Schrift Gott als Person verkündigt sehen, was bedeutet das dann für uns Christen von heute? Ist es möglich, daß ein persönliches Bild von Gott in der Schrift und in der ihr folgenden Überlieferung vergangenen Kulturen zu verdanken ist, so daß wir in der Kultur unserer Tage, namentlich in der heutigen Begegnung von Ost und West, zu einem anderen Gottesbild kommen können, weniger persönlich oder im ganzen nicht persönlich? Ja könnte es sein, daß wir berufen sind, alle Gottesbilder aufzugeben, bestimmt das persönliche? Auch auf diese Frage müssen wir antworten. Wir werden versuchen, das zu tun, nachdem wir in aller Kürze die Schrift befragt haben.

Gott als Person in der Schrift

Die Schrift sagt nirgendwo ausdrücklich und buchstäblich, daß Gott Person oder persönlich ist, denn in den biblischen Sprachen kommen diese zwei Worte nicht vor. Wer aber die Propheten im Alten Testament sprechen hört, begreift unmittelbar, wie sehr sie Gott persönlich erleben. Jahwe hat eine gnädige und treue Liebe für sein Volk; Er ist in dieser Liebe eifersüchtig und zornig; aber wenn sich dieses Volk bekehrt, kehrt auch er sich von seinem Zorne ab. Die ihm solche menschlichen Gefühle zugeschrieben, waren übrigens durchaus davon überzeugt, daß Er kein Mensch ist. Auch sie lehnten die Gottesvorstellungen eines unwürdigen Anthropomorphismus ab; aber gewiß taten das die Propheten ganz anders als z.B. die Denker des Hellenismus. In ihm sehen wir die Absicht, den Gottesbegriff aller persönlichen Züge zu entkleiden: man denke an «das erste Bewegende» des Aristoteles und «das Eine» des Plotin. Die Propheten nehmen Gott andere menschliche Züge: Rachsucht, bleibenden Zorn. «Nicht will ich tun, was die Glut meines Zornes mir eingibt, denn ich bin Gott und kein Mensch» (Hos 11,9). Aber Person ist Gott in dieser Darstellung doch.

Um das näher zu erläutern, will ich die oben angegebenen Momente des Personseins im biblischen Gottesbild aufzeigen: Identität, Individualität, Beziehung. Ich bin mir bewußt, dabei vor allem aus dem Jahwisten zu schöpfen, aus den Propheten, der von den Propheten inspirierten Geschichtsschreibung und den Evangelien. Beim Elohisten, im Priesterkodex und in der Weisheitsliteratur (außer den Psalmen) ist das Gottesbild etwas weniger persönlich, gewiß weniger «bewegt». Diese Nuancen werde ich hier und da angeben.

Beginnen wir mit der *Identität*. Gott ist offensichtlich durch seinen Namen Jahwe identifiziert. So heißt Er für Israel «seit Ägypten». Das Buch des Auszugs enthält denn auch mehrere Erzählungen, in denen sich Gott mit diesem Namen als Israels Gott zu erkennen gibt. Dazu kann ich mich kurz fassen; über diese Namengebung wurde im vorhergehenden Artikel gesprochen. Obwohl dieser Name aus Ehrfurcht durch «Adonaj» ersetzt und in der Septuaginta mit «ho Kyrios» übersetzt wird, wird er am großen Versöhnungstag vom Hohenpriester ausgerufen. Außerdem bleiben die persönlichen Titel: Herr, König und in gewissem Maße auch Vater. Dieser letztere Titel erhält im Neuen Testament einen neuen Inhalt durch Jesu eigenes Gotteserlebnis. «Abba» ist denn auch wohl die persönlichste Anrede Gottes in der ganzen Schrift. Und das Neue Testament bezeugt, daß die Anhänger Jesu die Freiheit – die *parrhesia* – empfangen haben, mit diesem Titel

Gott anzurufen, auf daß Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen eingieße, damit wir rufen: Abba, Vater! So finden wir in der ganzen Schrift, daß Gott als ein Jemand angesprochen wird: als Jahwe, Herr, Vater. Bei Gelegenheit wird Er sogar als Redender dargestellt, aber immer ist Er der Handelnde, Rettende, Auserwählte, Sich-Erbarmende, Liebende.

Das bringt uns nun sofort auf Gottes *Beziehung*. Auch diese tritt in der Schrift deutlich hervor, vor allem im Erlebnis des Bundes. Es ist bezeichnend für Israel, daß nicht nur Bünde zwischen Menschen vor seinem Gott geschlossen werden, sondern daß das ganze Verhältnis zu Ihm als Bund erlebt wird. Jahwe ist Israels Gott. Und umgekehrt ist Israel Jahwes Volk; und das ist es so sehr, daß es nicht ethnisch, sondern religiös zu einer (übrigens nicht unbedeutenden) Einheit gewachsen ist. Der Bund wird gesehen als die Frucht der Auserwählung durch Jahwe, und auch das Volk erwählt Ihn mehrere Male zu seinem Gott. Das Bewußtsein des Bundes ist nicht immer gleich stark lebendig, aber die Formel «Ich werde ihr Gott sein und sie mein Volk» klingt weiter, bis in die Johannes-Apokalypse. Daß der Bund stets mehr der Initiative Jahwes zugeschrieben wird, so daß das hebräische *berith* in der Septuaginta durch *diatheke* und demnach in der Vulgata durch *testamentum* übersetzt wird, rückt immer mehr ins Licht: wie die Beziehung zum Volk von Ihm ausgeht, wie Er darin Freiheit, Person ist. Die Eigenschaften Gottes sind in der Bibel denn auch vor allem die persönlichen Haltungen, die oben aufgezählt wurden: Gnade, Treue usw. Wenn in der Apokalyptik und in Jesu Verkündigung der Begriff «Bund» durch das endzeitliche Königreich ersetzt wird, macht das die Vorstellung von Gott nicht weniger persönlich. Im Gegenteil, gerade dieses Königreich kommt ganz durch Gottes Initiative zustande, «ohne daß eine Menschenhand dabei zum Zuge kommt», «während der Bauer schläft».

Gott individuell?

Beim Besprechen der oben angegebenen drei Momente des Personseins habe ich die Individualität überschlagen. Nicht zunächst deshalb, weil sie beschränkt ist und einen negativen Aspekt hat, also von uns kaum von Gott ausgesagt werden kann – sondern vor allem, weil die Schrift selbst damit Schwierigkeiten hat. Gerade in diesem Punkt ist sie nicht beständig und sehen wir ein Reifen. Hier muß vor allem aus jenen Teilen geschöpft werden, die ich oben beiseite ließ.

Zunächst: Ja, Gott als Jahwe wird individuell dargestellt. Das geschieht in dem langsamen Aufstieg des Henotheismus zum Monotheismus, vor der Verban-

nung. Gewiß, Jahwe ist der einzige; das ist für Israel eine Sache von Leben und Tod. Daß die Götter anderer Völker als Realitäten anerkannt werden, als *ihre* Götter, geht aus mehreren älteren Texten hervor, manchmal trotz späterer Korrekturen. Aber auch in Israels eigenen Gebeten ist Jahwe groß unter den Göttern, der größte unter ihnen. Auch als der volle Monotheismus gesiegt und die fremden Götter zu Nichtsen geworden sind, bleibt *elohim* in gewissem Sinne ein Gattungsname: die Engel sind *bene-elohim*, Exemplare von der Art der *Elohim*. In dieser Hinsicht scheint Jahwe eine individuelle Begrenzung zu haben.

Und doch sehen wir immer Versuche, diese zu durchbrechen, ohne Jahwes Identität und Beziehung preiszugeben. Jahwes Gegenwart darf nicht in einem Bild begrenzt, aber sein Name muß ausgerufen werden, damit Er sich selbst gegenwärtig mache. Er zeigt sich auf dem Sinai oder Horeb und nimmt Wohnung im Tempel auf dem Sionsberg, aber als sein eigentlicher Wohnort wird immer mehr der Himmel angesehen, der Thronsaal über dem Himmelsgewölbe. Ja Salomo erkennt in seinem Tempelweihgebet an, daß sogar der Himmel und die Himmel der Himmel Ihn nicht fassen können, aber daß sein Name in dem Tempel wohnt, um auf die Flehgebete seines Volkes zu lauschen. So ist es auch mit Jahwes Gegenwart auf Erden. Für Naaman, aber auch für David ist das Land außerhalb des Gebietes der zwölf Stämme der Bereich anderer Götter. Mit dem Monotheismus bricht die messianische Hoffnung durch, daß alle Völker zum Sionsberg strömen werden; aber auch sporadisch die Überzeugung, daß Jahwe in Ägypten und Assyrien angebetet werden und Ihm von Ost bis West ein reines Opfer dargebracht werden wird (Jes 19, 18–25; Mal 1,11).

Ein noch tiefer eingreifender Versuch, die Gottesvorstellung der Begrenzung zu entziehen, wird gemacht, wenn Handlungen nicht Ihm unmittelbar zugeschrieben werden. Wir sehen, daß schon der *Elohist* weniger als der *Jahwist* geneigt ist, Gott als direkt Handelnden zu beschreiben. Wir kennen Erzählungen, die ganz gewiß Gottes Führung in einem bestimmten Stück Geschichte verkündigen wollen, aber diese Geschichte durch menschliche Faktoren verlaufen lassen: die Josefsgeschichte in der Genesis und die Bücher Judit und Ester (siehe den Gegensatz z. B. zu Josua). Aber es gibt vor allem zwei Arten, Gottes Handeln so zu beschreiben, daß dabei gleichzeitig seine Transzendenz ins Auge springt: das Handeln durch «Stellvertreter» und das sogen. *passivum divinum*.

In fast allen Kulturen setzen Menschen Akte durch einen, der sie vertritt. Für das hebräische Denken ist solch ein Stellvertreter wirklich ein *alter ego*, eine Ver-

längerung der Person, die ihn sendet¹. Die menschliche Person ist da tatsächlich gegenwärtig, nicht nur in seinem Leibe, sondern auch in seinem Kleide, seinem Hausgerät, seiner Familie und Nachkommenschaft und vor allem in dem ad hoc gesandten Diener (*schaliach, apostolos*). So spricht Jahwe durch seinen Engel, der mit dem «ich» Jahwes selbst redet (Gen 22,16), in dem Jahwes Name wohnt (Ex 23,21). Im Judentum, kurz vor der Zeit und zur Zeit Jesu, läßt die Apokalyptik Gott durch viele Engel handeln und sprechen, während trotzdem die Initiative von Ihm ausgeht (s. besonders die Johannes-Apokalypse). Die Weisheitsliteratur personifiziert Gottes Wort und vor allem seine Weisheit, die das erste Geschöpf ist, aber auch Ausführer von allen Werken Gottes, ja Ausstrahlung und Bild seines Wesens. Der Rabbinismus und die Targume schreiben das göttliche Handeln dem Namen zu, der Glorie (*kabod*), der Einwohnung (*shechinah*), dem Wort (*memra*) und auch dem Geist (*ruach*). Auch in den Evangelien, sogar in Jesusworten, finden wir die Weisheit, die Himmel, die Kraft als Bezeichnungen Gottes.

Eine andere Art, das Geheimnisvolle des göttlichen Handelns zu bezeichnen, liegt im *passivum divinum*. Hier wird die Handlung im Passiv beschrieben; aber daß es die Handlung Gottes ist, wird nicht gesagt, es wird nur nahegelegt. Diese Sprechweise erlebte einen großen Aufschwung in der Apokalyptik. Man findet sie wiederholt in Daniel und in der Apokalypse. Beispiel: Ein Stein wird von einem Berge gelöst, «ohne daß sich eine Menschenhand dabei regt» (Dan 2,31); ein Traumbild, das später als Gottes Handeln interpretiert wird: durch das er sein Königreich aufrichtet (Dan 2,44). Bemerkenswert ist, daß das *passivum divinum* an die hundertmal in den Jesusworten der synoptischen Evangelien vorkommt und darin von vier Überlieferungen bezeugt wird; deshalb will Joachim Jeremias darin die *ipsissima vox* Jesu erkennen².

Da wir nun hier über das Neue Testament reden, möge kurz die Aufmerksamkeit auf den Heiligen Geist gelenkt werden. Dort ist ja auch der Geist ein «Stellvertreter» Gottes und des verherrlichten Christus. Während es im Alten Testament vor allem Gott ist, der seinen Geist schenkt, tritt dieser im Neuen Testament auch selbst handelnd auf, vor allem in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen. Aber durch diesen Geist und in ihm handelt Gott (der Vater), vor allem in der Endvollendung und in der Kirche. Der Geist ist sozusagen «Gott eschatologisch». Wie das Handeln des Geistes abwechselt mit dem Handeln Gottes, so auch mit dem des verherrlichten Christus. In Joh 14 sehen wir ein Kommen Jesu selbst und des Parakleten unverbunden nebeneinander stehen, und nach seinem

ganzen Verhältnis zu den Jüngern und zur «Welt» ist dieser Paraklet nach Raymond Browns Wort «ein anderer Jesus»³. Auch hier also «Stellvertretung».

Bis hierher fanden wir in der Schrift, vor allem dort, wo sie prophetisch spricht, Gott sehr klar als Person erlebt und dargestellt. Er ist Jahwe, euer Gott. Identität und Beziehung kennzeichnen Ihn als Person. Manchmal scheint Er dabei auch auf menschliche, also begrenzte Art individuell zu sein: Er ist gerade der Gott, der Jahwe heißt, der «Israels» Gott ist. Aber andererseits werden Versuche unternommen, dieses begrenzte Element aus der Gottesvorstellung zu entfernen: Er ist der Gott von überall, der Gott des Himmels, Er kann nicht umfaßt werden, Er handelt auf unserer Erde und in unserer Geschichte, ohne darin aufzugehen, also durch Stellvertreter; sein Handeln wird geheimnisvoll angezeigt durch ein unpersönliches Passiv.

All diese Sprechweisen stehen in einer gewissen Spannung zu jenen, in denen Jahwe oder der Vater Jesu außerordentlich persönlich dargestellt wird. Aber sie negieren diese nicht. Im Gegenteil, stets wird Gottes persönliches Verhalten, durch dieses mehr oder weniger abstandhaltende Reden hindurch, aufs neue bekräftigt. Der Engel Jahwes spricht zu Abraham Worte des Bundes. Die Herrlichkeit Jahwes zieht mit dem Volke. Sein Name wohnt unter ihm, seine Weisheit schlägt Wurzeln bei ihren Auserwählten. Wenn wir im Neuen Testament auf die Sprechweise Jesu hören, scheut er sich offensichtlich einerseits nicht, Gott zu nennen, besonders mit dem Wort «euer himmlischer Vater», andererseits hat er genau so offensichtlich eine auffallende Vorliebe für das *passivum divinum*. Er, der dieses Passivum benutzt, um verhüllend Gottes Trost für die Bedrückten, die Sättigung der Hungernden, das Öffnen der Tür für die Anklopfenden, das Geben in überfließendem Maße auszusprechen, sagt andererseits in einer für uns moderne Menschen verwunderlichen «Unmittelbarkeit», daß der himmlische Vater die Vögel ernährt, die Blumen kleidet, die Sonne scheinen und den Regen fallen läßt.

So sehen wir Gottes Transzendenz und sein persönliches Verhalten zusammen zu uns kommen. Ich möchte diese Überlegung abschließen mit der Reflexion über zwei «Definitionen» Gottes aus der johanneischen Überlieferung: «Gott ist Geist» (Joh 4,24) und «Gott ist Liebe» (Joh 4,8. 16). Die erste Definition könnte, abstrakt genommen, in den Idealismus des 20. Jahrhunderts passen. Aber die «Anbetung in Geist und Wahrheit», die daraus folgt, ist in der johanneischen Theologie keineswegs ein Kult reinster Innerlichkeit. Zwar ist sie nicht gebunden an Jerusalem oder den Garizim, sie ist aber der endgültige universale Kultus, auf

den Jesaja 19 und Maleachi hingewiesen haben. «Gott ist Geist» bedeutet also: Gott erfüllt alles, durchbricht alle Grenzen. Aber auch das schließt Gottes persönliches Verhältnis nicht aus, denn im vorhergehenden Vers wurde Gott bezeichnet als der Vater, der solche Anbeter sucht. Der Vater, der bei Johannes Jesus alles zeigt, was er tut; der Vater, der den Sohn liebt und der selbst auch uns liebhat – dieser Vater ist Geist, und umgekehrt: dieser Geist ist der Vater.

Noch inniger ist Gottes Geistsein und Transzendenz in der zweiten Definition mit seinem persönlichen Verhalten vereinigt: «Gott ist Liebe». Nicht nur wenn wir mit dem Alten Testament Gott König oder Kriegsherr nennen, sondern auch wenn wir Ihn auf der Spur Jesu als Vater ansprechen, benutzen wir letztlich eine Bildsprache. Jesu Worte über den Vater, der den Sohn kennt, und über den Vater, der dem Sohn alles zeigt, was Er tut, verbergen Parabeln über sein Verhältnis zu Gott. Das Wort «Gott ist Liebe» hat diese Bildsprache überstiegen – wenigstens soweit das im menschlichen Sprechen möglich ist. Man braucht keine Begrenzungen hinzuzudenken: Vater, also nicht Mutter, nicht Bruder, nicht Herrscher, nicht Diener. «Gott ist Liebe» übersteigt all diese begrenzten Begriffe. Aber es ist zugleich die persönlichste Aussage, die wir von Gott machen können. Das johanneische Wort «Gott ist Liebe» ist die zusammenfassende «Definition» von Gott für uns Christen, die wissen, daß Er uns zuerst liebhatte und seinen Sohn gesandt hat. In diesem Artikel kann dasselbe Wort auch als Definition fungieren, die Gottes Unbegrenztheit und sein Personsein zusammen ausdrückt.

Unser heutiges Denken

Was ist nun die Reaktion unseres heutigen Denkens auf dieses Gottesbild der Schrift? Zuerst denken wir weiter nach über die Entindividualisierung Gottes. Israel hat sich vom Bild Jahwes als einem der Götter, und sei es auch des größten, befreit; wir sind dabei, so meine ich, uns zu befreien vom Bild eines Gottes als eines der vielen Seienden, sei es auch des größten. Der Unbegrenzte kann nicht einer der vielen sein; er ist nicht aufzählbar oder unter anderen mitzurechnen. Schon die Scholastik lehnt es ab, Gott unter eine Spezies oder ein Genus unterzubringen. Hegel steht vor der Schwierigkeit, daß Gott, wenn Er begrenzte Wesen neben sich oder sich gegenüber findet, nicht selbst unbegrenzt, unendlich sein kann. In den letzten Jahrzehnten wurde diese Schwierigkeit wieder von Tillich aufgenommen, der es ablehnt, von Gott als von einem (anderen) Wesen, einer (anderen) Person zu reden. Solch ein Denken von Gott als einem Wesen neben an-

deren hat sogar den Namen «Theismus» bekommen (was eine Begrenzung gegenüber dem ursprünglichen Gebrauch dieses Ausdrucks enthält, bei dem es einfach die Anerkennung Gottes bedeutete). Tillich will diesen Theismus ebenso überwinden wie den Atheismus und findet sogar das Reden von Gott als Person für irreführend⁴.

Selbst bin ich geneigt, dieses Denken mitzumachen, also seine Fragen an unsere personale Gottesvorstellung sehr ernst zu nehmen. Ich möchte diese Frage ausdrücken in der Form eines *koan*, wie es im Zen gebräuchlich ist: Was ist die Grenze, wenn nur ein einziges Land an ihr seine Grenze hat? Die Grenze «zwischen» uns und Gott ist ja nur *unsere* Grenze, nicht die Grenze Gottes. Die endliche Welt und wir selbst darin können nicht außer Gott sein. Er umschließt alles, ja Er ist das alles, wie sogar die Schrift einmal (wenn auch nur einmal) zu sagen scheint (Sir 43,27: hebr. *hu hakkol*; griech. *to pan estin autos*; nach der Willibrord-Übersetzung: Er ist das All). Andererseits wird damit das endliche Sein nicht absorbiert oder vernichtet, ja es bleibt als einziges von Gott unterschieden und von ihm abgegrenzt. Wir stehen hier vor dem Mysterium, das sowohl die scholastische Lehre von der Teilhabe wie moderne Formen des Pantheismus auszusprechen suchen. Es ist nicht verwunderlich, daß dieses Geheimnis heute mehr Eindruck auf uns macht, zumal unter dem Einfluß des östlichen Denkens. Wir werden dadurch desto kritischer gegenüber dem Sprechen über und zu Gott als Person. Die Schwierigkeit des Dichters, der den Psalm 139 schrieb – «Wohin sich an Gott wenden, wenn Er schon überall ist?» – wird in erhöhtem Maß die unsere. Warum noch beten-zu, glauben-an und hoffen-auf Gott, wenn Gott so sehr in seiner Unbegrenztheit mit uns zusammenfällt, daß wir Ihn nicht mehr als «Gegenüber» zu denken vermögen?

Hier sind zwei Antworten möglich. Wir können das ganze Denken der Schrift und die ihr entsprechende Überlieferung über Gott als Person beiseite schieben. Dabei können wir die gesamte jüdisch-christliche Tradition über Bord werfen oder, in etwas milderer Form, das darin gefundene persönliche Gottesbild für zeitgebunden erklären. Aber wir können auch eine Synthese anstreben. Im Folgenden entscheide ich mich für den zweiten Weg. Wir können als Christen das persönliche Gottesbild nicht aufgeben und brauchen es auch nicht zu tun, weil die Schrift und die christliche Tradition schon zu einer Synthese auf dem Wege sind.

Wir können als Christen das persönliche Gottesbild nicht aufgeben. Ein erster Grund dafür ist, daß wir dann Gott nicht mehr länger als Freiheit sehen. Ist aber Gott nicht Freiheit, dann sehe ich keinen Grund, den Unterschied zwischen Gott und Welt als Wirklichkeit

zu sehen. Dann ist entweder das Eigendasein der Welt ein Schein oder eine Verzauberung, von der wir uns befreien müssen; oder «Gott» ist einfach ein leeres Wort, das wir aufgeben müssen. Aber es gibt auch einen anderen Grund, der unsere christliche Glaubenserfahrung berührt und vielleicht deshalb für uns Christen der einzige ist. Dieser Grund berührt die ganze Offenbarung Gottes in Christus Jesus. Es geht nicht darum, daß wir Jesu meistgeliebtes Wort aufgeben, wenn wir Gott nicht als persönlichen Gott sehen: das Wort «Abba, Vater»; denn letztlich ist auch das ein Bildwort. Wohl aber geht es darum, daß wir das ganze Verhältnis Jesu zu Gott und Gottes Verhältnis zu Jesus (und zu uns in Ihm) aufgeben, wenn wir Gott nicht mehr als Person verstehen. Dann können wir nämlich die zusammenfassenden Worte des Ersten Johannesbriefes «Gott ist Liebe» nicht mehr mitvollziehen. Gott ist dann nicht mehr immer größer als unser Herz, als all unsere Herzen: die Liebe, die uns trotz allem hoffen läßt, wie Er sie für Jesus war, bis ans Kreuz. Ich meine: Wenn wir Gott nicht Liebe nennen können, daß wir dann denselben Schluß ziehen müssen, wie Paulus ihn aus der Leugnung von Jesu Auferstehung zog: «Dann ist unser Glaube inhaltlos... dann seid ihr noch in euren Sünden.»

Aber wir *brauchen* das persönliche Gottesbild nicht aufzugeben, denn aufgrund der Schrift stehen wir schon in einer Bewegung, dieses persönliche Gottesbild vom Anthropomorphismus der begrenzenden Individualität zu säubern. Wir können das biblische Gottesbild in unser heutiges westliches Denken und den in Gang kommenden Dialog zwischen Ost und West mitnehmen und es dadurch reinigen lassen. Soeben sprachen wir davon, daß die Grenze «zwischen» Gott und uns nicht Gottes Grenze ist. Die zwischenpersönliche Beziehung von uns zu Ihm, entsprechend der von Ihm zu uns, kann also nicht erlebt werden nach dem Vorbild zweier menschlicher Personen, die in ihrer Begrenztheit einander gegenüberstehen und aus ihrer beiderseitigen Begrenzung, ihrer beiderseitigen «letzten Einsamkeit», aufeinander zureichen. Gott ist schon bei uns, in uns, Er ist schon «das All»; seiner Kondeszendenz geht seine Immanenz voraus. Aber Er geht über uns hinaus, Er ist unser «Gegenüber» als Freiheit und als Liebe, als das Versprechen einer immer größeren Gemeinschaft, der in Jesus und von Ihm her gleichsam auf dem Wege ist, «alles in allen» zu werden.

Es ist nun – so hoffe ich – klar, daß das Wort «Person» in dieser Auseinandersetzung nicht das Wichtigste ist. Es geht um Gottes Identität und Beziehung, und vor allem um seine Freiheit und Liebe. Aber die Vorstellung von begrenzender Individualität, die wir damit spontan verbinden, müssen wir vom Gottesbild

abziehen. Wir können dann natürlich das ganze Wort «Person» in unserer Sprache von Gott fallenlassen. Ich selbst möchte das nicht tun, aber ich habe dennoch im Titel dieses Artikels die Wahl zwischen dem Substantiv «Person» und dem Adjektiv «persönlich» offengelassen. Jedenfalls muß unser Personbegriff gereinigt werden, wenn wir von Gott sprechen. Ebenfalls wird er geläutert werden müssen, wenn wir uns an Ihn richten. Beten ist Sprechen zu Gott, ja, aber nicht wie zu jemandem, der *einfach nur* der andere ist und uns gegenübersteht. Beten heißt, sein Herz zu Gott erheben, ja, aber auch, Ihn in unserem tiefsten Herzen gegenwärtig wissen. Beten heißt vor allem, sich öffnen für den Gott, der uns schon überall durchdringt und uns stets mehr erfüllen will. Beten heißt, sich öffnen für den ganz Anderen, der in seiner Freiheit niemals unser Besitz ist, sondern in seiner Liebe uns trägt. Beten heißt, sich an dieses Gegenüber richten, das aber in unserer Subjektivität schon gegenwärtig ist; denn sein Geist bittet in uns mit unaussprechlichen Seufzern.

Der Dialog mit dem Osten

Mehrere Male wurde in diesem Artikel vom Dialog zwischen Ost und West gesprochen. Ich bin der Meinung, daß dieser noch viel Zeit, Geduld und Studium braucht, bis wir uns über den Inhalt des Personbegriffs verständigen und mit unserem Denken über Gott als Person und als persönlichen Gott bereichern können. Trotzdem muß dieser Dialog beginnen, und er hat schon begonnen. Diese CONCILIUM-Nummer ist ein Beitrag zu diesem Dialog. Hoffentlich ist auch dieser Artikel solch ein Beitrag. Deshalb kann ich es nicht unterlassen, ihn mit einigen darauf bezogenen Anmerkungen abzuschließen. Ich bin kein Spezialist in asiatischer Sprache oder Religion, deshalb beschränke ich mich auf einige Literatur zu diesem Thema. Meine wichtigste Quelle ist ein Artikel von P. Nemeshegyi, in dem er Gedanken einiger christlicher Theologen aus Japan und Indien zusammenfaßt⁵.

Diese Theologen denken nach über das Personsein, nicht nur Gottes, sondern auch des Menschen. Oben habe ich Gottes Personsein von der begrenzenden Individualität zu befreien gesucht, jene aber beginnen damit schon beim Menschen. Zweifellos inspiriert von östlicher Mystik, unterscheiden sie das «Ich» vom «Selbst». Der bekannten Unterscheidung Bubers wird damit noch eine dritte Stufe hinzugefügt: ich-das, ich-du, ich-in-dir-in-mir. Die erste Stufe ist die des besitzenden, egoistischen Ich; das Ich der zweiten Stufe ist nicht egoistisch; das Ich der dritten Stufe wird

«nicht-egotisch» genannt. Es fällt auf, wie bei diesen asiatischen Christen der Mensch zu solch einem nicht-egotischen Personsein kommt – nicht nur durch Versenkung, sondern zunächst durch die Liebe, die *agape*. Sie sehen dieses nicht-egotische Personsein als ein Personsein, das allein Gottes wert ist. Es ist in Jesus Christus auch menschlich verwirklicht, und in uns wird es verwirklicht, indem wir Ihm gleichförmig werden. Das scheint mir ein überraschender und bereichernder Beitrag im Dialog über Gottes (und unser) Personsein zu sein. Vielleicht wird auch hier ein biblisches Denken weitergeführt. Bei Johannes sagt Jesus: «Wer mich sieht, sieht den Vater.» Dürfen wir das nicht auch auf den Jesus anwenden, der den Jüngern die Füße wäscht und der sich selbst für uns hingibt, bis in den Tod? Auch im sterbenden Jesus sehen wir des Vaters Ich, aber dann nicht egoistisch und nicht egoistisch, als sich absolut gebende, mitteilende Liebe. Das Ich-bin aus dem Exodusbuch verwirklicht sich im Kreuzestod: «Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen, daß Ich bin» (Joh 8,27).

Kehren wir zurück zum Osten. *Vielleicht* gibt diese Zuerkennung eines «nicht-egotischen Personseins» auch der Nicht-Zweiheit (*advaita*) zwischen Gott und Welt tieferen Inhalt. Im Augenblick betont man, das Advaita-Denken sei kein Monismus, sondern einfach die prinzipielle Weigerung, Gott und Welt entweder eins oder zwei zu nennen. Ist das eine historische Interpretation z. B. des großen Hindu-Denkens Shankara – oder verhält es sich zu ihm wie «transzendentaler Thomismus» zu Thomas? Wie dem auch sei: Diese Einsicht in die Nicht-Zweiheit (die Nicht-Einheit ist) bedeutet jedenfalls eine Bereicherung. Wir müssen Raimundo Pannikar dankbar sein, daß er in verschiedenen Veröffentlichungen diese Interpretation für *advaita* propagiert hat⁶. Zwar frage ich mich, ob Pannikar konsequent ist, wenn er das «Wissen», die *jnana*, von dieser *advaita* ohne weiteres über das persönliche Verhältnis, die *devotio* zu Gott, die *bhakti*, stellt⁷. Ich frage mich, wenn weder Einheit noch Zweiheit für das Verhältnis zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, das letzte Wort ist, ob wir dann nicht nach einer höheren Einheit zwischen Einheit und Zweiheit ausschauen müssen, nach einer Synthese von Identität und Alterität, also von *jnana* und *bhakti*. Sind Einheitsmystik und interpersonale Mystik vielleicht immer wechselseitige Ergänzungen voneinander? Kann die *advaita*-Erfahrung der Hindus sich auch in dem «o Du ich» des al-Halladj wiedererkennen? Das sind Fragen, die ich nicht beantworten kann; aber sie sind wichtig: für den Dialog zwischen Ost und West und für unser ganzes denkendes Ausschauen nach Gott.

¹ Vgl. Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff 1961).

² Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I* (Gütersloh 1973) 20–74.

³ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John II*, Anchor Bible 29A (Garden City 1966) 1135–1144.

⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology I*, Kap. X (c).

⁵ Petrus Nemeshegyi, *Versuch über die Einkulturierung des Christentums in Asien: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973) 180–203. Auf den Seiten 186–188 werden Werke angegeben von K. Takizawa (Japan), Sunder Rao und Surjat Singh (Indien).

⁶ So z. B. in *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (New York/London 1973) 36.

⁷ AaO. 31 f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Frans Maas

Das persönliche oder unpersönliche Göttliche

Ein überholtes Dilemma in der westlichen Mystik?

Allen westlichen Mystikern ist eigen, daß ihr Verlangen allmählich immer stärker auf Gott selbst ausgeht. Mit weniger geben sie sich nicht zufrieden. Keine Spuren Gottes in der Schöpfung, keine Visionen, kein vollkommenes Tugendleben, nichts anderes als Gott selbst kann ihr Verlangen stillen. Die Frage ist, ob dieses Gott-selbst der mystischen Erfahrung uns Auskünfte zum Thema dieser Nummer «Ein persönlicher Gott» geben kann?

Die Redaktion regte an, zwischen zwei Richtungen in der westlichen Mystik zu unterscheiden, zwischen Wesensmystik und Brautmystik.

Wesensmystik: In der Geschichte des menschlichen Aufstiegs zu Gott scheint es um die Rückkehr zum Ursprung zu gehen; um Rückkehr zu dem, was der Mensch seit aller Ewigkeit ist und niemals aufgehört hat zu sein. Gott ist der unennbare Ausdruck der ursprünglichen Einheit aller Dinge; die Einheit zwischen Gott und Mensch entsteht nicht, sondern ist vorgegeben und wird angetroffen. Odyssee-Stil, oft sehr spekulativ in der Formulierung.

Brautmystik: Die geistliche Entwicklung wird beschrieben im persönlichen Modell einer Liebesgeschichte, dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Bräutigam und Braut, oft in Anlehnung an das bi-

1911 in Amsterdam geboren. Jesuit. 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Maastricht (Niederlande) und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Doktor der Theologie und Professor der Dogmatik an der Universität Nimwegen. Von seinen Publikationen erwähnen wir: *Het geloof van ons doopsel* (1955–1962); *Ein Gott der Menschen* (1969). Anschrift: Nijmeegsebaan 74, Nimwegen, Niederlande.

blische Hohelied. Gott ist der ebenso unennbare Ausdruck endgültiger Vereinigung, entstehender Einheit. Exodusstil.

Das ist eine kurze Charakterisierung beider mystischer Richtungen anhand einzelner für uns wichtiger Akzente. Der Eindruck liegt nahe, daß Gott-selbst in der Wesensmystik eine mehr unpersönliche und in der Brautmystik eine mehr persönliche Farbe hat. Die Frage ist, ob dieser Eindruck richtig ist; ob der Unterschied zwischen Wesens- und Brautmystik in Zusammenhang mit unserer Fragestellung so entscheidend ist, wie es auf den ersten Blick scheint.

Wir wollen je einen Vertreter beider Richtungen zu Worte kommen lassen: Meister Eckhart (etwa 1260–1327) für die Wesensmystik und Johannes vom Kreuz (1542–1591) für die Brautmystik. Wir könnten zuerst eine Persondefinition machen und zusehen, ob und wie weit der Gottesbegriff beider Mystiker dem entspricht. Weil diese Definition etwas willkürlich wäre, tun wir das nicht. Wir werden ihnen, Eckhart ausführlicher als Johannes vom Kreuz, in der Beschreibung ihres Ganges zu Gott-selbst folgen und bei jedem wichtigen Schritt unsere Frage bereithalten.

1. Meister Eckhart

Wir können dem geistlichen Aufstieg, wie Eckhart ihn sieht, nicht Schritt für Schritt folgen; aber in drei konzentrischen Erkenntniskreisen wollen wir zum Kern von Eckharts Wirklichkeit kommen. Wir werden sehen, daß das Personmodell in dieser Bewegung allmählich einer überwiegend raumhaften Bildsprache Platz macht; Gott-selbst ist der Ort ursprünglicher Einheit. Also ein nicht-persönlicher Gottesbegriff bei Eckhart? Nicht ohne weiteres; denn nicht nur das höchste mystische Stadium entscheidet über die Art des Gottesbe-