

HEINRICH ASSEL Eliminierter Name. Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm	209
PHILIPP STOELLGER »Im Namen Gottes. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff.....	249
GÜNTER BADER Das Unendlichkleine des Namens	287
Hinweise zu den Autoren	301
Bibelstellenregister	303
Namensregister	311
Gottesnamensregister	317
Begriffsregister	319

Einleitung

Die Namen Gottes, »Gott« als Name und *der* Name Gottes

von

INGOLF U. DALFERTH UND PHILIPP STOELLGER

Gott hat viele Namen. Nicht alle kennen alle, manche kennen keinen, aber kaum einer kennt nicht wenigstens einen. Doch ist auch »Gott« ein Name? Nennt, wer »Gott« sagt, etwas oder jemanden beim Namen? Und könnte man von ihm auch reden, ohne ihn so zu nennen? Beide Gruppen von Fragen sind zu unterscheiden. Es ist eines, nach Gottes Name oder Namen, ein anderes, nach »Gott« als Name zu fragen. Wie wird Gott genannt, von wem, warum und in welchen Situationen? Darauf muss philologisch, historisch und empirisch geantwortet werden. Fungiert »Gott« als Name, mit dem ein bestimmtes Wesen Gott im Unterschied zu anderen benannt wird? Damit ist eine hermeneutische, analytische und systematische Frage aufgeworfen.

Beide Themenkreise stehen in diesem Band zur Debatte. Eine positive Religion im Sinne Schleiermachers kennt, wenn sie von Göttern, Göttlichem oder Gott spricht, stets auch bestimmte Namen für sie. Diese Positivität ist eine des Verstehens fähige und bedürftige Faktizität. In der biblischen Tradition verdichtet sich diese einerseits im Tetragramm, andererseits in der jesuanischen Vateranrede Gottes. Beides zu verstehen und zu explizieren ist der Problemhorizont, in dem die hermeneutischen und systematischen Beiträge dieses Bandes die Ergebnisse von Religionswissenschaft und Exegese aufnehmen und weiterdenken. Das führt unvermeidlich an die Grenzen dieser Positivität und in die Debatten mit der Philosophie. Denn in diesen historischen Rekonstruktionen, philologischen Explikationen und systematischen Reflexionen werden hermeneutische Entscheidungen über den logischen und grammatischen Status von »Gott« in Anspruch genommen, die sich nicht von selbst verstehen, sondern nach Klärung verlangen.

I Was sagt, wer ›Gott‹ sagt?

»Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.«¹ Nietzsches Befürchtung war nicht ohne Grund, und das nicht nur wegen der Subjekt-Prädikat-Struktur unserer Sprache und der darin gründenden Täter-Tat-Struktur der Artikulation und Deutung unserer Lebenserfahrung in dieser Sprache, die Nietzsche im Blick hatte. Die Ursprungs- und Handlungslogik unserer Grammatik verführt ihn zufolge ja nicht nur dazu, auch dort mit Tätern zu rechnen, wo sie nur sprachlich nahe gelegt werden, sondern mit allem Sprechen den einen großen Täter ins Spiel zu bringen, ohne den nicht nur nicht wahrheitsfähig, sondern überhaupt nicht gesprochen werden könnte. Solange man wie Nietzsche aus grammatischen Gründen in den vielen stets den Einen wahrnehmen zu müssen meint, wird alles Sprechen zum indirekten Nennen Gottes und die Grammatik zum Gottessurrogat.

Doch man muss die Grammatik nicht in diesem Sinn hypostasieren, um Nietzsches Befürchtung einen Sinn abzugewinnen. Wer spricht, will in der Regel verstanden werden, und um verstanden werden zu können, muss auch anderen verständlich sein, was man sagt. Die Grammatik unserer Sprache ist eine Bedingung der Möglichkeit dafür. Man muss nicht wissen, wie ihre Regeln lauten (*know that*), um verständlich zu reden, aber man muss sie zu gebrauchen wissen (*know how*), und zwar auch und gerade dann, wenn man gezielt gegen sie verstößt. Wer ihnen nicht folgt, wird nicht verstanden werden, aber gäbe es sie nicht, wäre noch nicht einmal bemerkbar, dass und wenn man ihnen nicht folgt. Ohne Grammatik gäbe es kein verständliches Reden, Denken oder Schweigen, auch nicht von Gott, aber wo es dieses und damit eine Grammatik gibt, wird sich auch die Frage nach Gott nicht umgehen lassen. Denn was sagt, wer ›Gott‹ sagt, oder was sagt nicht, wer das nicht sagt? Nicht nur diese Frage, auch die Antworten darauf können nicht umhin, sich grammatikalischer Kategorien zu bedienen oder durch diese bestimmbar zu sein. Das belegen sowohl die historische Semantik wie die gegenwärtige Pragmatik der Gottesrede. Ohne sich auf ihre komplexen Konstellationen einzulassen, wird wenig Klärendes von den Namen Gottes mitzuteilen sein.

Damit ist freilich noch nicht viel gesagt, sondern nur notiert, was der Fall sein muss, damit man im Reden und Denken von Gott überhaupt etwas sagen und denken kann. Doch nicht alles, was man sagt und denkt, ist auch sinnvoll, und nicht alles, was sinnvoll ist, ist auch wahr. Dass Wahrheit und Gott wesentlich zusammengehören, ist eine Grundüberzeugung der klassischen europäischen Philosophie und Theologie, die bis in die Gegen-

¹ F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung*, in: KGA VI 3, Berlin 1969, 72.

wart vertreten wird.² Dass Sinn sich nicht auf Wahrheit reduzieren lasse, sondern Wahres und Falsches umfasse, ja auch das noch einschließe, was weder wahr noch falsch und damit im strikten Sinn sinnlos sei, aber deshalb nicht unsinnig sein müsse, weil es einen metaphorischen, emotiven, konativen, ästhetischen, moralischen, religiösen oder sonstigen Sinn haben könne, ist eine vieldiskutierte These des 20. Jahrhunderts. Doch wenn sich selbst Unsinniges und Sinnloses zu dem rechnen lassen, dem in irgendeinem Sinn so etwas wie Sinn zukommen kann, dann besagt die Tatsache, dass in (scheinbar) sinnvollen Sätzen von Gott gesprochen wird, keineswegs, dass dabei wirklich von etwas gesprochen wird. Man kann vielmehr immer sinnvoll und mit Recht fragen, wovon die Rede ist, wenn von Gott die Rede ist: Was sagt, wer ›Gott‹ sagt, und was sagt nicht, wer das nicht sagt?

II Theorie der Beschreibung

Im Oktober 1905 veröffentlichte Bertrand Russell seinen bahnbrechenden Aufsatz *On Denoting*, in dem er seine ›Theorie der Beschreibung‹ bzw. ›Theorie der Kennzeichnung‹ entwickelte. Diese sollte das philosophische Paradox erklären, wie über nicht-existierende Entitäten sinnvolle Aussagen gemacht werden können. Russell schlägt dafür eine Theorie vor, die zeigt, wie man Namen problematischer Entitäten beseitigen kann, indem man sie durch Beschreibungen ersetzt und in Sätze überführt, in denen sie nicht mehr wesentlich vorkommen. Das Problem wird von Russell u.a. am Beispiel des Satzes ›Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig‹ erläutert. Wie ist dieser Satz zu verstehen, da wir doch wissen, dass es gegenwärtig keinen König von Frankreich gibt? Wie kann man Wahres oder Falsches von etwas aussagen, das es nicht gibt? Wie kann man sinnvoll von etwas reden, was nicht ist?

Russell antwortet, indem er auf zwei zu vermeidende Fehler aufmerksam macht. Zum einen darf man nicht den semantischen Kurzschluss begehen, solche Aussagen einfach als sinnlos abzutun. Zum anderen darf man aber auch nicht den ontologischen Unsinn begehen, das, was es nicht gibt, als irgendwie existierend postulieren zu müssen, damit man das, was man sagt, nicht für sinnlos erklären muss. Ehe man der Sprache weniger zumutet, als sie leisten kann, und der Metaphysik mehr, als sie leisten muss, ist die unter der grammatischen Struktur verborgene logische Form solcher Sätze aufzudecken. Eben das versucht Russells ›Theorie der Beschreibung‹ zu leisten. Der Satz ›Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig‹

² Vgl. R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007; DERS., *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007.

erweist sich in ihrem Licht als eine komplexe Aussage, die sich als eine Konjunktion von drei Sätzen analysieren lässt:

1. Es gibt jemanden, der jetzt König von Frankreich ist.
2. Jeder, der König von Frankreich ist, ist mit jenem identisch.
3. Wenn jemand König von Frankreich ist, dann ist er kahlköpfig.

So verstanden zeigt sich, dass der Satz ›Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig‹ nicht sinnlos, sondern *sinnvoll, aber falsch* ist, weil der erste Teilsatz (Es gibt jemanden, der jetzt König von Frankreich ist) den Wahrheitswert 0 hat und somit der ganze Komplex nicht sinnlos, sondern falsch ist. Dass wir *sinnvoll von Falschem reden können*, heißt aber umgekehrt: Auch wenn wir sinnvolle Sätze bilden, Aussagen machen oder sonstige kommunikative Operationen mit den Mitteln der Sprache vollziehen, ist damit *nicht gesagt*, dass überhaupt *von etwas die Rede ist*. Der Sinn unserer Sprachvollzüge ist kein Indiz dafür, dass wir tatsächlich von etwas sprechen, sondern zeigt nur an, dass wir die Sprache richtig zu gebrauchen wissen.

Es liegt auf der Hand, dass das eine Einsicht ist, die zur religionskritischen Rezeption geradezu herausfordert. Denn wovon reden wir, wenn wir von Gott reden? Die Frage lässt sich nicht demonstrativ oder deiktisch durch Hinweis beantworten, weil alles, auf das wir hinweisen können, nicht das ist, was wir in unseren kulturellen Traditionen religiös, theologisch oder philosophisch zu meinen pflegen, wenn wir ›Gott‹ sagen. Kein Dies-da ist Gott, auch wenn es ohne das, was wir ›Gott‹ nennen, kein Dies oder Da gäbe, auf das man hinweisen könnte.³ Um zu erklären, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden, müssen wir vielmehr sagen, was wir meinen, wenn wir ›Gott‹ sagen. Das können wir nur, indem wir andere Wörter verwenden. Nur indem wir weiter reden, können wir sagen, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden.

Das Reden von und zu Gott wird freilich nicht erst dadurch sinnvoll, dass man sagt, was man meint, wenn man ›Gott‹ sagt: Auch wer das nicht kann oder will, kann sinnvoll und treffend von und zu Gott sprechen. Wer sagt, was er meint, wenn er ›Gott‹ sagt, spricht nicht zu oder mit Gott, sondern antwortet denen, die Rückfragen an seine Gottesrede stellen. Das ist angesichts begründeter Zweifel am Sinn dieser Rede eine ebenso nötige wie sinnvolle, im Blick auf das Reden zu Gott aber eine sekundäre Aktivität. Eine solche Erklärung hat eine andere Funktion und kann als solche nicht an die Stelle dessen treten, was sie zu erklären sucht. Aber ebensowenig ist sie mit einer Begründung oder Rechtfertigung dessen zu verwechseln, dass

³ Vgl. zum damit angesprochenen Problem der Identifikation Gottes I.U. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 565-606.

oder wie man von oder zu Gott spricht. Man muss nicht begründen, was man tut, damit dieses sinnvoll ist, und man muss auch nicht rechtfertigen, warum man es tut, damit es sinnvoll geschieht. Vielmehr stellt man klar, was man mit ›Gott‹ meint, indem man sagt, was man meint, wenn man ›Gott‹ sagt. Das muss mit anderen Worten geschehen, wenn etwas verständlich werden soll, und deshalb muss man weiter reden, wenn man sagen will, wovon mit ›Gott‹ die Rede ist.

Das hat immer wieder den Verdacht aufgeworfen, dass es Gott vielleicht nur als ›Gott‹ geben könnte, als Wort, das wir gebrauchen, oder als grammatistische Fiktion, die wir durch den Gebrauch unserer Worte erzeugen, der aber unabhängig von unseren Wörtern keine Wirklichkeit zukommt. Wenn wir das, wovon wir mit dem Wort ›Gott‹ sprechen, nur durch andere Wörter erläutern können, tun wir dann mehr, als Wörter auf Wörter zu schichten bzw. Wörter durch Wörter zu ersetzen? Gibt es von Gott mehr zu sagen, als dass von Gott gesprochen wird, oder ist damit alles gesagt, was von Gott zu sagen ist?

III Viele Namen, ein Gott?

Um diese Fragen zu beantworten, ist genauer zu klären, wie das Wort ›Gott‹ gebraucht wird. Der Sinn dieses Wortes ist nicht lexikalisch fixiert, etymologisch festgelegt oder in Definitionen einsinnig zu fassen, und sein Bezug (Referent) ist nicht mit dem bloßen Wort allein schon gegeben und immer und überall derselbe, wie manche Theologien der Religionen unkritisch zu meinen scheinen. Sinn und Referenz des Ausdrucks entscheiden sich vielmehr an seinem Gebrauch in den verschiedenen Praxis-, Rede- und Reflexionsfeldern des menschlichen Lebens, und dieser Gebrauch ist nicht einfach und klar, sondern in diachroner wie synchroner Hinsicht komplex und unübersichtlich.

Das gilt schon für die biblischen Traditionen, und das gilt nicht weniger im Vergleich mit anderen Traditionen. Nicht immer wurde und wird unter ›Gott‹ oder seinen Äquivalenten das Gleiche oder gar Dasselbe, Derselbe oder Dieselbe verstanden. Intension und Extension des Ausdrucks veränderten sich mannigfach im Verlauf der Geschichte. Deshalb sind Namen, auch und gerade Gottesnamen, in besonderer Weise ›zeitliche Zeichen‹. Ihr sedimentierter Gebrauch, ihre Gebrauchsgeschichte, bestimmt mit über ihren Sinn und ihre Bedeutung. Sie sind daher semantisch nicht leer, wie in abstrakter Betonung ihrer Identifikationsfunktion gelegentlich behauptet wurde, sondern semantisch dicht, übercodiert durch ihren Gebrauch und die Interferenzen zwischen den vielen Namen Gottes. Gottesnamen und Gottessymbole variieren ja nicht nur zwischen Kulturen, sondern auch zwischen verschiedenen Epochen innerhalb einer kulturellen Tradition. Phy-

siomorphe, phytomorphe, anthropomorphe, theriomorphe, technomorphe oder soziomorphe Gottes- und Götternamen finden sich fast überall, ohne referentiell austauschbar oder semantisch gleichsinnig zu sein. Im Gegenteil, wo von Gott auf die eine oder andere Weise die Rede ist, ist der Protest dagegen und die Kritik daran meist nicht weit. Tief sind die Konfliktpuren in die Verwendungsgeschichte des Ausdrucks ›Gott‹ und seiner vielen Äquivalente eingegraben. Die semantischen Spuren der religiösen Auseinandersetzung und politischen, ökonomischen und kulturellen Prozessen der Übernahme, Integration, Verdrängung, Ergänzung und Ersetzung von Göttern durch andere Götter und von Götternamen der einen durch die der anderen lassen sich bis in die ersten Anfänge von Kulturen zurückverfolgen.

Auch die biblischen Traditionen legen davon mannigfach Zeugnis ab. Dass mit dem ›Gott der Väter‹, dem ›Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‹, ›El‹, ›El-Roi‹, ›El Schaddaj‹, ›Elohim‹ oder dem *nomen tetragrammaton* von demselben Gott die Rede ist, liegt nicht auf der Hand, sondern musste theologisch ausdrücklich betont und in Erinnerung gebracht werden: »Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddaj erschienen, aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben« (Ex 6,3). Identitätsbildung vollzieht sich hier als Prozess retrospektiver Identifikationen. Aber trotz solcher retrospektiver Stabilisierungen blieb die Symbolik und Metaphorik der Benennungen Gottes biblisch immer im Fluss. Gott kommt als König, Richter, Kriegsherr, Bankier, Vater, guter Hirte in den Blick. »Er herrscht, regiert, richtet, straft, belohnt, bezahlt«,⁴ er hilft und rettet, zürnt und liebt, sorgt sich, wendet sich seinem Volk oder Einzelnen zu oder von ihnen ab. Gott wird unter einer Vielzahl von Bezeichnungen angerufen und verehrt, und auch wenn es in den Traditionen des Alten wie des Neuen Testaments Konzentrationszentren und Knotenbildungen wie ›JHWH‹, ›Abba‹ oder ›Vater‹ gibt, ist es keineswegs so, dass sie alle Bezeichnungen desselben Gottes sind oder von Anfang an waren. Vieles, was früher als Name, Bezeichnung oder Appellativum Gottes fungierte, wurde später aus religiösen, theologischen oder philosophischen Gründen aus der akzeptablen Gottesmetaphorik ausgeschlossen oder umgekehrt als Moment oder Aspekt einer anderen Gottesbezeichnung eingezeichnet.⁵

⁴ E. MOLTSMANN-WENDEL, Das Land wo Milch und Honig fließt, Gütersloh 1995, 97.

⁵ Die Debatten um den oder die Namen Gottes sind deshalb nicht selten ›Stellvertreterkriege‹, in denen das Ganze der Theologie auf dem Spiel steht. Wie Gott genannt wird, entscheidet verdichtet und prägnant verkürzt, was darüber hinaus von Gott gesagt und erzählt werden kann. Umgekehrt zeigt sich am Umgang mit dem oder den Namen Gottes, wie man es mit dem Ganzen der Theologie hält. Den Namen politisch korrekt einem *gender mainstreaming* zu unterziehen, ist in dieser Hinsicht ebenso be-

Diese Prozesse der Identitäts- und Kontinuitätsbildung im Gebrauch der Gottesnamen und Gottesbezeichnungen durch Kritik, Selektion, Integration und Exklusion setzen sich in der religiösen Gottesmetaphorik, im theologischen Gottdenken und in der philosophischen Gottesreflexion der nachbiblischen Jahrhunderte hinweg bis in die Gegenwart fort. Sie nötigen dazu, den Gehalt des Gottesgedankens auf der Basis der praktizierten Gottesmetaphorik und in Auseinandersetzung mit den sich verändernden Auffassungen von Welt und Wirklichkeit, Vernunft, Geist und Gefühl, Menschen, Leben und Tod immer wieder neu zu bestimmen. Dabei kann die Kontinuität betont werden, indem die Geschichte der Gottesrede und des Nennens und Benennens Gottes die maßgebliche Bestimmtheit bleibt, von der alle neuen Bestimmungen auszugehen haben. Oder es kann die Diskontinuität gepflegt werden, indem nur das aufgenommen und fortgebildet wird, was im Licht der kontingenten Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart vertretbar zu sein scheint. In der Regel sind beide Bewegungen zu beobachten, weil man in der je eigenen Gegenwart in je eigener Verantwortung Gott zu nennen und zu denken hat. So unterschied Kant zwischen den transzendentalen Gottesbegriffen des *ens originarium*, *ens summum* und *ens entium*, in denen Gott als ursprungsloser Ursprung der Welt gedacht wird, den natürlich-theologischen Gottesbegriffen, die das *ens originarium* als *summa intelligentia* und damit als lebenden Gott und Urheber der Welt denken, und den moraltheologischen Gottesbegriffen, in denen das *ens originarium* als *summum bonum* und als Herrscher und Richter der Welt verstanden wird.⁶ Und Schleiermacher notierte wenig später: »Der jetzt gewöhnliche Begriff von Gott ist zusammengesetzt aus dem Merkmale der Außerweltlichkeit, der Persönlichkeit und der Unendlichkeit, und er wird zerstört, sobald eins von diesen fehlt«⁷, und er war sich bewusst, dass er zu anderen Zeiten anderes hätte notieren müssen.

IV Der Sinn von ›Gott‹

Jeder Versuch, die eingangs aufgeworfenen Fragen zu beantworten, ist deshalb darauf angewiesen, den komplexen Gebrauch dieses Wortes in der religiösen Praxis, im theologischen Denken und im philosophischen Reflektieren differenziert zu erheben und übersichtlicher zu beschreiben, um so zu einem selbst verantworteten Gebrauch dieses Wortes in der Gegenwart

zeichnend, wie ihn metaphysisch zum Begriff zu abstrahieren. In beiden Fällen bringt die Debatte um ›Gott‹ revisionistisch eine andere Agenda ins Spiel.

⁶ Vgl. I. KANT, Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (1817), hg. v. K.H.L. PÖLITZ, Darmstadt 1982 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1830).

⁷ F.D.E. SCHLEIERMACHER, Brief 1065 (An F.S.G. Sack), KGAV/5, hg. v. A. ARNDT/W. VIRMOND, Berlin u.a. 1999, 131.

anzuleiten. Nicht jeder weiß, was er sagt, wenn er ›Gott‹ sagt. Aber auch wenn man das nicht weiß, kann man doch erheben, was andere meinen, wenn sie ›Gott‹ sagen, indem man den Spuren des Gebrauchs dieses Wortes im Sprechen, Schreiben und Denken eines Menschen, einer Gemeinschaft oder einer Kultur nachgeht. Nicht Gott, sondern ›Gott‹ ist dann das Thema, und dieses Thema erschließt sich anhand seiner Spuren im Sprechen, in der Sprache und im Leben, die sich auf verschiedenen Wegen rhetorisch, grammatisch und logisch analysieren lassen.

Werden wir gefragt, was der Ausdruck ›Gott‹ meint, oder was wir meinen, wenn wir ›Gott‹ sagen, dann gibt es verschiedene Möglichkeiten zu antworten. *Sprachhistorisch* kann man auf die Etymologie des Wortes verweisen. Das ist ein altes Verfahren. Johannes Damascenus, so erinnert Thomas von Aquin, habe gesagt, »quod Deus dicitur a theein, quod est currere, et fovere universa; vel ab aethein, idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a theasthai, quod est considerare, omnia.«⁸ Luther leitete ›Gott‹ im Deutschen von gut her,⁹ und Ähnliches findet sich häufig. Doch Antworten dieser Art, selbst wenn die Etymologien zuträfen, erklären allenfalls den Sinn des Wortes, und als Etymologie allenfalls seinen historischen Sinn, aber nicht seinen Gebrauch und dessen gegenwärtig vertretbaren Grenzen. Sie beschränken sich auf Anmerkungen zur historischen Semantik des Wortes ›Gott‹. Philosophisch und theologisch ist das nicht genug. Andere Antworten gehen weiter. So kann *empirisch* mit dem Verweis auf die Menschen geantwortet werden, die den Ausdruck ›Gott‹ auf ihre Weise verwenden. In diesem Fall enthalten wir uns einer eigenen Antwort und verlagern das Problem auf die, die ihre Verwendung von ›Gott‹ nicht auf das Reden anderer verschieben können oder wollen. Wir antworten mit empirischen und historischen Ausführungen über die Juden, Christen, Moslems, Kelten, Wikinger usw., die den Ausdruck ›Gott‹ oder seine sprachlichen Äquivalente nicht nur zitieren, sondern gebrauchen. Eine *systematische Antwort* dagegen wird gegeben, wenn mit einer beschreibenden Wendung oder Kennzeichnung wie ›die alles bestimmende Wirklichkeit‹, ›der Schöpfer Himmels und der Erde‹ oder ›der, zu dem Menschen beten‹ geantwortet wird, die man daraufhin prüfen kann und muss, ob sie richtig oder falsch, haltbar oder trügerisch, hilfreich oder abwegig, zutreffend oder irreführend ist. Damit aber werden genau die Probleme aufgeworfen, um die es in Russells Theorie der Beschreibung geht. Denn ist hier von etwas die Rede, das ist – sei es, weil es gar nicht nicht sein kann, sei es, weil es ist, obwohl es nicht sein müsste, oder sei es, weil es so ist, wie sonst nichts ist, und deshalb umgekehrt so nicht ist, wie alles andere ist?

⁸ THOMAS VON AQUIN, S.th I q.13 a.8 ob.1.

⁹ M. LUTHER, Der große Katechismus, BSLK 565, 36–566, 2. Vgl. WA 50, 150, 14–18. Die Ableitung ist falsch. Die beiden Wörter hängen etymologisch nicht zusammen.

Fragt man so, dann wird das Problemfeld gemäß der Logik der gestellten Frage unter orientierungslogischen, kriteriologischen, ontologischen, epistemologischen, semantischen und hermeneutischen Gesichtspunkten ausdifferenziert. Denn man kann nicht nur sinnvoll fragen *Wer ist Gott?* (Frage nach der Identität bzw. Identifikation Gottes), *Wo ist Gott?* (Frage nach der Identifizierbarkeit Gottes), *Was ist Gott?* (Frage nach dem Wesen Gottes), *Ist Gott (überhaupt)?* (Frage nach der Existenz bzw. dem Dasein Gottes) und *Wie lässt sich Gott erkennen?* (Frage nach der Erkennbarkeit Gottes), sondern auch *Was heißt ›Gott‹?* (Frage nach dem Sinn von ›Gott‹) oder *Was meint ihr mit ›Gott‹?* (Frage nach dem Gebrauch des Wortes ›Gott‹). Was unter der Frage nach dem bzw. den Namen Gottes jeweils verhandelt wird, kann als Antwort auf eine, einige oder alle diese Fragen verstanden werden. Aber wird nicht genauer bestimmt, worum es in einem konkreten Fall geht, dann bleibt die Pointe der Wendung unklar und ihre Diskussion wird zu keiner Klärung des Problems führen.

Hermeneutisch variieren all diese Fragen nach Gott und ›Gott‹ die Frage nach dem logischen Status des Ausdrucks ›Gott‹. Wird dieser Ausdruck als ein *Name*, ein *Eigenname*, eine *kennzeichnende Beschreibung*, ein *Begriff*, ein *Symbol*, ein *Indexwort*, eine *Metapher*, ein *Appellativum*, ein *Zwischennur*, ein *Vokativ*, ein bloßes *Zeichen*, oder als etwas anderes gebraucht? Die Antwort hat Folgen für das Verstehen dessen, was mit dem Ausdruck ›Gott‹ gesagt wird. Ist es eine *Name*, was sind dann Namen bzw. was meinen wir, wenn wir von ›Namen‹ sprechen? Wo es in der theologischen Tradition *De nominibus Dei* ging, standen klassischerweise nicht nur die Nomina, sondern auch Attribute, Verben, Partizipien und Pronomina und alle übrigen Redeformen zur Debatte, in und mit denen von Gott gesprochen wurde. Denn diese ›Beinamen‹ sind die narrativen und metaphorischen Stellvertreter des Namens Gottes und wie dieser zu verstehen und zu behandeln. Das war besonders deutlich in der protestantischen Tradition der Fall, die sich im Nachdenken über Gott zentral auf die Schrift bezog. So betonte etwa Johann Gerhard in seinen *Loci theologici* (1610ff.), dass man sich in der Lehre von Gott vor allem auf die *divina nomina* in der Schrift beziehen müsse, »quorum explicatione maxima pars doctrinae de Deo continentur, quia theologia nostra in hac vita fere tota est grammatica, unde quidquid de Deo cognoscere possumus, vocatur Dei nomen« (III, 14). Ist der Ausdruck ›Gott‹ dagegen in engerem Sinn ein *Eigenname*, wie kann er dann von etwas oder jemandem prädiert werden, wie es religiös und theologisch doch in vielen Zusammenhängen geschieht? Fungiert er als eine *abgekürzte Beschreibung* bzw. *Kennzeichnung* wie ›der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‹ oder ›der eine und einzige Herr/Schöpfer/Erlöser ...‹, was wird dann mit ihm zur Sprache gebracht? Und für wen? Und wird er als ein *Allgemeinausdruck* (Begriffswort) gebraucht, mit dem man bestimmte Phänomene in eine Klasse zusammenfassen kann, welche Phänomene

sollen das dann sein? Wie wäre in diesem Fall auszuschließen, dass es mehr als einen Gott gibt? Oder könnte man sagen, dass der Ausdruck ›Gott‹ eine Menge definiert, die nur ein einziges Element hat? Ist er ein *abstrakter Ausdruck* wie ›Elektron‹ oder ›Über-Ich‹, der in Theorien zur Erklärung bestimmter Phänomene fungiert, auch wenn er selbst kein bestimmtes Phänomen benennt? *Hat Gott Namen* (und wenn ja, welche?) oder *ist ›Gott‹ ein Name* (und wenn ja, welcher?). Wenn er als oder wie ein Name von etwas fungiert, benennt er dann ein Wesen oder ruft er es an bzw. beschwört er es? Benennt er eine Wirklichkeit oder eine Möglichkeit, ein Wesen oder ein Ereignis, eine Gegenwart, eine Vergangenheit oder eine Zukunft? Ist etwas gewonnen, wenn man sagt: »The name of God does not have a nominative power but an invocative one; it does not name something but calls for an event (*événement*), something to come (*à venir*), something to be done (*facere veritatem*).«¹⁰ Wird ›Gott‹ wirklich nur in Gebetszusammenhängen richtig verwendet, oder kann er nicht auch in anderen Sprach- und Denkszusammenhängen sinnvoll fungieren? Und schließlich: Weist der Ausdruck ›Gott‹ (oder seine Äquivalente in anderen Sprachen) überhaupt eine einheitliche ›Logik‹ auf – und ist das eine ›Logik des Namens‹, eine ›Rhetorik des Nennens‹, eine ›Heuristik gezielten Schweigens‹ oder gar eine ›Grammatik der Namensvergessenheit‹?

V Zur Sprachlogik von ›Gott‹

Um diese und ähnliche Fragen zu beantworten, muss man sich auf die konkreten Sprachvollzüge einlassen, in denen von, mit, zu und über Gott gesprochen oder von Gott geschwiegen wird. Doch der Befund ist weder im Vergleich der Religionen noch in vielen Fällen innerhalb einer religiösen Tradition einheitlich oder kohärent, und das nicht nur in diachroner, sondern auch synchroner Hinsicht. Was am einen Ort und im einen Traditionsstrang gesagt werden kann, wird am anderen Ort und im anderen Strang der Tradition zurückgewiesen. Und was früher möglich war, wird zu einem späteren Zeitpunkt als verkürzende oder in die Irre führende Redeweise kritisiert, korrigiert und ausgeschieden – oder umgekehrt aufgegriffen, einbezogen und als Bereicherung und Ausweitung einer Rede- und Denktradition verstanden. Zeichnet man etwa den Gebrauch des Wortes ›Gott‹ in der christlichen Tradition nach, dann ergibt sich synchron und diachron ein zwiespältiges Bild.

Auf der einen Seite ist von Gott so die Rede, dass Gott als logisches Subjekt fungiert, dem Prädikate zugesprochen und von dem Aussagen ge-

¹⁰ J.D. CAPUTO, *Shedding Tears Beyond Being: Derrida's Experience of Prayer*, in: M.M. OLIVETTI (Hg.), *Théologie Négative*, Milano 2002, 861–880, 880.

macht werden. Der Ausdruck ›Gott‹ scheint also wie ein *Eigenname* verwendet zu werden, der auf einen Referenten (Bezugsgegenstand) verweist. Entsprechend wird der Ausdruck religionsphilosophisch von vielen als ein Designator verstanden, und zwar entweder als *Eigenname* eines transzendenten, kreativen und persönlichen Wesens, oder aber als *Kennzeichnung* eines solchen Wesens, die dann genauer wie ein *Titel* interpretiert wird in Analogie zu ›Herr Präsident‹, oder wie eine *personrelative Kennzeichnung*, also etwa ›Gott von x‹ (›Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‹), oder wie eine *exklusive Kennzeichnung* ›der eine und einzige Gott‹. All diese Auffassungen einer designatorischen Verwendung des Ausdrucks ›Gott‹ laufen darauf hinaus, diesen von seiner Funktion der identifizierenden Bezugnahme auf ein bestimmtes Wesen her zu verstehen: Mit ›Gott‹ wird auf ein bestimmtes, von allem übrigen unmissverständlich unterschiedenes Wesen, eben *Gott* Bezug genommen. Das gilt gelegentlich selbst dort, wo der Ausdruck ›Gott‹ als ein Indikator bzw. Indexwort wie *Ich*, *Du*, *Er*, *Sie*, oder *Es* oder *hier da*, *dort* verstanden wird, das die Präsenz oder den Ort der jeweils thematisierten Person oder Sache anzeigt und so eine orientierende Funktion ausübt.

Auf der anderen Seite wird der Ausdruck ›Gott‹ aber auch nicht unkorrekt verwendet, wenn er anderen Subjekten als Prädikator zugesprochen wird. Das griechische Wort θεός wurde ursprünglich ja nur evokativ und prädikativ gebraucht. Wo eine überwältigende, beseligende, mächtige Erfahrung gemacht wird, ruft der Grieche θεός! Erst durch die Verbindung mit einem Attribut wird θεός zum Namen: z.B. *megaloi theoi*. Aber auch in der philosophischen Aufnahme und Durchformung dieses vorphilosophischen Sprachgebrauchs in der griechischen Philosophie bei Plato oder Aristoteles behält θεός seinen prädikativen Charakter: Es wird Prädikat des höchsten Grundes, Prädikat dessen, was die Welt zum Kosmos gestaltet.

Angesichts dieser unterschiedlichen Verwendungsweisen des Ausdrucks ›Gott‹ stellt sich die Frage, ob wir es hier überhaupt mit einem konsistenten Ausdruck oder nicht eher mit verschiedenen Ausdrücken gleicher Lautgestalt zu tun haben. Gerade das kann in der theologischen Rekonstruktion und Interpretation systematisch zugespitzt werden. So haben christliche Theologen vor allem der protestantischen Tradition immer wieder darauf beharrt, das Wort ›Gott‹ müsse ausschließlich als *Eigenname* verstanden und gebraucht werden. Wir dürfen, betonte etwa W. Elert, »das Wort Gott [...] nur gebrauchen, wenn wir ›Gott selbst‹ meinen. Es kann also auch niemand und nichts und in keinerlei Sinne als Prädikat beigelegt werden.«¹¹ Denn das würde dazu führen, »statt von ›Gott selbst‹ von einem bloßen Gottesbegriff zu reden.«¹² Gottesbegriff und Gottesname aber sind

¹¹ W. ELERT, *Der Christliche Glaube*, Hamburg⁵ 1960, 201.

¹² Ebd., 203.

keine logischen Disjunktionen, sondern totale Alternativen. H.G. Geyer versucht in diesem Sinn die Verwendung von ›Gott‹ als Prädikat bzw. als Name geradezu zum Kriterium der Unterscheidung metaphysischer und christlicher Gottesrede zu machen.¹³

Theologisches Interesse und faktischer Sprachgebrauch treten damit aber in ein spannungsvolles Verhältnis. Das nötigt, Gründe für oder gegen diese theologische Deutung des Wortes ›Gott‹ anzuführen. Auf den ersten Blick scheint die theologische These, ›Gott‹ sei als Eigenname zu interpretieren, eine ganze Reihe guter sprachlogischer Gründe auf ihrer Seite zu haben. So können Namen Subjekte der Prädikation einführen, und eben das scheint ›Gott‹ in Sätzen wie ›Gott liebt die Menschen‹ oder ›Gott ist allmächtig‹ zu tun. Namen können auch durch persönliche Fürwörter ersetzt werden und in Verbindung mit Personalpronomen vorkommen: Wendungen wie ›Mein Gott‹ u.ä. belegen auch dies. Überhaupt können Namen in Vokativen und in der Anrede vorkommen, und ›Gott‹ wird in christlicher Rede charakteristisch in eben dieser Weise gebraucht. Weiter werden Eigennamen normalerweise ohne (bestimmten und unbestimmten) Artikel verwendet und lassen sich nicht mit Ausdrücken wie *viele, einige, manche* usw. verbinden. Christliche Rede von Gott scheint auch dies zu bestätigen. Auch dass Namen keinen Plural bilden können, bestätigt sich am singularischen Gebrauch von ›Gott‹ in christlicher Rede. Schließlich ist auch die bei jedem Namen sinnvolle Frage: ›Wer oder was ist N?‹ auch bei ›Gott‹ durchaus angemessen. All das scheint zu belegen, dass die theologische Behauptung, ›Gott‹ sei als Eigenname zu verstehen, berechtigt ist.

Andererseits sprechen aber auch eine ganze Reihe sprachlogischer Gründe gegen diese These. Während Namen in andere Sprachen nicht übersetzt, sondern transkribiert werden, wird ›Gott‹ in andere Sprachen übersetzt (*θεός, dieu, deus, elohim*). Zudem hat ›Gott‹ in einigen Religionen besondere Namen wie etwa ›Zeus‹ oder ›Jahwe‹, von deren Träger präzisiert werden kann, dass sie Gott sind. Außerdem scheint ›Gott‹ auch in Sätzen wie ›Jesus Christus ist Gott‹, wenn diese als Prädikationen und nicht als Identitätsaussagen zu verstehen sind, als Prädikat verwendet zu werden – und eben das können Eigennamen nicht. Weiter ist es bei Namen sinnlos, bei ›Gott‹ aber durchaus sinnvoll zu fragen: ›Wie heißt Gott?‹ oder ›Welchen Namen hat Gott?‹ Außerdem kann man ›Gott‹ mit Ausdrücken wie *allmächtig, heilig* oder *geduldig* verbinden, was bei Namen unmöglich ist. Denn wo das der Fall zu sein scheint, etwa bei ›der geduldige Peter‹, qualifizieren Artikel und Adjektiv immer einen Artbegriff, unter den der Träger des Namens fällt, also z.B. ›der geduldige Mensch Peter‹. Aber welches Ge-

¹³ H.G. GEYER, *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie*, in: W. DANTINE/K. LÜTHI (Hg.), *Theologie zwischen Gestern und Morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths*, München 1968, 247–260.

nus, unter das Gott fällt, sollte man bei ihm spezifizieren oder angeben? All das scheint dafür zu sprechen, dass ›Gott‹ kein Eigenname, sondern eben doch ein Prädikatsbegriff ist.

Auf dieser sprachlogischen Ebene scheint sich also keine eindeutige Entscheidung für oder gegen die aufgestellte theologische These gewinnen zu lassen. Das spricht aber nicht gegen diese These, sondern gegen die Analyse des untersuchten Sprachgebrauchs: Sie ist in entscheidender Hinsicht viel zu unpräzise. Die Frage, der sie nachgehen müsste, ist ja nicht die, ob ›Gott‹ ein Eigenname ist oder nicht, sondern (in faktischer Hinsicht) *wie dieser Ausdruck in christlicher Rede gebraucht wird* bzw. (in normativer Hinsicht) aufgrund theologischer Erwägungen *gebraucht werden sollte*. Achtet man aber nicht nur auf den Gebrauch überhaupt, sondern speziell auf den christlichen Gebrauch, dann ist festzustellen: ›Gott‹ ist ein Ausdruck, der faktisch sowohl als Designator wie auch als Prädikator verwendet wird. Daraus folgt, dass dieser Ausdruck kein Eigenname sein kann. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass ›Gott‹ in christlicher Rede nicht dennoch wie ein Eigenname gebraucht wird bzw. korrekterweise gebraucht werden sollte. Und ebenso wenig ist ausgeschlossen, dass die Vielzahl und Vielfalt der Gottesnamen metaphorisch verdichtet und so interpretiert werden kann, dass damit zwar kein klassifizierender Gottesbegriff, wohl aber eine unverwechselbare Gottesidee umrissen werden kann.

In der Diskussion dieser Problemstellung ist also systematisch zwischen der Analyse (a) des Wortes ›Gott‹, (b) seiner Verwendung überhaupt, (c) seiner faktischen christlichen Verwendung auf dem Hintergrund ihrer jüdischen und hellenistischen Vorgeschichte und (d) seiner korrekten christlichen Verwendung im Kontext philosophischer Kritik und außerchristlicher Verwendung zu unterscheiden. Das gilt in entsprechender Weise für jede religiöse und nichtreligiöse (philosophische, politische, kulturelle) Gebrauchspraxis und Gebrauchstradition dieses Wortes. Der Ausdruck ›Gott‹ ist kein exklusiv christliches oder nur religiös gebrauchtes Wort, er hat auch einen ausgeprägten vor-, außer- und nichtchristlichen Gebrauch, und auch sein Gebrauch in der christlichen Tradition ist nicht monolithisch oder uniform. Das Problem der theologischen Rekonstruktion, Analyse und Kritik christlichen Redens und Denkens von Gott besteht eben darin, wie dieser auch nichtchristlich verwendete Ausdruck christlich unmissverständlich zu verwenden ist, so dass etwas pointiert Eigenes kommuniziert wird.

Die theologische Forderung, den Ausdruck ›Gott‹ singularisch-designatorisch zu gebrauchen, sucht eben das zu leisten. Das heißt nicht, dass das Wort ›Gott‹ ein Eigenname oder ein Indexwort *ist*, sondern dass es *wie* ein Eigenname oder ein Indexwort *verwendet* wird (und werden soll), wenn es in christlichen Sprach- und Denkvollzügen der identifizierenden Bezugnahme oder orientierenden Lokalisierung gebraucht wird. Der Sinn des Wortes ›Gott‹ erschließt sich nicht aus der Analyse des Wortes, sondern

seines Gebrauchs, denn erst dieser erlaubt es, zwischen Zeichen, Bezeichnetem und Gemeintem konkret zu unterscheiden. So unterscheidet sich das Zeichen ›Gott‹ nicht als solches und damit abstrakt von dem damit bezeichneten Gott, sondern wie in diesem Fall zwischen Zeichen (›Gott‹), Bezeichnetem (Gott) und Gemeintem (›der allem Wirklichen und Möglichen seine Bestimmung gibt‹ o.ä.) zu unterscheiden ist, entscheidet sich am konkreten Gebrauch dieses Zeichens in den entsprechenden Praxis- und Reflexionssituationen. Daher ist in den folgenden Beiträgen auch nicht von ›Gott‹ allgemein, sondern in christlichen Gebrauchszusammenhängen die Rede, und zwar so, dass die Diskussion nicht auf ›Gott‹ beschränkt wird, sondern auch die Bestimmungen berücksichtigt, die dieses Wort durch den Bezug auf das Tetragramm und die christlichen Fortbestimmungen dessen erfahren hat.

Dass in christlicher und nichtchristlicher Rede derselbe Ausdruck ›Gott‹ verwendet wird, oder dass er in christlicher Rede verschieden verwendet wird, darf also nicht vorschnell als Indiz dafür verstanden werden, dass in diesen verschiedenen Zusammenhängen von Demselben, oder von Demselben auf verschiedene Weise die Rede ist. Ob das der Fall ist, ist vielmehr eine immer erst noch zu prüfende Frage. Das bloße Vorkommen des Wortes ›Gott‹ ist kein hinreichender Beleg für die Selbigkeit des damit thematisierten. Und das gilt auch für jedes sprachliche Äquivalent dieses Wortes. Zu beachten ist jeweils, wie das Wort konkret verwendet wird, in welchen Gebrauchstraditionen es so oder anders gebraucht wird, und ob mit ›Gott‹ überhaupt von Gott oder von anderem gesprochen wird.

VI Von den Namen Gottes zur Gottesidee

Was das heißt, kann man sich an der Barocktheologie klarmachen. Diese hat das Problem der vielfältigen *divina nomina* durch eine klassifizierende Beschreibung und theologische Rekonstruktion des biblischen Sprachgebrauchs zu bewältigen gesucht. Wenn als göttlicher Name alles gilt, »quicquid de Deo praedicatur«,¹⁴ wenn wir von Gott wahrheitsgemäß nur prädicieren können, was wir von ihm wissen, und wenn wir wirklich nur das wissen, was Gott uns zugänglich gemacht und erschlossen hat, dann sind alle Gott von uns zugesprochenen *divina nomina* ineins Ausdruck unseres Wissens von Gott und zugleich Ausdruck dessen, was Gott die Menschen von sich wissen lässt. Sie besagen nicht, wie Gott an sich ist, sondern wie wir Gott verstehen aufgrund dessen, wie er sich uns zu erkennen gibt. Das gilt für die unvollkommene Erkenntnis Gottes aus der Natur ebenso wie

¹⁴ J. GERHARD, *Loci theologici*, Jena 1610, 1.2, c. 3,20, hg. v. E. PREUSS, Bd. 1, Berlin 1863.

für die vollkommene aus der Schrift, auf die wir notwendig verwiesen sind, um überhaupt nicht nur Unangemessenes von Gott aussagen zu können. Auch in der Schrift haben wir es nur mit Beschreibungen und d.h. Namen Gottes zu tun, im Unterschied zur natürlichen Gotteserkenntnis allerdings mit solchen, die nicht wir Gott zulegen, sondern die Gott sich selbst zugelegt und uns kommuniziert hat. Auch diese aber kennen wir nur so, wie sie uns zugänglich gemacht sind.

Die hermeneutische Folge ist, dass die Namen Gottes nicht referentiell von Gott her zu verstehen sind (was aufgrund der unendlichen Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem unmöglich wäre), sondern von der Struktur unserer Grammatik her (was allein möglich ist), und darin mitgesetzt von der konkreten Sprachpraxis und ihren Gebrauchsgeschichten her (was allein wirklich ist), um es von dem zu unterscheiden, was *konkret unmöglich*, weil christlich nicht sinnvoll ist. Das erlaubt die *nomina divina* gemäß der Subjekt-Prädikat- und der Täter-Tat-Struktur im Wesentlichen in drei Gruppen von Bestimmungen zu klassifizieren: solche, die Gottes Wesen bezeichnen wie ›Jehova‹, ›Elohim‹, ›El‹, ›Adonai‹ (Wer ist Gott?); solche, die Gott als Attribute zugesprochen werden wie ›allmächtig‹, ›gerecht‹, ›weise‹ (Was ist Gott?); und schließlich solche, die aus seinen Werken und Wirkungen erschlossen werden können wie ›Schöpfer‹, ›Erhalter‹, ›Erlöser‹ usf. (Was tut bzw. wirkt Gott?).

Um diese Namen richtig, also als Namen *Gottes* zu verstehen, sind sie theologisch stets kritisch auf den *Begriff des vollkommensten Wesens* zu beziehen.¹⁵ Denn zum einen steht negativtheologisch außer Frage, dass »Deus plus est, quàm nos vel cogitare vel eloqui possumus«,¹⁶ d.h. es muss die Differenz Gottes zu allem andern gewahrt werden. Zum andern ist positiv klar, dass die Gott zugesprochenen Namen ausschließlich dessen *perfectiones* bzw. *proprietas* thematisieren können, da das Wesen, über das hinaus Vollkommeneres nicht gedacht werden kann, keine ihm bloß zufällig zukommenden Akzidentien, sondern Wesensmerkmale als seine Namen offenbart. Im Anschluss an Augustin wird deshalb ausdrücklich der Satz vertreten: »In Deum non cadit accidens«,¹⁷ so dass alles, was wahrheitsgemäß von Gott aus-

¹⁵ Hier liegt das entscheidende Problem. Die alttestamentliche Tradition hatte sich für die andere denkbare Option entschieden: Nicht einen Idealbegriff Gottes zu entwerfen, an dem alles andere kritisch zu messen ist, sondern den Namen JHWH und die mit ihm erinnerte Heils- und Rettungstradition zum Kerngedanken zu machen, an den all das angefügt werden kann, was sich nicht nur widerspruchsfrei damit vereinbaren lässt, sondern als konkretisierende Auslegung dieser Tradition JHWH als Attribut zugesprochen werden kann. Das Resultat ist aber auch hier kein klar umrissener Gottesbegriff, sondern die Kernidee dessen, von dem man alles Heil der Welt erwartet.

¹⁶ M. CHEMNITZ, *Loci theologici*, hg. v. P. LESIER, Frankfurt a.M. 1594, 28.

¹⁷ Ebd., 32.

gesagt wird, notwendig von ihm auszusagen ist, da sonst nicht von Gott die Rede wäre.

Dass Gott absolut vollkommen ist, heißt dementsprechend ein Zweifaches. Zum einen besagt es, dass Gott alle denkbaren Vorzüge in sich vereinigt und alle Mängel ausschließt. Denn – so definierte es Thomas von Aquin – vollkommen ist, dem nichts von dem fehlt, was ihm entsprechend seiner Natur zukommen sollte: »perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis«. ¹⁸ Vollkommenheit ist also keine Bestimmung Gottes neben den anderen, sondern dasjenige *nomen*, das alle anderen *nomina* qualifiziert: Was immer von Gott wahrheitsgemäß gesagt werden kann, kann und muss ihm in vollkommener Weise zugeschrieben werden. Die Rede von Gottes absoluter Vollkommenheit ist als formale und damit sprachkritische, nicht als materiale Rede über Gott zu interpretieren. Sie thematisiert ein Prädikat nicht erster, sondern zweiter Stufe, das nicht Gott, sondern seinen Attributen zukommt: Gott ist nicht einfach vollkommen – er ist vollkommen *gut*, vollkommen *weise*, vollkommen *gerecht* usf. Zum andern ist Gott vollkommen, weil er vollkommen einfach ist. Das heißt, die göttlichen *nomina* sind sowohl mit Gottes Wesen als auch unter sich real identisch. Wären sie nämlich nicht real miteinander identisch, dann wäre Gott zusammengesetzt und seine Gottheit in basalere Bestimmungen auflösbar. Doch über Gott hinaus kann einfacheres nicht gedacht werden. Der Unterschied zwischen den *nomina* beruht also nicht auf einer *distinctio realis*, sondern *distinctio virtualis (seu nominalis)*: Für uns ist die unendliche Fülle des göttlichen Seins nur in einer Vielheit von *nomina* erfassbar und sagbar, auch wenn es in sich ganz einfach ist. Das heißt aber nicht, dass die *divina nomina* einfach synonym wären, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt, ¹⁹ denn sie bezeichnen zwar ein und dieselbe *res (significant unam rem)*, aber sie tun das unter verschiedenen Gesichtspunkten und aus unterschiedlichen Perspektiven (*significant eam sub rationibus multis et diversis*).

Die nach diesen Regeln entworfene Konzeption Gottes spricht in immer wieder anders angeordneten Systemen von Attributen oder *nomina* in immer wieder anderen Hinsichten von und über ein und denselben: Die Vielfalt der *nomina dei* belegt, recht verstanden, dass von Gott nur dann zureichend gesprochen wird, wenn in immer wieder anderen Kontexten so von Gott gesprochen wird, dass Gott in jedem Kontext von allem andern als das Vollkommenste unterschieden und als der Letzt- und Erstgrund des Seins, Daseins und Gutseins alles von Gott Verschiedenen thematisiert wird. Erst damit ist im Denken Gottes eine regulative, kritische und nominal zu verstehende Gottesidee konzipiert, die kritisch zur Beurteilung und Klärung faktischen Redens von Gott in seiner unüberschaubaren Vielfalt

¹⁸ THOMAS VON AQUIN, S.th. I, 4, 1.

¹⁹ Ebd., I, 13, 4.

instand setzt: Nicht wie von Gott faktisch gesprochen wird, ist entscheidend, sondern ob und inwiefern dieses faktische Reden Bestand hat vor der einen und einfachen Idee Gottes, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, weil sie den meint, der größer ist als gedacht werden kann.

VII Sinngeschichten von Gott

Eine genaue Beachtung der konkreten Sprach- und Denkvollzüge, in denen von, mit, zu und über Gott gesprochen oder von Gott geschwiegen wird, ist also unverzichtbar wie die kritische Rekonstruktion dieser Vielfalt am Leitfaden der Gottesidee. All diese Rede-, Denk- und Schweigeweisen haben ihre Hintergründe, Herkünfte und Abkünfte, alle verweisen auf Sprachgeschichten zurück, die sich oft nur schwer entwirren lassen. In diesen Geschichten spiegeln sich Macht- und Verdrängungsprozesse – Prozesse der Ausbreitung einer religiösen Tradition durch semantische Überformung, Inkorporation oder Umbesetzung, Variation oder Ersetzung anderer Traditionen. Im Gebrauch des Ausdrucks »Gott« schwingen so Sinngeschichten mit, an die man sich kaum noch erinnert und die doch in Erinnerung zu bringen sind, wenn man die oft überraschenden Züge verstehen will, die mit diesem Ausdruck in der Sprache – einer unserer Sprachen – gemacht werden. Daraus resultiert die Relevanz von Narrationen, als symbolischer Formen der Vergegenwärtigung eben dieser Geschichten – in der jeweiligen Selektivität der gegenwärtigen Erzähler. Der Name Gottes – wenn Gott denn einen Namen hat oder selbst ein Name ist oder als solcher gebraucht wird – hat Tiefenschichten, die sich in der Grammatik und Rhetorik seines Gebrauchs niedergeschlagen haben und nicht alles mit diesem Wort zu machen und zu sagen erlauben. Es gibt neben dem Gebrauch immer auch den Missbrauch dieses Wortes, neben dem, woran es erinnert, immer auch das Vergessen, das sich in ihm spiegelt – und das nicht nur in dem Sinn, dass es dieses Wort in unserer Sprache nur noch als grammatisches Relikt gibt, das noch da ist, gelegentlich, manchmal und für manche wenigstens, ohne dass noch etwas mit ihm gesagt oder zur Sprache gebracht würde, wie Nietzsche vermutete.

Andererseits gibt es – gerade in der christlichen Tradition, aber nicht nur in ihr – einen Gebrauch dieses Wortes, in dem mit dem Namen auch der damit Benannte vergegenwärtigt wird, in dem das Wort für das Geheimnis steht, das mit ihm angesagt wird, in dem Reden von Gott zum sakramentalen Akt wird, weil die Ansage vergegenwärtigt, was sie sagt. Dann geht es mit dem Ausdruck »Gott« nicht nur um ein Wort unserer Sprache, sondern um deren Sinn und Grenzen überhaupt, dann steht mit dem Namen Gottes nicht nur der Sinn von »Gott«, sondern der des Lebens überhaupt

zur Debatte. Das kann – in der jüdischen Tradition, aber nicht nur in ihr – dazu führen, den Namen Gottes nicht (mehr) zu gebrauchen. Name, betont Rosenzweig, ist Wort und Feuer, und das verweist unverwechselbar auf den brennenden Dornbusch, in dem sich im Feuer durch sein Wort Gott als Gott erschließt. Nicht im Feuer allein, sondern erst durch das Wort, denn erst durch das Wort wird das Feuer zum Erschließungs- und Vergegenwärtigungsort von Gottes Namen. Aber was wird so erschlossen?

Dass Einer sein wird, der alles, auch »das Volk, das ihn bekennt, überlebt [...] Um dieses Überlebens willen, das dem Einen in Zukunft zukommt, muß der offenbare Namen auch jetzt schon der Gegenwart und aller Gegenwart schweigen. Gerade wir, die wir ihn kennen, wir über denen er genannt ist und die nach ihm genannt sind, gerade wir, die ihn kennen und bekennen, dürfen ihn nicht nennen. Um unserer Ewigkeit willen müssen wir das Schweigen, in das er einst und wir mit ihm versinken, vorwegnehmen und für den Namen selber das einsetzen, was er ist, solange er noch als Name gegen andre Namen, als Schöpfer einer Welt von Sein, als Offenbarer einer Sprache von Seelen genannt wird: Herr. Statt seines Namens nennen wir ihn Herr.«²⁰

Herr, *kyrios*, *adonai* wird zum Zeichen des Zeichens, mit dem Gott sich bezeichnet und das eben daher von den Menschen nicht gebraucht werden soll, weil sie damit entheiligen würden, was dieser Name heiligt.

Doch wird Missbrauch wirklich vermieden, wenn der Name Gottes verschwiegen wird? Auch wer nichts sagt, ist nicht davor gefeit, das Falsche zu tun. Ist Schweigen die einzige und wirksame Weise, den Namen Gottes zu heiligen? Auch von jüdischer Seite kann das anders gesehen werden, wie Jesus belegt, der die Seinen um die Heiligung des Namens Gottes zu beten lehrte.²¹ Der Name Gottes wird nicht dann geheiligt, wenn die schweigen, die ihn entheiligen würden, sondern wenn gerade sie nicht so bleiben, wie sie sind, sondern geheiligt und damit neu gemacht werden, so dass sie im Gebrauch des Namens Gottes diesen nicht mehr entehren. Nicht Schweigen, negative Theologie oder indirektes Zehren von fast verwischten Spuren, sondern Neuwerden, Danken, Loben und konkretes Benennen wären dann die Weisen, dem Namen Gottes die Ehre zu geben. Alles bloß kataphatische Benennen und Heiligen wird diesen zweiseitigen Hintergrund des Ungesagten und seines Schweigens nicht los. Das Schweigen ist nur dann signifikant und nicht ein schlechtes Verschweigen, wenn es vom Sagen des Namens, der Namensanrufung, unterbrochen wird – in Wort und Sakrament, im Gebet oder im Bekenntnis. All das sind Gestalten des Nennens, die im Vollzug missbrauchsunanfällig sind und daher weder des Schweigens noch der begründenden Vereindeutigung bedürfen.

²⁰ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1993, 427.

²¹ Vgl. J. ZUMSTEIN, *Notre Père. La prière de Jésus au coeur de notre vie*, Poliez-le-Grand 2001, 29–34.

Wenn klar und deutlich der Name angerufen wird, muss das nicht auf Dauer gestellt werden, um eindeutig zu sein, weder im *Sanctus* noch in permanenter Iteration des Namens. Denn diese Performanz des Namens schafft eine Präsenz, die alles in seinem Umfeld Gesagte »heiligt«. Davon lebt die Toralesung ebenso wie die Predigt.

So oder so: Die Frage nach dem Namen bzw. den Namen Gottes verweist in komplexe Sprachgebrauchszusammenhänge, in die Unter- und Hintergründe unserer Kultur und ihrer religiösen Traditionen. Es geht um mehr als nur grammatische und rhetorische Studien, bzw. es geht um solche so, dass damit eine ganze Lebenshaltung und Lebensweise und ihre komplexen Hintergrundsgeschichten mit zur Sprache kommen. Dazu gehört nicht nur die Frage *Utrum aliquod nomen Deo conveniat*,²² sondern auch die Frage *Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo*.²³ Dazu gehört nicht nur das Reden, sondern auch das Schweigen von Gott, das Verschweigen seines Namens, sei es, weil man nichts mehr mit ihm anzufangen weiß, sei es, um nicht das mit menschlichen Worten zu verstellen, was sich selbst zu Wort melden will – einschließlich der ambivalenten Folgen, dass nicht nur Worte Macht ausüben können, sondern auch das Verschweigen von Worten, und dass manchmal nur ein ganz bestimmtes Wort das zu Sprache bringt, was hier und jetzt gesagt werden muss, um die Sache auf den Punkt zu bringen und die Pointe einer Situation aufleuchten zu lassen. Vor allem aber gehört dazu, dass es mit diesem Reden und Schweigen immer auch um die geht, die so von, zu, über und mit Gott sprechen – oder es aus gegenläufigen Gründen gerade nicht tun und deshalb auf bereedete Weise schweigen. Vom Namen Gottes und von »Gott« als Name lässt sich nicht handeln, ohne die zum Thema zu machen, die diesen Namen gebrauchen oder nicht gebrauchen. Wer »Gott« sagt, muss auch *Ich, Du, Er, Sie, Wir, Ihr* und *Sie* sagen: Er kann nicht von Gott sprechen, ohne von sich, den anderen und allem anderen mitzusprechen. Und er kann nicht von Gott schweigen, ohne sich selbst, die anderen und alles andere auch ins Schweigen zurückzunehmen.

VIII Gesprächslinien

Die Beiträge dieses Bandes verfolgen verschiedene Linien in diesem komplexen Gespräch. Der Grundgedanke war, die neueren exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschungen der biblischen Traditionen mit den systematischen und religionsphilosophischen Debatten der jüngsten Zeit in ein Gespräch zu bringen. Der erste Teil konzentriert sich historisch und

²² THOMAS VON AQUIN, S.th. I q.13: *De nominibus Dei*, a.1.

²³ Ebd., I q.13, a.12.

exegetisch auf die Problematik der Gottesnamen in den biblischen Traditionen des Alten und Neuen Testaments. In seinem Zentrum steht die Debatte zwischen Erhard Blum und Albert de Pury um den vermeintlichen Gottesnamen »Elohim«. Zur Kontextualisierung dieser Debatte umreißt Christoph Uehlinger die Problemfelder der altorientalischen Gottesnamen. Friedhelm Hartenstein rekonstruiert die Geschichte JHWHs im Alten Testament. Kristin de Troyer zeigt auf, wie komplex und kompliziert die Geschichte des Aussprechens und Verschweigens des Gottesnamens ist. Und Samuel Vollenweider analysiert die neutestamentlichen Zuspitzungen und Neuanfänge, die sich aus der Anwendung des Gottesnamens auf Jesus ergeben haben. Der zweite Teil konzentriert sich systematisch auf hermeneutische, philosophische und theologische Probleme des Namens Gottes. Im Zentrum steht hier die Frage der Unendlichkeit Gottes bzw. des Namens Gottes. Lieven Boeve verfolgt die Spur negativer Theologie in den jüngsten Diskussionen des Problems. Heinrich Assel geht auf die Differenzen zwischen einer tetragrammatischen und trinitarischen Namenslehre ein. Philipp Stoellger sucht den Namen Gottes als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff verständlich zu machen. Und Günther Bader argumentiert für die Unendlichkeit des Namens Gottes, mit dem man gerade deshalb nicht zu Ende kommt, weil man sich nur an seinen Namen halten kann und – will man es mit Gott zu tun haben – auch halten muss.

Teil I

Gottesnamen