

JÜRGEN WERBICK

GOTT VERBINDLICH

Eine theologische
Gotteslehre

HERDER

Jürgen Werbick

**Gott
verbindlich**

Jürgen Werbick

Gott verbindlich

Eine theologische Gotteslehre

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

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

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007

www.herder.de

Cover-Gestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 978-3-451-29379-5

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

Inhalt

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

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

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

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

Einführung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Gottes Namen

1.1 Wie ruft ihr ihn?

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

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

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

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

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

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

So greifst Du nach mir und so konfrontierst Du mich!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Anrede

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Doxologie und Argument

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

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

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

⁸ Ebd., 65.

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

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

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

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

¹⁰ Vgl. ebd., 111 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4 Namen und Begriffe

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

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

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

¹⁵ Ebd., ad 1.

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

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

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

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

¹⁷ Vgl. ebd., ad 1.

¹⁸ Ebd., corpus.