

Mit Mose ben Maimon im Gespräch: || Gottesbild und Gottesdienst

VON JÖRG SPLETT

*Man kann Gott wortlos dienen,
ihn aber nicht sprachlos verherrlichen.
(Elazar Benyoëtz)¹*

Maimonides, wie die Lateiner ihn nennen, für seine Glaubensgenossen der Rambam: Morenu (= unser Lehrer), starb am 13. Dezember 1204, also vor 800 Jahren.² Er war nicht nur der größte Lehrer der Juden,³ sondern auch von großer Bedeutung für die christlichen Denker Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Meister Eckhart. Während Deutschland einmal „das Zentrum der Maimonides-Forschung“ war, wird er heute „von Deutschen kaum noch gelesen“⁴. Dabei könnte gerade dies dem christlich-jüdischen Gespräch eine zu wünschende Vertiefung schenken.

I. Gottesbild

1. „Der Grund aller Grundsätze und die Stütze alles Wissens besteht in der Überzeugung, daß es ein Urwesen gibt, welches alle Geschöpfe hervorbringt, und daß bloß durch die Wahrheit seines Daseyns die Existenz aller Geschöpfe ... möglich ist. Könnte angenommen werden, dieses Urwesen existire nicht, so wäre damit auch die Möglichkeit der Existenz aller Wesen aufgehoben. Und würde angenommen, es existire außer ihm Nichts, so bliebe doch seine Existenz unzweifelhaft, und würde nicht durch das Nichtseyn der Geschöpfe aufgehoben; indem alle Wesen wohl von Ihm nur, Er aber, gelobt sey Er, weder aller noch eines einzelnen dieser Wesen zu Seiner Existenz bedarf. Weshalb auch Sein wahres Seyn in keiner Weise dem ihrigen gleicht. Dies ist der Sinn der Worte des Propheten: ‚der Ewige, Gott, ist wahrhaft (Jer 10, 10)‘⁵.“

¹ Variationen über ein verlorenes Thema, München 1997, 27.

² Bleibt man bei 1135 als Geburtsjahr, stünde heuer sein 870. Geburtstag an. J. S. Levinger/H. Kasher, Maimonides (1135–1204); in: Klassiker der Religionsphilosophie (Hg. F. Niewöhner), München 1995, 163–189, schreiben (162, 365) in Berufung auf M. A. Friedman: „zwischen den Jahren 1135 und 1138“.

³ In der Geschichte der jüdischen Philosophie von M.-R. Hayoun, Darmstadt 2004 (siehe ThPh 80 [2005] 99f.), gelten ihm und seinem Fortwirken nicht bloß die zentralen Kapitel IV bis VI von insgesamt zehn; sein Name begegnet immer wieder, besonders in Kap. VIII: Moses Mendelssohn und die Geburt eines modern-aufgeklärten Judentums.

⁴ F. Niewöhner, Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter (Vortrag 1985 zur Feier seines 850. Geburtstags), Heidelberg 1988, 7.

⁵ Mischna Tora (Jad haChazaqah = Jad) Erstes Buch, Teil I (Grundsätze der Lehre/Hilchot Je-

Diese Unvergleichlichkeit zeigt sich vor allem darin, daß von Gott keine Attribute ausgesagt werden können, weil das Seinem Eins-Sein widerspräche.⁶ Einzig von Seinen Wirkungen läßt sich reden.

„Die Heilige Schrift spricht nach der Ausdrucksweise der Menschen“ (I 53/I 171). Die Verfechter göttlicher Wesensattribute nehmen wenigstens vier an: „Gott lebt, er ist allmächtig, er ist allweise und er will“ (I 53/I 174). Aber für Maimonides sind auch diese Eigenschaften nur auf die Geschöpfe hin zu denken, also als Wirk-Attribute. (Leben identifiziert er – via Selbsterkenntnis geistigen Lebens – mit Weisheit [I 53/175], und diese nimmt er nun als Kenntnis der Geschöpfe [I 53/176]). Gott belehrt Mose, „daß sein Wesen, wie es wirklich ist, nicht erkannt werden könne“ (I 54/I 178). Gott läßt ihn seine „Wirkungseigenschaften“ erkennen, in Gewährung seiner Bitte „Tu mir deine Wege kund“ (Ex 33, 13), und zeigt sich als „barmherzig, gnädig, langmütig, huldreich“ usw. (Ex 34, 6f.). Auch die klassischen „dreizehn Eigenschaften = Middot Gottes“ haben wir als Wirkattribute zu denken (I 54/180).

Zur Unvergleichlichkeit gehört, „daß der Unterschied zwischen Gottes Eigenschaften und den unseren nicht in der Güte und nicht in dem Grade der Vollkommenheit, der Beständigkeit oder der Dauer besteht, so daß etwa sein Dasein dauerhafter als unseres, ... seine Macht größer als unsere Macht, seine Weisheit vollkommener als unsere Weisheit, sein Wille umfassender als unser Wille wäre. Oder daß ... die beiden Dinge in einem und demselben Begriffe enthalten wären [also nicht bloß graduell, sondern artverschieden, aber innerhalb desselben Genus]“ (I 56/I 189).

Daraus ergibt sich, „daß nur rein homonym von Gott und von anderen Dingen zugleich gesagt werden kann, er existiere. Ebenso können nur rein homonym Gott und andere Dinge, die Weisheit, Macht, Willen und Leben besitzen, zugleich weise, mächtig, wollend und lebend genannt werden, so daß zwischen ihnen schlechterdings keine Vergleichbarkeit besteht.“ Hier gibt es also „höchstens eine Namensgemeinschaft“ (I 56/I 190f.).

Auch Dasein, Einheit, Ewigkeit lassen sich Gott nicht in unserem Sinn zuschreiben (I 57). Es bleibt so schließlich nur: „Die verneinenden Aussagen von Gott sind die wahren Aussagen“ (I 58/I 196). Verneinungen schließen mit Genauigkeit aus und situieren so eine Wirklichkeit, ohne sie positiv inhaltlich zu bestimmen. Derart erkennen wir, daß Gott „existiert, nicht aber, was er ist“ (I 58/I 198). Mit „Eigenschaften“ Gottes meint man, wenn nicht seine Wirkungen, nur die „Verneinung ihres Nichtvorhandenseins“ (I 58/200 – Einheit schließt die Vielheit aus, Ewigkeit das Angefangenenwor-

sode HaTora) [Kap.] I [Nr.] 1–4/nach Schrägstrich die Seitenzahl im Buch der Erkenntnis (E. Goodman-Thau/C. Schulte), Berlin 1994 (= HaMadda), 45.

⁶ Führer der Unschlüssigen (More Nebuchim = More) [Buch] I [Kap.] 50f./nach dem Schrägstrich Buch- und Seitenzahl der zweibändigen Ausgabe (A. Weiss, J. Maier), Hamburg 1972, I 153, 156.

den-Sein). Wachstum in der Gotteserkenntnis besteht demnach in der Vermehrung der Verneinungen.

„Es ist also klar, daß du, so oft es dir gelingt zu beweisen, daß etwas von Gott nicht ausgesagt werden kann, vollkommener wirst, daß du hingegen, so oft du etwas ihm Hinzugefügtes bejahend aussagst, ein Phantast wirst“ (I 59/I 205).

2. „Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.“, schreibt Immanuel Kant.⁷ „... kein Gottesbildnis“, heißt es erläuternd in der neuen Übersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: „Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen ...“ So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderenorts.⁸

Es muß darum, wie Christoph Dohmen anmerkt, „von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen ..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ‚Bild‘ abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden“⁹.

Nähere Untersuchung ergibt, daß ebensowenig die „bildende Kunst“ als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, so daß es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. „Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden“ (21).

Die Problematik von religiöser, sakraler und kultischer Kunst läßt sich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln. Zu erörtern indes ist deren anthropologische Basis, zumal sie auch das Fundament des „Anthropomorphismus“ darstellt: die „Gott[eben]bildlichkeit“ des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.¹⁰

Seinerzeit hat Franz Rosenzweig scharf den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert. „Unzulänglichkeit der Sprache“, „Beschränktheit des Denkens“, „unsre sinnliche Erfahrung“, zuletzt als Clou

⁷ I. Kant, KU B, 124 (Werke in sechs Bänden [W. Weischedel], Wiesbaden 1960ff., V 365).

⁸ Ex 20, 23: „keine Götter aus Silber ... und Götter aus Gold nicht“; Ex 34, 17; Lev 19, 4: „keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall“ Lev 26, 1: „keine Götzen (Nichtse) ...“; Dtn 27, 15: „Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk ...“.

⁹ Religion gegen Kunst?, in: ... kein Bildnis machen (Hgg. Ch. Dohmen/Th. Sternberg), Würzburg 1987, 11–23, 14; vgl. Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, Frankfurt am Main ²1987.

¹⁰ Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine „der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes“ (*F. Buchheim*, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11), als einen verhängnisvollen Abweg. – Meine Sympathie hat ein „bildtheologisches Modell“, wonach das Bild „in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung“ austrägt. (*R. Hoeps*, Bild und Ikonoklasmus, in: *Dohmen/Sternberg*, 185–203, 193.) So bei Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem in jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken.

der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ‚Gott‘ – so behandelt man heut ein theologisches Problem!“¹¹ Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. „Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‚zuge-schrieben‘ werde, still voraussetzt – beschrieben“ (528).

Den „innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)“ sieht er in der „Verirrung der Frühkabbala, Gottes ‚Gestalt‘ auszählen und ausmessen zu wollen“ (531). – Für „die biblischen ‚Anthropomorphismen‘“ [mit Gänsefüßchen] benennt er die Doppel-Voraussetzung, daß Gott kann, was er will (also auch uns be-gegenen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie „für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet“ (533).

Darin, daß Rosenzweig auch die Gott-Rede der Metaphysiker als uner-laubte Beschreibung versteht, muß man ihm nicht folgen. Ein wohlwollen-der Blick sieht auch hier durchaus Reflexion auf Erfahrung und den Ver-such, ihr – angefochten, gegen den Augenschein der Widerlegung – treu zu bleiben.¹² Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt al-lerdings selbst die Philosophie nicht herum, und erst recht nicht eine unphi-losophische Sprache.

Warum aber sollte(n) sie es? Viele Klagen von Liebenden, Gläubigen, Dichtern über die Sprache gehen auf unberechtigte Erwartungen an sie zu-rück. Sie schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Gegen das be-kannte Schiller-Distichon gesagt: „Spricht die Seele, so spricht“ sie sehr wohl – nämlich (anstatt sich beschreibend) sich aus – und sich jemandem zu.¹³

3. Wenn aber Worte, anstatt nachzuzeichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muß man sie nicht als etwas verbieten, was dem Göttlichen zu nahetritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden.

¹¹ Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525–533, 527. Siehe auch (bes. auf Spinoza abhebend) *E. Jün-gel*, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: Verifikationen (Hgg. *E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck*, FS G. Ebeling), Tübingen 1982, 500–521.

¹² Warum sollen Allmacht, Allwissenheit, Allgüte „unerfahrene Hirngespinnste“ sein (530), bloß weil der „Versuch, sie aus- und zusammenzudenken,“ in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fra-genden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in „Gottesfinsternis“ doch denen Rede stehen will (1 Petr 3, 15), die ihn fragen: „Wo ist nun dein Gott?“ (Ps 42, 4.11; 79, 10 [vgl. Jer 2, 28; Dtn 32, 37]).

¹³ Sämtliche Werke (*G. Fricke/H. G. Göpfert*), München⁵1973, I 313: „Warum kann der leben-dige Geist dem Geist nicht erscheinen!/*Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr.“ (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,/Die du mir nennst! Und warum keine? Aus Religion.“ Warum dann nicht gleichermaßen: „Welchen Menschen ich liebe ...“?)

Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Doch geht es jetzt nicht um die Herkunft des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.

Wenigstens einige derer, die nach wie vor Satz 7 aus Ludwig Wittgensteins *Tractatus* zitieren, sollte einmal der Anstoß erreichen, der im Nachlaß Friedrich Waismanns begegnet (ausgerechnet zu Martin Heidegger): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. „Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“¹⁴

Menschen der Bibel wissen nicht bloß (wie die griechischen Philosophen) den Menschen als Wesen des Wortes, sondern vorher Gott als Redenden (der Mensch ist ihnen darum das Wesen der *Antwort*). Und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1, 1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott Sein ewiges Schweigen gebrochen.¹⁵ Denn in Jesus Christus wurde nicht das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1, 14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer Sich keineswegs „unbezeugt gelassen“ (Apg 14, 17). Nicht nur wurde alles Gewordene durch das Wort (Joh 1, 3),¹⁶ sondern obendrein hat Gott „viele Male und auf vielerlei Weise ... zu den Vätern gesprochen“ (Hebr 1, 1 – die Lehrer nennen dazu die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann Hans Urs von Balthasar entschieden klarstellen, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; braucht Gott in Seinem Wort Sich doch „nirgendwo selbst zu negieren ... , um sich besser, göttlicher zu bekunden“¹⁷. Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. – Gehen so umgekehrt wir nun von ihr in den innerphilosophischen Disput.

¹⁴ Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt am Main 1967, 68f. Gemeint ist wohl Conf. I 4, 4: „et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt“. 1931 notiert er (Über Gewißheit [wa 8], Frankfurt am Main 1990, 472): „Das Unaussprechbare ... gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“ – Ein Hinweis M. Heideggers selbst: „Statt das oft gesagte ‚individuum est ineffabile‘ immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ‚fari‘ haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ‚Gesamtpersönlichkeit‘ gründet ...“ Wegmarken (GA 6), Frankfurt am Main 1976, 39f. (Anmerkungen zu K. Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*).

¹⁵ *Ignatius v. Antiochien*, Ad Magnesios 8,2 (nach Weish 18, 14 und Röm 16, 25).

¹⁶ *W. Kern*, Gott schafft durch das Wort, in: *MySal*, Einsiedeln 1965 ff., II 467–477. *Cusanus*, *De visione Dei* 10: „Es hört dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen.“ Philosophisch-Theologische Schriften (*L. Gabriel/D. und W. Dupré*) I-III, Wien 1964–1966, III 136f.

¹⁷ *Bibel und negative Theologie*, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (Hg. *W. Strolz*), Freiburg i.Br. 1984, 13–31, 13; vgl. *ders.*, *Theologik*, Einsiedeln 1985–87, II 80–113.

II. Göttliche Unerkennbarkeit?

1. Nötig wurde die Forderung einer solchen Denk-Abstinenz, nachdem man Erkennen als *Begreifen*, als Einverleiben verstand. Derart bedeutet Erkennen den Verlust des Gegenüber. Will man dies sich bewahren, muß man sich verbieten, es zu erkennen – wenn es nicht selbst sich der Erkenntnis verweigert, durch seine Dunkelheit oder durch ein Unmaß an Licht.

Demgemäß nennt der Aquinate als höchste Gotteserkenntnis die Seiner Unerkennbarkeit. Er meint das nicht im Sinn des heute verbreiteten Agnostizismus: als Axiom der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens oder als Resignation am Ende eines langen, doch vergeblichen Wissens-Bemühens (Thomas ist kein Faust). Es meint auch nicht, etwa auf den Kern von Individuum, Person und Gott bezogen, „eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation Karl Rahners“¹⁸. Thomas sagt nicht wenig über Gott – und hat es auch mit dem „Stroh“-Wort nicht widerrufen.¹⁹ Aber er hebt „ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um das handelt, was Gott *nicht* ist“ (119).

Andererseits ist es gerade eine Gotteserkenntnis, ihn als unerkenntbar zu erkennen. „Es ist somit [120] eigentlich angemessener, von der ‚göttlichen Unerkennbarkeit‘ zu sprechen als von der ‚Unerkennbarkeit Gottes‘.“ Sie wird darum auch durch die Offenbarung nicht überwunden, vielmehr gefördert.²⁰

Im Licht der Sonne sehen wir alles – „allein die Sonne liegt außerhalb des Horizonts des Sichtbaren: sie ist zu sichtbar“²¹. – So stellt es sich beim Sehen als „looking at“ dar; anders wird es beim „looking along“,²² im Mitvollzug statt in Beobachter-Perspektive. Dann „impliziert“ der Begriff ‚Gotteserfahrung‘ gerade nicht, „daß wir dennoch, wie auch immer, in die Sonne schauen“. Im Licht der Sonne nämlich können wir nicht bloß die beleuchteten Dinge erblicken, sondern durchaus auch – bei einer gerade nicht äußeren, sondern nur „inneren“ Wende des Blicks – deren Beleuchtetsein und dessen Auf-Glanz.²³

¹⁸ W. J. Hoye, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin (Hg. A. Zimmermann), Berlin 1988, 117–139, 118.

¹⁹ Im übrigen trifft dies alles Geschriebene, also auch seine Unerkennbarkeits-Thesen.

²⁰ Man könnte nach Simone Weil sagen, durch die Beseitigung von Unbegreiflichem trete die Unbegreiflichkeit als solche deutlicher hervor. Cahiers (Nouv. Éd.) III, Paris 1975, 264: „Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé.“

²¹ W. J. Hoye, Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993, 247.

²² Nach C. S. Lewis, Meditation in a Toolshed (1945), in: Ders., Undeceptions. Essays on Theology and Ethics (W. Hooper), London 1971, 171–174.

²³ Siehe dazu: W. Schöne, Über das Licht in der Malerei, Berlin⁶1983. Auf diese Weise läßt sich das Gemeinte sogar im selben optischen Metaphernfeld sagen – während man oft den Wechsel zum Hören vorzieht. Oder zum Fühlen: z.B. A. de Saint-Exupéry, Citadelle CCXIII (Gesammelte Schriften, München 1978, II 623f.), dessen Wüstenherr im Gebet von der schwachen Wärme auf seinen Handflächen spricht, die ihn in seiner blinden Suche führe. Oder vorher J. Paul, Impromptus 25 (Sämtliche Werke, München 1970ff., II 3, 815): „Gott ist das Licht, das,

Zugegeben: Um dieses Glänzen und Gleißeln als Da-Sein der Sonne zu wissen, muß ich anderwärts *von* ihr „erfahren“ haben (Röm 10, 14). Doch nun erschließe ich sie nicht etwa, sondern nehme sie „mit“ wahr. Und schon jene Kunde überzeugte mich nicht bloß aufgrund der Autorität und Glaubwürdigkeit der Sprecher, sondern entscheidend auch dank ihrer Erhellungskraft bezüglich eben dieser Mit-Erfahrung: des unerklärlichen *Überschusses* darin.²⁴

Zudem wäre an eine Grenze des Modells *Anschauung* überhaupt zu erinnern. Sie spricht immer wieder – im Disput mit I. Kant – etwa Giovanni B. Sala an, unter Berufung auf Bernard Lonergan. „Die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit kommt der Lehre gleich, daß wir die Wirklichkeit nicht durch eine problemlose Erfahrung erkennen, sondern erst im Urteil als abschließende Antwort auf unsere einsichtigen und vernünftigen Fragen.“²⁵ Unser Erkennen ist demnach dreigliedrig:²⁶ Erfahrung von Daten, begreifend-begriffliche Einsicht und Wirklichkeits-Urteil. Anschauung stellt ein selbstverständliches Moment im Erkenntnisvollzug dar; doch ist schon „Denken ... keine anschauungsmäßige Tätigkeit“ (331), so gar nicht das verantwortliche Existenz-Urteil.²⁷

Worüber wird nun geurteilt? Die Antwort darauf ist für viele fraglos: Es gehe um Hypothesen über unsere Weltwirklichkeit. Eben diese Fraglosigkeit möchte ich befragen. An die Stelle des Paradigmas Naturwissenschaft (von Aristoteles' *episteme* bis zur modernen *science*) sollte bei unserem Thema nämlich das Paradigma personalen Einverständnisses treten. Und das, statt wissenschaftsfeindlich, gerade im Dienst der Wissenschaft selbst. Denn der Versuch, z.B. Freundschaft oder Ehe zu bestimmen als „Leben mit der Hypothese, daß der andere mir wohl will und in Notlagen beisteht“, wäre auch wissenschaftlich nicht glücklich. Nicht etwa darum, weil die Emotionalität fehlt (die könnte man einschieben: „... emotional induzierte Hypothese ...“), sondern weil diese Umsetzung ausgerechnet den Kernpunkt verliert.²⁸

selber nicht gesehen, alles sichtbar macht und sich in Farben verkleidet. Nicht dein Auge empfindet den Strahl, aber dein Herz dessen Wärme.“

²⁴ Ein Beispiel dafür, wie wir Dinge erst durch andere belehrt selbst sehen, bietet der Impressionismus. Hielt man früher Schatten allermeist für grau, so sieht sie heute jedermann in ihrer Farbigkeit.

²⁵ B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand, in: ThPh 63 (1988) 34–59, 44; *ders.*, Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: Eine sensualistische Version des Intuitionismus, in: ThPh 57 (1982) 202–224.

²⁶ G. B. Sala, Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990, 61.

²⁷ Dementsprechend (ThPh 63 [1988] 49) Lonergans vier „normative Forderungen ... ‚Sei aufmerksam, sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortlich‘, die jeweils das Erfahren, das Verstehen, das Urteilen und das Sich-Entscheiden betreffen“.

²⁸ Wissenschaft arbeitet mit Modellen; wobei zu ihrer methodologischen Selbstreflexion das Wissen um die Grenzen des Modells gehört. So kann man eine Kugel wie einen Zylinder als Kreis projizieren – nicht aber, wenn es um sie als solche, in ihrer Verschiedenheit, geht. Rechtsens heißt das *Bild* eines Würfels schlicht „Würfel“ – bis man damit würfeln wollte. Die *Nichtunterschei-*

Das Reden von Gott kann sich nicht am *science*-Paradigma orientieren.²⁹ Die *science* macht bzgl. einer Gruppe von Phänomenen (abduktiv) einen Erklärungsvorschlag (= Theorie). Der hat Gründe für sich, d.h., er beansprucht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, aber mitnichten apodiktisch und entschieden „Wahrheit“. Andere, bessere Erklärungs-Vorschläge sind erwünscht. Sowenig indes das dankbare „Fritz ist mein Freund“ hypothetisch gemeint ist, so wenig ist der Glaube an Gott eine „theistische Hypothese“ (45 f.), auch nicht „wissenschaftlich gesehen“. ³⁰ (Oder sagt man „als Wissenschaftler“ [wie oft im Disput zu hören] seiner Frau zur Silberhochzeit, die Hypothese „Sie mag mich“ habe sich mittlerweile ziemlich verdichtet?³¹)

Berühmt ist die „Gärtner-Parabel“ von John Wisdom/Antony Flew über die immer weiter abgeschwächten „Hypothesen“ bzgl. eines behaupteten, aber unauffindbaren Gärtners, über den man schließlich in der Tat „nichts mehr sagen kann“. Nun liegt die Problematik des „Narrativen“ – gegenüber schlußfolgernder Argumentation – darin, daß Geschichten diskussionslos den Rahmen der Erörterung abstecken. Nicht selten ist damit die Antwort vorentschieden. Dann muß man, statt ihre Vorgaben zu übernehmen, eine andere Geschichte erzählen; und das ist (von den Rabbinen zu lernen) schwerer. Gegen die Gärtner-Parabel hat Basil Mitchell die Geschichte vom Widerstandskämpfer gestellt, der aufgrund eines Nachtgesprächs einem Fremden „zwischen“ den Fronten *vertraut*.³²

2. Wie immer also ein Philosoph zu Religion und Gottesglaube steht (wobei nicht dies ihn definiert: Weder macht Atheismus ihn zum Philosophen, noch nimmt der Glaube ihm diesen Status): Es sollte klar sein, worum es dort geht: nicht darum, in die Sonne zu sehen, sondern in seiner Gabe den, der sie gibt.

Bleibt man beim Sonnenbild, dann erkennen wir dem Aquinaten zufolge an Gott just das, was er nicht ist, im Doppelsinn des „was nicht“. D.h., wir erkennen einzig das uns Zugängliche: das, *was nicht* Gott ist („was“ = Subjekt). Wir erkennen aber auch – nicht bloß, *daß* dies nicht Gott ist, sondern eben damit –, *was* Gott *nicht* ist („was“ = prädikativ). Und insofern gleichwohl, *was* Er ist, nämlich: *nicht* so (etwas) wie das Erkannte. Derartige Er-

dung aber von Objekt und Modell (in Reduktion des Objekts auf dessen Modell) wäre gerade wissenschaftlich fatal.

²⁹ Gegen A. Kreiner, *Demonstratio religiosa*, in: H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1993, 9–48, 34.

³⁰ Darum will auch mein Hinweis auf das Fehlen von Zwang im Gottbeweis ihn nicht zu einem Plausibilitäts-Gedanken „lockern“ (14), sondern meint dessen Freiheits- und Zeugnis-Charakter. So sehr der Glaube auf end-gültige Bewahrheitung hofft, wird er doch nicht erst durch solch eschatologischen Ausblick vertretbar; denn Gott ist (im Gewissensanruf vor allem [J. Splett, *Gott-ergriffen*, Köln 2004, Kap. 2]) schon *da*, statt bloß – wie in J. Hicks Antwort-Geschichte zu Flew (42 f.) – die Endstation einer Reise zu bilden, mit der ein Wanderer rechnen mag oder nicht.

³¹ Statt sich – wie um des Erkenntnisfortschritts willen doch eher zu wünschen – zu falsifizieren.

³² Sprachlogik des Glaubens (Hg. I. U. Dalfertb), München 1974, 69 f., 84, 90–92.

kenntnis ist der Mehrung und Vertiefung fähig, wie Maimonides gezeigt hat. Indem wir die Welt(-Dinge) besser erkennen, erkennen wir auch ihren Schöpfer besser – bzgl. dessen, was Er nicht ist.³³

Begründet wird diese These³⁴ thomanisch daraus, daß wir nur die am Sein partizipierende Washeit erfassen, Gottes Washeit aber das Sein selbst ist: jenseits der Washeiten und so der Vernunft. Statt daß mystische Erfahrung das Denken umgriffe (und sich daraus der Abbruch der Summa erklären würde), umgreift vielmehr dieses jene. Weil wir nicht wissen, *was* Gott ist, braucht es Gottesbeweise, die wenigstens ergeben, *daß* er ist. Kommen wir in der Erfahrungswelt durch Abstraktion zum Was-Sein (*res, realitas*) und durch Separation zu ihrem Daß-Sein, so führt die Konkretion beider uns zum *ens*, dem Seienden, als Ersterkanntem. Dessen (erneute) Abstraktion ergibt den Seins-Begriff, das *esse commune*. Davon aber ist klar das *esse ipsum* zu unterscheiden: „Aktualität aller Akte und deshalb ... Perfektion aller Perfektionen“ (132),³⁵ Fülle, zu der keine Abstraktion gelangt. Darum bleibt sein Was unerkennbar.

Das *quid non* aber (in zunehmendem Ausschluß des „was nicht“) sowie das sich verfestigende Wissen Seines souveränen Daß genügt, um die Liebe zu Gott zu entzünden.

Man muß dieser eindrucksvollen und erhellenden Theorie nicht schon widersprechen, wenn man fragt, ob wir ‚Erkennen‘ und ‚Erfahren‘ derart (re)strikt(iv) bestimmen *müssen*: Erkenntnis als definitorisch,³⁶ Erfahrung als gegenständliches Erfassen?

Hoye zitiert (135) das so reiche wie tiefe Buch Henri de Lubacs *Auf den Wegen Gottes*.³⁷ Dort findet sich zu unserer Frage das schöne Wort Augustins: „Deus, qui melius nesciendo scitur – Gott, besser durch Nichtwissen gewußt“³⁸. Doch auch diese „docta ignorantia“ könnte noch als Gipfel einer Anhäufung von Wissen erscheinen. So merkt de Lubac eigens an (100): „Der Geist, der sich anstrengt, Gott zu [begreifen], ist nicht mit dem *Geizhals* zu

³³ Ähnlich wie Forschungsgewinne bezüglich der künstlichen Intelligenz das menschliche Denken besser erkennen. Nicht nur in dem trivialen Sinn, daß wir die Dimension seines technischen Funktionierens erobern (wünschenswert – solange man nicht schließlich sich und seinesgleichen als Computer ansieht), sondern eher im Gegenteil: daß uns dies in klarerer Abhebung auf das eigentlich Menschliche am Gesamtphänomen stößt. (Eine Chance, wie sie den Malern die Erfindung der Photographie bot. Wäre z.B. Denken tatsächlich wesentlich „Problem-Lösen“ [so daß ‚Kreativität‘ nur die „erstmalige sinnvolle Lösung eines bisher ... nicht bewältigten Problems“ betreffe – Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften, Berlin³1991, I 412 (G. Mehlhorn)]?)

³⁴ Hoye (Anm. 18) konzentriert sich auf In De causis, lect. 6 (Nr. 175).

³⁵ De pot 7, 2 ad 9.

³⁶ Vgl. R. Lauth zur Sokratischen Grundlegung dieser Sicht: Ideologien und Wissenschaft, in: *Ders.*, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München/Salzburg 1965, 149–181, 154–157.

³⁷ Über die Wege Gottes, Freiburg i.Br. 1958, 125–126. Treffender ist der Titel der Neuauflage, Einsiedeln 1992, die ich zugrundelege. (Leider wird immer wieder ‚comprendre‘ mit ‚verstehen‘ übersetzt statt mit ‚begreifen‘, als verstünde man nicht gut jemandes Unbegreiflichkeit – und ihn in dieser.)

³⁸ 107: De ordine 2,16.

vergleichen, der einen Haufen Gold – eine immer beträchtlichere Summe von Wahrheiten – sammelt. Er gleicht auch nicht dem *Künstler*, der fortwährend einen Entwurf neu vornimmt und ihn jedesmal etwas weniger unvollkommen gestaltet ... Er gleicht vielmehr dem *Schwimmer*, der sich, um sich über Wasser zu halten, im Meer voranbewegt und mit jedem Zug einer neuen Welle zu begegnen hat. Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen sein Untergang wäre.“

Betrachten wir das gelungene Bild genauer. Glücklicherweise vermeidet es jeden Gedanken an Fortschritt (der bei aller Zukunfts-Skepsis die Geister auch nach dem „Ende der Neuzeit“ noch immer beherrscht). Doch sind, was den Schwimmer trägt, tatsächlich die eigenen Vorstellungen? Wären es wenigstens seine Gedanken (das Meer demzufolge die Theologie)? Die Frage stellen heißt, sie beantwortet haben. Dafür ruft sie ins Gedächtnis, was Paulus zu Athen gepredigt hat (Apg 17,28): „... in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“³⁹

Nichts verbietet dem Schwimmer Gedanken und Vorstellungen bezüglich des Meeres, in dem er sich bewegt. Aber brächten sie es ihm näher? Sie mögen ihm freilich helfen, sich seiner selbst in seiner Lage, vor allem seines „Lebens-Elements“ bewußt(er) zu werden und so denkend statt gedankenlos, also dankbar zu leben.⁴⁰ Darum ist es nicht nebensächlich oder gleich, was er sich denkt und vorstellt. Unwahrscheinlich jedoch, daß ihm die Idee kommt, das Meer in eine Grube zu schöpfen, um es zu „begreifen“; denn was er fraglos erfährt, ist, daß es ihn umgreift. Unwahrscheinlicher noch, daß er es austrinken wollte – um zu entdecken, es sei „unaustrinkbar“.⁴¹

Müßten wir aber darum vertreten, er habe keine (Er-)Kenntnis vom Meer? – „Nichts Schlimmeres als eine verfrühte ‚negative Theologie‘“, schreibt de Lubac (101). Aber wann eigentlich ist es dafür nicht mehr zu früh? Es geht nicht bloß darum, ‚verneinen‘ und ‚verleugnen‘ zu unterscheiden. Vielmehr steht, was die Sprache betrifft, die Unterscheidung zwischen Beschreibung (gar Steckbrief) und Benennung an. Dieser bedarf es beim Anruf wie beim Erzählen, also der *Confessio* in jedem Sinn des Wortes.

³⁹ Zugegeben, daß man hierfür entweder jenes Meer als Luft denken muß oder den Menschen als Meerlebewesen. Das zweite zöge ich vor, weil es die Notwendigkeit einer radikalen Verwandlung ins Spiel bringt, will jemand nicht bloß faktisch, sondern bewußt „in“ Gott leben.

⁴⁰ Dies, und nicht etwa Vorwitz und Neugier, gar „metaphysischer Bemächtigungswille“, ist jedenfalls der Beweggrund biblischer Fragen wie jener des Psalmisten (8,5): „Was ist der Mensch ...?“; Davids (2 Sam 7,18): „Wer bin ich, daß du ...?“ oder Elisabeths (Lk 1,43): „Warum, woher mir dies ...?“

⁴¹ J. Pieper, *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin*, München 1963 (2. Auflage von *Philosophia negativa*; jetzt in Band 2 der Werkausgabe [B. Wald]).

3. Gegen eine mißbräuchliche Berufung auf das biblische Bilderverbot⁴² sei darum hier für das Recht, ja die Pflicht zu einer Sprache von evozierender Bildkraft eingetreten. Ich bestreite, daß „*Der Unnennbare* ... der schönste aller Seiner Namen“ sei; denn keineswegs „setzt [der] Ihn von vornherein über alles, was man versuchen könnte über Ihn auszusagen“⁴³. Einmal nämlich ist „von vornherein“ keineswegs klar, daß dies Ihn *über* alles setzt (unnennbar sind auch Scheußlichkeiten); sodann geht es im Namen eben nicht um Aussagen über.

Dem Plädoyer für Sprache voraus aber ist, weil sie ermöglichend, für die (Rede von einer) Erkenntnis Gottes zu streiten. „Die letzte Einsicht thomistischer Theologie ist weder eine mystische Erfahrung noch atheistische Verzweiflung, sondern eben Theologie.“⁴⁴ Und nachdenkenswert merkt Hoye an, statt von einem Gottesbegriff (den es tatsächlich strengen Sinns nicht gibt), wäre „eher von dem Gottessatz zu sprechen“ (131) – im Sinn jener dreistufigen Erkenntnis, an die Sala erinnert. Aber gerade als solche ist Theologie nicht selbst Erkenntnis (geschweige denn: Erfahrung), sondern deren (Selbst-)Aussage. Einleuchtend darum, daß sie für Thomas keine Vorstufe zur *visio* darstellt (138), weil bereits in diesem Leben die Liebe zu Gott sie übertrifft.

Wie aber, wenn diese Liebe nicht als überstiegliches Sehnen gedacht werden sollte, das in der Tat sich an der Erkenntnis dessen, was Gott nicht ist, zu entzünden vermag (138f.), sondern als Gehorsam auf Sein Geheiß hin? – Dann würde im Hören dieses Rufes Er erfahren – und erkannt als jener, „der zur Güte nötigt“.⁴⁵

Damit indes ändert sich auch das Schweigen, in das alles Reden mündet. Aufsteigend ergeht es uns wie beim Versuch, den Blick auf die Sonne zu richten: Es wird heller und heller (gleichgültig, was konkret sich noch zeigt) – und wird es einem dann plötzlich schwarz vor den Augen, ist das sie. Also ein durchaus rationaler Prozeß – auf den „Zusammenfall der Gegensätze“ hin (die Methode des Nikolaus von Kues).

Nicht weniger rational, doch ganz anders geht es zu beim Blick auf Gabe und Geber: Hier läßt das Gegebene sich sehen und ergreifen, aber nicht – auch nicht in solchem Umschlag – bereits sein Gegebenwerden als solches. Siehe den Vers Giuseppe Ungaretti⁴⁶:

⁴² J. Splett, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt am Main 1996, Kap. 9: Das Ärgernis von Gottes Menschlichkeit, bes. 251–262.

⁴³ Albertus Magnus bei de Lubac (Anm. 37), 109.

⁴⁴ Hoye (Anm. 18), 132.

⁴⁵ E. Lévinas, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. B. Casper), Freiburg i.Br./München 1981, 81–123, 107; vgl. J. H. Newman über Gottes Stimme in uns, z. B. Entwurf einer Zustimmungstheorie (Ausgewählte Werke VII), Mainz 1962, 75; Apologia (Ausgewählte Werke I), Mainz 1951, 278f. (Splett, Denken vor Gott [Anm. 42], Kap. 6: John Henry Newman: Gewissens-Licht).

⁴⁶ G. Ungaretti, Vita d'un Uomo, Milano 1974, 5 (Eterno).

Tra un fiore colto e l'altro donato
l'inesprimibile nulla

Zwischen einer gepflückten Blume
und der geschenkten
das unausdrückbare Nichts.

Erst recht nicht sieht man (mit Augen) das darin sich gebende Geben des Gebers noch endlich ihn (als solchen) selbst. Darum war zuvor von den Grenzen des Sehens die Rede, und von der Unerläßlichkeit des Urteils. Der Gebende selbst ist kein „Datum“ (= Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten; er gibt sich einzig *in* ihnen.⁴⁷

Vollends gilt das, wenn, was uns zuteil wird, Anruf, Sendung besagt.

III. Gottesdienst

1. Dann aber kann es nicht bei bloßen Homonymen bleiben. Es geht tatsächlich nicht um Ähnlichkeiten: dem Unsichtbaren ähnelt nichts. Vom Bild – im Unterschied zu „Ab- und Ebenbild“ – wird anstatt Ähnlichkeit Entsprechung erwartet: „Ana-logie“.

Wie sonst jedoch wäre das Gotteszeugnis von den Auslassungen der Gottesleugner zu unterscheiden?⁴⁸ Zur Verdeutlichung sei Georges-Arthur Goldschmidt zitiert: „Die Gottesidee ist stets mit der Idee der Wahrheit verknüpft. Wenn es aber ‚Wahrheit‘ gibt, ist sie unendlich, also unfaßbar (weil sie ganz in sich aufgeht, alles in sich aufnimmt und alles in ihr aufgeht). Eine ‚Wahrheit‘, die behauptet, eine zu sein, setzt die Idee Gottes herab, weil in ihr die Möglichkeit der Unwahrheit gegeben ist ... Wenn Gott existierte, gäbe es weder Wahrheit noch Zweifel, dann gäbe es nichts außer Gott.“⁴⁹

„Die Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein“, schreibt Kafka⁵⁰. ... „Sollte es eine Wahrheit Gottes geben, wäre sie unsagbar, unerkennbar, unnahbar und sprachlich unfaßbar ... Gott Eigenschaften zu verleihen heißt, ihn zu einem menschlichen Begriff, einer Idee zu machen, und wie hätte ‚Gott‘ wirklich sein können?“ (42 f.).⁵¹

Der von Gott Angerufene will ihm entsprechen. In der Einführung zu den *Acht Kapiteln* des Rambam zitiert Friedrich Niewöhner Yeshayahu

⁴⁷ Und die Erkenntnis dieses In-Seins geschieht in der Anerkennung des Danks. *F. v. Baader* (Sämtliche Werke, Aalen 1963, IX 387): „Danken ... ist die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen.“

⁴⁸ Darum kritisiert Thomas, wie „Rabbi Moyses“ mit Gottes Unfaßlichkeit umgeht, etwa daß sein Wissen eben zu unserem aequivok sei (In I Sent, d 36 q 1 a 1 sol. – *Hoye* [Anm. 18] 133 f.).

⁴⁹ *G.-A. Goldschmidt*, In Gegenwart des abwesenden Gottes, Zürich 2003, 41 f.

⁵⁰ *F. Kafka*, „Aphorismen“ 80: Gesammelte Werke in zwölf Bänden (*H.-G. Koch*), Frankfurt am Main 1994, 6 (Beim Bau der chinesischen Mauer ...), 228–248, 241.

⁵¹ An Gottes Stelle setzt Goldschmidt das eigene Seins- und Selbstgefühl: „Wieviel rätselhafter und erhabener als Gott ist doch für jedes Denken dieses unüberschreibbare, intime und anonyme Selbst, das jemand und niemand zugleich ist“ [51 – „personne“], unter (berechtigtem?) Rückgriff auf Descartes, Angelus Silesius, Pascal, Rousseau und wieder Kafka („Aphorismen“ 50, 70/71 [u. a.]).

Leibowitz:⁵² „Religion is not a human necessity. Of course paganism – and maybe Christianity – is a human necessity. But belief in God – not an idol but God – goes counter to all human feelings und human interests.“ Auf die Frage nach der Liebe zu Gott: „The meaning of the love of God is just fulfilling the Law. In the Bible there is only one person who is called a lover of God – that is Abraham. He took his son and went so sacrifice him to God, against all human sentiments ...“

Judaism is a theo-centric religion. Therefore Christianity is the opposition of Judaism – Christianity is an anthropo-centric religion. Christianity's God is for the sake of Man. Judaism's Man is for the sake of God.“

In der Tat eine mehr als bedenkenswerte Anfrage an modische Konzepte eines „therapeutischen“ Christentums, in dem der Therapeut um den um sich kreisenden Kranken kreist und Gott zum Heilmittel herabgestuft wird. Es geht um die Weisung Gottes. Maimonides hätte niemals vertreten, die Torah sei mehr zu lieben als Gott.⁵³ Aber zu Gott verhält man sich im Verhalten zu seinem Gebot. Im philosophischen Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen* geht es „um Aufklärung über die Zweifel hinsichtlich der – [eben nicht:] Religion“ (More II 2/II 39). „Für das arabische Wort *Scharia* haben die hebräischen Übersetzungen *Thorah*, die deutschen *Religion*, und eben dies ist falsch. *Scharia* heißt *Gesetz*. „Ich aber will tatsächlich nur das erwähnen, durch dessen Verständnis mancher Zweifel, der das Gesetz betrifft, behoben werden soll“ (Niewöhner).⁵⁴

Das aber wird „nicht befolgt aus Gottesfurcht, sondern umgekehrt: das Gesetz erzieht zuerst zur Gottesfurcht und Gottesliebe“ (31). „Der Mensch denke jedoch nicht: ich werde erfüllen alle Vorschriften der Schrift, damit ich aller jener Segensverheißungen der heiligen Schrift teilhaftig werde ... eben so wenig denke er: Ich werde mich von den Sünden fern halten ..., damit ich dadurch von den Flüchen errettet werde, mit denen die heilige Schrift droht ... [Also „weder Furcht noch Hoffnung“⁵⁵]. Dem Ewigen dienen auf diese Weise nur die ungebildeten Frauen und Kinder, die darin gewohnt werden, aus Furcht fromm zu seyn, bis ihr Wissen sich so ausgebildet, daß sie aus Liebe fromm seyn können“, schreibt Ben Maimon in der *Jad* zur Buße (besser: Umkehr).⁵⁶

⁵² Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis (*M. Wolff/F. Niewöhner*, Hamburg 1981, VII*-VIII* (Auszug aus einem Interview von 1971).

⁵³ Z. Kolitz, Jossel Rakovers Wendung zu Gott, Berlin 1997; dazu E. Lévinas, Schwierige Freiheit, Frankfurt am Main 1992, 21–37 (Eine Religion für Erwachsene) und 109–113 (Die Thora mehr lieben als Gott). J. Splett, Gotteserfahrung im Gesicht des Anderen? Argumentierend mit Emmanuel Levinas, in: Gott – das bleibende Geheimnis (Hg. P. Reifenberg, FS W. Seidel), Würzburg 1996; ders., Denken vor Gott (Anm. 42), Kap. 3 (Vernunft im Dienst „vernünftigen Dienstes“).

⁵⁴ *Niewöhner*, Maimonides (Anm. 4), 24; More ebd. /II 40.

⁵⁵ *Niewöhner* (Anm. 4), 32; Vgl. den Grabspruch von Nikos Kazantzakis (auf der Martinengobastion in Iraklion): „Ich hoffe nichts, ich fürchte nichts, ich bin frei (Δεν ελπίζω τίποτα / Δε φοβούμαι τίποτα / Είμαι λεφθέρος)“.

⁵⁶ HaMadda, Teil V (Umkehr/Hilchot Teschuva) X 1/503–505; M. Maimonides. Ein Quer-

2. Indes ist man nicht genötigt, die beiden Gotteswege so kraß entgegensetzen, wie dies Leibowitz tut. Die Formel, die ich vorschlagen möchte, lautet: „Judaism’s as well as Christianity’s God = the God of the Bible wants to be for the sake of Man. Judaism’s as well as Christianity’s Man = the Man of the biblical tradition has to be for the sake of God.“

Aber natürlich gibt es Unterschiede.⁵⁷ „Im Judentum glaubt man nicht, sondern ist gerecht“, schrieb der junge Gerhard Scholem 1916 in sein (unveröffentlichtes) Tagebuch“ (Niewöhner).⁵⁸ Tatsächlich sind schon die 13 Grundlehrsätze (Iqqarim) des Maimonides, in denen er „zu einer Art von dogmatischem Grundbestand der jüdischen Religion“ kam,⁵⁹ wohl nicht ohne das Gegenüber zum Christentum denkbar.

Das Christentum ist wesentlich dogmatisch. Denn nicht Moral und Ethos machen den Christen, sondern das Bekenntnis zu Jesus Christus. Daran erinnert die hierzulande weithin eher abgewiesene als angenommene Erklärung *Dominus Jesus*. – Der Titel will an Paulus-Worte erinnern. Gegen die üblich gewordene Gleichsetzung von Christsein und Menschlichkeit, die sich aus der Absage an „lieblosen Dogmati(z)ismus“ speist und *Orthodoxie* durch *Orthopraxis* ersetzen möchte.

Christ ist tatsächlich jener, der Jesus den Christus und Jesus Christus *Dominus* = Herr nennt – was nur im Geist möglich ist (also nicht einfach menschlichem Zugang – Röm 10, 9; Phil 2, 11; 1 Kor 12, 3). Nicht die Bergpredigt ist die Mitte der christlichen Botschaft, sondern die so befremdliche wie befreiende Kunde von Leben, Sterben und Auferstehung dieses Einen. Das Christentum ist keine Ethik, sondern die Frohbotschaft von Gottes Selbstzusage in dem Nazarener Jesus. Darum haben hier Daß-Sätze und die Frage ihrer Wahrheit unersetzliches Gewicht.⁶⁰ Darum ist das Christentum – so unbestreitbar wie unzeitgemäß – eine dogmatische Religion. Wer allerdings „Herr, Herr“ nur sagt und ihm nicht auch in Tat und Wahrheit nachfolgt (Mt 7, 21), wird die Folgen tragen müssen. Er ist ein schlechter Christ.

schnitt durch das Werk des Rabbi Mosche ben Maimon (*N. N. Glatzer*), Köln 1966, 25–28 (Die Liebe zu Gott), 25.

⁵⁷ Nur sollte man dies nicht so ausdrücken wie *S. W. Baron*, in: *Große Gestalten des Judentums* (Hg. *S. Noweck*), Zürich 1972, I 103–129, 127 (den *Levinger/Kascher*, statt „in weitem Maße den Ausführungen [zu] folgen“ [Anm. 2, 365], abschnittweit wortwörtlich übernehmen: hier 188): Moses scharfes Urteil über den Glauben an die Körperlichkeit Gottes, vielleicht „in der islamischen Welt eine Notwendigkeit“, sei im Westen kaum verstanden worden. Schließlich war ja das Christentum in seiner Lehre von der Fleischwerdung Gottes, der als Mensch geboren wurde, lebte und starb, noch viel weiter gegangen. – Anders steht es um die ausgeprägte Leib-Distanz des Rambam überhaupt (siehe *More III 8f.*; und *33/III 27–44, 208–211* und *HaMadda, Teil II [Sittenlehre/Hilchot Deot] V/177–190*; auch bei *Glatzer*, 105–111 [Von der Lebensführung des Weisen]) und seine Schwierigkeiten mit der leiblichen Auferstehung der Toten (*HaMadda, Teil X [Hilchot Teschuva] VIII 2f./487–489*).

⁵⁸ Anm. 4, 24.

⁵⁹ *J. Maier*, *More/I XL*. Auf den Seiten XLI–XLVIII wird eine Übersetzung (nach *J. Holzer*) geboten, mit anschließender Durchmusterung daraufhin von *HaMadda (XLVIII–LIII)* wie des *More (LIV–LX)*. Ein weiterer Fundort der Grundsätze bei *Glatzer* (Anm. 56), 96–104.

⁶⁰ *M. Luther*, *De servo arbitrio* (WA XVIII 603): Der Christ freue sich der Bekenntnis-Sätze, „aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti.“

Doch nicht Güte und Anständigkeit machen den Christen, sondern das Glaubensbekenntnis.

Sodann ist dem Christen bewußt, daß sich Gottes Gnade nicht bloß in der amtlichen Gemeinde Jesu Christi auswirkt, sondern überall unter den „Völkern“ (Mt 25,32), wo jemand, der Seinen Namen nicht kennt, Hungrige speist und Durstige trinkt (Mt 25,35–46; vgl. Röm 2,14–16). Und da er im Glauben dies Tun(können) der Gnade und Bewußtseinswandlung durch Jesus Christus verdankt weiß, wird er in der Sache das vertreten, was Karl Rahner mit dem unglücklichen Wort vom „anonymen Christen“ gemeint hat.⁶¹ Wenn Hörer darin eine intolerante Vereinnahmung sehen, wird er versuchen, dieses Mißverständnis auszuräumen. Aber er wird – und darauf kommt es nun an – hoffentlich nicht behaupten, Christen sei nicht bloß (ganz unverdient) ein Name zugesagt worden, zu dem andere (noch) keinen Zugang haben (vor allem, in „ungekündigtem Bund“, sein eigenes Volk nicht, und dies – in welchem Ausmaß? – durch gerade ihre Schuld), sondern sie seien obendrein bessere Menschen.

3. Darauf aber läuft es hinaus, wenn man ‚christlich‘ als Synonym für ‚menschlich‘ und ‚anständig‘ nimmt – außer man kommt dazu, es nur als eines unter vielen Synonymen zu verstehen. ‚Menschlich‘ soll so zwar nicht mehr eigentlich ‚christlich‘ bedeuten, dafür aber ‚christlich‘ eigentlich: menschlich.⁶²

Es ist deswegen ein Selbstmißverständnis, wenn christliche Theologen sich auf die soeben angeführte Gerichtsrede Jesu berufen, um damit zu begründen, es komme nicht auf Gebet und Liturgie, sondern nur auf Mitmenschlichkeit an. Angesprochen wurde schon, daß dort von den Völkern die Rede ist, die den Namen des Heiligen, Er sei gelobt, nicht kennen. Dazu kommt noch, daß Jesus sich an Hörer wandte, die zweimal täglich das *Sch^ema Israel* sprachen, die also nicht an Gott zu erinnern waren – wie wir heute –, sondern daran, über Ihm nicht den Nächsten zu vergessen (so die alten Eltern – Mk 7,11 f.).

⁶¹ N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg i.Br. 1982; ders., Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners, in: Theologie als Erfahrung der Gnade (Hg. M. Delgado/M. Lutz-Bachmann), Hildesheim 1994, 72–94. Besser wäre, nach V. Frankl: „unbewußter Christ“.

⁶² So E. Drevermann, Milomaki oder vom Geist der Musik, Olten/Freiburg i.Br. 1991, 13: „Was die ‚Christen‘ von den ‚Heiden‘ unterscheidet, ist nicht die Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit ihrer Anschauungen und Lehren, sondern allenfalls ihre Lebensform. Darin hatte G. E. Lessing offenbar recht.“ Eben nicht; denn 1. geht es nicht um irgendwelche Lehren, sondern eben um die Annahme von Gottes letztem Wort in Jesus Christus, 2. liefe so die Behauptung der Wahrheit des eigenen Rings auf die *menschliche* Abwertung der anderen hinaus. Dazu nur eine Stimme: W. Hildesheimer in K.-J. Kuschels Gesprächsband „Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin“, München 1992, 91: „Was ich den Christen zum Vorwurf machen würde, ist, daß sie denken, alle persönliche Moral und alles Ethische komme aus dem Christentum.“ So bleibt nur 3. die Lösung, „solidarisch“ mit den Trägern anderer Ringe den Vater zu denunzieren. Vgl. F. Niewöhner, Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern, Heidelberg 1988.

Darum ist die Lösung Lessing-Nathans, die mittlerweile nicht mehr bloß im Deutschunterricht, sondern auch theologischerseits empfohlen wird, keine (ganz abgesehen von der Blasphemie, daß in seiner Parabel ausgerechnet der Vater als erbärmlicher Betrüger auftritt). Mag sein, es sei wirklich „das letzte Ziel philosophischen Seins nicht die Beantwortung der Frage ‚Was ist Wahrheit?‘“. Auf keinen Fall ist, was Niewöhner⁶³ mit „oder“ anschließt: eine Antwort auf die Frage ‚Welche Religion ist die wahre?‘ Sache der Philosophie. (Im übrigen stellt diese Frage sich weder in ethischer – „Was soll ich tun?“ – noch in der Heils-Perspektive – „Was darf ich hoffen?“⁶⁴ Sehr wohl aber im Fall gebotener Antwort auf Gottes Anruf, mit „Unterscheidung der Geister“ [1 Kor 12, 10]).

So wäre ihr Ziel tatsächlich „die Weisheit der *vita contemplativa*, die sich der Welt zuwendet“. Doch schon diese Zuwendung hätte – dem Rambam zufolge wie christlich – *vor* und *mit* Gott zu geschehen, als Gottesdienst. Statt schlicht Sittlichkeit und Tugend steht Gehorsam an. „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen“ (1 Sam 15, 22; Hebr 10, 5–9 – 248 Körperteile = Gebote).

Dieser Gehorsams-Dienst ist Weltdienst. „Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal ins Wort kommt, heißt nicht ‚ich glaube an Gott‘. Die jeder religiösen Rede voraufgehende religiöse Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das *me voici* – ‚sieh mich, hier bin ich‘, mit dem ich den Frieden, d. h. meine Verantwortlichkeit für den Anderen, verkünde“ (E. Lévinas).⁶⁵ „Lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9, 13; 12, 7 – Hos 6, 6).

Doch Jesus hat (in seiner angesprochenen Situation) nur die erste Hälfte des Hosea-Verses zitiert. „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer,/Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“ So sehr diese Erkenntnis „praktisch“ wird („Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist“⁶⁶), so wenig geht sie darin auf. Hosea selbst spricht (14, 3) von der „Frucht unserer Lippen“. An solchem „Opfer des Lobes“ (Ps 50, 14. 23) „hat Gott Gefallen“ (Hebr 13, 15 f.).

Als Dienst vor Gott geht Weltdienst zugleich je schon über diese Welt hinaus.⁶⁷ Wenn besonders Christen das betonen und sich als Fremdlinge, als Pilger sehen (sahen?), deren Heimat im Himmel sei (Phil 3, 20, 1 Petr 2, 11), dann springt ihnen gegen den Vorhalt, Gott könne „nicht durch Verzicht

⁶³ Anm. 4, 36.

⁶⁴ Philosophie als „Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft ... läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen?“ Und diese drei Fragen sammeln sich [„anthropo-centric“] in eine vierte: „4) Was ist der Mensch?“ Kant, Logik (Einleitung): Werke (Anm. 7) III 446–448.

⁶⁵ Anm. 45, 118 (Jes 57, 19).

⁶⁶ Lévinas, Religion für Erwachsene (Anm. 53), 29.

⁶⁷ Dabei vollendet sich zuletzt der Dank (Anm. 47) im Lob- und Dank-Bekenntnis *ob des Danks*. Jedenfalls kann man mit Leibowitz (Vorträge über die Sprüche der Väter, Obertshausen 1984, 115) den Lobpreis des „Gottes der Danksagungen“ im *Schemone Esre* (Achtzehngebet: Sidur Sefat Emet [S. Bamberger], Basel 1960, 46) so lesen (statt der üblichen Übersetzung: „dem Dank gebührt“).

auf Gegenstände erreicht werden,⁶⁸ der Psalmist bei: „Was könnt’ ich neben dir im Himmel wünschen? Was hier auf Erden neben dir?“ (Ps 73, 25 – Moses Mendelssohn).

*

Nicht das Gebet dient der Kontemplation, sondern diese jenem. Benedikts Devise dafür lautet *UIODG*: „*Ut in omnibus Deus glorificetur*: – Daß in allem Gott verherrlicht werde“ (1 Petr 4, 11); die des Ignatius von Loyola *OAMDG*: „*Omnia ad maiorem Dei gloriam*: – Alles zur größeren Ehre Gottes“. Und wenn Benedikt bereits in seiner Regel vorschrieb, nichts dem Gotteslob voranzustellen,⁶⁹ so vollendet, christlich gesehen, unser Gottesdienst sich in dem, was die Kirche schon jetzt in jeder Eucharistiefeier antizipatorisch, ja anfänglich: „angedlich“ (2 Kor 1, 22; Eph 1, 14) mitvollzieht (siehe die Präfationen): in der himmlischen Liturgie.

⁶⁸ M. Buber, Werke, München/Heidelberg 1962, I 236 (Der Einzelne und sein Du).

⁶⁹ XLIII 3: Ergo nihil Operi Dei praeponatur.