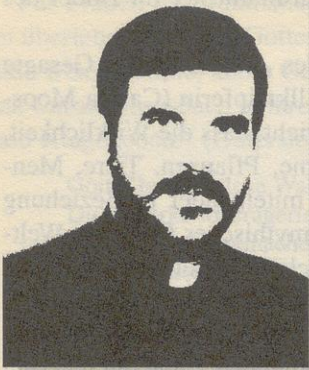




Gott beim Namen nennen

Eine orthodoxe Sicht

VON EMMANUEL CLAPSIS

Heutzutage sehen sich gewisse fundamentale Begriffe des traditionellen christlichen Glaubens herausgefordert, und die Sprache, einschließlich des Gebrauchs von Namen, ist zu einem der am meisten kontroversen Probleme geworden. Besonders die feministische Theologie hat sich eine „neue Namensgebung“ des Selbst, der Welt und folgerichtig dann auch der ganzen christlichen Tradition als Aufgabe gestellt. Das folgende Zitat von Carol Christ und Judith Plaskow ist eine ausgezeichnete Zusammenfassung der feministischen Sprachkritik und ihrer Akzentsetzung auf eine neue Namensgebung:

Es hat mit Namensgebung zu tun, wenn Menschen von der Kindheit zum Erwachsenenalter fortschreiten und dabei lernen, ihre Umwelt zu verstehen und zu gestalten. Unter dem Patriarchat haben sich die Männer das Recht zur Namensgebung vorbehalten, indem sie die Frauen in einem Zustand intellektueller und spiritueller Abhängigkeit halten ... Wenn Frauen anfangen, für sich selbst die Welt zu benennen, werden sie die Ordnung stören, die durch die ganze Geschichte hindurch für selbstverständlich gehalten wurde. Sie werden sich selbst und die Welt in ein neues Sein rufen. Namensgebung nach weiblicher Erfahrung wird so zum Modell nicht nur für persönliche Befreiung und persönliches Wachstum, sondern auch für eine feministische Transformation von Kultur und Religion.¹

Feministische Theologinnen stellen mit Nachdruck die Frage nach der Sprache und wie sie in der christlichen Tradition gebraucht worden ist. Sie kritisieren mit Nachdruck das Bild von Gott als Vater, das ihrer Meinung nach in der jüngeren Vergangenheit von einigen verabsolutiert und von anderen als sinnlos empfunden wurde.²

Orthodoxe Theologen sprechen noch nicht mit *einer* Stimme, wenn sie auf solche Ansprüche zu antworten versuchen. In der Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK über „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ haben z.B. die orthodoxen Teilnehmer aus USA in ihrer Antwort zur Sprachregelung und zum Gottesbild folgendes erklärt: „Wir würden niemals daran denken, in Frage zu stellen, dass Gott der Vater ist und könnten Gott niemals als Mutter begreifen. Christus nannte Gott Vater: wenn wir an Christus glauben, können wir hier keinen Kompromiss schließen.“³ Andererseits erklärten die Orthodoxen aus Frankreich: „Die wahre Begegnung mit Gott findet jenseits aller Bilder und aller Worte statt – in der Stille, die nicht sprachlos ist. Dieser Apophatismus, der den orthodoxen Glauben durchzieht, vermeidet die Falle eines einseitig maskulinen Gottesbildes. Orthodoxe Ikonographie stellt Gott nie als Vater dar. Die göttliche Vaterschaft würde nie durch ein geschlechtlich festgelegtes Bild dargestellt werden. Der himmlische Vater sollte nicht als ein bärtiger Patriarch vorgestellt werden.“⁴

Solche Herausforderungen zwingen uns, das Wesen, die Funktion und die Bedeutung religiöser Sprache und Namensgebung in der patristischen Literatur sorgfältig zu untersuchen, in der Hoffnung, dass dies uns helfen wird, ein zeitgenössisches orthodoxes Paradigma für die orthodoxe Einstellung und eine Antwort auf dieses wichtige Problem zu finden.⁵

Das Wesen der Sprache

Menschliche Sprache ist – nach den kappadozischen Vätern – die Erfindung des menschlichen Intellekts. Sie betonten, dass Gott die Welt und die Menschheit schuf und dass die Menschen dann den Objekten der Welt Namen gaben, die ihr Verhältnis zu dieser geschaffenen Welt widerspiegeln.⁶ Nachdem die menschliche Natur von Gott die Fähigkeit bekommen hatte, zu sprechen, sich zu artikulieren und ihrem Willen durch die Stimme Ausdruck zu geben, gab sie den Dingen unterschiedliche Namen durch Variierung der stimmlichen Klänge; und diese Klänge sind die Verben und Substantive, die wir gebrauchen und durch die wir die Bedeutung der Dinge anzeigen. Das bedeutet: Während Gott die Substanz aller Dinge geschaffen hat, haben die menschlichen Wesen diesen Dingen Namen gegeben, die die Art der menschlichen Beziehungen zu Gottes Schöpfung widerspiegeln.

Die Benennung der Welt durch menschliche Vernunft und Sprache strukturiert im Gedächtnis jeder menschlichen Person die Erfahrung, das Verstehen und die Informationen, die sie erwirbt und die konstitutiv sind für ihr Verstehen der Wirklichkeit. Namen stellen uns eine Beschreibung der existierenden Dinge zur Verfügung, so dass wir sie voneinander unterscheiden, zu ihnen in Beziehung treten und von ihrer Existenz „wissen“ können.

Die intellektuelle Fähigkeit, wie sie ursprünglich von Gott geschaffen ist, handelt ... selbstständig, wenn sie auf die Realitäten ausschaut, und damit es keine Verwirrung in ihrer Erkenntnis gibt, heftet sie eine verbale Notierung wie einen Stempel an jedes einzelne verschiedene Ding, um seine Bedeutung zu kennzeichnen.⁷

Namen helfen den Menschen, ihre Ideen und ihre Wahrnehmungen der Welt miteinander zu kommunizieren. Zum Beispiel: Wenn jemand vom „Himmel“ (heaven) spricht, lenkt er oder sie die Vorstellung des Hörers auf das Objekt, auf das dieser Name hinweist. So sind Objekte abgebildet im Intellekt derer, die die Benennung oder den Namen dieser Objekte hören. Aber das Wesen der meisten Dinge ist nicht einfach und kann deshalb nicht mit einem Wort umschrieben oder begriffen werden. Solche Objekte werden gemäß ihren vielfältigen Qualitäten benannt, und unser bestmögliches Verständnis von ihnen wird von der Gesamtheit dieser Qualitäten abgeleitet.⁸

Das wird jedoch schwieriger, wenn wir die Realitäten der intelligiblen Welt zu benennen versuchen, die unsere menschlichen Sinne nicht begreifen können. Nach dem heiligen Gregor von Nyssa entwickeln wir in solchen Situationen relative Ideen von den intelligiblen Realitäten – in der Hoffnung, dass die Weise, in der wir sie benennen, die genaueste Entsprechung der intelligiblen Realität selbst darstellt. Letztes Ziel ist es, das Objekt der intelligiblen Realität korrekt wahrzunehmen oder zu verstehen und seine „Idee“ mit den am besten geeigneten Worten und in der genauesten Weise auszudrücken. Das heißt: Wenn immer wir versuchen, Realitäten der intelligiblen Welt zu verstehen und zu benennen, müssen wir solchen Ausdrucksformen den Vorzug geben, die „mentale Genauigkeit und korrekte verbale Äußerung“ widerspiegeln. Aber diese ideale Situation ist nicht immer möglich, besonders im Hinblick auf theologische Sprache, und deshalb ist es annehmbar, wenn wir den richtigen Begriff des Göttlichen in Worten empfangen und möglicherweise ausdrücken, die zufällig nicht dem Ideal entsprechen.

Wenn immer wir nach solchen hohen und unsichtbaren Dingen trachten, die die Sinne nicht erreichen können (ich meine, nach jener göttlichen und unaussprechlichen Welt, in Bezug auf die es kühn wäre, im Denken irgend etwas zufällig begreifen zu wollen, und noch kühner, irgendeinem zufälligen Wort zuzutrauen, es könne einen Begriff von jener Wirklichkeit repräsentieren), dann, sage ich, sollten wir uns von dem bloßen Sprachklang – sei er gut oder schlecht gemäß den geistigen Fähigkeiten des Sprechers – abwenden und nach dem Gedanken (und dem allein) suchen, der hinter den Worten steht, und wir sollten prüfen, ob dieser Gedanke gesund ist oder nicht, und wir sollten die Einzelheiten der Ausdrucksformen und Namen den Künsten der Gelehrten überlassen.⁹

Gregor von Nyssa stellt also fest, dass es uns möglich ist, alles das adäquat zu beschreiben oder zu benennen, was unsere Sinne begreifen können. Aber es ist unmöglich, irgendeinen angemessenen menschlichen Begriff zu finden, um göttliche Wirklichkeit zu beschreiben, und deshalb sind wir gezwungen, viele und verschiedene Namen zu benutzen, um „unsere Mutmaßungen zu verbreiten, die in uns im Hinblick auf das Göttliche auftauchen.“¹⁰

Sind also Namen nur willkürliche Andeutungen von Dingen, die existieren? Der heilige Gregor von Nyssa scheint zu glauben, dass Namen Worte sind, die auf das wirkliche Wesen der Dinge hinweisen, wie dieses Wesen von Menschen wahrgenommen wird. Aber die menschliche Wahrnehmung des „wirklichen Wesens der Dinge“ und ihre Wiedergabe durch Namen konstituieren nicht das Wesen der Dinge, wie sie wirklich sind. Deshalb dürfen die menschlichen Worte, die unseren Begriff von einem Subjekt bezeichnen, in ihrer Substanz nicht mit diesem Ding selbst identifiziert werden. Deshalb können Namen gewechselt werden, ohne dass dadurch das Wesen verändert würde, das sie bezeichnen:

Denn die Dinge bleiben in sich selbst, was sie natürlich (wesenhaft) sind, während der (menschliche) Geist, indem er sich mit existierenden Dingen beschäftigt, seine Gedanken durch Worte offenbart, die ihm zur Verfügung stehen. Und ebenso, wie das Wesen von Petrus nicht durch seinen Namenswechsel verändert wurde, so wird auch kein anderes Ding, das wir betrachten, im Prozess eines Namenswechsels verändert.¹¹

Es ist klar für jedermann, dass es keinen einzigen Namen gibt, der in sich selbst irgendeine substantielle Realität hätte, sondern dass jeder Name nichts weiter als eine Erkennungs-marke ist, die irgendeiner Realität oder Idee zugeordnet ist, der jedoch aus sich selbst heraus weder als ein Faktum

noch als ein Gedanke eine Eigenexistenz besitzt.¹² Das bedeutet jedoch nicht, dass Namen willkürlich und ohne Rücksicht auf die Natur oder auf die Qualitäten der Sache vergeben oder verändert werden dürfen; im Gegenteil: Namen sollten so weit wie möglich die Natur und die Qualitäten der Dinge widerspiegeln. Und da Sprache und Namen aus ihrer Kenntnis, ihrem Verstehen und ihrer Interpretation der Welt erfunden wurden, sollte die jeweilige einheimische Umgangssprache („vernacular“) das Instrument sein, mit dem die verschiedenen menschlichen Rassen die Welt benennen.

*Wir bekräftigen, dass Er, der die ganze Schöpfung aus dem Nichts zum Sein brachte, der Schöpfer aller Dinge ist, die wir als substantiell existierend ansehen, aber nicht von substanzlosen Worten, die keine Existenz haben, außer im Klang der Stimme und im Lispeln der Zunge. Sondern die Dinge bekommen ihre Namen durch Zuweisung der Stimme in Konformität mit den ihnen inhärenten Naturen und Qualitäten, wobei die Namen den Dingen gemäß der Umgangssprache jeder unterschiedlichen Rasse angepasst werden.*¹³

Der heilige Gregor von Nyssa erklärte, dass Gott nicht eine besondere Form der Sprache gebraucht oder heiligt. In der Tat ist sogar die biblische Sprache, die Gott im Buch Genesis zugeschrieben wird, nicht buchstäblich Gottes Sprache, sondern die des Mose, der diejenige Sprache benutzt, in der er erzogen wurde und die die Leute verstehen konnten, um so mit „Realitäten von tiefer und göttlicher Bedeutung“ zu kommunizieren. Auch der heilige Paulus verstand es, seine Rede den Fähigkeiten, Gewohnheiten und Dispositionen seiner Hörer anzupassen, damit sie Gottes Liebe zu allen Menschen spüren konnten.¹⁴ Stellt man die Geschichtlichkeit des menschlichen Verstehens und die Vielzahl von besonderen Dingen und Situationen in Rechnung, so werden die Namen, mit denen Menschen ihre Erfahrungen von der Welt und vom Leben umschreiben, bei verschiedenen Gelegenheiten und in verschiedenen Teilen der Welt unterschiedlich sein, obwohl diese Namen noch immer dieselbe Bedeutung und dasselbe Verständnis vermitteln von allem, was existiert.¹⁵ Diese Vielfalt manifestiert genau unsere menschliche Bedingtheit, da unsere Wörter ja nicht das Subjekt selbst konstituieren, sondern es nur durch den Namen bezeichnen, den wir ihm geben. Deshalb unterscheiden sich Menschen verschiedener Sprache nicht in ihrem Wissen von den Dingen, sondern nur in den verschiedenen Namen, die sie ihnen geben: *„Während die Natur der Dinge als von Gott konstituierte dieselbe bleibt, sind die Namen, die sie bezeichnen,*

durch so viele verschiedene Sprachen geteilt, dass es nicht leicht ist, ihre Zahl einzuschätzen.“¹⁶

Namensgebung für das Göttliche

Die Kirchenväter haben über das Problem der Namensgebung für Gott nachgedacht. Sie glaubten, dass menschliche Weisheit ohne göttliche Offenbarung und ohne die Führung des Heiligen Geistes unfähig sei, das göttliche Wesen zu verstehen, – und deshalb auch unfähig, es zu benennen. Der heilige Gregor von Nazianz spricht in seiner *Zweiten Theologischen Rede* das Problem des religiösen Wissens und der religiösen Sprache an. Indem er die Unbeschreiblichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes bekräftigt, fasst Gregor seine Position wie folgt zusammen:

*Gott zu kennen, ist schwierig, von ihm zu sprechen, ist unmöglich, wie einer der griechischen Theologen lehrte, – ganz klug, wie mir scheint; denn indem er sagt, es sei schwer, scheint es, als habe er ihn erfasst, und entkommt doch einer Prüfung wegen der Unaussprechlichkeit; aber meiner Meinung nach ist es unmöglich, von Gott zu sprechen, und noch unmöglicher, ihn zu kennen. Denn was man weiß, kann irgendein Wort deutlich machen, wenn nicht angemessen, so doch wenigstens dunkel, und zwar für jeden, der nicht völlig sein Gehör verloren hat oder der geistig langsam ist. Aber es ist völlig unmöglich und unpraktizierbar, ein so großes Subjekt geistig (te dianoia) zu umfassen, – nicht nur für die Trägen mit niederen Neigungen, sondern sogar für die, die hoch streben und Gott lieben, tatsächlich für alle geschaffene Natur, weil diese Dunkelheit und diese massive Fleischlichkeit der Wahrnehmung der Wahrheit den Weg verstellt.*¹⁷

Das christliche Verständnis von Gott, beeinflusst von Judentum und hellenistischer Philosophie, verteidigte die Andersartigkeit Gottes durch den Gebrauch apophatischer Sprache, die primär nicht erklärt, was Gott *ist*, sondern was er – im Vergleich mit geschaffenen Realitäten – *nicht* ist. Eine solche Sprache war und bleibt weiterhin ein wichtiges Korrektiv gegenüber der höchst anthropomorphen Sprache, die man in der Schrift und in der Tradition findet. Sie verstärkt den Sinn für Gottes Geheimnis. In seiner Schrift *Contra Eunomium* verfißt Gregor von Nyssa, dass wegen der völligen Unähnlichkeit des unendlichen Schöpfers mit endlichen Kreaturen keine Intuition von Gottes Sein durch allein menschliche Fähigkeiten möglich ist. Er besteht darauf, dass kein rationaler menschlicher Diskurs Rechenschaft von Gott geben kann und dass keine Analyse oder Definition

eines unendlichen Wesens möglich ist. Deshalb ist die vollkommene Gotteserkenntnis logisch unmöglich. Das beruht nicht nur auf irgendeiner mangelnden Fähigkeit des menschlichen Verstandes, sondern ist ein Wesensmerkmal von Gottes Sein selbst.

Die Einfachheit des wahren Glaubens nimmt an, dass Gott ist, was er ist, nämlich unfähig, durch irgendeinen Begriff oder irgendeine Idee oder irgendeine andere unserer Wahrnehmungsmöglichkeiten begriffen zu werden, weil er jenseits der Erreichbarkeit nicht nur unserer menschlichen, sondern auch der engelhaften und aller überweltlichen Existenz bleibt, undenkbar, unaussprechlich, über jede Ausdrucksmöglichkeit in Worten erhaben, weil er nur einen Namen hat, der seine wahre Natur repräsentieren kann, nämlich der einzige Name, dass er „über alle Namen“ ist.¹⁸

Hier verneint die apophatische Sprache die Möglichkeit religiöser Sprache und religiöser Erkenntnis. Diese Verneinung ist teils philosophisch: Es gibt keine logische Gemeinsamkeit zwischen der alltäglichen Sprache und der für das Göttliche. Aber sie ist teils auch religiös begründet: Ein Gott, der Anbetung verdient, muss jenseits der Vergleichbarkeit mit irgendetwas, das von ihm nur abgeleitet ist, stehen.

Trotz ihrer Behauptung von Gottes Unbeschreibbarkeit und Unfassbarkeit fanden die Kirchenväter eine religiöse Sprache, um das zu beschreiben, was ihrer Meinung nach eigentlich unbeschreibbar war. Der heilige Gregor von Nazianz gibt uns einen Schlüssel dafür, das zu verstehen. Er schreibt:

Das Göttliche kann nicht mit Namen versehen werden...Denn niemand hat je die ganze Luft geatmet, noch hat irgendein menschlicher Geist oder irgendeine Sprache das Sein Gottes vollkommen lokalisiert oder enthalten. Aber indem wir sein inneres Selbst von seinen äußeren Charakteristika zeichnen, können wir möglicherweise ein inadäquates, schwaches und teilweises Bild zusammenstellen. Und der beste Theologe ist nicht der, der die ganze Wahrheit kennt, denn die Kette (des Fleisches) ist unfähig, die ganze Wahrheit zu empfangen; sondern der (ist der beste Theologe), der das beste Bild schafft, der mehr vom Bild oder vom Schatten der Wahrheit zusammenstellt, oder wie immer wir das nennen sollen.¹⁹

Göttliche Offenbarung und Gnade machen religiöse Erkenntnis und Sprache möglich. Das macht folgerichtig die schriftgemäßen Namen Gottes grundlegend für die Art und Weise, wie Christen das Göttliche benannt haben. Dionysios Areopagita erklärt in seinem Traktat *Über die Göttlichen Namen*:

Wenn wir irgendetwas über Gott sagen, so lasst uns an der schriftgemäßen Regel festhalten, dass wir die Wahrheit nicht in den plausiblen Worten menschlicher Weisheit darlegen sollten, sondern durch Erweis der Vollmacht, die der Geist den biblischen Autoren verliehen hat, eine Macht, durch die wir auf eine Weise, die Sprache und Wissen übersteigt, eine Vereinigung erreichen, die allem überlegen ist, was uns durch unsere eigenen Fähigkeiten oder Aktivitäten im Bereich des intellektuellen Diskurses zur Verfügung steht. Deshalb dürfen wir es nicht wagen, im Hinblick auf jenes verborgene Göttliche, das Seiendes übersteigt, auf Worte und Begriffe zurückzugreifen – außer dem, was die Heiligen Schriften göttlich offenbart haben ... als Grund aller Existenz, und deshalb selbst die Existenz transzendierend, kann nur dies autorisiert Rechenschaft davon geben, was es wirklich ist.²⁰

Was sagt uns die Schrift über die Gottheit? Dionysios Areopagita erklärt:

Viele biblische Autoren werden dir sagen, dass die Gottheit nicht nur unsichtbar und unbegreifbar ist, sondern auch „unergründlich und unerforschlich“, weil es keine Spur für irgendjemanden gibt, die hinführen würde in die verborgenen Tiefen der Unendlichkeit. Und doch, auf der anderen Seite, ist das Gute nicht inkommunikabel zu allem. Von sich aus offenbart es großzügig einen beständigen transzendenten Strahl, gewährt Erleuchtungen in einem jedem Wesen angemessenen Verhältnis und zieht damit geheiligte Geister aufwärts zu ihrer erlaubten Kontemplation, zur Teilhabe und zu einem Zustand, in dem sie ihm selbst ähnlich werden.²¹

Die Gottheit hat sich selbst offenbart, und die biblischen Zeugen weisen durch die göttlichen Namen „in offenbarendem Lobpreis auf die Selbstentfaltung Gottes“ hin.²² Nach Gregor von Nyssa widerspiegelt sich darin die Ökonomie des Heiligen Geistes: „Er hat uns göttliche Mysterien übergeben und lehrt uns die Realitäten, die jenseits des Verstandes liegen, mittels solcher, die uns zugänglich sind...wir werden in analoger Weise erhoben, indem wir durch alle die Dinge, die uns zum Subjekt Gottes gesagt werden, zu einem höheren Begriff von ihm gelangen.“²³

Origenes betont, dass die Frage der Namen gleichzeitig tief und dunkel ist, und er schreibt:

Bestimmte Klänge und Silben, die mit oder ohne Aspiration ausgesprochen werden, mit entweder langem oder kurzem Vokal, kontrollieren andere, die wahrscheinlich durch irgendeine natürliche Kraft aufgerufen werden, die für uns nicht wahrnehmbar ist. Wenn das so ist und Namen also nicht eine Sache willkürlicher Konvention sind, dann sollte der

*höchste Gott mit keinerlei Namen angerufen werden außer solchen, die Mose und die Propheten und unser Heiland und Herr selbst gebraucht haben.*²⁴

Die Weise, in der die biblischen Autoren den Namen Gottes gebrauchten, deutet darauf hin, dass ihr eigenes Leben in ihrer geschichtlichen Situation in Gemeinschaft mit Gott stand und dass sie von Gottes Gnade erleuchtet waren, wodurch ihre menschlichen Worte über Gott zu Vehikeln für Gottes Selbstoffenbarung wurden. Das Leben in Gemeinschaft mit Gott ist Voraussetzung und Basis für das richtige Verständnis theologischer Reflexion. Der heilige Gregor von Nazianz behauptet, dass Gotteserkenntnis nicht eine Sache der Philosophen sei, sondern für Menschen, die sich selbst gereinigt haben:

*Meine Freunde, nicht jedem kommt es zu, über Gott zu philosophieren... sondern nur unter gewissen Bedingungen, vor gewissen Personen und innerhalb gewisser Grenzen. Nicht allen, weil es nur denen erlaubt ist, die geprüft sind, die Meister in der Meditation sind und sich an Leib und Seele gereinigt haben oder sich wenigstens im Prozess der Reinigung befinden. Für die Unreinen ist es gefährlich, das Reine anzutasten, so wie es für schwache Augen gefährlich ist, direkt in die Sonne zu blicken. Und welches sind die zulässigen Bedingungen? Dass wir frei sind von aller äußeren Ablenkung oder Störung und dass das, was uns innerlich beherrscht, nicht verwirrt wird von den Täuschungen falscher Bilder.*²⁵

In unseren theologischen Bemühungen müssen wir also das biblische und das Zeugnis der Väter von Gottes Verhältnis zur Welt ernsthaft heranziehen. Wir erkennen an ihnen ein Leben in Gemeinschaft mit Gott, und deshalb werden sie grundlegend für das Verständnis und für die Erklärung des christlichen Glaubens. Indem wir zwar anerkennen, dass die Sprache der christlichen Tradition geschichtlich bedingt ist in ihrem Ausdruck (aber nicht in ihrer Botschaft), müssen wir fragen, ob es möglich ist, ein Verständnis von Gott auch in einer anderen Sprache als der der Bibel und der Väter auszudrücken, und müssen weiterhin in Gemeinschaft mit der ununterbrochenen christlichen Tradition bleiben. Wenn das zulässig ist, müssen wir darum ringen, Kriterien zu entwickeln, anhand derer wir eine neue Sprache dulden oder sogar akzeptieren können, die Menschen zu einem neuen Verstehen und einer neuen Würdigung der Gegenwart Gottes in der Welt führt, ohne Gottes Wirklichkeit zu trivialisieren.

Plato schreibt im *Kratylos*, dass die wahren Namen Gottes die sind, mit denen er sich selbst nennt, und weil wir die nicht wissen können, müssen wir zufrieden sein mit den Namen, mit denen wir ihn im Gebet anrufen. Deshalb kann uns eine etymologische Untersuchung der Namen Gottes bestenfalls Information über die Gedanken geben, von denen Menschen geleitet wurden, wenn sie Gott Namen gaben.²⁶ Gott, der jenseits unseres Wissens und Begreifens ist, wird erkennbar durch seine Selbstbegrenzungen.

*Und es ist so, dass die Transzendenz in die Begriffe des Seienden gekleidet ist, mit Gestalt und Form von Dingen, die sie doch beide nicht hat, und viele Symbole werden aufgewendet, um die verschiedenen Attribute dessen zu vermitteln, was doch in bildloser, übernatürlicher Einfachheit existiert.*²⁷

Wegen der göttlichen Offenbarung kann Gott nur in personalen Begriffen vorgestellt werden; aber alle anthropomorphen Bilder, mit denen wir Gottes Beziehung zu uns umschreiben, dürfen nicht buchstäblich verstanden werden. Sie sind Sprachgestalten und nicht eigentlich Fakten: „Denn wir haben Namen, die unserem eigenen Wahrnehmungsvermögen und unseren eigenen Eigenschaften entsprechen, auf Gott übertragen.“²⁸ Gregor von Nyssa erklärt, dass Menschen, die meinen, wir könnten die Natur Gottes durch die Bedeutsamkeit unserer Namen erfassen, denen ähnlich sind, die da meinen, sie könnten das ganze Meer mit ihren Händen ausschöpfen. „Denn wie die Tiefe unserer hohlen Hand verhält sich alle Sprachgewalt im Vergleich mit jenem Wesen, das unaussprechlich und unbegreiflich ist.“²⁹

In der christlichen Tradition hat Gott, der seiner Natur nach über alle Namen ist, zugleich viele Namen, die sich auf sein gnadenvolles Handeln mit seiner Schöpfung beziehen und die seine mannigfachen Gnaden- und Liebeserweise gegenüber der Welt widerspiegeln.³⁰ Jede dieser mannigfachen Gnaden unterscheidet sich von den anderen durch den Namen, den sie erhält. Auf diese Weise wird sein providentielles Sorgen und Wirken in der Schöpfung durch Namen kommuniziert, so dass wir an ihn denken dürfen unter dem Aspekt von bestimmten Namen.³¹ Folglich sind die Namen Gottes nicht willkürlich, sondern sie deuten hin auf Gottes Beziehung zur Welt, wie diese von den mit Gottes Gnade Gesalbten erfahren und verstanden wurde. „Wir bezeichnen Dinge, die von Gott gesagt werden, nicht bevor wir sie empfangen haben, und wir empfangen sie nach dem Maß dessen, was seine Kräfte uns über ihn lehren.“³² Aber der Name als solcher enthält nicht – und kann nicht enthalten – das Wesen (essence) Gottes.

*Denn Gott ist nicht ein Ausdruck, noch hat er sein Wesen in Stimme und Aussprache. Sondern Gott ist aus sich selbst, was zu sein er auch geglaubt wird, aber er wird benannt von denen, die ihn anrufen, nicht als das, was er wesenhaft ist, sondern er empfangt seine Benennungen durch das, was wir als sein Wirken in Bezug auf unser Leben glauben.*³³

Die Gesamtheit der vielen Namen, mit denen wir Gott anreden, vermittelt uns durch ihre je eigenen Besonderheiten einen Schimmer von der Herrlichkeit Gottes. Trotz der Tatsache also, dass das Wesen Gottes von menschlichen Sinnen und Verstand nicht erfasst werden kann, ist es für den menschlichen Geist mit Hilfe von Gottes Selbstoffenbarung möglich, Gott zu kennen, „einen schwachen Abglanz von dem einzufangen, was wir zu erkennen suchen“.³⁴ Wenn wir die Liebe Gottes erfahren, ringen wir darum, unsere Erfahrung des Göttlichen sprachlich auszudrücken – mit Hilfe der Schablone eines korrespondierenden Namens. Der heilige Gregor von Nyssa würde sagen:

*Sogar durch das bloße Wort Gott (theos) verstehen wir, dass sein Sprachgebrauch mit der Aktivität seines Sehens zusammenhängt: denn unser Glaube sagt uns, dass die Gottheit überall ist, dass sie alle Dinge sieht (theastai), alle Dinge durchdringt, – und dann prägen wir, geleitet durch die Heilige Stimme, alle diese Denkformen mit diesem Namen (theos) ... Wir lernen also durch dieses Wort einen Sektor vom Wirken des Göttlichen Wesens kennen, obwohl wir in diesen Denkformen nicht seine eigentliche Substanz erfassen, aber trotzdem glauben, dass die göttliche Herrlichkeit keinen Verlust durch die Tatsache erleidet, dass uns ein seinem Wesen angemessener Name fehlt. Denn auch diese unsere Unfähigkeit, solche unaussprechlichen Dinge in Worte zu fassen, spiegelt zwar die Armut unserer Natur wider, ist zugleich aber auch ein Beweis für die Herrlichkeit Gottes ... Dass er jede denkerische Bemühung transzendiert und dass er jenseits aller Umschreibungen mit Namen steht, ist ja für den Menschen auch ein Beweis für die unaussprechliche Majestät Gottes.*³⁵

Die theologische Sprache der Väter liefert uns keine theoretischen Definitionen über das Sein Gottes in dem Sinne, als könnte man das Unerkennbare durch das Erkennbare erkennen. Vielmehr ist ihre Sprache in ihrer Grundstruktur doxologisch. Sie drückt die Anbetung Gottes auf Grund seiner Werke aus. Im anbetenden Lobpreis Gottes ist der oder die Anbetende so völlig auf Gott konzentriert, dass dadurch auch der Sprachgebrauch beeinflusst wird: die Sprache, die zum Lob Gottes gebraucht wird, verliert ihren gewöhnlichen Sinn. Im Akt der Anbetung werden

menschliche Worte in die sublimen Unendlichkeit Gottes transferiert und werden dadurch in Widerspruch zu ihrer gewöhnlichen Bedeutung gesetzt. Wenn wir zum Beispiel in doxologischen Aussagen von Gottes *Gerechtigkeit* sprechen, befreien wir dieses Wort aus der Manipulation unseres eigenen Denkens und werden aufnahmefähig für ein neues Verständnis von *Gerechtigkeit*, das auf der Realität Gottes gründet.³⁶ Auf dieselbe Weise und unter denselben Bedingungen begrenzt das Bild von Gott als Vater das Sein Gottes keineswegs auf dieses menschliche Bild, sondern es bricht dieses Bild vielmehr bilderstürmerisch auf und zwingt uns, von seiner Wahrheit her neu zu lernen, was Vaterschaft bedeutet. Der heilige Gregor von Nazianz stellt sehr klar fest, dass die Analogie menschlicher Fortpflanzung zwar auf das Mysterium der Zeugung des Sohns durch Gottvater hinweist, aber es keineswegs erklärt.

*Ich hoffe, dass ihr es nicht wagt, so weit zu gehen, dass ihr dabei an Eheschließungen, Schwangerschaften und drohende Fehlgeburten denkt, als ob der Vater unfähig zum Zeugen wäre, wenn er es nicht auf diese Weise täte; oder wiederum: dass ihr nicht die Fortpflanzung von Vögeln, Tieren und Fischen zum Modell für die göttliche und unaussprechliche Zeugung macht oder auf Grund eurer neuen Hypothese sogar den Sohn ausschließt. Und ihr könnt das nicht einmal sehen, dass, wie sich seine Zeugung nach dem Fleisch von allen anderen unterscheidet (wo gibt es schließlich unter Menschen eine jungfräuliche Mutter?), er sich auch in seiner geistlichen Zeugung von allem unterscheidet.*³⁷

Gott steht über allen irdischen Bedingungen, und diese Realität muss durch Ideen und Redeformen ausgedrückt werden.

*Es ist eine heilige Pflicht, nur solche Namen für ihn zu benutzen, die frei sind von allem, was seiner Natur widerspricht, und alles das zu sagen, was wir schon so oft aufgezählt haben, nämlich: er ist unvergänglich, unendlich, ungezeugt und alle anderen Begriffe dieser Art, deren inhärenter Sinn es ist, uns über das zu informieren, was er offensichtlich für unsere Wahrnehmung nicht ist, die aber nicht die eigentliche Natur dessen interpretieren können, was auf diese Weise von den widersprüchlichen Attributen gereinigt wurde. Die Bedeutung dieser Namen weist darauf hin, was die Gottheit nicht ist, aber was das Sonstige, das nicht den genannten Attributen entspricht, wesenhaft ist, bleibt unaufgedeckt. Mehr noch: Selbst der Rest dieser Namen, deren Sinn auf eine gewisse Position oder einen gewissen Zustand hinweist, liefert uns keinen Hinweis auf die göttliche Natur selbst, sondern nur auf die Ergebnisse unserer frommen Spekulationen darüber.*³⁸

Das vertritt der heilige Gregor von Nyssa, darum kämpfend, eine orthodoxe Denkform auszuarbeiten, eine, durch die eine würdige Konzeption von Gott gesichert werden könnte. Bei dieser Aufgabe müssen wir uns immer daran erinnern, dass Orthodoxie nicht eine Sache der Klänge und Silben ist, sondern eine Sache des Geistes (mind) und dass deshalb besondere Begriffe und Ideen (und folgerichtig Namen) durch verschiedene Worte ausgedrückt werden können, die uns dieselbe Bedeutung vermitteln. Zum Beispiel, um Gott als „die erste Ursache, die selbst keine Ursache hat“, zu benennen, können wir auch andere Namen herbeiziehen wie der Ungezeugte, die ewige Subsistenz, die Ursache von allem, das Prinzip von allem, die erste Ursache oder der eine, der allein ohne Ursache ist. Das ist möglich, weil alle diese Ausdrücke auf gleiche Weise und mit gleicher Kraft auf denselben Begriff hinweisen.³⁹

In Bezug auf die Namen, die Christen Jesus Christus gegeben haben, schlägt der heilige Gregor von Nyssa vor, zwei Kategorien zu unterscheiden. Die eine enthält die Namen, die sich auf seine erhabene und unaussprechliche Glorie in sich selbst beziehen, abgesehen von den geschaffenen Objekten seiner Liebe; die andere enthält die Namen, die auf Gottes providentielle Fügungen gegenüber seiner Schöpfung hinweisen. Er erklärt diese Unterscheidung und ihre Konsequenzen, indem er einige der wichtigeren Namen Christi studiert. Er bemerkt: „Der Herr wäre nicht Weinstock genannt worden ohne die Einpflanzung derer, die in ihm verwurzelt sind, noch wäre er Hirte genannt worden, wenn die Schafe vom Haus Israel nicht verloren gewesen wären, noch Arzt, wenn nicht wegen derer, die krank waren...“ Christus wird „Sohn“ genannt und „Rechte Hand“ und „Einzig-Gezeugter“, auch „Wort“, „Weisheit“, „Kraft“ und ähnliche Namen im Verhältnis zum Vater; z.B. wird er „die Kraft Gottes“, „die Rechte Hand Gottes“, „die Weisheit Gottes“, „der Sohn und einzig vom Vater Gezeugte“, „das Wort mit Gott“ usw. genannt. Der heilige Gregor bekräftigt, dass alle menschlichen Bilder und Namen, mit denen wir unser Gottesverständnis beschreiben, ihrer Natur nach metaphorisch sind und unser Verstehen von Gottes gütiger Beziehung zu seiner Schöpfung ausdrücken:

*Es folgt aus dem, was wir erklärt haben, dass wir in jedem der Namen einen dem Subjekt angemessenen Sinn kontemplativ betrachten sollen, damit wir nicht ihr rechtes Verständnis verfehlen und von der Lehre der Gottesfurcht abirren.*⁴⁰

Gregor erklärt, dass, wenn irgendjemand den normalen und natürlichen Sinn des Wortes „Sohn“ verwirft, durch das wir lernen, dass er gleichen

Wesens mit dem ist, der ihn zeugte, müssen wir diesen Namen in eine mehr göttliche Interpretation übertragen.⁴¹ Wir sind nicht daran interessiert, ob das wirklich praktiziert wurde oder ob Gregor hier nur eine rhetorische Widerlegung von Eunomius' Ideen über den Ursprung der Sprache im Sinn hat. Aber es ist wichtig anzumerken, dass Gregor eine solche Möglichkeit nicht ausschließt.

Mit Bezug auf den Vaternamen Gottes weist Gregor darauf hin, dass, wenn wir Gott Vater nennen, wir keineswegs sagen, was der unbekannte Gott (in sich selbst) ist, sondern was seine Beziehung zu seinem inkarnierten Logos Jesus Christus ist.⁴² Ferner weist der Titel „Vater“ auf den personalen Charakter der ersten Person der Trinität hin, der immer in Beziehung stehen muss zur zweiten Person der Trinität, seinem Logos. In der christologischen Perspektive weisen die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft seines inkarnierten Logos darauf hin, dass der Sohn, Jesus Christus, gleichen Wesens mit dem Vater ist. Deshalb glaubt der heilige Gregor, dass Jesus Christus über alle Namen hinweggeht, mit denen die Gottheit in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments, im Gesetz und den Propheten, benannt ist, und dass er uns als Teil unseres Glaubensbekenntnisses den Titel „Vater“ überliefert, der als ein wesentlich relationaler Titel besser geeignet ist, um auf die Wahrheit über den Sohn hinzudeuten.⁴³

Aber Gregor von Nyssa würde mit Gregor von Nazianz in dem Urteil übereinstimmen, dass Gott jenseits der Geschlechtlichkeit existiert, weil er die Ordnung der menschlichen Fortpflanzung transzendiert, die als körperliche die Geschlechtlichkeit einschließt:

Aus der Aussage, dass der Sohn in einer gewissen höheren Beziehung der Sohn ist (zumal wir auf keine andere Weise als diese ausdrücken könnten, dass er von Gott und ihm wesensgleich ist), folgt aber nicht die Notwendigkeit, alle Namen dieser niederen Welt und dieser unserer Art auf die Gottheit zu übertragen. Oder vielleicht möchtest du ja auch in Erwägung ziehen, dass unser Gott männlich ist, – nach demselben Argument: weil er ja Gott Vater genannt wird; oder dass die Gottheit weiblich sei, weil das Wortgeschlecht weiblich ist; oder dass der Geist Neutrum sei, weil er nichts mit Fortpflanzung zu tun hat. Aber wenn du dämlich genug wärest, um mit den alten Mythen und Fabeln zu sagen, dass Gott den Sohn durch eine Ehe mit seinem eigenen Willen zeugte, dann würden wir eingeführt bei dem hermaphroditen Gott des Marcion und des Valentinus, die sich diese neumodischen Äonen einbildeten.⁴⁴

Gregor von Nazianz hat sich abgemüht, für Gott andere Bilder und Begriffe zu finden als die klassischen Namen Gott-Vater, Sohn und Heiliger Geist. Aber wie er bekennt, sind alle Versuche fehlgeschlagen, andere Bilder und Illustrationen zu finden, um das trinitarische Wesen Gottes zu umschreiben:

Ich habe diese Sache sehr sorgfältig in meinem Geist erwogen und habe sie unter jedem Aspekt betrachtet, um irgendeine Illustration für dieses höchst wichtige Thema zu finden, aber ich war unfähig, irgendetwas auf Erden zu entdecken, womit man die Gottheit vergleichen könnte ... Denn selbst wenn ich zufällig auf eine winzige Ähnlichkeit stieß, entfiel sie mir zum größten Teil wieder und ließ mich unten allein mit meinem Beispiel ... Schließlich scheint es mir am besten, die Bilder und Schatten als täuschend und wahrheitsfern fahren zu lassen und mich an die ehrwürdigere Begrifflichkeit zu klammern, bei den wenigen Worten zu bleiben, der Führung des Heiligen Geistes zu vertrauen, an seiner Erleuchtung als Genossen und Weggefährten festzuhalten und auf meinem Weg durch die Welt auch alle anderen nach besten Kräften davon zu überzeugen, die eine Gottheit und Kraft als Vater, Sohn und Heiligen Geist anzubeten. Ihm gebührt aller Ruhm, alle Ehre und alle Macht in Ewigkeit.⁴⁵

Die Tatsache, dass er keine neuen Bilder und Namen finden konnte, um die Gottheit zu beschreiben, zerstört nicht die Legitimität seiner Bemühungen. Die lehrmäßigen Aktivitäten der ersten drei Jahrhunderte hatten bereits verschiedene biblische und nicht-biblische Bilder zutage gefördert, um das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu illustrieren, wobei das wichtigste das vom Vater, Sohn und Logos war. Die nächstwichtigen biblischen Bilder waren das vom *eikon* (Abbild oder Widerspiegelung, 2 Kor 4,4; Kol 1,15), vom *apaugasma* (Abglanz, Strahl, Spiegelung), vom *charakter* (Eindruck, Stempel, Hebr 1,3). Wenigstens drei andere Bilder wurden von Justin, Tertullian und anderen hinzugefügt: Der *Strom*, der von seiner Quelle hinunterfließt; der *Zweig*, der aus dem Stamm oder aus der Wurzel wächst; das *Feuer*, das vom Feuer entzündet wird.

Tertullian hat tatsächlich mit solchen Bildern eine Art Analogie für die drei Personen herausgearbeitet: er benutzt das Bild von Quelle-Strom-Fluss und das von Sonne-Strahl-Lichtpunkt, um seine Lehre von der Trinität zu illustrieren. Gregor von Nyssa liefert die folgenden trinitarischen Analogien: 1) Zwei oder drei Disziplinen im Geist eines einzigen Menschen, z.B. Medizin, Philosophie und eine andere Wissenschaft; 2) der Geruch von Myrrhe, der sich mit der Luft in einem Raum vermischt, so

dass sie identisch zu sein scheinen, in Wirklichkeit aber unterschieden sind; 3) das Licht der Sonne, die Luft und der Wind vermischen sich und bleiben doch getrennt;⁴⁶ 4) die Analogie von den zwei Lampen, die von einer dritten entzündet werden.⁴⁷ Wenn wir ihm den 38. in der Sammlung von Basilius' Briefen zuschreiben, können wir noch das Bild von den Farben des Regenbogens hinzufügen, die ineinander fließen und doch unterschieden sind.

Die Kappadozier waren im allgemeinen unzufrieden mit allen Bildern, die das Verhältnis der trinitarischen Personen zueinander illustrieren sollten, gleich ob es biblische, traditionelle oder zeitgenössische Bilder waren. Mehr als ihre Vorgänger waren sie sich der grundsätzlichen Schwäche aller Bilder bewusst, weil sie alle einen zeitlichen oder räumlichen Sprung zwischen den Personen implizieren; deshalb haben sie wiederholt betont, wie inadäquat Bilder für die Beschreibung der Gottheit sind. Basilius von Caesarea schrieb in einem seiner Briefe: „Jede theologische Äußerung ist weniger als der Gedanke dessen, der ihn ausspricht, und weniger als die Intention dessen, der die Diskussion führt, weil Sprache irgendwie inadäquat ist, unsere Gedanken zu repräsentieren.“⁴⁸ An anderer Stelle erinnert er seine Leser daran, dass die göttlichen Autoren von Gott nur in Metaphern und symbolischer Sprache sprechen sowie in Bildern, die oft widersprüchlich sind, wenn man sie buchstäblich versteht,⁴⁹ und dass der christliche Glaube und die christliche Hoffnung dahinschwinden, wenn wir nur an das glauben, was voll in Worten ausgedrückt werden kann.⁵⁰

Es ist offensichtlich, dass die Kappadozier eine undoktrinäre und flexible Haltung gegenüber verbalen Formulierungen hatten; weil ihnen bewusst war, wie inadäquat und begrenzt Sprache ist, wenn sie Lehrsätze über Gott festlegen soll, waren sie mehr an der in Sprache formulierten Lehre interessiert als an der Sprache als solcher. Diese Flexibilität der Kappadozier wird von Gregor von Nyssa in der folgenden Passage explizit erklärt:

So ist es also orthodox zu glauben, dass Er, der die Ursache aller Dinge ist, keine vor ihm liegende Ursache hat. Wenn man sich das einmal fest ins Gedächtnis geschrieben hat, – welche weitere Kontroverse über Wörter sollte dann für sensible Menschen übrig bleiben, wenn doch jedes Wort, mit dem dieses Grundprinzip ausgedrückt wird, zum selben Ergebnis kommt? Ob du sagst, er sei Anfang und Ursprung aller Dinge, oder ob du erklärst, er sei ohne Ursprung oder er existiere ungezeugt oder er existiere von Ewigkeit her, oder er sei der Grund aller Dinge, oder er allein sei grund-

los, – alle diese Ausdrucksformen sind virtuell einander äquivalent, so weit die Macht der bezeichneten Dinge geht, und die Worte für sie haben den gleichen Wert; und es ist vergeblich, subtil über die eine oder andere Art vokaler Äußerungen zu disputieren, als ob Orthodoxie in Silben und Klängen bestände und nicht in sinnhafter Bedeutung.⁵¹

Weibliche Bilder von Gott

Ist es möglich, Gottes Beziehungen zur Welt zu beschreiben oder auf sie Bezug zu nehmen mit weiblichen Bildern und Namen? Wir haben bemerkt, dass die Kirchenväter ihre theologische Reflexion über das Wesen Gottes auf der Grundüberzeugung von Gottes völliger Unfassbarkeit und Unbeschreiblichkeit aufbauten. Gegründet auf Gottes Offenbarung, seine mannigfachen Gnaden und die Führung des Heiligen Geistes erreichen sie dann ein relatives Verständnis von seinen Kräften, das sie in die Doxologie führt. Diejenigen, die eine unmittelbare Erfahrung mit Gottes Liebe in ihrem Leben machten, fassten ihre Wahrnehmung zusammen und verschlüsselten sie in Namen. Da die Erfahrung von Gottes Gegenwart in der Geschichte je nach Bedingungen und Zeiten verschiedenartig sind, ist Gott mit vielerlei Namen benannt worden, die seine mannigfachen Gnaden widerspiegeln. Dies war notwendig, um das Glaubensereignis anderen mitzuteilen. Aber es ist wichtig, sich zu erinnern: ob wir von Gott sprechen, in der Theologie, oder ob wir zu Gott sprechen, in Lobpreis und Gebet, – die Werkzeuge, die wir zur Verfügung haben, sind der Aufgabe nicht angemessen. Alle unsere Bilder, Begriffe, Erklärungen sind unausweichlich menschlich, endlich und kreatürlich.

Die biblischen Namen Gottes sind autoritativ und unerlässlich für Christen, weil die Kirche anerkannt hat, dass diese Namen das Leben in Gemeinschaft mit Gott widerspiegeln, das den biblischen Autoren durch die Führung und Inspiration des Heiligen Geistes zuteil wurde. In der Schrift deutet Jesus von Nazareth auf seine Einheit mit Gott durch den Begriff der Vaterschaft hin, aber schon im Neuen Testament werden auch andere Bilder benutzt; und viele Namen, die nicht notwendig biblisch sein müssen, wurden in der christlichen Tradition benutzt, um auf Gottes Handeln oder seine Weisen der Weltzuwendung hinzuweisen.⁵² In der Tat wurden in einigen Fällen weibliche Metaphern gebraucht, um Aspekte von Gottes Sein und Handeln zu beschreiben. In dem folgenden Abschnitt benutzt Jesus ein provokativ mütterliches Bild für sich selbst und seine

Gefühle: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt werden, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt!“ (Mt 23,37; Lk13,34). Clemens von Alexandrien fordert den Christen auf, die Geheimnisse der göttlichen Liebe tiefer zu erforschen, um die interessante Tatsache zu entdecken, dass Gott Vater, Mutter und Liebende(r) zugleich ist:

*In seiner unaussprechlichen Größe liegt seine Väterlichkeit. In seiner Gemeinschaft mit unserer Erfahrung liegt seine Mütterlichkeit. Der Vater nimmt in seiner Liebe die Natur einer Frau an. Dem zum Zeichen zeugte er den Sohn aus seinem eigenen Sein. Die Frucht, aus Liebe geboren, war Liebe.*⁵³

Der heilige Gregor von Palama, in seinem mystischen Verständnis von Gottes Erlösungshandeln in Christus, schreibt: „Christus ist unser Bruder geworden, indem er eins wurde mit unserem Fleisch und Blut ... er ist auch unser Vater geworden durch die heilige Taufe, die uns ihm gleich macht, und er nährt uns an seiner Brust als eine Mutter, voll von Zärtlichkeit ...“⁵⁴ Der heilige Johannes von Kronstadt reflektiert über die Schönheit der Natur als ein Ausdruck von Gottes Liebe und schreibt: „Auf wie viele Weisen erfreut nicht Gott uns, seine Kreaturen, sogar durch Blumen? In seiner ewigen Macht und Weisheit schafft er für uns wie eine zärtliche Mutter jeden Sommer aus nichts diese wunderschönen Pflanzen.“⁵⁵

In diesen Beispielen gebrauchen die Väter weibliche Bilder und sprechen Gott als Mutter an, nicht in einem buchstäblichen, sondern in einem metaphorischen Sinn. Zu sagen „Gott ist Mutter“, bedeutet nicht, „Gott und Mutter“ zu identifizieren, sondern Gott im Licht einiger seiner Charakterzüge zu verstehen, die mit Mütterlichkeit zusammenhängen – und zugleich zu bekräftigen, dass Gott in gewisser bedeutsamen und wesentlichen Weise *nicht* eine Mutter ist. Das Bild von Gott als Mutter kann als eine partielle, aber vielleicht erleuchtende Redeweise von bestimmten Aspekten der Beziehung Gottes zur Welt gesehen werden. In ähnlicher Weise bedeutet die Benennung Gottes als Vater, dass der unbekannte Gott uns bekannt wird und in Beziehung zu uns tritt als Vater Jesu Christi und, durch Adoption, als unser Vater; aber jeder Versuch, den Begriff der Vaterschaft buchstäblich zu nehmen und ihn von dem gewöhnlichen Verständnis von Vaterschaft her zu definieren, führt zu Arianismus und Götzendienst. Gegen den Arianismus entwickelten die Kirchenväter, besonders Athanasius und die Kappadozier, ihre Theologie der Sprache, die primär apopha-

tisch und doxologisch ist, indem sie die kirchliche Erfahrung von Gottes Gegenwart in der Welt ausdrückt, und in besonderer Weise im Leben der Heiligen und seiner Kirche.

Während die Väter es vorziehen, von Gott mit Hilfe der vielen Namen zu sprechen, die die biblischen Zeugen gebrauchen – und besonders auf die Weise, in der Jesus von ihm spricht, – sind sie doch offen für andere, nicht-biblische und philosophische Namen, in dem Maße, in dem diese schriftgemäße Wahrheiten über Gott repräsentieren, ausdrücken oder auf sie hinweisen. Wenn Gott viele Namen hat, die nicht umfassend oder wesenhaft seine Natur beschreiben, sondern auf seine personale Seinsweise und auf seine mannigfachen Gnaden gegenüber seiner Schöpfung hinweisen, gibt es dann irgendwelche weiblichen Qualitäten oder Attribute in der Gottheit, die es rechtfertigen würden, dass wir Gott Mutter nennen, ohne die Namen zu verlieren, die er angenommen hat und mit denen er in der formativen christlichen Tradition benannt worden ist? Aus der vorliegenden Studie ziehe ich die Konsequenz, dass kein menschlicher Begriff, kein Wort oder Bild – die ja alle ihren Ursprung in der Erfahrung kreatürlicher Wirklichkeit haben – die göttliche Wirklichkeit umschreiben kann; auch kann kein menschliches Konstrukt mit irgendwelcher Angemessenheit das Geheimnis Gottes ausdrücken, der unaussprechlich ist. Die Unbegreiflichkeit Gottes als solche erfordert eine Vielzahl von Bildern und eine Vielfalt von Namen, von denen jeder einzelne als ein Korrektiv wirkt gegenüber der Tendenz, dass irgendein besonderer Name buchstäblich genommen oder für die Sache selbst gehalten werden könnte.

Aus Ecumenical Review 1/1992, 100–112

Übersetzung aus dem Englischen: Gerhard Hoffmann

ANMERKUNGEN

- ¹ Carol Christ & Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, New York, Haroer & Row, 1979, p.7. (deutsche Übersetzung von Gerhard Hoffmann. Dies gilt auch soweit nicht anders vermerkt für alle folgende Zitate.)
- ² Sallie McFague, *Metaphorical Theology – Models of God in Religious Language*, Philadelphia, 1982, p. 145.
- ³ Melanie A. May, „Conversations on Language and Imagery of God – Occasioned by the Community of Women and Men in the Church Study“, *Union Seminary Quarterly Review*, 40, 1985, p. 15.
- ⁴ Ebd.

- 5 Stylianos G. Papadopoulos, *Theologia kai glossa*, Katerini, 1988; Konstantinos Papapetros, *He Ousia tes Theologias*, Athens, 1970, pp.43–64; Georgios Martzelos, *Hai Ousiai kai hoi Energeiai tou Theou: kata ton Megan Basileion*, Thessaloniki, 1984, pp. 147–189.
- 6 Gregor von Nyssa, „Contra Eunomium II“. (PG 45.992–993).
- 7 (PG 45.1045).
- 8 (PG 45.1001ff).
- 9 (PG 45.1004).
- 10 Ebd.
- 11 (PG 45.760).
- 12 (PG 45.1001).
- 13 (PG 45.996–997).
- 14 Ebd.
- 15 Ebd.
- 16 (PG 45.996).
- 17 Die Zweite Theologische Rede – über Gott (Diskurs 28.4). Der griechische Theologe, auf den er sich bezieht, ist Plato, und der Text, auf den er anspielt, ist Platos vielzitierte Bemerkung im Timaios (28e): „Aber es ist mühsam, den Vater und Schöpfer dieses ganzen Universums zu entdecken; und es ist unmöglich für den Entdecker, von ihm zu allen Menschen zu reden.“
- 18 Gregor von Nyssa, „Antwort an Eunomius II“ (PG 45.1108).
- 19 Gregor von Nazianz, Oratio 27 – Theologica II, 30.17, PG 36.
- 20 Dionysios Areopagita, De divinibus Nominibus I, 2 (PG 3.587).
- 21 Ebd., I, 2.
- 22 Ebd., I, 4.
- 23 (PG 45.761).
- 24 Origenes, Exhortatio ad Martyrium, 46; PG 11.627; vgl. auch Contra Celsum I, 24; 5,45.
- 25 Oratio 27 – Theologica I, III (PG 36.14f).
- 26 Kratylos (Cratylus) 400d–401a.
- 27 De divinibus nominibus I, 1 (PG 3.587).
- 28 Gregor von Nazianz, oratio 31 – Theologica 5 (PG 36.158).
- 29 Op. cit.; PG 45.761.
- 30 (PG 45.852): „Aber wie ich von der inspirierten Schrift gelernt habe, behaupte ich kühn, dass er, der über alle Namen ist, für uns viele Namen hat, die er erhält im Zusammenhang mit der Vielfalt seiner Gnadenerweise gegen uns: so wird er das Licht genannt, wenn er die Finsternis der Unwissenheit vertreibt, oder das Leben, wenn er uns die Wohltat der Unsterblichkeit verleiht, oder der Weg, wenn er uns aus dem Irrtum zur Wahrheit führt...auch Arzt und Auferstehung und Ähnliches – gemäß der Weise, wie er uns unter verschiedenen Aspekten seine Wohltaten zukommen lässt.“
- 31 (PG 45.1009–1012).
- 32 Ebd.
- 33 Ebd. (PG 45.960).
- 34 Ebd.
- 35 Ebd. (PG 45.1108).
- 36 Edmund Schlink, *The Coming Christ and the Coming Church*, Philadelphia Fortress, 1968, pp. 16–84.
- 37 Theological Orations, 3:3–4 (Discourse 29).
- 38 PG 45.1100–1101.
- 39 (PG 45.760–761).
- 40 (PG 45.612–613).
- 41 Ebd.

- 42 (PG 45.473).
- 43 (PG 45.468–469).
- 44 Oratio 31 – Theologica 5 (PG 36.170).
- 45 Ebd.; (PG 36.170f).
- 46 Adversus Arium et Sabelium: de Patre et Filio, 83 (PG 45.1282ff).
- 47 Adversus Macedonianos (PG 45.1307).
- 48 Basil, Letters, VII, 44.
- 49 (PG 45.300–301).
- 50 Ebd.
- 51 Ebd. (PG 45.956).
- 52 Neuere Forschungen haben die bisher übersehenen biblischen und außerbiblischen weiblichen Bilder von Gott entdeckt; siehe bes. Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978; Virginia Ramey Mollenkott, *The Divine Feminine: Biblical Imagery of God as Female*, New York, Crossroad, 1983. Für patristische Referenzen zum selben Thema siehe Kari Elisabeth Borresen, *L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu*, *Revue théologique de Louvain*, 13, 1982, pp. 205–220.
- 53 *Quis Dives Salvetur?*, translated in R.B. Tollinton, *Clement of Alexandria : A Study in Christian Liberalism*, London, 1914, pp. 319–320.
- 54 Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palama*, Paris, Seuil, 1959, pp. 247–248.
- 55 *My Life in Christ*, New York, Jordanville, 1976, p. 27.