

Hilfsgerüst zum Thema:

Gott

Fortführung der im vorigen Semester angefangenen Vorlesung über eine Laintheologie (=www.hoye.de/laien).

Hilfsgerüste auf der Homepage: hoye.de/laien2

Unter einem Laintheologie verstehe ich eine Theologie, die Themen, die in der herrschenden Theologie vorkommen, auswählt und anders betont, sofern sie für eine Laintheologie relevant sind.

Sie soll nicht verwässerte Theologie sein, für Nicht-Professionellen. Eher umgekehrt. Sie stellt die Frage nach Gott, sicherlich die schwierigste Frage überhaupt. Schwierig, aber das ist kein Grund, sie nicht zu stellen.

Auch eine kleine Erweiterung unserer Erkenntnis in bezug auf Gott lohnt sich.

Wie dem auch sei, eine Laintheologie muss sich anstrengen. Sie hat nicht die Stützen einer Klerikertheologie – die auch vom Wesentlichen ablenken können.

[...]

Der Drehpunkt ist der Begriff ‚Wirklichkeit‘.

- Mit einem Wort wird alles erfasst: Gott und die Welt.

Die Wirklichkeit und eine Wirklichkeit

abstrakt (umfassend) und konkret (einzelne Individuen)

Das ist zwar abstrakt, aber nur so, können wir unsere Wirklichkeit theologisch sehen, zumal, ‚abstrakt‘ und „Wirklichkeit“ theologische Begriffe sind, wie im letzten Semester gezeigt wurde.

Wie will man sonst das *Ganze*, d. h. Gott und Welt, bedenken?

Ich werde heute versuchen, über einige für eine Laintheologie relevante Aspekte der Frage nach Gott nachzudenken.

- Wenn man auf dieser Betrachtungsebene vorgeht, kommt man

um Thomas von Aquin nicht herum. Sie wird wohl der schwierigste Teil des Semesters sein.

Gott ist wirklich, aber eigentlich nicht *eine* Wirklichkeit. Die Wirklichkeiten stehen in Beziehung zu ihm; *daher* sind sie eben Wirklichkeiten. Er selbst hat aber keine Beziehungen, denn er umfasst alles.

Wir nennen die Wirklichkeit selbst Gott. Von dem Namen Gott kann man nichts ableiten. Vielmehr umgekehrt. Man gibt einer Realität den Namen, und zwar der Realität, die am meisten göttliche Eigenschaften hat, vor allem dass er der Schöpfer von allem ist und alles in allem ist – und, wie es in der Tradition heißt, nichts von allem.

Gott sei das lauter nichts, hat Angelus Silesius (1624–1677) gesagt.

Von daher verfehlt man Gott, wenn man ihn als die höchste Wirklichkeit bestimmt, denn damit stünde er in der Reihe der Wirklichkeiten der Geschöpfe.

Wir wissen, dass es die Wirklichkeit gibt, weil wir Wirklichkeiten kennen.

Man kann es, indem man sich an Thomas hält, folgendermaßen ausdrücken: Gott hat keine Möglichkeit.

- Die Einmaligkeit Gottes ist genau ausgedrückt, wenn man sagt, er sei Wirklichkeit ohne Möglichkeit, d. h. reine Wirklichkeit. Alles andere besteht aus Möglichkeit, die Wirklichkeit hat.
- Infolgedessen *hat* Gott auch nicht Wirklichkeit, sondern *ist* sie. Die Frage, ob Gott existiert – auch die Frage des Atheisten –, ist unpassend.

Das Paradox ist für uns der Wegweiser zu Gott. Es ist wie wenn man sagen würde, dass das Laufen läuft. Nicolas Cusanus hat die Paradoxie in dem Dialog *Vom verborgenen Gott* zwischen einem Christen und einem Heiden treffend formuliert:

CHRIST: Er ist weder nichts, noch ist er nicht, noch ist er und ist er zugleich nicht; sondern er ist Urquell und Quellgrund aller Ursprünge von Sein und Nichtsein.

HEIDE: Ist Gott Urquell der Ursprünge des Seins und Nichtseins?

CHRIST: Nein!

HEIDE: Eben noch hast du dies gesagt.

CHRIST: Ich habe wahr geredet, als ich so sprach, und ich rede nun wahr, da ich es verneine. Denn wenn es irgend welche Ursprünge des Seins und Nichtseins gibt, Gott geht ihnen voraus. Doch hat nicht etwa das Nichtsein einen Ursprung des Nichtseins, sondern es hat den

des Seins. Das Nichtsein bedarf nämlich eines Ursprungs, auf daß es sei. Es gibt also einen Ursprung auch für das Nichtsein, weil ohne den kein Nichtsein ist.¹

Auf solche Weise lässt sich die Einmaligkeit Gottes zum Ausdruck bringen.

Gott gerade als das Sein, bzw. die Wirklichkeit, zu betrachten ist in der gegenwärtigen Theologie zugegeben kein gewöhnlicher Ansatz, aber er beruht wesentlich auf gute theologische und philosophische Traditionen. Meistens heute wird Gott eher als *eine* Wirklichkeit gesehen, z. B. die höchste Wirklichkeit.

- Das ist gewiss verständlich, da wir die Wirklichkeit normalerweise als eine Sammlung von Wirklichkeiten sehen und Gott eine Stelle irgendwo innerhalb der Realität einräumen wollen – oder aber bei Atheisten auf ähnliche Weise von der Realität ausschließen.
- In beiden Fällen, ob positiv oder negativ, hat man Gott somit gänzlich aus dem Blick verloren. Denn Gott ist nicht *eine* Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der Wirklichkeiten, d. h. das Sein der Seienden.

Damit haben wir die Lehre von der **Schöpfung**.

- Die göttliche Wirklichkeit ist schon per se **Schöpfung**; Schöpfung ist nicht eine hinzukommende Tat. Es ist nicht so, dass die Wirklichkeit überlegt und dann sich entscheidet, zu erschaffen.
Göttliche Wirklichkeit ist schon an sich Schöpfung. Schöpfung ist nicht ein besonderer Akt Gottes, sondern Gott selbst.
- Die Wirklichkeit wirkt in der Welt; Wirklichkeiten geschehen. „Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist“ (Jn 1,3). „Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung“ (Röm 11,36).
- Alles wird von Gott erschaffen. Aber wie kann man diesen täuschend einfachen Satz **denken**?

¹Vom verborgenen Gott.

1. Die Unveränderlichkeit Gottes

- Die Welt ist der Raum der Veränderung.

Der Gegenstand der Physik ist Veränderung.

Das Sein Gottes verändert sich aber nicht, das ist ein Dogma – wobei die Menschwerdung Gottes, wie gezeigt werden kann, keine Ausnahme darstellt.

- Veränderung ist ein Schnittpunkt zwischen Physik und Theologie. Ein bekannter Gottesbeweis setzt bei der Feststellung von Veränderung an.

Selbst Zeit gab es nicht vor der Schöpfung. Es macht insbesondere keinen Sinn, sich vorzustellen, Schöpfung geschähe am Anfang der Zeit.²

Ich geniere mich, zu bekennen, dass Gott unveränderlich ist. Es handelt sich zwar um ein sehr altes Dogma, aber heute kenne ich kaum einen Theologen, der daran glaubt. Meiner Überzeugung nach verstehen sie das Dogma nicht.

- Meist wird nämlich angenommen, dass es bedeutet, dass Gott **statisch** ist. Es ist aber gerade umgekehrt: Gott kennt keine Veränderung, weil er alle Veränderungen in sich schon enthält.

- Zeit, die Basis der Veränderung, gehört zur Welt. Schöpfung findet nicht am Anfang der Zeit statt, sondern liegt jenseits der Zeit, denn Veränderung setzt eine Zweiheit von Möglichkeit und Wirklichkeit voraus.

²Cf. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 16. „In jeder Veränderung oder Bewegung muß etwas sein, das sich jetzt anders als früher verhält; denn darauf deutet der Name Veränderung selbst hin. Wo aber die ganze Substanz eines Dinges ins Sein gebracht wird, kann es kein Identisches [*aliquid idem*] geben, das sich jeweils anders verhält; denn dieses [Identische] wäre ja nicht hervorgebracht, sondern etwas für das Hervorbringen Vorausgesetztes. Also ist Schöpfung keine Veränderung.“ *ScG*, II, c. 17.

- „Denn“, wie Thomas erklärt, „es ist also notwendig, daß über der Ursache, die nur durch Bewegen und Verändern wirkt, jene Ursache steht, die der erste Ursprung des Seins ist. Wir haben aber dargelegt, daß dieser Ursprung Gott ist.“³

- Nichtsdestotrotz **scheint** Schöpfung für die menschliche Denkweise wie eine Veränderung.⁴ Veränderung bei der Schöpfung ist unsere Sichtweise.

Wenn wir Gottes Sein in unsere Kategorien übersetze, dann verändert sich Gott.

- Die Erläuterung des Thomas:

„In jeder Veränderung oder Bewegung muss etwas sein, das sich jetzt anders als früher verhält; denn darauf deutet der Name Veränderung selbst hin. Wo aber die ganze Substanz eines Dinges ins Sein gebracht wird, kann es kein Identisches [*aliquod idem*] geben, das sich jeweils anders verhält; denn dieses [Identische] wäre ja nicht hervorgebracht, sondern etwas für das Hervorbringen Vorausgesetztes. Also ist Schöpfung keine Veränderung.“⁵

- Zeitlich betrachtet macht Veränderung bei der Schöpfung keinen Sinn.

- ein Argument:

„Bewegung oder Veränderung muß zeitlich dem, was durch Veränderung oder Bewegung wird, vorausgehen: denn das Geworden-Sein ist der Anfang der Ruhe und das Ende der Bewegung. Deswegen muß jede Veränderung Bewegung

³Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 16. „Jede Bewegung oder Veränderung ist ‚der Akt eines in Potenz Befindlichen als solchen.‘ In dem hier in Rfede stehenden Wirken [Gottes] aber liegt nichts in Potenz voraus, in dem das Wirken aufgenommen würde.“ Ibid., c. 17.

⁴Vgl. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 18.

⁵ScG, II, Kap. 17. „Es ist offenkundig, daß das Wirken Gottes, das sich ohne schon vorliegende Materie vollzieht und Schöpfung genannt wird, weder Bewegung noch Veränderung im eigentlichen Sinne ist.“ ScG, II, Kap. 17.

oder Endpunkt der Bewegung sein, wenn es sich um sukzessive Bewegung [und nicht um instantane] handelt. Deswegen *ist* nicht, was *wird*; denn, solange die Bewegung dauert, *wird* etwas und *ist* nicht. Am Ende der Bewegung selber aber, an dem die Ruhe beginnt, *wird* etwas nicht mehr, sondern es *ist* geworden. Beim Erschaffen aber kann dies nicht sein; es müßte nämlich, wenn das Erschaffen wie Bewegung oder Veränderung vor sich ginge, ihr ein ihm Zugrundeliegendes vorangestellt sein; das ist aber gegen den Begriff des Erschaffens. Schöpfung ist also weder Bewegung noch Veränderung.“ (ScG, II, Kap. 17)

- Uns **erscheint** Schöpfung wie eine Veränderung.
 - „Dennoch scheint Schöpfung so etwas wie Veränderung nur im Hinblick auf die Erkenntnisweise zu sein, insofern nämlich unser Verstand ein und dasselbe Ding als vorher nicht existierend und als später existierend erfaßt.“ (ScG, II, Kap. 18)

- Schöpfung ist vielmehr eine **Abhängigkeit**.
 - „Schöpfung ist nämlich nicht Veränderung, sondern Abhängigkeit des geschaffenen Seins von jenem Ursprung, von dem es gesetzt wird; und so gehört sie zur Gattung der Beziehung. Deswegen hindert auch nichts, daß sie im Geschaffenen wie in einem ihr Zugrundeliegenden ist.“⁶

- Göttliche Schöpfung kennt kein Nacheinander, keine Evolution. Schöpfung geschieht jetzt.⁷

⁶Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. Unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto. ScG, II, Kap. 18.

⁷“From the foregoing it is also clear that all creation is without succession. For succession characterizes motion. But creation is not a motion, nor the term of a motion, as a change is; hence, there is no succession in it.”⁸ The following is a succinct expression: “Creation is instantaneous. Thus, a thing simultaneously is being created and is created, even as a thing at the same moment is being illuminated and is illuminated.”⁹

– Schöpfung geschieht in einem Augenblick.

* „Schöpfung geschieht im Augenblick. Daher ist etwas, während es erschaffen wird, auch schon erschaffen, so, wie etwas zugleich erleuchtet wird und erleuchtet ist.“¹⁰

- Im Bereich des Bewusstseins kennen wir etwas Analoges. Wenn ein Hund geboren wird, ändert sich der Begriff ‚Hund‘ im Wörterbuch nicht; er wird nicht größer; aber der neue Hund ist trotzdem darin erfasst. Im physikalischen Sein ist die Menge der Hunde vergrößert worden. Viele Hunde –konkret –, ein Hund – abstrakt.

- Wir sind mit zwei Seinsebenen vertraut: das empirische Sein und das Bewusstsein. Eine und dieselbe Sache kann in beiden existieren, wie beim Beispiel des Hundes.
 - Um über das göttliche Sein zu sprechen, müssen wir einen Transfer machen. Das göttliche Sein ist unveränderlich wie das Bewusstsein. Wenn man einer Linie einen Punkt hinzufügt, wird sie nicht länger, sie verändert sich nicht.

- Es gibt drei Seinsebenen.

2. Die implizite Gegenwart Gottes

- Die implizite Gegenwart Gottes zeigt sich darin, dass Gott die Ursache ist, die alle Agenten zu agieren ermöglicht. Alle Kraft stammt von ihm; er ist gleichsam die Meta-Ursache aller Ursachen.
 - Denn jede wirkende Ursache bewirkt eine Weise des Seins.

¹⁰Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 19.

- Diese Abhängigkeit gilt auch bei der Willensfreiheit. Freie Entscheidungen sind auch Seinsakte. Schöpfungsursache impliziert aber nicht, dass alles notwendig geschieht. Die Wahlfreiheit findet nicht in einem offenen Raum, offengelassen für individuelle Unabhängigkeit. In unserer Welt gibt es nie eine Unabhängigkeit von der Schöpfung, selbst im Fall der Unabhängigkeit des freien Willens oder der Sünde.¹¹
- Schöpfung ist die Aktualisierungen aller anderen Arten von Ursächlichkeit, d. h. eine Meta-Ursächlichkeit, zumal alle anderen Ursache Wirklichkeit voraussetzen. Nur die Schöpfung findet ohne Voraussetzungen statt; wie die Glaubenslehre sagt: aus nichts.¹²

3. Implizite Gottesbegegnungen

- Die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes, die noch behandelt wird, bedeutet nicht die Ablehnung von Religion. Wichtig – und besonders für eine Laientheologie – ist, dass die Gottesbeziehung *implizit* geschieht. *Explizit* begegnen wir der Welt; *implizit* begegnen wir dabei Gott.
- Erfahrungen sind weltlich; die Erkenntnis Gottes ist ihre Voraussetzung. Das ist eine Entfaltung der Lehre, dass Gott alles in allem ist. Für eine Laientheologie ist das fundamental und vorbehaltlos gültig.
- Es handelt sich um ein Wissen, dass es so ist. Ich erlebe es aber nicht so.
- Es handelt sich nicht um eine Art Zaun um die Welt, sondern eher wie das alles umfassende und durchdringende Ozean.
- Diese Situation passt dem Laien gut. Alle seine Tätigkeiten finden in der Welt statt. Gott ist nicht ein Gegenüber, wenngleich man ihn konkret haben möchte. Gott begegnet man in dieser

¹¹„Ebenso wird auch jede Bewegung des Willens, durch die irgendwelche Kräfte zum Tätigsein hingewendet werden, auf Gott als das erste Erstrebenswerte und den ersten Wollenden zurückgeführt. Jede Tätigkeit also muß Gott als der Erst- und Hauptursache zugeschrieben werden.“ *Summa contra gentiles*, III, c. 67.

¹²Vgl. Lateran Council IV (1215) (DS 800); *Catechism of the Catholic Church*, nn. 296 and 297.

Welt implizit, aber nicht explizit. Und zwar implizit überall. Überall und nirgends.

- Man kann Gott in allen Dingen finden, wie Ignatius von Loyola sagt.

- Erst nach dem Tod erfährt man, was wirklich geschehen ist. In dem Bild des Endgerichts in Matthäus 25. Christus wird immer nur implizit getroffen, und das ist entscheidend. Ob gut oder schlecht, geht es um die Implizierung. Explizit hingegen handelt es sich um die unbewusste Beziehung zu Menschen. Das ist eine Laientheologie. Nichts in der Welt kann mit Gott konkurrieren. Ich muss mich nicht zwischen einem Menschen und Gott irgendwie aufteilen, besonders zeitlich nicht.

Die Welt ist in sich selbst durch und durch säkular.

- Wenn man über Gott reden will, muss man auf Paradoxa rekurren. Klar und gut verständlich kann Gott nicht werden. Heute wollen Theologen Gott verständlich und konkret haben. Aber die Situation verlangt genau das Gegenteil. Die Rede muss paradox sein.
 - Nicholas Cusanus ist ein exponiertes Beispiel dafür. Seine oft zitierte Quelle ist Dionysius Areopagit.

Jede Art der Liebe zu einer Wirklichkeit impliziert Liebe zu Gott.

- Das tiefste Zentrum einer Person sind nicht ihre Charaktereigenschaften, sondern ihre Wirklichkeit. Auf ihr gründet alles und entfaltet sich. Daher ist die Liebe zu einem Menschen zugleich – implizit – die Liebe zu Gott.
 - Es gibt keine Konkurrenz, keine Aufteilung.
 - Ich kann nicht mit gleicher Aufmerksamkeit zwei getrennte Menschen lieben, aber ich kann einen Menschen und zugleich Gott mit der gleichen Aufmerksamkeit und Intensität lieben.

-
- Die Endgerichtsszene in Matt 25 schildert die Situation deutlich. Weder die guten noch die schlechten Menschen ahnen, was sie in Wirklichkeit getan haben. Christus haben sie sich nicht im Sinne gehabt.
 - Explizit sehen auch wir nicht Christus, sondern eher eine Beatrice. Das ist in einer Laientheologie konstitutiv.

 - Gott ist überall und nirgends: überall implizite (der Grund von Wirklichkeit), während alles in der Welt explizit ist, nur Gott nicht. Gott wirkt in der Welt, aber nicht **neben** anderen Ursachen, die wir hier kennen.

 - Als Beispiel kann man das im Bereich der Liebe artikulieren.
 - „Die christliche Liebe (dilectio caritatis) umfaßt alle menschliche Liebesarten“, konstatiert Thomas von Aquin. Die Gottesliebe ist gleichsam eine dritte Dimension. Es gibt den Liebenden und den Geliebten; Gott ist mithin die Liebe selbst, die beide Arten (subjektiv und objektiv) umfasst und trägt. Ein Vergleich: Licht — Farben — Wahrnehmung

 - Das ist was sie wirklich ist, in der Wirklichkeit.

 - Dies gilt auch für die **Selbstliebe**. An sich strebt sie nach Gott.
 - Thomas scheut sich nicht vor dieser Feststellung: „Alles, was nach seiner eigenen Verwirklichung strebt, strebt nach Gott, insofern alle Verwirklichungen gewisse Ähnlichkeiten mit der göttlichen Wirklichkeit haben.“
 - Jedwedes Streben entsteht aus Liebe und zielt auf Gutes. „Was auch immer tätig sein mag, verrichtet jedwede Tätigkeit aufgrund von einer Liebe.“¹³
 - „Jede Neigung des Willens, ja auch des sinnlichen Begehrens, hat ihren Ursprung aus der Liebe.“¹⁴

¹³*Sum. th.*, I–II, q. 28, a. 6c.

¹⁴(*Contra gentiles*, IV, c. 19, n. 3)

- Als die umfassende Gutheit ist Gott gleichsam das Innere, der Sinn, das Ziel aller Liebe.
 - „In der Liebe zu jedwedem Guten wird die höchste Gutheit geliebt.“¹⁵
 - „Durch Gott als die Gutheit [...] wird alles andere geliebt [...]. Auch im Wegezustand neigt sich die Liebe zuerst auf Gott (in Deum) hin, und von ihm leitet sie sich auf andere ab (ex ipso derivatur).“¹⁶
 - „Das Ziel nun aller menschlichen Handlungen und alles menschlichen Verlangens ist die Gottesliebe.“¹⁷

- Gott wird **implizite** in allem geliebt.
 - „Das sekundäre Ziel wird nur erstrebt durch die Kraft des primären Ziels (finis principalis), die darin gegenwärtig ist, sofern es nämlich darauf hingeordnet ist oder seine Ähnlichkeit in sich trägt. Und darum wird Gott [...] in jedem Ziel erstrebt. Das aber heißt implizite zu Gott hinstreben.“¹⁸

- Die Bewegung auf Gott und auf ein Einzel-Gut ist ein und dieselbe:

„Alle Einzel-Güter sind in Gott [...]. und somit ist Gott lieben und jedwedem Gut lieben ein und dasselbe.“¹⁹

- Die Gottesliebe ist auf jeden Fall mehr als die Selbstliebe.
 - „Weil also das allumfassende Gut Gott selbst ist, und unter diesem Gut auch der Engel und der Mensch und jedes

¹⁵*De caritate*, a. 12, ad 16.

¹⁶*Summa theologiae*, II-II, q. 27, a. 4c.

¹⁷*Summa theologiae*, II-II, q. 27, a. 6c.

¹⁸*De veritate*, q. 22, a. 2c.

¹⁹*De caritate*, a. 7, ad 3.

Geschöpf enthalten ist, [...] folgt daraus, daß in natürlicher Zuneigung auch der Engel und der Mensch mehr und ursprünglicher Gott liebt als sich selbst.“²⁰

- Diese differenzierte Sicht ist sehr schwierig.

- **Freundschaftslove** ist eine Erweiterung der Selbstliebe, ein zweites Selbst.
 - Liebe ist ein Werden.
 - nicht nur Wohlwollen

- Die **Feindeslove** ist genausowenig eine Ausnahme.
 - Die Feindeslove ist gleichsam das Proberstein der christlichen Liebe.
 - Von Leo Tolstoi stammt die Beobachtung: »nur seinen Feind kann man mit göttlicher Liebe lieben.«
 - Der **Schwierigkeitsgrad** der Feindeslove bedeutet nicht, sie sei die höchste Art der Liebe.
 - * „Den Feind zu lieben ist höher als bloß den Freund zu lieben, weil es eine größere Gotteslove [caritas] zeigt [demonstrat]. Wenn wir aber jene beiden Akte in sich selbst betrachten, so ist es besser, den Freund zu lieben als den Feind, und besser ist es, Gott zu lieben als den Freund. Nicht das Schwere, das darin liegt, den Feind zu lieben, macht etwas aus für das Wesen des Verdienstlichen, es sei denn, sofern sich darin die Vollendung der Liebe erweist, die dieses Schwere besiegt. Wenn daher die Liebe so vollkommen wäre, daß sie die Schwierigkeit völlig aufhobe, so wäre dies noch verdienstlicher.“²¹

²⁰Sum. th., I, q. 60, a. 5c.

²¹Thomas von Aquin, *De caritate*, a. 8, ad 17.

-
- Nicht den Feind *als* Feind, d.h. das Feindschaftliche an ihm, soll ich lieben.
 - „Es ist böse, den Feind deshalb zu lieben, weil er ein Feind ist“, konstatiert Thomas.²²

 - Ein weiteres Mißverständnis: Man kann den Feind nicht gerade deshalb lieben, *weil* er mein Feind ist.

 - Das Liebenswerte an ihm soll man lieben.

Wink von Offenbarung: Tim. 4,4: „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut (kalon), und nichts ist verwerflich, wenn es mit Danksagung genommen wird.“

 - Es handelt sich auch nicht darum, aus einem Feind einen Freund zu machen

 - Gottes wegen soll man ihn lieben.
 - „Der Feind, *als* Feind, ist nicht Objekt der Liebe, aber er kann es sein insoweit, als er auf Gott bezogen wird.“²³
 - (wenigstens) die Gottesbezogenheit
 - „in Gott“ lieben
 - Diese Sicht ist offenbar gar nicht leicht nachzuvollziehen.

Eine Hilfe: Alle Menschen beabsichtigen immer etwas Gutes.

 - Thomas von Aquin:

„Was auch immer tätig sein mag, verrichtet jedwede Tätigkeit aufgrund von einer Liebe.“²⁴

 - die Tugend der Toleranz

²²*De caritate*, a. 8, ad 12.

²³*De caritate*, a. 8, ad 6.

²⁴*Summa theologiae*, I-II, 28, 6c.

- Selbst **Hass** läßt sich als gut, als eine Gestalt der Liebe sehen.
- Thomas von Aquin: „Notwendigerweise ist die Liebe früher als der Hass, und notwendigerweise wird nichts gehasst, wenn nicht dadurch, daß es dem mit dem Geliebten Übereinstimmenden entgegengesetzt wird. Und demgemäß gilt, daß jeglicher Haß durch Liebe verursacht wird.“²⁵
- Infolgedessen: Wenn ich den Feind hasse, so bedeutet das schließlich, daß ich etwas Weltliches mehr liebe als Gott.
- Als das umfassende Gute selbst (*bonitas*) ist Gott gleichsam das Innere, der Sinn, das Ziel aller Liebe.²⁶
 - „Durch Gott als die Gut-heit [. . .], d. h. als das Gute des Guten, wird alles andere geliebt [. . .]. Auch im Wegezustand neigt sich die Liebe zuerst auf Gott (*in Deum*) hin, und von ihm leitet sie sich auf andere ab (*ex ipso derivatur*).“²⁷
- Die Liebe zu Gott umfasst das ganze Leben: „Das Ziel nun aller menschlichen Handlungen und alles menschlichen Verlangens ist die Gottesliebe.“²⁸

„Der Ursprung (*principium*) des aktiven Lebens ist besonders die Liebe für Gott in sich selbst.“²⁹
- Als Alles in allem wird Gott in allem geliebt, und zwar implizit.³⁰ Die Bewegung auf Gott hin sowie auf ein Einzel-Gut hin ist ein und dieselbe.³¹

²⁵*Summa theologiae*, II-II, q. 29, a. 2.

²⁶„In der Liebe zu jedwedem Guten wird die höchste Gut-heit geliebt.“ *De caritate*, a. 12, ad 16.

²⁷*Sum. th.*, II-II, q. 27, a. 4c.

²⁸II-II, 27, 6c.

²⁹*De caritate*, a. 4, ad 8.

³⁰„Das sekundäre Ziel wird nur erstrebt durch die Kraft des primären Ziels (*finis principalis*), die darin gegenwärtig ist, sofern es nämlich darauf hingeordnet ist oder seine Ähnlichkeit in sich trägt. Und darum wird Gott [. . .] in jedem Ziel erstrebt. Das aber heißt implizite zu Gott hinstreben.“ *De veritate*, q. 22, a. 2c.

³¹„Alle Einzel-Güter sind in Gott [. . .] und somit ist Gott lieben und jedwedem Gut lieben ein und dasselbe.“ *De caritate*, a. 7, ad 3.

- Karl Rahner hat die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe betont.³²
- „In der Nächstenliebe ist die Gottesliebe eingeschlossen, wie das Ziel in dem, was zum Ziel führt, und umgekehrt.“³³
- Jemanden „in Gott“ lieben heißt die Liebe radikalieren, gründlich lieben, die Liebe zu Menschen verabsolutieren, verewigen.
 - Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 142: „Das Verhältnis von Gottesliebe und ‚Nächstenliebe‘ hingegen ist nicht das von transzendentaler Form und kategorialer Anwendungsfall, sondern von Präsenz des Absoluten und dessen realem Symbol. Das Bild ist nicht eine ‚Anwendung‘ dessen, wovon es Bild ist. Es stellt das, wovon es Bild ist, dar. Wenn es im 1. Johannesbrief heißt: ‚Wie kann jemand sagen, daß er Gott liebt, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt‘?, dann steht dahinter der Gedanke des Bildes, in dem das erscheint, wovon es Bild ist.“

4. Gott ist kein Gegenüber

- Das schwerwiegendste Missverständnis in Bezug auf Gott ist, Gott als eine Wirklichkeit aufzufassen, die uns gegenüber steht.
- In der *Apostelgeschichte*, 17,27f. heißt es: „Ist er [= Gott] doch nicht ferne von einem jeden von uns. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ Und bei Paulus: „Denn aus ihm und durch ihn und für ihn ist alles.“³⁴

³²„Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe“. In: *Geist und Leben* 38 (1965), S. 168-185. - Online unter <www.geistundleben.de/archiv.html>. – Aufgenommen unter dem Titel *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe* 1250-16 (Schriften zur Theologie. Bd. 6), 1520

³³*Sum. th.*, II-II, q. 44, a. 2, ad 4.

³⁴Röm. 11,36.

- Ein Zitat von Augustinus ist berühmt geworden: „Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes.“³⁵ „Nicht hat Er's geschaffen und ist dann hinweggegangen, sondern in ihm ist, was aus ihm ist.“ [*ex illo in illo*]
- Augustinus sagt auch: „Nicht also wäre ich, mein Gott [...], wenn Du nicht wärest in mir. Oder vielmehr, wär ich nicht, wenn ich nicht wäre in Dir. [...] Wohin soll ich Dich anrufen, da ich in Dir doch bin.“³⁶
- Nikolaus von Kues erfindet die Bezeichnung für Gott als das „Nicht-andere“ [*non-aliud*]. Auf seine Art und Weise erklärt er: „Und so ist das Größte das absolut Eine, welches alles ist. In ihm ist alles, da es das Größte ist, und weil sich ihm nichts gegenüberstellen läßt, so fällt mit ihm zugleich auch das Kleinste zusammen. Deshalb ist es auch in allem. Und weil es das Absolute ist, darum ist es alles mögliche Sein in Wirklichkeit. Es kontrahiert keine Seinsbestimmung, da alles Sein von ihm kommt.“
- „Die Fülle jedoch ist ein Wesensmerkmal des Einen. Es fällt also die Einheit, die auch die Seiendheit ist, mit dem Größten zusammen. Da nun diese so beschaffene Einheit an sich vollkommen frei ist von jedem Bezug und von jeder Begrenzung, so leuchtet ein, daß sich ihr nichts gegenüberstellen läßt, da sie ja die absolute Größe ist.“
- Bekannt ist seine Beschreibung Gottes als der Zusammenfall der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*). Paradoxerweise fällt demnach das Größte mit dem Kleinsten zusammen. In seinen Worten: „Gegensätzliche Bestimmungen kommen darum nur den Gegenständen zu, die ein Mehr oder Weniger zulassen, und zwar zeigen sie sich hier in verschiedener Weise. Dem absolut Größten kommen sie in keiner Weise zu, da es über allen Gegensätzen steht. Weil also nun das absolut Größte in absoluter Aktualität alles ist, was sein kann, und zwar derart frei von irgendeiner

³⁵Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11. „Diesen [=Gott] laßt uns lieben! Denn er hat das geschaffen und ist nicht ferne von uns. Denn nicht hat Er's geschaffen und ist dann hinweggegangen, sondern in ihm ist, was aus ihm ist.“ [*ex illo in illo*] Ebd., IV, 12, 18.

³⁶Ebd., I, 2, 2.

Art des Gegensatzes, daß im Größten das Kleinste koinzidiert, darum ist das absolut Größte gleicherweise erhaben über alle bejahende und verneinende Aussage. All das, was als sein Sein begriffen wird, ist es ebensosehr wie es dieses nicht ist, und all das, was als Nichtsein an ihm begriffen wird, ist es ebensosehr nicht, wie es dieses ist. Vielmehr ist es dieses in der Weise, daß es alles ist, und es ist in der Weise alles, daß es keines ist. Es ist so sehr in höchstem Maße dieses, daß es in geringstem Maße eben dieses ist.“

- In seiner Lehre über das absolut Grösste hat er es wie folgt formuliert:

„Gegensätzliche Bestimmungen kommen darum nur den Gegenständen zu, die ein Mehr oder Weniger zulassen, und zwar zeigen sie sich hier in verschiedener Weise. Dem absolut Größten kommen sie in keiner Weise zu, da es über allen Gegensätzen steht. Weil also nun das absolut Größte in absoluter Aktualität alles ist, was sein kann, und zwar derart frei von irgendeiner Art des Gegensatzes, daß im Größten das Kleinste koinzidiert, darum ist das absolut Größte gleicherweise erhaben über alle bejahende und verneinende Aussage. All das, was als sein Sein begriffen wird, ist es ebensosehr wie es dieses nicht ist, und all das, was als Nichtsein an ihm begriffen wird, ist es ebensosehr nicht, wie es dieses ist. Vielmehr ist es dieses in der Weise, daß es alles ist, und es ist in der Weise alles, daß es keines ist. Es ist so sehr in höchstem Maße dieses, daß es in geringstem Maße eben dieses ist. So macht es keinen Unterschied, ob man sagt: ‚Gott, der die absolute Größe selbst ist, ist Licht‘, oder ob man sagt: ‚Gott ist so in höchstem Maße Licht, daß er in geringstem Maße Licht ist‘, sonst wäre die absolute Größe nicht aktuell alles der Möglichkeit nach Seiende, wäre diese Größe nicht unendlich, Grenze von allem und durch keines von allen Dingen eingrenzbare, wie wir es im folgenden mit eben dieses Gottes gnädiger Hilfe darstellen wollen.“³⁷

- Doch dieser Sachverhalt übersteigt all unser Denken, das auf dem Wege des Verstandes das Widersprechende nicht in seinem Ursprung zu verbinden vermag. Das ist gute Theologie, aber heute absolut fremd geworden.
- Die Erläuterung dazu von Karl Rahner verdient Erwägung: „Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist derart, dass das eine den Unterschied des anderen zu sich selber noch

³⁷Die belehrte Unwissenheit (*De docta ignorantia*).

einmal setzt und ist und darum gerade in der Unterscheidung die größte Einheit zustande bringt.“³⁸

5. Die Geschöpfe existieren in Gott

- Noch einmal die ansprechende Sprache des Cusanus:

„Wenn du den göttlichen Geist das Gesamt der Wahrheit der Dinge nennst, wirst du den unseren das Gesamt der Angleichung der Dinge nennen, so daß er die Gesamtheit der Begriffe ist. Das Begreifen des göttlichen Geistes ist Hervorbringen der Dinge; das Begreifen unseres Geistes ist begriffliches Erkennen der Dinge. Wenn der göttliche Geist die absolute Seinsheit ist, dann ist sein Begreifen Erschaffung der Seienden, und das Begreifen unseres Geistes ist Angleichung der Seienden. Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Abbild zu. Wenn alles im göttlichen Geist als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit ist, so ist alles in unserem Geist als im Bild oder der Ähnlichkeit der eigentlichen Wahrheit, das heißt begrifflich. Durch Ähnlichkeit nämlich kommt Erkenntnis zustande. Alles ist in Gott, aber dort als Urbilder der Dinge; alles ist in unserem Geist, aber dort als Ähnlichkeiten der Dinge. Wie Gott die absolute Seinsheit ist, die aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist jener unendlichen Seinsheit Bild, das aller Abbilder Einfaltung ist.“³⁹

- Aus einer anderen Schrift:

„Im Reiche des Allmächtigen aber, wo das Königreich der König ist, wo alles, was in allen Reichen besteht, der König selbst ist, wo also auch die Farbe nicht sinnlich oder geistig, sondern göttlich, ja Gott selbst ist, wo alles, dem in der sinnlichen Welt Bewegung und Leben mangelt, wie alles, was pflanzliches, sinnliches, erkennendes oder vernünftig einsehendes Leben besitzt, das göttliche Leben selbst ist, d. h. die Unsterblichkeit selbst, in der nur Gott wohnt, und in ihm alles als er selbst: hier herrscht die stete Freude aller Freuden [*laetitia omnium gaudiorum*], die wir je durch Auge und Ohr, Geschmack, Gefühl, Geruch und Empfinden, durch Erleben und Bewegen, durch Erkennen und durch

³⁸Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 71.

³⁹*Idiota de mente*, cap. 3, n. 72, 4–n. 73, 4.

geistige Einsicht schöpfen können, die unendliche, unausdrückbare göttliche Freude, die erfüllende Ruhe aller Freude und aller Ergötzung. Ja sie ist Gott selbst, Theos, ‚Schau‘ und ‚Lauf‘, der alles sieht, in allem ist, der seinen Weg durch alles nimmt. Zu ihm blickt alles hin als zu seinem König; auf sein Geheiß hin bewegt sich alles, streben alle auf jeweils eigenem Wege, und aller Lauf zum Ziele der Ruhe ist der Lauf zu ihm. Ein jedes ist daher Gott, Theos, der da ist der Ursprung, von dem alles ausströmt, die Lebensmitte, in der wir uns bewegen, das Ziel, zu dem alles zurückflutet.“⁴⁰

- Thomas von Aquin vertritt dieselbe Lehre:

„In sich selbst gesehen ist alles Gegründete endlich, in Gott dagegen ist es unendlich, weil es in Gott die göttliche Wesenheit selbst ist; [...] wiederum, in sich selbst gesehen weisen die Dinge Entgegensetzung und Verschiedenheit auf, in Gott jedoch sind sie zugleich miteinander vereinigt; [...] außerdem: in sich selbst betrachtet haben sie Vielheit, in Gott aber bilden sie ein Eines.“⁴¹

- Thomas: „Das Geschöpf hat wahreres Sein in Gott als in sich selbst.“⁴²
- Wir haben also zweierlei Sein: „Das Geschöpf in Gott existiert durch unerschaffene Sein, aber in sich existiert es durch erschaffenes Sein.“⁴³
- Die Lehre ist in der Theologieggeschichte verbreitet. Sehr deutlich z. B. bei Meister Eckhart: „Mein Leib ist mehr in meiner Seele, als daß meine Seele in meinem Leibe sei. Mein Leib und meine Seele sind mehr in Gott, als daß sie in sich selbst seien.“⁴⁴

⁴⁰Nikolaus von Kues, *Vom Gottsuchen [De quaerendo deum]*, 1 (h IV, N. 31, Z. 1–13)

⁴¹Thomas von Aquin, *In De divinis nominibus*, n. 641. „Auf grund einer Ähnlichkeit mit körperlichen Dingen wird gesagt, daß alle Dinge in Gott seien, sofern sie von ihm enthalten sind.“ *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1, ad 2.

⁴²*In I Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 3, ad 2.

⁴³*In I Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 3, ad 2.

⁴⁴Meister Eckhart, *DW*, I, 161, 5–7.

6. Die Geschöpfe sind sogar mit dem Wesen Gottes identisch

- Klassische Theologie ist noch weiter gegangen. Wenn wir in Gott sind, dann müssen wir sogar mit dem Wesen Gottes identisch sein; Gott hat ja keine Teile. Anselm von Canterbury hat es klar ausgesprochen: „Das Geschöpf im Schöpfer ist das Wesen des Schöpfers [*est creatrix essentia*].“⁴⁵
- Klaus Kremer bemerkt zutreffend: „Die Erkenntnis vom ‚Menschen in Gott‘ ist derart verschüttet worden, daß nicht mehr der Mensch in Gott, sondern nur noch der Mensch in sich gefunden wird. Jetzt wird das Problem akut, ob und wie der Mensch Gott finden könne. Denn er hat zunächst nichts mehr mit ihm zu tun. So wird auch Metaphysik gedeutet. Und damit aktualisiert sich ebenfalls die Problematik, ob und wie Metaphysik möglich sei.“⁴⁶
- Thomas von Aquin greift Anselms Lehre auf: „In Gott ist nichts verschieden von ihm. Also sind die Geschöpfe, sofern sie in Gott sind, nicht etwas anderes als Gott, denn die Geschöpfe in Gott sind dessen schöpferisches Wesen.“⁴⁷
 - „gänzlich eins,“ schreibt er.⁴⁸
- Auf *eine andere Weise* heißt man die Kreatur in Gott etwa wie im Vermögen einer Wirkursache oder wie in einem erkennen- den Prinzip. Die Kreatur, die so in Gott ist, fällt mit der göttlichen Wesenheit selber zusammen, so wie es Johannes 1,3 heißt: ‚Was geworden ist, das war in ihm Leben.‘ Obwohl allerdings die Kreatur, die auf diese Weise in Gott existiert, mit der göttlichen Wesenheit identisch ist, gibt es auf diese Weise in Gott nicht nur eine, sondern viele Kreaturen. Denn die göttliche Wesenheit ist ein ebenso völlig zureichendes Vermögen, um die Kreatur her- vorzubringen.“⁴⁹

⁴⁵Anselm von Canterbury, *Monoloquium*, Kap. 36 (PL 158, 190D).

⁴⁶Klaus Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott* (Stuttgart: Kohlhammer 1969), 100.

⁴⁷*In I Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 3, ad 1. Propter eius summam simplicitatem quidquid est in deo, est divina essentia. *De potentia*, q. 2, a. 5c.

⁴⁸Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 3.

⁴⁹Thomas von Aquin, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 24.

7. Beziehungen zu Gott sind in Gott nicht real

- Wie wir gesehen haben: Die Schöpfungsbeziehung zu Gott ist nicht ein Ereignis, gewiss findet sie nicht in der Zeit statt.
- Die Beziehungen sind nämlich nicht gegenseitig. Schöpfung als eine Beziehung existiert wirklich in uns, aber nicht wirklich in Gott, da Gott alle Wirklichkeiten in sich einschließt, und somit unveränderlich ist, da er alle Veränderungen, d. h. Verwirklichungen von Möglichkeiten, von vornherein umfasst.
- keineswegs statisch.
- Es gibt für ihn also kein Gegenüber, mit dem er eine Beziehung haben könnte.
- Immer wenn ich mich an Gott aus irgendeinem Grund, einschließlich des Betens, wende, geschieht bei mir etwas Wirkliches, aber in bezug auf Gott geschieht nur etwas in meiner Vorstellung; zwangsläufig denke ich, er ist der Schöpfer bzw. der Gegenstand meiner Zuwendung.
 - Es ist mit unserer Erkenntnis vergleichbar: Wenn ich etwas sehe, wird es gesehen, erhält also die neue Eigenschaft, ein Gegenstand zu sein, sichtbar zu sein. Aber der Gegenstand wird dadurch nicht wirklich beeinflusst.
Es ist als fügte man einer Linie einen Punkt hinzu: die Linie wird nicht dadurch wirklich länger.
Wir kennen etwas Ähnliches mit unseren Allgemeinbegriffen: Wenn ein neuer Hund geboren wird, ist der Begriff ‚Hund‘ nicht deshalb vergrößert. In der physikalischen Wirklichkeit wird dadurch die Menge der Hunde doch vergrößert.
- Die Beziehungen, die Gott zu uns hat, sind eigentlich Projektionen. (Was wenigstens keine Projektion ist, ist seine Existenz.)
Dies gilt auch bei der Prädestination.
- Während diese Zusammenhänge für eine Laientheologie förderlich sind, steht eine Klerikertheologie in Versuchung, ihn zu vergessen. Man möchte ja Gott neben den Wirklichkeiten der Welt haben. Dieses Anliegen äußert sich zur Zeit häufig in Predigten.

8. Die Präsenz Gottes in den Geschöpfen

- Klaus Kremer: „Ausgereift im Gedanken und vollendet in der Form bringt *Meister Eckhart* diesen Sachverhalt zur Darstellung.“⁵⁰

- Meister Eckhart:

„Wer etwas außerhalb Gottes oder neben ihm oder auch mit ihm noch etwas anderes sucht, der denkt nicht recht von Gott.“⁵¹

– Das ist klassische Theologie.⁵²

- In seinem einmaligen Stil erklärt Eckart unsere Situation:

„Als ich in meinem ersten Ursprung stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursprung meiner selbst. Da wollte ich nichts. Dort verlangte ich nach nichts, denn ich war ein abgelöstes Sein und eine Erkenntnis meiner selbst im Genuss der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und sonst nichts. Was ich wollte, das war ich. Was ich war, das wollte ich. Und hier stand ich, abgelöst von Gott und allen Dingen.

Aber als ich dann heraustrat aus meinem freien Willen und mein geschaffenes Wesen entgegennahm, da bekam ich einen Gott. Denn bevor die Geschöpfe waren, da war Gott nicht Gott, vielmehr war er, was er war. Aber als die Geschöpfe entstanden und ihr geschaffenes Wesen empfangen, da war Gott nicht mehr Gott in sich selbst, sondern er war Gott in den Geschöpfen.“⁵³

9. Die Unerkennbarkeit Gottes

- Mit dieser Lehre wird die Eigenart eine Lientheologie denkbar klar definiert. Da diese Unerkennbarkeit absolut ist, wird die Welt gleichsam freigelassen für unsere Tätigkeiten.

⁵⁰Kremer, 50.

⁵¹Meister Eckhart, *Lateinische Werke*, II, 328,7f.

⁵²„Eckhart ist also wahrhaft kein Einzelgänger oder gar Außenseiter gewesen. Er hat nur noch einmal in einer meisterhaften Zusammenschau und originellen Auswertung das vorgetragen, was Jahrhunderte hindurch vor ihm lebendig war, jedoch bald nach ihm bis heute in Vergessenheit geraten ist.“ Kremer, a. a. O., 69.

⁵³Auszüge aus der „Predigt über die Armut an Geist“ (Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen von Kurt Flasch, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Samstag, den 25. Mai 1996, Nr. 121, Seite 29)

-
- Sie bedeutet sozusagen den ontologischen ‚Laizismus‘ der Welt.
 - So ist diese Lehre positiv und auch negativ zu sehen, d. h. inwiefern Gott erkannt und nicht erkennbar ist. Sie befreit von möglichen Irrwegen und Götzen.
 - Die göttliche Unerkennbarkeit ist außerdem die Begründung der letzten Unerkennbarkeit der Geschöpfe, ob wir das bemerken oder nicht. Wir befinden uns in einer letztenendes unerklärlichen Situation.
 - Wenn die ganze Welt verständlich werden würde, würden wir wahrscheinlich erschrecken. Wie Friedrich Schlegel gesagt hat: „Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fodert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde.“⁵⁴
 - Die Theologie beginnt zwar mit Gott, er ist das Grundprinzip, aber sie beginnt nicht mit einer Erkenntnis, von der man andere Erkenntnisse ableiten kann.
 - Unser Wissen bezieht sich auf die Wirklichkeit Gottes (dass er ist), aber, was er ist, bleibt unerkennbar, weil er nicht eine Wirklichkeit ist, sondern die Wirklichkeit.
 - Wie Thomas von Aquin es ausdrücken kann: „Gott ist eine Wirklichkeit durch sein eigenes Wesen, während alle andere sind Wirklichkeit durch Teilnahme.“⁵⁵
 - Gott ist sein Sein, alle andere haben sein Sein.
 - „Über das, was Gott ist, wissen wir nichts; wir wissen über Ihn nur, dass Er ist.“⁵⁶

Er bezeichnet diese Unwissenheit als „die letzte Erkenntnis, die wir über Gott haben“.⁵⁷

⁵⁴Friedrich Schlegel, „Über die Unverständlichkeit“. (1800) (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, Band 2, München, Paderborn, Wien, Zürich 1967, S. 363-373.

⁵⁵*Summa contra gentiles*, II, Kap. 15, n. 5.

⁵⁶Quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est. In *Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1. Cf. Joh. Damascenus, *De fide orth.*, I c. 4 (ed. E. M. Buytaert p. 19,3-5; PG 94,797B); cf. *De veritate*, q. 2, a. 1, arg. 9.

⁵⁷„Das ist das Letzte menschlicher Erkenntnis über Gott, daß man erkennt, daß man Gott nicht kennt.“ (Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire.) *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14.

- Karl Rahner zum Beispiel hat sich auf diese Lehre berufen und bekanntlich zum Zentrum seiner Theologie gemacht. Der wesentliche Name Gottes ist für ihn das Geheimnis: „Gott ist das Geheimnis.“⁵⁸
 - Gott ist für ihn der Name, den wir dem absoluten Geheimnis geben.
„Geheimnis des Daseins, Gott genannt“.⁵⁹
„das wir Gott nennen“⁶⁰.
 - Unablässig ruft Rahner in Erinnerung, dass „Gott selbst so sehr wesenhaft und immer heiliges Geheimnis ist, daß dieses [...] der Name Gottes selber genannt werden kann“.⁶¹
 - Er sieht den Begriff der Unbegreiflichkeit sogar als „das fundamentalste Schlüsselwort des Christentums und seiner Theologie.“⁶²
 - „Die Lehre vom Geheimnischarakter der christlichen Botschaft ist kerygmatisch von grundlegender Wichtigkeit: [...] Sie macht die innere Einheit der christlichen Botschaft deutlich.“⁶³
 - Sie versteht er „Als Grund des eigentlich christlichen Verständnishorizontes überhaupt“⁶⁴
 - Die göttliche Unbegreiflichkeit erweist sich somit als der Angelpunkt, das heißt das Beziehungsgeflecht zwischen Mensch und Gott: „Der Mensch muss *so* als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, dass dieses Geheimnis das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen konstituiert“.⁶⁵

⁵⁸HTG, 448. »[...] Das Geheimnis, das Gott ist.“ Ibid.

⁵⁹Schriften, 10, 187.

⁶⁰Ibid., 187; 313; 567. Cf. 180.

⁶¹„BG“, 83. »»Geheimnis““, beobachtet zutreffend B. van der Heijden, »wird praktisch als eine ›Definition‹ Gottes verwendet.“ Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln, 1973), 164.

⁶²HTT, 375.

⁶³Ibid., 380.

⁶⁴HTG, 450.

⁶⁵„BG“, 68.

– Der Mensch wird durch seine Bezogenheit auf Gott bestimmt:

„Wenn Geist wesentlich und ursprünglich Transzendenz, diese aber die Eröffnetheit auf das Unendliche als solches und so wesentlich auf das Unbegreifliche ist, dann ist Geist wesentlich das Vermögen der Annahme des Unbegreiflichen als solchen, des *bleibenden* Geheimnisses als solchen.“⁶⁶

- Thomas von Aquin betont diese Lehre wiederholt und nachdrücklich. Die Erkenntnis dieser Unerkennbarkeit beschreibt er als die letzte Erkenntnis.
- Rémi Brague hat es in Münster folgendermaßen ausgedrückt, wobei er sich auf Joseph Pieper berief: „Heute lässt sich die Weltlichkeit nur noch theologisch gründen. Nur Theologisches kann die Welt bejahen. Marxistisch gesprochen: Der Glaube ist kein Überbau, sondern der unverzichtbare Unterbau des menschlichen Lebens.“⁶⁷
- Ausdrücklich lehrt Thomas: „Das ist das Letzte menschlicher Erkenntnis über Gott, dass man erkennt, dass man Gott nicht kennt.“⁶⁸ Diese wissende Unwissenheit komme erst „am Ende unserer Erkenntnis“ vor.⁶⁹
- Eine erste Annäherung an den Sinn dessen, was unter „das Letzte menschlicher Erkenntnis“ zu verstehen ist, ist zunächst unproblematisch. „Das Letzte“ ist natürlich nicht zeitlich gemeint. Die

⁶⁶450 (= LThK, 4, 594).

⁶⁷ „Vor fünfzig Jahren hat Josef Pieper, den ich hier besonders gerne zitiere, das Wesen des ‚christlichen Abendlandes‘ in drei Wörter gefasst. Er spricht von einer ‚theologisch gegründeten Weltlichkeit‘. Die kurze Formel ist verblüffend treffend. Man könnte sie vielleicht noch verschärfen. So würde ich sagen: die christlich-europäische Art und Weise, die Weltlichkeit theologisch zu gründen, ist keine willkürliche Sonderbarkeit, keine Grille, die den Menschen des Mittelalters eingefallen wäre. Sie ist eine Notwendigkeit. Und gerade heute ist sie üls zuvor zu so einer Notwendigkeit geworden.“ Rémi Brague, *Wie kann Europa eine Zukunft haben?*, in: *Europa auf der Suche nach sich selbst*, hg. v. Hermann Fechttrup, Friedbert Schulze, Thomas Sternberg, Münster 2010, 193ff.

⁶⁸Thomas von Aquin, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14.

⁶⁹Thomas von Aquin, *In Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1.

gemeinte letzte Erkenntnis ist die vollendetste Erkenntnis, die in diesem Leben möglich ist.⁷⁰

- Ihre Vollkommenheit ist der Grund, warum sie die Stellung des Letzten einnimmt: „Es wird von uns gesagt, wir erkennen Gott als den Unbekannten am Ende unserer Erkenntnis, weil dann der Geist sich in Erkenntnis am meisten vollendet findet“⁷¹, behauptet Thomas.
- In ähnlicher Weise nennt er sie die „höchste“ Erkenntnis.⁷²
- Fernerhin bezeichnet Thomas sie als die „kraftvollste“ Erkenntnis.⁷³
 - Wenn es Gott gibt, muss er überall sein, unumgänglich, wie das Licht. Sehr nahe, näher zu den Dingen als die Dinge zu sich selbst. Und doch ist er leicht übersehbar, d. h. unerkennbar.
- Eine wichtige Quelle für Thomas ist Dionysius Areopagita. Nach ihm ist die Unerkennbarkeit absolut (omnino ignoto).⁷⁴ Thmas benutzt auch dafür den Ausdruck zutiefst unerkennbar (penitus ignotum).⁷⁵ Thomas legt den dionysischen Text in dem Sinne

⁷⁰ „Ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita.“ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, III, c. 49.

⁷¹ „Secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae.“ Thomas von Aquin, *In Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1. „Ille enim perfectissime Deum cognoscit qui hoc de ipso tenet quod, quidquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est.“ *In lib. De causis*, lectio 6, n. 160. Vgl. außerdem *Summa contra gentiles*, I, c. 30; c. 5.

⁷² „Et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo.“ Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 2, a. 1, ad 9.

⁷³ „De causa autem prima hoc est quod potissime scire possumus quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit.“ Thomas von Aquin, *In lib. De causis*, lectio 6.

⁷⁴ *Mystische Theologie*, Kap. 1.

⁷⁵ „Unde Dionysius dicit I c. Mysticae theologiae, quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino [gänzlich] ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem.“ Thomas von Aquin, *In lib. De causis*, lectio 6. In *Summa contra gentiles*, III, c. 49, heißt es „penitus ignotum“, während in dem Kommentar zu *De causis*, lectio 6, steht „sicut omnino ignoto“.

aus, dass wir über Gott ganz und gar nichts wissen.⁷⁶

- Gerade deshalb müssen wir, so argumentiert er, die Existenz Gottes beweisen, weil wir nicht wissen, was Gott ist:

„Wir wissen nicht, was Gott ist. Deshalb ist bei uns ein Beweis nötig.“⁷⁷

- Bei einem Gottesbeweis handelt es sich nicht um das Sein Gottes, „wodurch er in sich subsistiert (und was uns unbekannt ist)“, sondern um dasjenige Sein, „das die Verbindung des Verstandes bedeutet.

- Wie begründet man die Unerkennbarkeit Gottes?
- Die original thomistische Auffassung von Gott drückt sich in dem Terminus *das Sein selbst [esse ipsum]* bzw. *das durch sich selbst subsistierende [gründende] Sein [ipsum esse per se subsistens]* aus. Gott ist für ihn nicht angemessen gekennzeichnet als der *Erste Unbewegte Beweger, die Erste Wirkursache, das Notwendige Wesen oder der weltordnende Denker.*

eine freie Übersetzung von mir: „An und für sich wird Sein vor der Idee der Ursache verstanden.“⁷⁸

Gott ist nicht causa sui. Cf. Gilson, *Elements*, 325, n. 48.

⁷⁶„homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem.“ Zu den Ausdrücken ‚penitus ignotum‘ und ‚omnino ignotum‘ vgl. Pegis, a. a. O. „Nous ne savons nullement, en rien, à aucun degré, ce que Dieu est.“ Sertillanges, a. a. O., S. 383.

⁷⁷Haec autem propositio, Deus est, quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subiecto et praedicato; sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 11.

⁷⁸Esse absolute praeintelligitur causae. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 11, ad 2.

Seine Unendlichkeit kann nicht die Begründung für die Unerkennbarkeit Gottes sein, denn sie bedeutet geradezu Erkennbarkeit.

Eine präzise Formulierung der Begründung der Lehre über die Unerkennbarkeit Gottes findet sich meines Erachtens in seinem Kommentar zu der Schrift *De causis*. Hier artikuliert Thomas seine These unter Verwendung seiner eigenen, originären Seinslehre:

„Aber in Wahrheit steht die erste Ursache insofern über ‚Wirklichkeit‘ [*ens*], als sie die unendliche Wirklichkeit selbst [*ipsum esse*] ist. Eine ‚Wirklichkeit‘ wird nämlich das genannt, was an der Wirklichkeit auf endliche Weise teilhat. Und das ist unserer Vernunft angemessen, deren Gegenstand die Washeit ist. Nur das ist von unserer Vernunft erfassbar, was eine an der Wirklichkeit teilnehmende Washeit hat. Gottes Washeit jedoch ist die Wirklichkeit selbst. Deshalb liegt sie jenseits der Vernunft.“⁷⁹

Dagegen Offenbarung?

- Sehr verbreitet unter Theologen zur Zeit ist die Überzeugung, dass die Offenbarung uns doch etwas über Gott mitteilt, und zwar etwas, das der Philosophie nicht kennt. Das impliziert, dass die Lehre über die Unerkennbarkeit Gottes nur Philosophie ist. Die Glaubensoffenbarung reiche weiter als die Vernunft.
- Dagegen kann darauf hingewiesen, dass Gott nichts offenbaren kann, was der Mensch nicht hören kann. Das ist der erste Satz der Religionsphilosophie Karl Rahners.⁸⁰ Auch Thomas von Aquin lehrt, dass göttliche Offenbarung der Fähigkeit des Menschen anpassen muss.⁸¹
- Die Vernunft insbesondere ist nicht nur eine Quelle von Erkenntnis, sondern legt den Horizonten, in dem Erkenntnis Erkenntnis wird, fest. Sonst würden wir nicht wissen, was wir glauben.

⁷⁹»Causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est. [...] Unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum.“ In *De causis*, lect. 6.

⁸⁰Rahner, *Hearer of the Word*, 93.

⁸¹Vgl. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 101, a. 2, ad 1.

-
- In Wirklichkeit kommt Philosophie in jeder Theologie vor. Es war angemessen, als Thomas von Aquin die Offenbarung (*revelata*) nicht als Besonderheit der Theologie anerkannte, sondern, wie er schrieb, das was geoffenbart werden kann (*revelabilia*) – eine wenig beachtete Lehre.
 - Nach Rahner hat die Philosophie eine Rolle innerhalb der Theologie: „ich sehe das philosophische Element heute weitgehend als eine transzendente Voraussetzung innerhalb des theologischen Bereiches“⁸².

10. Anthropomorphismus und ähnliche Vorstellungen

- Die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes ist eine intellektuelle Frage und sollte nicht im religiösen Leben überschätzt werden. Im normalen Leben kann Frömmigkeit allerlei Bilder und Überzeugung geben, die der Vernunft fremd sind, aber nicht deshalb falsch, solange sie nicht in direktem Widerspruch zu Vernunft stehen. Es ist beispielsweise nicht unpassend, wenn ein Philosoph Gebete aus seiner Kindheit verwendet.
- Die These der Unerkennbarkeit Gottes mag wahr sein, und trotzdem einfache Frömmigkeit nicht ausschließt.
- Es sollte kein direkter Widerspruch sein. Der Verstand sucht Wahrheit. Im Fall eines Konflikts dem Verstand und einem Gefühl soll dem Verstand den Vorzug gegeben werden, da er Wahrheit sucht und Wahrheit die bessere Chance hat, das Richtige zu finden.
- Religion, natürlich, ist nicht mit Theologie identisch. Und Theologie repräsentiert nicht die mündige Form der Religion. Intellektualität und Spiritualität schließen sich nicht gegenseitig aus, genauso wenig, dass Wissenschaft und Mythos sich ausschließen.
- Aber man kann nicht ein Leben der reinen Theologie leben. Das Abstrakte bedarf des Konkreten.

⁸²In einem Brief vom 24.7.1968; zitiert aus: P. Eicher, *Die anthropologische Wende*, 79, Anm. 1.

- In der Religion sind Metapher und Bilder grundsätzlich legitim und außerdem kaum zu vermeiden.
- Anthropomorphismen, d.h. die Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Nichtmenschliches, besonders in der Vorstellung, die man sich von Gott macht, sind so gut wie unvermeidlich. Sie sind nicht grundsätzlich illegitim, solange man nicht vergisst, dass sie Anthropomorphismen sind.

– In seinen Exerzitien empfiehlt Ignatius von Loyola, dass man die Sinnen in der Vorstellung der biblischen Szene, über die meditiert werden sollte, betätigt. Damit wird keine Wahrheitsansprüche erhoben; es ist frei vorgestellt.

So kann man sich an das Wesentlich besser wenden, weil das der Natur des Menschen entspricht.

- Aussagen über das, was Gott ist, dürfen nicht buchstäblich verstanden werden.

Es ist folgerichtig, wenn Thomas argumentiert, dass Bilder und Symbole für Gott bevorzugt werden sollten, die weniger Ähnlichkeit mit Gott haben als andere, die Gott ähnlicher sind.

– Thomas verteidigt diese These bereits am Anfang der *Summa theologiae*. Er beruft sich auf Dionysius Areopagita, der geschrieben hat: „Wenn der göttliche Strahl, durch mannigfache Hüllen verdeckt, für unsere (geistig-sinnliche) Natur moderiert ist, kann er uns aufleuchten“⁸³

– Demgemäß ist es ratsam, Gott Eigenschaften zuzusprechen, die offensichtlich nicht buchstäblich verstanden werden dürfen.

- Thomas erklärt diese Methode wie folgt: Auf diese Weise werden Menschen besser vom Irrtum geschützt, denn dann ist es klar, dass solche Beschreibungen nicht literal genommen werden dürfen. Das könnte geschehen, wenn Gott in Form von edlen Dingen dargestellt wird.⁸⁴

⁸³Denis the Areopagite, *De caelesti hierarchia*, c.1. Vgl. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 9c.

⁸⁴Ibid., ad 3.

- Thomas beruft sich auf Dionysius Areopagita:
„Es ist weit passender, dass die heilige Schrift unter dem Bilde niedriger und verächtlicher Körper, (wie z. B. bei den Sakramenten durch das Wasser, das Öl etc.) das Geistige ausdrückt als unter dem Bilde von Körpern, die hervorragender sind; und zwar zuvörderst: weil dadurch der menschliche Geist mehr der Gefahr des Irrtums fern bleibt. Denn offenbar wird dieses Niedrige nicht als wirkliche Eigenschaft der Gottheit ausgesagt und somit ist der Wortsinn ausgeschlossen. Größer wäre schon die Gefahr, wenn unter dem Bilde mehr hervorragender Körper das Göttliche beschrieben würde, zumal für jene, die nichts Höheres als jene Körper sich auszudenken vermögen. Ferner: weil diese Art und Weise des Gebrauches von Figuren und Bildern jener Art Kenntnis von Gott mehr entspricht, welche wir in diesem Leben haben. Denn wir wissen vielmehr, was Gott nicht ist als was Er ist; und deshalb erzeugen die Bilder jener Körper, welche von Gott weiter abstehen und Ihm weniger ähnlich sind, in uns eine der Tatsächlichkeit mehr entsprechende Wertschätzung Gottes und zeigen mehr, was das eigentlich sei, was wir über Gott denken oder sprechen, dass es nämlich vielmehr Nichtkenntnis sei als wirkliche Kenntnis. Endlich: weil durch diese Art Gebrauch das Göttliche vor den Unwürdigen leichter verborgen wird.“⁸⁵
- Wer gut verständlich über das religiöse Leben spricht, redet nicht davon. Univozität ist eine Garantie, dass man entweder über die diesseitige Welt oder über nichts redet.
- Eschatologie verlangt nach einer Sprache, die weder univok noch äquivok ist; sie erfordert die „unähnliche Ähnlichkeit“ und die „ähnliche Unähnlichkeit“ der Analogie. Sie verwendet zwar Symbole, aber sie verwendet sie selbstkritisch, d. h. so, dass sie ihrer eigenen Falschheit bewusst sind.
- Aufgrund des jetzigen Zustandes menschlicher Erkenntnis hält Thomas die Hervorhebung der Unähnlichkeit sogar für angemessener, „weil – wie er es erklärt – besagte Darstellungsweise angemessener ist für die Kenntnis Gottes, die wir in diesem Leben haben, denn über ihn wird uns eher geoffenbart, was er

⁸⁵I, q. 1 a. 9, ad 3.

nicht ist, als was er ist, weshalb uns die Ähnlichkeiten derjenigen Dinge, die sich weiter von Gott entfernen, zu einer wahreren Meinung über ihn führten, da wir nun wüßten, daß er über dem steht, was wir über Gott sagen und denken.“⁸⁶

- Was in einer Beziehung zu Gott steht, kann nicht klar verständlich sein. Gott ist der Grund für die Unbegreifbarkeit einer Wirklichkeit. Theologie bietet nicht die Lösung einer wichtigen Frage, sondern die Begründung der letzten Unerkennbarkeit von allem.
- Die Wirklichkeit selbst ist weder konkret noch abstrakt. Vielmehr transzendiert sie beide und subsumiert sie in sich.
- Wir kennen Wirklichkeit nur als eine Begleiterscheinung. Wenn wir Licht sehen würden, wäre es eine Farbe, also nicht Licht an sich. Wenn wir Gott erfahren würden, würde er ein Geschöpf. So wie wir Licht nicht sehen, sehen wir auch Gott nicht.
- Anders ausgedrückt: Wir können wissen, dass es Gott gibt, aber nicht was er ist. Für unseren jetzigen Zustand ist negative Erkenntnis geeigneter, zumal unsere gegenwärtige Erkenntnis von Gott sich eher auf das bezieht, was Gott nicht ist, als was er ist.

Er kann nicht der Inhalt von menschlichen Bewusstsein werden, nur indirekt, so wie wir wissen, ob Licht in einem Raum vorhanden ist, wenn wir etwas Farbigen sehen.

11. Staunen

- Wenn man die Aufmerksamkeit vertieft, beginnt man schließlich zu staunen. Staunen ist nicht eine Erkenntnis, sondern ein **Streben** nach neu entdeckten Erkenntnis, d.h. über die Erkenntnis, dass es noch mehr zu erkennen gibt.

⁸⁶Ibid.

- Staunen über die Wirklichkeit

- Die menschliche Natur strebt nicht direkt nach Gott, aber nur in Gott findet das Streben seine Vollendung. In diesem Sinn ist Gott das letzte Ziel. Man begreift Gott nicht als Inhalt des Bewusstseins. Vielmehr staunt man über das absolute Geheimnis, das er ist. Die Aufmerksamkeit erreicht sie nicht. Aber das Staunen doch.

- Staunen kommt da vor, wo eine Wirkung als solche sichtbar, deren Ursache aber noch verborgen ist.