

Gott als Person – aktuelle Fragen

Matthias Zeindler

Vortrag am Studientag «Gott: Personen oder Energien? Gottesbilder auf dem Prüfstand, 11. März 2019, Universität Bern

1. Zur theologischen Diskussion

Ist Gott eher als Person oder als Energie zu verstehen? Wenn wir auf die letzten zwei Jahrhunderte westlicher Theologie blicken, könnten wir es uns einfach machen mit der Frage und beispielsweise Emil Brunner zitieren: «Gott ist redende, handelnde, sich selbst und seinen Willen kundgebende Persönlichkeit.»¹ Gott wird in der theologischen Diskussion personal gedacht, und dies im Anschluss an eine breite vorlaufende Tradition. Sicher, sie war nie unbestritten, die personale Gottesrede, im Gegenteil. Der Philosoph Johann Gottlieb Fichte löste mit einer kritischen Intervention gegen ebendiesen Gedanken den sogenannten «Atheismusstreit» aus, da für viele seiner Zeitgenossen die Bestreitung Gottes als Person seiner Leugnung gleichkam.

Fichte schreibt 1798:

«Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? [...] Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.»²

Gott als Person zu denken heisst, ihn als begrenztes Wesen zu denken, und damit als endlich, was mit seiner Unendlichkeit im Widerspruch steht. Fichtes Alternativvorschlag lautet:

«Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen.»³

¹ Emil Brunner, Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik Bd 1, Zürich 1946, 143.

² Johann Gottlieb Fichte, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: Fichtes Werke, hg. von I.H. Fichte, Bd 5, Berlin 1971, 175-189.187.

³ Fichte, Grund, 186. Zur theologischen Diskussion von Fichtes These Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1982, 170-187.

Fichtes kritische Invektive wirkte auch in der Theologie nach und bestimmte die Diskussion des 19. Jahrhunderts nachhaltig. So schreibt der Zürcher Theologe Alois Emanuel Biedermann in seiner Dogmatik von 1869: «Die Persönlichkeit ist die spezifische Substistenzform des menschlichen Geistes als endlichen.»⁴ Und die Vorstellung von Gott als Person, so Biedermann, ist deshalb kindlich, der Gottheit unwürdig, ein Produkt der mythenbildenden Phantasie des Menschen. Gott als Person zu bezeichnen, ist ein Kategorienfehler, da damit auf das Göttliche ein Terminus angewendet wird, der darauf gar nicht anwendbar ist. Im Sinne dieser Logik gibt auch Paul Tillich zu bedenken: «'Persönlicher Gott' bedeutet nicht, dass Gott eine Person ist.» Tillich lehnt aber den Begriff deshalb nicht ab, sondern präzisiert ihn: «Es bedeutet, dass Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt.»⁵

Diese Streiflichter wollen nur ein Hinweis sein darauf, wie die personale Rede von Gott in der jüngeren Theologie thematisch geworden ist. Veranlasst durch den Umstand, dass die biblische und von dort her kirchliche und religiöse Rede bis in die Gegenwart hinein personal geprägt ist, ist auch die theologische Gottesrede in ihrer Substanz personal geblieben. Sie ist es aber nicht unangefochten, vielmehr wird sie unablässig begleitet von interner und externer Problematisierung. Und sieht sie sich immer wieder dazu veranlasst, die Berechtigung dieser ihrer Gottesrede kritisch zu reflektieren.

Eine vergleichbare Diskussion um die Frage, inwiefern Gott eher als Energie oder als Kraft gedacht werden müsste oder könnte, gibt es dagegen in der Fachtheologie nicht. Man kann dies wohl als Zeichen dafür nehmen, dass mit dem Energie- oder Kraftbegriff – mindestens in der Weise, wie er heute ins Spiel kommt – keine wirklich tragfähige Alternative zur personalen Rede von Gott geboten wird. Zu eng ist offenkundig seine Reichweite, zu schwach seine metaphorische Kraft, als dass er dazu geeignet erscheint, für die Vielfalt der biblischen Aussagen zu Gott angemessene Verstehensangebote machen zu können. Damit möchte ich aber die Auseinandersetzung mit der Rede von Gott als Energie nicht schon abbrechen, bevor wir richtig damit begonnen haben. Es geht vorerst darum, eine Bestandesaufnahme der theologischen Diskussion zu machen, und hier ist das Ergebnis in der Tat weitgehend negativ. Warum nur «weitgehend» darauf werden wir noch kommen.

⁴ Zitiert nach Brunner, Dogmatik 1, 143.

⁵ Paul Tillich, Systematische Theologie Bd I, Stuttgart 1956, 283.

2. «Gott ist Energie» als Problemanzeige

Die Rede von Gott als Energie gehört eher in den kirchlichen, besser noch gesagt: in den spirituellen Sprachzusammenhang.⁶ Und hier, so scheint es, hat er seine Plausibilität, und dies in dem Sinne, dass er von manchen als eine Alternative gesehen wird zu einem personalen Reden, das man als unzureichend empfindet. Damit sind wir an einem Punkt, wo es nicht nur sinnvoll, sondern sogar geboten erscheint, dem Begriff Aufmerksamkeit zu schenken. Wie immer man sich zu ihm stellt, wie sehr man vielleicht sogar der Meinung ist, er gehöre weniger in einen christlichen und viel stärker in einen esoterischen Kontext, man sollte die Plausibilität des Redens von Gott als Energie oder Kraft ernst nehmen als *Problemanzeige*.

Gott als Energie, das scheint heute eine Kandidatin für alternatives Reden von Gott zu sein. Zu anderen Zeiten waren es andere Begriffe und Bilder. Dazu ein Beispiel: 1963 erschien in London ein unscheinbares Paperback unter dem Titel «Honest to God».⁷ Sein Verfasser: Der Bischof von Woolwich, John A.T. Robinson, der den Text während eines Krankenlagers als persönliche Rechenschaftsablage verfasst hatte. Robinson war publizistisch kein Unbekannter, als Neutestamentler in Cambridge hatte er eine Reihe von Büchern verfasst, die in wissenschaftlichen Kreisen einige Beachtung gefunden hatten. Einer breiteren Öffentlichkeit war er vor allem deshalb bekannt geworden, weil er sich in einem Gerichtsprozess für die unzensurierte Publikation von D.H. Lawrence' Roman «Lady Chatterley's Lover» stark gemacht hatte. «Honest to God» wurde innert kürzester Zeit zum Bestseller, aber auch zum Skandal. Bald nach Erscheinen war es über eine Million Male verkauft und in 17 Sprachen übersetzt. Es ist wohl das meistgelesene theologische Buch des 20. Jahrhunderts.

Das Buch löste eine harte öffentliche Debatte aus. Theologen und Bischöfe meldeten sich zu Wort und waren genötigt, sich entweder für oder gegen Robinson auszusprechen. Rudolf Bultmann etwa begrüßte das Buch, wogegen Karl Barth nicht einsah, was daran so interessant sein sollte.⁸ Rückblickend ist es nicht leicht zu verstehen, warum gerade dieses Buch derart einschlug. Es sagte im Grunde nichts Neues, Robinson versucht lediglich, überholten religiösen Vorstellungen neue, zeitgemässere und angemessenere entgegenzusetzen. Dabei bezieht er sich vor allem auf Tillich, Bultmann und die Gefängnisbriefe Dietrich Bonhoeffers mit ihrem Gedanken eines «religionslosen Christentums». Statt von einem Gott *über* uns oder *ausserhalb* unserer zu sprechen schlägt er vor, Gott als «die letzte Tiefe all unseres

⁶ Jörg Stolz und seine Mitautor*innen ordnen in ihrer Untersuchung unterschiedlicher religiöser bzw. spiritueller Haltungen den sog. Institutionellen ein personales Gottesbild zu: «Gott ist für Institutionelle eine als Person gedachte Gestalt, von der wir unter anderem durch die Bibel Kenntnis haben. Dieser Gott hat die Eigenschaft, sich persönlich um jeden Menschen zu kümmern» (Jörg Stolz/Judith Könemann/Mallory Schneuwly Purdie/Thomas Engelberger/Michael Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des [Un-]Glaubens, Zürich 2014, 95). Für eine Kritik der Kategorisierung vgl. Eva-Maria Faber, Gott ist wie ein Kissen, so wie ein Kissen, auf dem du schlafen kannst, Schweizerische Kirchenzeitung 14-15/2015, 191-199.

⁷ Dt. John A.T. Robinson, Gott ist anders, München 1963.

⁸ Rudolf Bultmann, Ist der Glaube an Gott erledigt?, in: ders., Glauben und Verstehen Bd IV, Tübingen 1984, 107-112; Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, in: ebd., 113-127; Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966, Zürich 1971, 205f. (Brief Barth an Bultmann vom 28.12.1963).

Seins» zu verstehen.⁹ Wie gesagt, weder etwas Neues noch etwas besonders Wildes. Aber auch «Honest to God» deuten wir wohl am besten als Problemanzeige. Als Zeichen dafür, dass die damals zuhandene Rede von Gott als unzureichend empfunden wurde. Ob Gott als Tiefe des Seins eine theologisch und spirituell tragfähigere Alternative war, spielte beim Erfolg des Buches wohl nicht die wichtigste Rolle. Wichtig war das Erlebnis, dass da Fragen gestellt werden und einer versucht, unverbrauchte Sprachangebote zu machen. Das Geheimnis des Erfolges von «Honest to God» dürfte primär in diesem Eindruck des Aufbruchs bestehen und in der Freiheit, die dem religiösen Denken und der spirituellen Erfahrung dadurch eröffnet wurde. Vergessen wir nicht, die 60er Jahre waren auch in religiöser, in spiritueller Hinsicht eine Zeit des Suchens und Experimentierens. Bischof Robinson trug diese Unruhe mitten ins Herz der so traditionsreichen und traditionsbewussten anglikanischen Kirche hinein.

Mit welchen Problemanzeigen haben wir es konkret zu tun, wenn vorgeschlagen wird, von Gott besser als einer Kraft oder Energie zu sprechen als von einer Person?

a. *Anthropozentrik*

Personale Gottesrede gerät schnell unter den Verdacht, es handle sich bei diesen Vorstellungen um Spiegelungen des Menschlichen. Bereits in der Antike kritisierte Xenophanes (ca. 570-470 v.Chr.) diesen Zusammenhang, wenn er festhielt, dass die Rinder, Pferde und Löwen, wenn sie Götterbilder schaffen könnten, Pferde, Rinder und Löwen malen würden.¹⁰ Und bekanntlich hat Ludwig Feuerbach diesem Verdacht seine klassische religionskritische Gestalt gegeben, wenn er schreibt, «dass das Geheimnis der Theologie die Anthropologie, des göttlichen Wesens das menschliche Wesen ist».¹¹ Es scheint einleuchtend, dass Gott, als Energie gedacht, sich dem omnipräsenten Projektionsverdacht der Moderne einigermaßen elegant zu entziehen vermag.

b. *Religiöse Sprache*

Jedes religiöse Reden, jede Sprache über Gott steht vor der Frage ihrer Angemessenheit. Ist das Göttliche nicht gerade dadurch göttlich, dass es nicht zu dieser Welt gehört und deshalb auch nicht ausdrückbar ist mit einer Sprache, die immer auf den Bereich des weltlich Erfahrbaren begrenzt bleibt? Ist Gott überhaupt sagbar? Muss nicht jedes Sprechen von ihm ein Übergriff auf sein Geheimnis, ein Verrat an seiner

⁹ Robinson, *Gott ist anders*, 54.

¹⁰ Vgl. *Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen* von Jaap Mansfeld, 2 Bde, Stuttgart 1999, Xenophanes, Fragment 29. Zur Interpretation Hans P. Lichtenberger, *Ungenügen an der Immanenz. Theologische Religionskritik in der Philosophie der griechischen Antike*, in: Marco Hofheinz/Torsten Paprotny (Hg.), *Religionskritik interdisziplinär*, Leipzig 2015, 160-179, 167-169.

¹¹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, (Leipzig 31849) Stuttgart 1969, 400.

heiligen Unsagbarkeit sein? Und bedeutet nicht jedes Sprechen von Gott den Versuch eines In-den-Griff-Bekommens des Unbegreiflichen? Bei personaler Rede von Gott drängen sich solche Anfragen auf, währenddem eine energetische Sprache Gott deutlich weniger nahe zu treten scheint.

c. Religiöse Sprache und naturwissenschaftliches Weltbild

Unsere Welterfahrung ist heute durch und durch naturwissenschaftlich geprägt. Wir verstehen die Welt als lückenlosen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, und diese Vorstellung wird auch durch neuere Einsichten aus der Quantentheorie oder der Chaosforschung nicht widerlegt. Ein Handeln Gottes als Eingreifen von aussen hat in einem solchen Weltbild keinen Platz. Ein energetisches Verständnis Gottes, Gott als Kraft, scheint demgegenüber wesentlich zeitgemässer, hilft es doch, Gottes Wirken im Weltzusammenhang zu denken, ohne auf ihn gänzlich verzichten zu müssen.

d. Religiöse Sprache und religiöse Erfahrung

Unsere Rede von Gott hat auch einen starken Zusammenhang mit unseren religiösen Erfahrungen. Bestimmte Bilder von Gott eröffnen bestimmte Erfahrungen mit Gott, erschweren aber andere. Personale Rede von Gott hat eine Affinität zu Praxisformen wie dem Gebet oder dem ethischen Handeln, während sich andere Formen wie die stille Versenkung in Gottes Gegenwart weniger unmittelbar ergeben. Umgekehrt ist das Gebet ohne ein personales Du schwer vorstellbar. Es ist anzunehmen, dass die Zurückhaltung personaler Rede von Gott gegenüber auch mit dem Empfinden zu tun hat, auf diese Weise würden die Möglichkeiten religiöser Erfahrungsformen zu sehr eingegrenzt. Dazu nur ein paar Stichworte: Wie verhält es sich mit mystischer Erfahrung des Göttlichen, mit religiöser Erfahrung der Natur, mit Gotteserfahrungen in der Kunst oder in der Musik? All diese Formen stehen vielen Menschen heute näher als das, was in der Kirche gelebt wird. Auch hier darf man vermuten, dass eine energetische Rede von Gott mehr Raum für Erfahrungsformen dieser Art lässt.

e. Religiöse Sprache und Pluralität der Religionen

Die Vielfalt von Religionen lässt sich heute selbst in der unmittelbaren Nachbarschaft nicht mehr leugnen. Man kann heute nicht mehr religiös sein, ohne mit einer Pluralität von religiösen Lebensformen konfrontiert zu sein. Und noch vor dem theologi-

schen Problem konkurrierender Geltungsansprüche stellt die Weite und der Reichtum der Religionen die Frage an uns, ob denn unsere religiöse Sprache und unsere Formen religiöser Praxis die Möglichkeiten von Religion bereits erschöpfen, und seien es schon nur die Formen der eigenen Religion. Auch hier legt es sich nahe, die personale Gottesrede mindestens nicht als einzig mögliche zu betrachten.

f. Gottesbilder und «Glaubenschwachheit»

Zum Schluss sollten wir eine Dimension moderner Religiosität nicht vergessen, nämlich ihre Fraglichkeit, ihre Schwachheit. Schon 1977 notierte der französische Jesuit Michel de Certeau, der «christliche Körper» habe «keine Identität mehr», sei «fragmentiert und zerstreut», habe «seine Gewissheit und seine Kraft verloren».¹² Viele Menschen, auch religiöse Menschen, haben heute keine festen Überzeugungen mehr, sondern Überzeugungen immer nur als in Frage gestellte, als schwachen Glauben. Peter Berger und Charles Taylor haben diese Situation als Kennzeichen einer religiös und weltanschaulich pluralen Welt dargestellt, einer Welt, in welcher sich die vielfältigen religiösen Möglichkeiten und Geltungsansprüche gegenseitig relativieren und schwächen.¹³ Wir brauchen diese Modelle hier nicht zu diskutieren. Stattdessen möchte ich die Vermutung äussern, dass personale Gottesrede als weniger weit und weniger flexibel empfunden wird als nichtpersonale Formen, was ebenfalls beiträgt zur Plausibilität beispielsweise energetischer Gottesvorstellungen.

3. Gott ist mehr als personal

Soweit der Versuch, die energetische Rede von Gott als Problemanzeige zu interpretieren. In einem nächsten Schritt möchte ich die Problematisierungen theologisch etwas vertiefen. Bevor ich dies tue, ist es mir wichtig, auf etwas hinzuweisen: Die Ablehnung personaler Gottesrede vermischt sich nicht selten mit anderen Anfragen. So wird Personalität Gottes mit göttlichen Eigenschaften wie Allmacht, Allwissen oder Allgegenwart in eins gesetzt. Oder es wird unterstellt, ein personaler Gott sei ein zorniger Richtergott. Aber auch ein leidender, verletzlicher, in seinen Möglichkeiten begrenzter Gott kann ein personaler sein. Und ein personaler Gott muss keineswegs ein bedrohlicher Gott sein, sondern kann genauso ein zutiefst empathischer Gott der

¹² Michel de Certeau, *Glaubenschwachheit*, Stuttgart 2009, 245.

¹³ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 1992; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009.

Liebe sein. Vielleicht ist Ihnen dies allen klar, dann entschuldigen sie die überflüssige Bemerkung.

a. Das Bilderverbot als Relativierung jeglicher Gottesrede

Wir haben festgestellt, dass sich die Vorbehalte gegenüber einem personalen Sprechen von Gott als Frage lesen lassen, ob ein so gedachter Gott nicht eine blosse Spiegelung menschlichen Selbstverständnisses und ein Ausdruck menschlicher Bedürfnisse und Interessen sei. Wo immer solche Fragen auftauchen, befindet man sich in der Nähe des biblischen Bilderverbotes. «Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.» Und weiter: «Du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen» (Ex. 20,4f.). Mit dem zweiten Satz ist klargestellt, dass es sich hier nicht um ein Kunstverbot handelt, sondern um ein Kultverbot. Untersagt wird die religiöse Verehrung des Bildes.

Warum ist es Israel verboten, sich von seinem Gott ein Bild zu machen, so wie es im Alten Orient üblich war (und, wie wir aus der Archäologie wissen, auch in Israel selbst)? Das Bilderverbot zielt darauf, Gottes Freiheit zu sichern. Das Verhältnis von Gott und Bild wurde so gedacht, dass die Gottheit vom Bild Besitz ergreift, im Bild Wohnung nimmt. Man unterschied zwar durchaus zwischen Gott und Bild, die Gefahr der Identifikation war aber kaum zu vermeiden. Und damit die Gefahr, dass die Gottheit im Bild handhabbar, verfügbar wird. Der Gott Israels, so das Votum des Bilderverbotes, geht in kein Bild ein, er geht deshalb auch in keinem Bild auf, er sprengt jegliches Bild. Und nur wo Israel darauf verzichtet, Gott in der Form einer Abbildung zu limitieren, dort bleibt es auch selber frei. Denn nur dort bleibt Gott frei dazu, Israel seine Freiheit von der Sklaverei immer wieder zu verschaffen. Allein ein freier Gott kann Freiheit geben.

Der biblischen Gottesverehrung ist das Misstrauen gegen sich selbst eingezeichnet. Wo einem Gott das Verbot, ihn abzubilden, aufgegeben hat, dort weiss man um die stetige Versuchung des Bildermachens. Und damit um die Versuchung, Gott nicht Gott sein zu lassen, sondern ihn zuzurichten gemäss eigener Interessenlage.

Nun gibt es ein Problem. Es ist nämlich keine Religiosität ohne Bilder denkbar. Auch eine Religion mit Bilderverbot hat Bilder. Zwar soll sich Israel ausschliesslich auf das Medium des Wortes verlassen – doch auch das biblische Wort, die biblischen Texte kommen nicht aus ohne Bilder. Und wir wissen, wie ausserordentlich bildstark

die biblische Sprache ist. Auch diesen Wortbildern gegenüber müsste doch der Vorbehalt des Bilderverbotes gelten. Denn auch mit diesen sprachlichen Bildern kann man Gott dingfest machen und domestizieren. Wir kommen gleich zu dieser Frage. Wir halten fest, dass sich in den biblischen Schriften eine ausgeprägte Sensibilität für die Gefahr findet, dass Gott in menschlichen Bildern seine Freiheit verliert. Dies gilt freilich für alle Bilder, für die personalen wie auch für die energetischen.

b. Vielfalt von Gottesbildern

Wir gehen einen Schritt weiter, verweilen aber bei den eben erwähnten biblischen Wortbildern von Gott. Vergisst die Bibel an dieser Stelle das Bilderverbot? Hält sich Israel zwar rein von bildnerischen Vergegenwärtigungen Gottes, um seiner aber umso ungehemmter in sprachlichen Bildern habhaft zu werden? Ich denke, das Gegenteil ist der Fall. Und zwar, weil die Bibel nicht ein einziges oder eine sauber begrenzte Anzahl von Sprachbildern für Gott einsetzt, sondern eine fast unübersehbare Vielfalt. Gott wird als König, als Fels, als Mutter oder Amme umschrieben. Als Löwe oder Vogel. Oder denken wir an die neutestamentlichen Gleichnisse, wo Gott mit einem verreisten Hausbesitzer verglichen wird, mit einem ungerechten Richter, mit einem Sämann oder einem Hirten. Mit diesen Bildern werden sehr unterschiedliche Aussagen über Gott gemacht. Je für sich genommen wären die Bilder einseitig. In ihrer Fülle aber nähern sie sich dem Geheimnis Gottes an, indem sie einerseits stets wieder neue Aspekte zu seinem Verständnis beisteuern, andererseits sich aber auch gegenseitig relativieren. «Das Bilderverbot», schreibt Michael Weinrich, «schützt den Plural, die Vielzahl der Wort-Bilder. Damit schützt es das Bild als Bild, das nicht mehr als ein Bild ist und auch nicht weniger, eben ein Bild, das als solches im Blick auf Gott immer nur überaus ausschnitthaft, unvollkommen und vorläufig bleibt.»¹⁴

Das Bilderverbot verwirklicht sich biblisch in einer Pluralität von Sprachbildern, und dies führt zur Relativierung jeglichen Gottesbildes. In dieser Lesart bedeutet das Verbot von Bildern plötzlich – scheinbar paradox – eine Ermutigung zu immer neuen Sprachbildungen, zum Aufsprengen jener Bilder und Redeweisen, die uns vielleicht zu selbstverständlich geworden sind. Mit denen wir uns gut arrangiert haben. Und die damit ihre wohltuende, ihre inspirierende, ihre befreiende Kraft eingebüsst haben.

¹⁴ Michael Weinrich, Die Wahrheit des Bilderverbotes. Historische und theologische Aspekte, in: Jörg Schmidt (Hg.), Von den Bildern befreit zum Leben. Wahrheit und Weisheit des Bilderverbotes (reformierte akzente 6), Wuppertal 2002, 17-42.31.

Nur kurz hingewiesen sei darauf, dass unter den zahlreichen biblischen Bildern zwar viele aus der menschlichen oder tierischen Welt stammen, aber längst nicht alle. Gott kann dann sein wie eine Burg, wie eine Quelle, ein Fluss oder die Sonne. Auch in der Bibel ist die Bildsprache in Bezug auf Gott längst nicht ausschliesslich personal. Es gehört zu Gottes Fülle und Reichtum, dass er den Bereich der personalen Metaphern bei weitem übersteigt.

c. Die innere Vielfalt des trinitarischen Gottes

Sehr kurz möchte ich noch auf die nachbiblische Sprach- und Begriffsbildung eingehen. Ich spreche von der Trinitätslehre, aber auch davon nur in Bezug auf die uns beschäftigende Frage. Gott, so besagt diese seit dem 4. Jahrhundert definierte Lehre, ist Gott in dreifacher Weise, als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist. Meist werden all diese drei «Seinsweisen» (Karl Barth) als Personen bezeichnet, jede Seinsweise ist Person aber in einer spezifischen Weise: der Vater als Quelle aller Personalität, Christus als Inbegriff dessen, was eine Person ist, und der Geist als jene Gegenwärtigkeit Gottes, die uns unsererseits zu Personen macht.

Wichtig sind nicht die Details und die historischen Kontroversen. Wichtig ist mir, dass mit dem trinitarischen Reden von Gott bereits eine Vielfalt in Gott selbst ausgesagt wird. Gott ist zwar *einer*, er ist dies aber in einer inneren Differenzierung. Das bedeutet auch, dass er auf unterschiedliche Weise in der Welt wirkt, in der Welt gegenwärtig ist: als immer wirkender Grund alles Geschaffenen; als menschliches Gegenüber in Jesus; und als erneuernde Kraft – sagen wir ruhig: Energie – in uns. Gott ist auch in dieser Hinsicht viel mehr, als wir gemeinhin meinen, er ist in sich unendliche Fülle und Vielfalt. Und so auch gegen aussen unendliche Fülle und Vielfalt. Damit ist gesagt: Auch die Art und Weise, wie Gott uns erfahrbar werden will und kann, ist reicher und interessanter, als unsere religiöse Sprache es zuweilen zu erlauben scheint.

4. Gott ist immer auch personal

Es gibt, um diesen Überlegungsgang zusammenzufassen, gute Gründe, die Rede von Gott als Person zurückhaltend und im Bewusstsein ihrer Grenzen zu gebrauchen. Zu rasch geschieht es, dass wir zu selbstverständlich, zu umgänglich und kumpelhaft von Gott sprechen und seine andere Dimension, die des ganz Anderen, verwischen. Zu sehr besteht dadurch die Gefahr, dass wir damit Menschen aus unseren kirchlichen

Diskursen ausschliessen, die hier zögerlicher, suchender und skrupulöser sind. Und dies ebenfalls aus guten Gründen (sie wurden genannt). Ein bekannter Schweizer Prediger, der Schriftsteller Ulrich Knellwolf, hat kürzlich von «Jahrhunderten des Theologisierens wie die Maden im Speck» geschrieben; er sympathisiert stattdessen mit einer «kargen Theologie».¹⁵

Kommen wir zum Schluss nochmals auf die Rede von Gott als Person, die wie erwähnt auch in den zeitgenössischen theologischen Diskursen die dominierende ist. Nach welchen Kriterien soll man entscheiden, ob und in welchem Ausmass personale Gottesrede heute noch angebracht ist? Reicht der blosser Hinweis, dass die Bibel zu meist von Gott als einer Person spricht? Immerhin muss auch biblische Gottesrede kritisch übersetzt und angeeignet werden. Reicht umgekehrt als Kriterium, was Menschen heute hören oder nicht hören mögen? Auch dem sogenannten «modernen» Menschen gegenüber müssen wir ja kritisch sein. Ein zentrales Kriterium dafür, welche Rede von Gott als angemessen gelten kann, ist die Frage, ob sie die biblischen Verheissungsgehalte aufzubewahren vermag oder nicht. Um ein Beispiel zu nennen: Reduziert man die Gegenwartsbedeutung der Bibel auf gewisse Werte, die unser Verhalten steuern sollen, dann geht Entscheidendes am Alten und Neuen Testament verloren, nämlich der lebendige Gott, welcher seiner Schöpfung zugewendet und in ihr gegenwärtig ist. Wo eine Übersetzung dem nicht Rechnung trägt, kann sie nicht als adäquat gelten. Und ich halte nun dafür, dass für eine Übersetzung, welche die Verheissungsgehalte der Bibel aufbewahrt, eine personale Rede von Gott unverzichtbar ist. Ich möchte dies an einigen Beispielen erläutern.

a. Der lebendige Gott

Das biblische Zeugnis von Gott ist ausserordentlich reich. Gott entscheidet, Gott will bestimmte Dinge, Gott gestaltet Geschichte, er wendet sich Menschen zu und andern ab, er zürnt und revidiert einmal Getanes, er liebt und freut sich etc. Das ist nicht nur anthropomorph, es ist vor allem Ausdruck einer komplexen inneren Verfasstheit. Emil Brunner schreibt in seiner Dogmatik: «Das Höchste, was wir kennen, ist nicht das Ding, das Es, die Sache, sondern die Person.» Und er schliesst daraus: «Darum ist für [...] Gott [...] der Personbegriff der einzig sachgemässe.»¹⁶ Eine Person ist deshalb das Höchste, weil sie nicht nur ist, weil sie auch nicht nur wirkt, sondern weil sie

¹⁵ Private E-Mail vom 30. Oktober 2018.

¹⁶ Brunner, Dogmatik I, 144.

etwas will. Und weiter, dass sie auf das Gewollte reflektieren und sich selbst korrigieren kann. Gottes Handeln lässt sich deshalb nicht gemäss einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang voraussagen. Das aber ist das Merkmal von Lebendigkeit. Der US-amerikanische Theologe Robert Jenson umschreibt einmal, wodurch Lebendigkeit sich auszeichnet: «Die entscheidende Differenz zwischen einer lebendigen Person und einer toten ist, dass die erstere uns *überraschen* kann.»¹⁷ An der Bibel orientierte Gottesrede muss diese Lebendigkeit Gottes zum Ausdruck bringen. Eine personale Gottesrede vermag dies zu tun.

b. Gott der Andere

Zu den Problemanzeigen, welche sich an einer energetischen Gottesrede ablesen lassen, zählt der Vorbehalt, dass die Andersheit Gottes eingezogen wird, wo er als Person gedacht wird. Die Andersheit Gottes, seine Unabhängigkeit von allem menschlichen Planen und Handeln, gehört zu den zentralen Gehalten biblischer Gottesrede. Anders als ich selbst ist aber nicht nur ein Stein, eine Pflanze oder ein Windstoss, anders ist in einem tiefen Sinne vor allem mein Mitmensch. Es ist die Person, die kraft ihres unerforschlichen Innenraums für mich immer der oder die ganz Andere bleibt, ein unaussprechliches Geheimnis. Und unendlich viel mehr als der Mitmensch ist dies Gott für uns. Auch diese Dimension des Andersseins Gottes muss eine an der Bibel orientierte Gottesrede artikulieren, und auch dies tut m.E. personale Gottesrede am deutlichsten.

c. Der wollende und handelnde Gott

Eine entscheidende Dimension der Lebendigkeit Gottes ist in der Bibel, dass er ein wollender und handelnder Gott ist. Es ist diese Seite des Sprechens von Gott, die manchen Menschen heute Mühe macht und mit der man behutsam umgehen muss. Trotzdem sollte man sich bewusst machen, was die Folgen eines Verzichts auf diese göttliche Dimension wären. Reden von Gott würde im Grunde selbstwidersprüchlich, denn jede Vorstellung eines göttlichen Wesens lebt davon, dass sie Gott ein bestimmtes anfängliches, schöpferisches Handeln zuschreibt, das in einem entsprechenden Wollen wurzelt. Selbst energetisches Reden von Gott unterstellt seinem Wirken eine Intentionalität, wenn von einer liebenden oder segnenden Kraft gesprochen wird.

¹⁷ Robert W. Jenson, *Systematic Theology Vol. 1: The Triune God*, New York/Oxford 1997, 198. Hervorhebung im Original. Übersetzung MZ.

Die Bibel ist ein Buch, das angetrieben wird von der Hoffnung auf das umfassende rettende Handeln Gottes, wie es sich vollendet in der grossartigen Vision des Neuen Jerusalem am Ende des Offenbarungsbuches, jener neuen Stadt, in welcher alle Tränen abgewischt werden. Keine Übersetzung biblischer Gehalte kann als adäquat gelten, die diesen Hoffnungskern nicht aufbewahrt. Ich bin der Meinung, dass dies nicht anders möglich ist als in einer Gottesrede, welche Gott als Wollenden und Handelnden artikuliert. Dies tut die personale Gottesrede, und soweit ich sehe nur sie.

d. Gott in Beziehung

Der Gott der Bibel ist durchgängig ein Gott in Beziehung. Mit der Erschaffung der Welt begründet er eine bleibende Beziehung zu diesem Geschaffenen, in der Erwählung eine Beziehung zu seinem Volk Israel, in Christus eine Beziehung auf Errettung aller Menschen hin. Jede Übersetzung biblischer Gehalte wird daran zu prüfen sein, in welchem Masse es ihr gelingt, diesen relationalen Kern zum Ausdruck zu bringen. Beziehung gibt es aber nur zwischen Personen. Hier, in der Beziehungshaftigkeit Gottes, liegt der eigentliche Grund dafür, dass biblische Gottesrede fast ausschliesslich personale Rede ist. Denn anders ist von Gottes Bezogensein gar nicht zu sprechen. Damit ist übrigens gesagt, dass auch das Gegenüber von Gottes Bezogensein, der Mensch, Person sein muss. Auf biblischer Basis ist nicht nur die Theologie, sondern auch die Anthropologie personal strukturiert.

e. Gott im Gebet

Alles, was bis hierher über die Gottesrede gesagt wurde, verdichtet sich im Akt des Gebetes. Im Gebet wird ein von mir unterschiedenes Du angesprochen, und zwar in der Weise, dass der oder die Betende damit rechnet, dass das Gegenüber hört. Dass es hört und das Gehörte würdigt und darauf antwortet. Der ganze Vorgang des Gebets ist nur sinnvoll unter der Voraussetzung eines personalen Gegenübers, andernfalls ist er ein performativer Selbstwiderspruch. Zu einer Kraft kann man nicht beten, und sollte man zu ihr beten, setzt man sie als Kraft mit personaler Dimension. Deutlicher als jede Reflexion spricht deshalb der elementare religiöse Akt des Gebets dafür, die Rede von Gott personal anzulegen.

f. Die Person Jesus Christus

Christenmenschen werden als letzten Grund für eine personale Gottesrede Jesus Christus selbst angeben, jenen Christus, der gemäss dem Chalcedonense «wahrer

Gott und wahrer Mensch» ist. In ihm begegnen wir einem Menschen, der im höchsten Masse den Menschen liebend zugewandt und damit in vollkommener Weise personal ist. Einem Menschen, der gleichzeitig in seinem Leben, Sterben und Auferstehen Gott als denjenigen bezeugt, der seiner Schöpfung vorbehaltlos zugewandt ist, also seinerseits zutiefst personal.¹⁸ Jesus Christus als die Mitte christlichen Glaubens führt uns deshalb zum Fazit: Christliche Rede von Gott soll und kann nicht ausschliesslich personal sein. In ihrem Kern muss sie aber stets personal bleiben.

¹⁸ Vgl. Jürgen Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 588-590.