

NAMENSgedächtnis statt Gottdenken. Warum Christen nicht an „Gott“ glauben¹

KEIN NAME, der nennte:
sein Gleichlaut
knotet uns unters
steifzusingende
Hellzelt.
Paul Celan (Gesammelte Werke, Bd. 2, 226)²

Von Jochen Teuffel

Die sogenannte „Term question“

„Gott“ und „der Gott“

Das Gottdenken und das Welttheater

Der NAME und die Antonomasien

Metaphysischer Synkretismus

Der Primat des NAMENS

NAMENSgedächtnis statt analphabetischer Ontotheologie

Die sogenannte „Term question“

Innerhalb der chinesischen Christenheit gilt die Frage nach der richtigen Gottesbezeichnung immer noch als ein weithin ungelöstes Problem.³ Bezuglich „Gott“ findet sich nämlich im Chinesischen kein bedeutungsgleiches Synonym. So existieren unter protestantischen Christen zwei konkurrierende Bezeichnungen, *Shén* und *Shàngdì*, die auf unterschiedliche Bibelübersetzungen durch britische und amerikanische Missionare im 19. Jahrhundert zurückgehen. Der

¹ Der Text ist eine ausgearbeitete Fassung meiner Abschiedsvorlesung, die ich am 19. September 2008 am Lutheran Theological Seminary in Hongkong auf Englisch gehalten habe. Er nimmt Überlegungen auf, die in J. TEUFFEL, Mission als Namenszeugnis. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion, Tübingen 2009, entfaltet sind.

² Vgl. dazu A.E. Salminen No Name: Paul Celan's Poetics of Naming, in: Kritike. An Online Journal of Philosophy 4, Nr. 1 (June 2010), 123-137.

³ Vgl. I. EBER, The Interminable Term Question, in: I. EBER/S.-K. WAN/K. WALF (Hg.), Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact, Nettetal 1999, 135-161; DIES., The Jewish Bishop and the Chinese Bible. S.I.J. Schereschewsky (1831-1906), Leiden u.a. 1999, 199-233; A.C.C. LEE, The Names of God and Bible Translation. Engaging the Chinese Term Question in the Context of Scriptural Interpretation, Journal of Theologies and Cultures in Asia 5 (2006), 1-17; J. ZETZSCHE, Tianzhu, Shangdi oder Shen? Zur Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie, Chun – Chinesischunterricht 13 (1997), 23-34; L. PFISTER, Bible Translations and the Protestant ‘Term Question’, in: R.G. TIEDEMANN/N. STANDAERT (Hg.), Handbook of Christianity in China 2: 1800 to the Present, Leiden 2009, 361-370; DERS., Chinese: Translation of Theological Terms, in: J.F.A. SAWYER/J.M.Y. SIMPSON (Hg.), Concise Encyclopedia of Language and Religion, Oxford 2002, 118-122. Siehe außerdem H. WYDER, Die Übertragung biblischer Grundbegriffe ins Chinesische, in: Gottes Wort in heidnischer Sprache. Zwei Vorträge von H. Huppenbauer und H. Wyder, Basler Missionsstudien NF 15, Stuttgart-Basel 1937, 18-31; bzw. H. ROSIN, Remarks on the Chinese Term Question, in: DERS., The Lord is God. The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church, Amsterdam 1956, 167-198. Für eine chinesische Diskussion der Term question siehe T. MAN-KONG WONG, The Rendering of God in Chinese by the Chinese. Chinese Responses to the Term Question in the Wanguo gongbao, in: M. LACKNER/N. VITTINGHOFF (Hg.), Mapping Meanings. The Field of New Learning in Late Qing China, Leiden 2004, 589-614.

Gattungsname *Shén* (神, „Geistwesen“)⁴ stammt ursprünglich aus einer unvollständig gebliebenen Übersetzung des Neuen Testaments aus der Feder des französischen Jesuiten Jean Basset, die noch vor der päpstlichen Entscheidung im chinesischen Ritenstreit 1704 angefertigt worden war.⁵ Dieser Gattungsname scheint der scholastischen Definition von Gott als *essentia spiritualis* Rechnung zu tragen. Nachdem der schottische Missionar Robert Morrison *Shén* für seine chinesische Übersetzung des Neuen Testaments (*Yesu Jilishidu Wozhu Jiuzhe xinyi zhaoshu* - 1814) übernommen hatte, wurde er im 19. Jahrhundert zum bevorzugten Name vor allem bei amerikanischen Missionaren.⁶ Dahinter standen nicht zuletzt „Gottesdefinitionen“ aus der eigenen konfessionellen Tradition wie beispielsweise im presbyterianischen *Westminster Shorter Catechism* von 1647 – „God is a Spirit, infinite, eternal, and unchangeable“⁷ – bzw. in der *Baptist Confession of Faith* von 1689 – „a most pure spirit“⁸.

Der Titel *Shàngdì* (上帝, „Überherr“) hingegen steht für einen Namen aus der Shang-Dynastie (1550-1050 v.Chr.),⁹ der von späteren Dynastien als Synonym für *Tiān* (天, „Himmel“) verwendet wurde. So brachten die Kaiser der Ming- sowie der Qing-Dynastie (1368-1644/1644-1911) alljährlich im Himmelstempel (*Tiāntán*) in Beijing *Shàngdì* Opfer dar, um sich des Mandats des Himmels (*Tiānmìng*) neu zu versichern.¹⁰ Es waren insbesondere die Missionare der *London Missionary Society* in Südchina Mitte des 19. Jahrhunderts, allen voran Walter Henry Medhurst sowie James Legge,¹¹ die *Shàngdì* für die adäquate chinesischen Gottesbezeichnung hielten. Von 1843 an wurde über mehr als fünfzig Jahre von Missionaren, Sino-

⁴ Zum Bedeutungsumfang siehe D. SOMMER, *Shen* (Spirit) in: X. YAO (Hg.), Routledge Encyclopedia of Confucianism, Abingdon u.a. 2003, 541f.

⁵ Vgl. F. BARRIQUAND, First Comprehensive Translation of the New Testament in Chinese. Fr Jean Basset (1662-1707) and the Scholar John Xu, VSVD 49 (2008), 91-119; bzw. J.O. ZETZSCHE, The Bible in China. History of the Union Version. The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China, MSer 45, Nettetal 1999, 28-33.

⁶ So z.B. W.J. BOONE, An Essay on the Proper Rendering of the Words *Elohim* and *Theos* into the Chinese Language, Kanton 1848; DERS., Defense of an Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language, Kanton 1850. Vgl. außerdem G. SMITH, Letter from the Bishop of Victoria on the Chinese Version of the Holy Scriptures, to T. W. Meller, Secretary of the British and Foreign Bible Society, Hongkong 1851; S.H. TURNER/R.S. STORRS, Report on the Chinese Version, Presented to and Adopted by the Directors of the American Bible Society, The Chinese Repository 20 (Nr. 4, April 1851), 216-219; bzw. W.A. RUSSELL, The Term Question: Or, an Enquiry as to the Term in the Chinese language Which Most Nearly Represents *Elohim* and *Theos* as They Are Used in the Holy Scriptures, Shanghai 1877.

⁷ Question 4.

⁸ Chapter 2, Number 1.

⁹ Vgl. R. ENO, Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts, in: J. LAGERWEY/M. KALINOWSKI (Hg.), Early Chinese Religion. Shang Through Han (1250 BC-220 AD), Handbook of Oriental Studies, Section Four, China, Leiden 2009, 41-102; DERS., Was There a High God Ti in Shang Religion?, Early China 15 (1990), 1-26; bzw. M.J. PUETT, To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China, Cambridge, Mass. 2002.

¹⁰ J.S. MAJOR, Shangdi, EncRel(E)² 12 (2005), 8299-8300; TH. WILSON, Confucianism: The Imperial Cult, EncRel(E)² 3 (2005), 1910-1916; D. SOMMER, Shang Di (Lord on High) in: X. YAO (Hg.), Routledge Encyclopedia of Confucianism, Abingdon u.a. 2003, 534f; bzw. R.L. TAYLOR, T'ien-ming (Mandate of Heaven), in: DERS., The Illustrated Encyclopedia of Confucianism, New York 2005, 608-610. Vgl. außerdem W. EICHHORN, Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen, HdO Abt. 4, Bd. 4/1, Leiden u.a. 1976.

¹¹ W.H. MEDHURST, A Dissertation on the Theology of the Chinese with a View to the Elucidation of the Most Appropriate Term for Expressing the Deity in the Chinese Language, Shanghai 1847; J. LEGGE, An Argument for Shang-Te As the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos, In the Chinese Language; With Strictures on the Essay of Bishop Boone in Favour of the Term Shin, Hongkong 1850; G.T. STAUNTON, An Inquiry Into the Proper Mode of Rendering the Word “God” in Translating the Sacred Scriptures Into the Chinese Language, London 1849; S.C. MALAN, Who Is God in China, Shin or Shang-te? Remarks on the Etymology of *Elohim* and of *Theos*, and on the Rendering of those Terms Into Chinese, London 1855; bzw. DERS., A Letter to the Right Honourable the Earl of Shaftesbury, President of the British and Foreign Bible Society on the Pantheistic and on the Buddhistic Tendency of the Chinese and of the Mongolian Versions of the Bible Published by that Society, London 1856. Vgl. N.J. GIRARDOT, The Victorian Translation of China. James Legge's Oriental Pilgrimage, Berkeley 2002, 274-285.655-661.

logen und Religionswissenschaftlern eine leidenschaftliche Debatte („Term question“) geführt, ohne dass man sich schlussendlich auf eine gemeinsame Gottesbezeichnung einigen konnte.¹² Folgerichtig existiert die protestantische Standardausgabe der Bibel, die *Chinese Union Version* (CUV) von 1919, in zwei verschiedenen Ausgaben, der „*Shàngdì* Edition (上帝版)“ sowie der „*Shén* Edition (神版)“.¹³

Damit aber nicht genug. Auf römisch-katholischer Seite wird für „Gott“ der Titel *Tīanzhū* (天主, „Herr des Himmels“) exklusiv verwendet, der von der jesuitischen Chinamission Ende des 16. Jahrhunderts neu eingeführt worden ist. Der Gattungsname *Shén* hingegen ist katholischerseits als Übersetzung für „Gott“ kategorisch ausgeschlossen, wird doch dort „Heiliger Geist“ mit dem Kompositum *Shengshén* („heiliges Geistwesen“) übersetzt. Zwar hatte der Pioniermissionar Matteo Ricci in seinem Traktat *Tīanzhū Shiyi* („Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels“) von 1603 *Tīanzhū* auch mit *Shàngdì* identifiziert,¹⁴ doch wurde diese Identifikation im sogenannten „chinesischen Ritenstreit“ in Frage gestellt.¹⁵ Man kam auf Seiten des römischen Lehramtes zu dem Schluss, dass die überkommene chinesische Weltanschauung genuin atheistisch bzw. materialistisch sei. Demzufolge schien „Gott“ den Chinesen unbekannt zu sein und konnte daher auch nicht unter dem Namen *Shàngdì* angerufen wer-

¹² So z.B. die Korrespondenz unter dem Titel „On the Chinese Name of God“ in: F.M. MÜLLER, Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May, 1870, NA, London 1893, 260-269. Vgl. außerdem S.W. WILLIAMS, The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Words “God” and “Spirit” into Chinese, BS 35 (1878), 732-778; bzw. D.G. SPELMAN, Christianity in Chinese: The Protestant Term Question, Harvard University East Asian Center Papers on China 22A, 1969, 25-52. Als Beginn der Kontroverse kann die protestantische Missionskonferenz vom 22. August bis 4. September 1843 in Hongkong gelten, wo die gemeinsame Ausarbeitung einer neuen Bibelübersetzung – die sogenannte „Delegates‘ Version“ – beschlossen wurde. Vgl. J.O. ZETZSCHE, The Bible in China, 77-90. In den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts kam es innerhalb der Lutherischen Mission der Missouri Synode zu einer Neuauflage des Streits. Vgl. G.O. LILLEGARD, The Chinese Term Question. An Analysis of the Problem and Historical Sketch of the Controversy, Shanghai 1935; DERS., A History of the Term Question Controversy in Our China Mission and the Chief Documents in the Case, Jamaica Plain 1930; bzw. W.H. KRUSE/E.W. KOEHLER, Report of the Chinese Term-Question Committee, in: Lutheran Church – Missouri Synod, Reports and Memorials (Eingaben) for the Twenty-First Delegate Synod (Thirty-Sixth Regular Convention) Assembled at Cleveland, Ohio, June 19-29, St. Louis 1935, 124-132.

¹³ Die Möglichkeit hierzu wurde bereits auf der Generalkonferenz der protestantischen Chinamissionare vom 7. bis 20. Mai 1890 in Shanghai eröffnet, wo im *Report of the Committee on the Wen-li Version of the Old and New Testaments* unter Nr. 8 festgehalten wurde, dass jede der involvierten Bibelgesellschaften das Recht habe, „to publish such editions as it may choose, and with such terms for God, Spirit and baptize, as may be called for“ (Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, Shanghai 1890), XLI. Vgl. dazu J.O. ZETZSCHE, The Bible in China. History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China, Nettetal 1999, 201; bzw. I.-J. LOH, Chinese Translations of the Bible, in: S.-W. CHAN/D.E. POLLARD (Hg.), An Encyclopedia of Translation: Chinese-English, English-Chinese, Hongkong 1995, 54-69, 63.

¹⁴ M. RICCI, The True Meaning of the Lord of Heaven *Ten-chu Shih-i*, übers. v. D. LANCASHIRE u. P. HU KUO-CHEN, St. Louis 1985, 120-124. Vgl. S. KIM, Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci’s *Shangti* in Late Ming China, 1583-1644, New York 2005.

¹⁵ Siehe C. VON COLLANI, Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission, ZMR 90 (2006), 210-225; G. MINAMIKI, The Chinese Rites Controversy. From Its Beginning to Modern Times, Chicago 1985; bzw. D.E. MUNGELLO (Hg.), The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning, Nettetal 1994.

den.¹⁶ Schlussendlich wurde von Papst Klement XI. mit seiner Bulle *Ex illa die* (1715) allein *Tīanzhū* als chinesische Gottesbezeichnung zugelassen.¹⁷

Der britische Sinologe James Legge suchte aus den klassischen konfuzianischen Schriften – in Abgrenzung zum Neokonfuzianismus der Song-Dynastie (960-1279)¹⁸ – zu zeigen, dass eine natürliche Theologie sehr wohl in China existent gewesen sei, die den Gebrauch von *Shàngdì* als Gottesbezeichnung rechtfertige.¹⁹ Er vermochte jedoch damit nicht allgemein zu überzeugen. Da unter protestantischen China-Missionaren *Shàngdì* weithin als oberste Gottheit des chinesischen Pantheons angesehen wurde und nicht zuletzt aus konfessionspolitischen Gründen keine breite Zustimmung für *Tīanzhū* zu erhalten war,²⁰ gibt es bis heute in der chinesischen Sprache drei verschiedene christliche „Gottesnamen“, eben *Tīanzhū*, *Shàngdì* und *Shén*. Ähnlich verhält es im koreanischen Christentum, wo der von protestantischen Missionaren propagierte indigene Name *Hanānim* (하님, analog zum chinesischen *Shàngdì*) dem in der römisch-katholischen sowie der episkopalen Kirche verwendeten *Ch'ǒnju* (천주, analog zu *Tīanzhū*) entgegensteht.²¹

Der Vollständigkeit halber seien noch zwei weitere Übersetzungsversuche erwähnt, die jedoch für die gegenwärtige Christenheit in China keine Rolle mehr spielen. So hat die China-Mission der Assyrischen Kirche des Ostens („Nestorianer“) im 7. Jahrhundert während der Tang-

¹⁶ Maßgeblich hierfür war NICCOLÒ LONGOBARDI, Riccis Nachfolger als Missionsoberer von China, mit seiner Schrift *Responsio brevis super controversias de Xamti, hoc est de altissimo Domino, de Tien-chin, id est de spiritibus coelestibus, de Lim-hoēn, id est de anima rationali de aliisque nominibus ac terminis sinicis ad determinandum, qualia eorum uti possint vel non in hac Christianitate* von 1623, die zuerst in spanischer Übersetzung (1676) und dann auf Französisch (1701) publiziert worden ist. Vgl. C. von COLLANI, Niccolò Longobardis Traité, in: Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß, Vorträge. I. Teil, Hannover 1994, 120-127; bzw. S. GOLDEN, ‘God's Real Name is God'. The Matteo Ricci-Niccolò Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication, The Translator 15 (2009), 375-400.

¹⁷ Bullarium pontificium sacrae congregationis de propaganda fide, Tom. 1, Rom 1859, 305-312, 306. Vgl. R.R. NOLL (Hg.), 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941), San Francisco 1992, 49-54.

¹⁸ Vgl. W. BAUER, Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus, hg. v. H. VAN ESS, München 2001, 240-272.

¹⁹ J. LEGGE, The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits, Hongkong 1852, 7-64; DERS., The Religions of China: Confucianism and Tâoism Described and Compared with Christianity, London 1880, 1-58. Siehe L. PFISTER, Discovering Monotheistic Metaphysics. The Exegetical Reflections of James Legge (1815-1897) and Lo Chung-fan (d. circa 1850), in K.-W. CHOW/O.-CH. NG/J.B. HENDERSON (Hg.), Imagining Boundaries. Changing Confucian Doctrines, Texts and Hermeneutics, Albany 1999, 213-254; bzw. N.J. GIRARDOT, The Victorian Text of Chinese Religion: With Special Reference to the Protestant Paradigm of James Legge's Religions of China, Cahiers d'Extrême-Asie 12 (2001), 23-57.

²⁰ Nur eine protestantische Minderheit wie der episkopale Bischof von Shanghai, Samuel Isaac Joseph Schereschewsky (1831-1906), der Bischof von Hongkong, John Shaw Burdon (1826-1907), der deutsche Missionsgelehrte Ernst Faber (1839-1899) sowie der presbyterianische Missionar Henry Blodget (1825-1903) haben für *Tīanzhū* optiert. Siehe S.I.J. SCHERESCHEWSKY, The Bible, Prayer Book, and Terms in Our China Missions Addressed to the House of Bishops, Geneva 1888, 9-12; J.S. BURDON, The Chinese Term for God. A Letter to the Protestant Missionaries of China, Hongkong 1877; bzw. H. BLODGET, The Use of *T'ien Chu* for God in Chinese. Why Protestant Missionaries in China Should Unite in Using the Words *T'ien chu* for God, Shanghai 1893. Zu Fabers Position siehe J.O. ZETZSCHE, The Bible in China, 209-212.

²¹ Vgl. S.H. Ahn, Term Question in Korea 1882-1911, and Its Chinese Roots: A Study in Continuity and Divergence, Ph.D. Thesis, Edinburgh 2011; S.D. OAK, Competing Chinese Names for God. The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea, Journal of Korean Religions 3 (Nr. 2, Oktober 2012), 89-115; D. BAKER, Hananim, Hanūnim, Hanullim, and Hanöllim. The Construction of Terminology for Korean Monotheism, The Review of Korean Studies 5 (2002), 105-131. Vgl. außerdem B.-R. RO, Communicating the Biblical Concept of God to Koreans, in: W.D. SPENCER/A.B. SPENCER (Hg.), The Global God. Multicultural Evangelical Views of God, Grand Rapids 1998, 207-230. Zur Übersetzungsproblematik im afrikanischen Kontext siehe P. BEYERHAUS, Der Name Gottes in den afrikanischen Sprachen und das Problem der missionarischen Übersetzung, in: H.v. STIETENCRON (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 191-208.

Dynastie den Titel *Zhēnzhū* (真主, „wahrer Herr“) eingeführt.²² Später nach dem definitiven Scheitern dieser Mission zum Ende der mongolischen Yuan-Dynastie Mitte des 14. Jahrhunderts wurde *Zhēnzhū* von chinesischsprachigen Muslimen übernommen und bis heute neben *Ālā*, einer Transkription des arabischen *Allāh*, verwendet. Weiterhin gab zu Beginn der jesuitischen Chinamission den Versuch, den lateinischen Begriff *Deus* bedeutungsfrei in *Dousi* (陡斯) zu transkribieren.²³ Niccolò Longobardi, Matteo Riccis Nachfolger als Missionsoberer von China, schlug dies 1633 vor, nachdem er zu der Überzeugung gekommen war, dass die chinesische Weltanschauung genuin atheistisch sei. Da jedoch die chinesische Schrift als Morphemschrift mit ihren Logogrammen auf Bedeutungsverweisung angelegt ist, konnte eine lautschriftliche Übertragung des lateinischen Deus keine diskursfähigen Lehraussagen ermöglichen.

Europäer vermögen in der Regel kaum abzuschätzen, was die drei verschiedene christliche „Gottesnamen“ *Tīanzhū*, *Shàngdì* und *Shén* für die Einheit der Christenheit in China bedeuten, halten sie doch den Gebrauch verschiedener „Gottesnamen“ eher für ein theologisches Adiaphoron. Nirgends treffender als in Goethes *Faust* ist dies zum Ausdruck gebracht worden. Die verfängliche Gretchenfrage nach der Religion beziehungsweise nach dem Glauben an Gott wird von Faust mit der Verkündigung einer gottwesentlichen Namenlosigkeit begegnet:

Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.²⁴

„Name ist Schall und Rauch“ – solch eine Aussage verneint die eigentliche Bedeutung von Namen; diese gelten vielmehr als unwesentlich, zufällig und damit auch veränderlich – gleichsam wie Klebeetiketten auf einer Verpackung, die beliebig entfernt oder überklebt werden können. Namen an sich scheinen nichts zu bedeuten und sind somit ersetzbar. So lässt Shakespeare Juliet gegenüber Romeo zu Wort kommen:

What's in a name? that which we call a rose
By any other name would smell as sweet;
So Romeo would, were he not Romeo call'd,
Retain that dear perfection which he owes
Without that title. Romeo, doff thy name,
And for that name which is no part of thee
Take all myself.²⁵

Theologen in Europa vermögen ganz unbefangen von „Gottesnamen“ oder auch von „Gottesbildern“ zu reden, sind doch „Gott“ bzw. die Idee von „Gott“ davon nicht im Geringsten betroffen.²⁶ Mit Augustin gesprochen:

²² Vgl. R. MALEK/P. HOFRICHTER (Hg.), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin 2006.

²³ Siehe J. ZETZSCHE, *Tianzhu, Shangdi oder Shen? Zur Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie*, Chun – Chinesischunterricht 13 (1997), 23-34.24f.

²⁴ Faust I, Z. 3454-3458. Vgl. J. EBACH, „Name ist Schall und Rauch“. Beobachtungen und Erwägungen zum Namen Gottes, in: DERS./H.-M. GUTMANN/M.L. FRETTLÖH (Hg.), *Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?* 2, Gütersloh 2002, 17-82.

²⁵ W. SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, zweiter Akt, zweite Szene, Zeilen 43-49.

²⁶ So z.B. J. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, übers. v. I. ETTEMEYER u. P. SCHMIDT-LEUKEL, Frankfurt a.M. 2002.

Alles kann von Gott gesagt werden, und nichts wird angemessen von Gott gesagt. Nichts ist reicher als diese Armut. Du suchst einen passenden Namen, du findest keinen; du suchst ihn irgendwie zu nennen, du findest alles.²⁷

Dass Götter auf deren Namen hin untersucht werden können, wird zum ersten Mal bei Platon im Dialog *Kratylos* angesprochen:

Hermogenes: „Das scheint mir gut genug gesagt zu sein, Sokrates. Aber könnten wir auch von anderen Göttern, wie du es vorher vom Zeus erklärt hast, auf dieselbe Weise untersuchen, in welcher Beziehung wohl ihre Namen mit Recht beigelegt sind?“

Sokrates: „Ja beim Zeus, Hermogenes, können wir es, wenn wir doch Vernunft haben, auf eine, und zwar die schönste Weise, dass wir nämlich von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst noch von ihren Namen, wie sie sich untereinander nennen. Denn offenbar werden sie selbst sich richtig benennen. Die nächst dieser am meisten richtige Art aber wäre, wie es bei den Gebeten Brauch ist, dass, wie und woher sie selbst begehrten genannt zu werden, so auch wir sie nennen, weil wir nämlich weiter von nichts wissen. Denn das scheint mir ein sehr guter Gebrauch. Willst du also, so wollen wir den Göttern dies gleichsam vorher bedeuten, dass wir über sie gar keine solche Untersuchung anstellen wollen, denn wir bilden uns gar nicht ein, dies zu können, sondern nur über die Menschen, von was für Gedanken sie wohl ausgegangen sind bei Bestimmung ihrer Namen. Denn dies hat wohl keine Bedenken.“²⁸

Vernünftigerweise können keine göttlichen Eigennamen untersucht werden, sondern nur diejenigen Namen, mit denen sie menschlicherseits benannt werden. Da für Platon die Ideen die eigentlichen Gegenstände menschlicher Erkenntnis sind, haben Namen keinen eigenen Erkenntniswert.²⁹ Als menschliche Benennungen sind sie contingent und damit austauschbar. Etymologien über Götternamen reflektieren menschlichen Sprachgebrauch und haben somit keine Offenbarungsqualität.

In der europäischen Kultur, die durch die griechische Seins- bzw. Ideenlehre wesentlich geprägt ist, trägt der Name nichts zu einem namenlos gedachten Wesen bei.³⁰ Nach Aristoteles gilt er als „eine übereinstimmungsgemäß etwas bezeichnenden Lautform ohne Zeitzusatz (*phōnē sēmantikē kata synthēkēn aneu chronou*)“³¹. Dies ist auch der Grund, warum schon der Philosoph Celsus in seinem Traktat gegen die Christen, *Alēthēs Logos* („Wahres Wort“ – um 178 A.D.), schreiben konnte, dass „es keinen Unterschied mache, ob man Zeus den Höchsten (*hypsistos*) nennt, oder Zen oder Adonaios oder Sabaoth oder Amun, wie die Ägypter, oder Papaios, wie die Skythen.“³² Zuvor hatte bereits der römische Polyhistor Marcus Terentius Varro (116-27 v. Chr.) bezüglich des Gottes der Juden behauptet, zwischen Jovis und Jao gäbe es keinen Unterschied, „weil es auf den Namen nicht ankäme, solange nur dieselbe Sache gemeint sei.“³³ In dieser Tradition beginnt dann auch Wolfgang Amadeus Mozarts *Freimaurerkantate* mit den Worten: „Die Ihr des unermeßlichen Weltalls

²⁷ „Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis.“ Tractatus in Iohannis Euangelium 13,5 (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, übers. v. TH. SPECHT, BKV 8, München 1913, 222).

²⁸ Krat. 400d-401a (Übers. F. SCHLEIERMACHER). Vgl. außerdem Philebos 12c.

²⁹ Vgl. dazu M. KRAUS, Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987.

³⁰ So schon Platon mit der ersten Hypothese in *Parmenides* (142a 4ff).

³¹ De interpretatione 2 (16a 19f).

³² Zitiert nach ORIGENES, Gegen Celsus V,41. Vgl. J. ASSMANN, Der Name Gottes und das Problem interkultureller Übersetbarkeit, in: C. HILFRICH-KUNJAPPU/S. MOSÈS (Hg.), Zwischen den Kulturen. Theorie und Praxis des interkulturellen Dialogs, Tübingen 1997, 47-64; bzw. DERS., Monotheism and Polytheism, in: S.I. JOHNSTON (Hg.), Ancient Religions, Cambridge u.a. 2007, 17-31.

³³ Antiquitates rerum divinarum, frag. 16* Cardauns bzw. AUGUSTIN, De consensu Evangelistarum I,22,20. Vgl. W. FAUTH, Iao, KP 2 (1967), 1314-1319. Zur Vielnamigkeit siehe außerdem Diogenes Laertius, Vitae philosophorum VII,1,68.

Schöpfer ehrt, / Jehova nennt ihn, / oder Gott / nennt Fu ihn, / oder Brahma, / hört! Hört Worte aus der Posaune des Allherrschers!“³⁴

In außereuropäischen Kulturen, die von der griechischen Metaphysik unbeeinflusst sind, wirkt sich eine namenlose Vielnamigkeit (Polyonymität)³⁵ freilich anders aus. Dort gibt es kaum eine Möglichkeit zwischen Namen und Wesen (oder Personen) zu unterscheiden und damit von konkreten Namen denkerisch zu abstrahieren.³⁶ Wird außerhalb einer Seins- bzw. Ideenlehre eine Namensabstraktion vorgenommen wird, kann diese nicht auf einen Begriff gebracht werden, sondern resultiert in einem Paradoxon, so wenn es in der Einleitung des *Daodejing* (Tao te king) heißt:

Ein Dao – kann es als Dao bestimmt werden, ist es kein stetiges Dao.
Ein Name – kann er als Name bestimmt werden, ist er kein stetiger Name.
Keinen-Namen-habend ist der Beginn der zehntausend Dinge.
Namen-habend ist die Mutter der zehntausend Dinge.³⁷

Verschiedene Namen kommen verschiedenen Wesen gleich, was nicht ausschließt, dass einem Namensträger mehrere Namen beigelegt werden können. In solch einem Fall ist jedoch einer davon als Eigenname (*onoma kyrion/nomen proprium*) anzuerkennen, bezüglich dessen die anderen Namen als nachrangige Beinamen (*cognomina*) oder als Titelbezeichnungen (*tituli*) zu gelten haben.³⁸ Diese Abstufung schließt nicht aus, dass es gerade der Eigenname ist, dessen Aussprache im alltäglichen Miteinander aus sittlichen oder apotropäischen Gründen vermieden wird – man denke nur an die titulare Anrede der eigenen Eltern.³⁹ In der konfuzianischen Tradition Chinas wird das Namenstabu (*bihui*, 避諱) sprichwörtlich, wenn es heißt: „Ein guter Sohn ist traurig, wenn er den Namen seines Vaters zu hören hat.“⁴⁰ Namen sind jedenfalls nicht beliebig ersetzbar; eine Umbenennung bedarf vielmehr der besonderen Vollmacht eines Superiors und markiert in der Regel einen Statuswechsel. So setzt beispiels-

³⁴ KV 619. Der Text stammt von Franz Heinrich Ziegenhagen.

³⁵ Vgl. H. KLEE, Katholische Dogmatik 1: Specielle Dogmatik, Mainz 1835, 32.

³⁶ Vgl. K. RADNER, Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, Wiesbaden 2005, 15–25.

³⁷ LAOTSE, Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui hg. u. übers. v. H.-G. MÖLLER, Frankfurt a.M. 1995, 144. In der klassischen Übersetzung von Richard Wilhelm von 1911 heißt es hingegen ontologisch eingefärbt: „Der SINN, der sich aussprechen lässt, ist nicht der ewige SINN. Der Name, der sich nennen lässt, ist nicht der ewige Name. ‚Nichtsein‘ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. ‚Sein‘ nenne ich die Mutter der Einzelwesen.“ (LAOTSE, Tao te King. Das Buch vom Sinn und Leben, München 2005, 9).

³⁸ Bezuglich altorientalischen Namensverhältnissen siehe F. STOLZ, Determinationsprobleme und Eigennamen, ThZ 53 (1997), 142-151. Die sprachwissenschaftliche Unterscheidung zwischen Eigennamen und Gattungsnamen ist erstmals beim stoischen Grammatiker Dionysius Thrax (um 100 v. Chr.) mit dessen Untergliederung von *onoma* (Namen) in *onoma kyrion* (eigentlicher Name) und *onoma prosigorikon* (benennender Name) belegt. Ihr liegt Chrysipps Unterscheidung zwischen *onoma* (Namen) und *prosēgoria* (Benennung) zugrunde. Vgl. S. MATTHAIOS, Kurion onoma. Zur Geschichte eines grammatischen Terminus, in: P. SWIGGERS/A. WOUTERS (Hg.), Ancient Grammar. Content and Context, Leuven 1996, 55-77.

³⁹ Grundlegend hierzu K. ALLAN/K. BURRIDGE, Forbidden Words. Taboo and the Censoring of Language, NA, Cambridge 2006, 125-143. Vgl. außerdem G. VOM BRUCK/B. BODENHORN (Hg.), An Anthropology of Names and Naming, Cambridge 2006; insbesonders A. ITEANU, Why the Dead Do Not Bear Names. The Orokava Name System, 51-72; sowie C. HUMPHREY, On Being Named and Not Named. Authority, Persons, and Their Names in Mongolia, 157-176. Siehe außerdem S.J. HARRISON, Stealing People’s Names. History and Politics in a Sepik River Cosmology, Cambridge u.a. 1990, 52-62; C. GEERTZ, Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali, in: DERS., Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur, Frankfurt a.M. 1983, 133-201; R.D. ALFORD, Naming and Identity. A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices, New Haven 1988; S. WILSON, The Means of Naming. A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe, London u.a. 1998; V. ALLETON, Les Chinois et la Passion de Noms, Paris 1993; bzw. J. GERHARDS, Die Moderne und ihre Vornamen. Eine Einladung in die Kultursoziologie, Wiesbaden 2010.

⁴⁰ Siehe P. ADAMEK, A Good Son Is Sad if He Hears the Name of His Father. The Tabooing of Names in China as a Way of Implementing Social Values, MSer 66, Sankt Augustin-Leeds 2015.

weise der babylonische König Nebukadnezzar nach der ersten Eroberung Jerusalems den Davididen Mattanja als neuen König von Judäa ein und ändert dessen Namen eigenmächtig in „Zidkija“ (2Kön 24,17).⁴¹ Bei den Erzvätern im Ersten Testament ist es der Gott selbst, der die Namensänderungen ausspricht (vgl. Gen 17,5; 32,29; 35,10). Wenn es nun um machtüberlegene Götter geht, ist eine menschenmögliche Umbenennung undenkbar. Besser übt man sich in ehrfürchtiger Verschwiegenheit.⁴² Nur dort wo Götter ihrer eigenen Machtlosigkeit überführt worden sind, kann man sich an deren Namen zu schaffen machen.

Wie andere außereuropäische Kulturen kennt auch die chinesische Kultur keine metaphysische Trinität bestehend aus ursprungszentrierter Kosmologie (Urprinzip), abstrahierender Ontologie (Sein-Selbst) sowie epistemischer Ideologie (höchste Idee bzw. *summum bonum*).⁴³ Eine solche intelligible Dreieinigkeit hat Immanuel Kant mit seinem transzendentalen Gottesbegriff zur Sprache gebracht: „Gott ist ens originarium, das Urwesen, welches der Ursprung aller Dinge ist; und dieser Gott ist ens summum perfectissimum, daher ens entium“.⁴⁴ In Ermangelung einer solchen „trinitarischen“ Gottesbegriffs kommen im Chinesischen die unterschiedlichen Namen *Tānzhū*, *Shén* oder *Shàngdì* zunächst einmal verschiedenen Namenträgern bzw. „Göttern“ gleich. Will man sie wechselseitig aufeinander beziehen, ohne einem davon die Priorität als Eigenname (*hào*) gegenüber den anderen zu geben, bedarf es einer gemeinsamen externen Referenz. Ein solcher Bezug ist nun der europäische Gottesbegriff, wie er über die christliche Mission in China ins Spiel gebracht worden ist. Da alle drei Namen als chinesische Übersetzung von „Gott“ (bzw. *Deus* oder *God*) angesehen werden, scheinen sie letztendlich denselben zu bezeichnen. Konsequenterweise hat denn auch die jesuitische Japanmission auf die Übersetzung des europäischen Gottesbegriffs verzichtet. Nachdem Franz Xaver entdeckt hatte, dass der von seinem japanischen Führer Yajirō vorgeschlagene Begriff *Dainichi* (大日, „Große Sonne“) dem esoterischen Shingon-Buddhismus entstammte und für die christliche Lehre nicht anschlussfähig war, schuf er durch die Transkription des lateinischen „Deus“ das japanische Lehnwort *Daiusu* (デウス) und verhinderte damit eine weitere *Term question*.⁴⁵

Beim Namen nennen

Obwohl die sogenannte *Term question* gemeinhin als chinesisches Sprachproblem verstanden wird, liegt deren Ursprung im europäischen Gottesbegriff. Nicht die chinesische, sondern die europäische Kultur hat ein ernsthaftes Problem in Sachen Gottesnamen bzw. Gottesbezeichnungen. Im Hinblick auf das biblische Zeugnis ist der artikellose Gottesbegriff eine Fehlbezeichnung (*misnomer*). Wer von „Gott“ spricht, kann denjenigen nicht beim Namen nennen,

⁴¹ Siehe außerdem 2Kön 23,34. Vgl. A.S. van der Woude, Art. *šēm* (Name), THAT 2 (1976), 935-963, 943f; O. EISFELDT, Umnennungen im Alten Testament, in: DERS., Kleine Schriften 5, Tübingen 1973, 68-76; bzw. Art. Name, Change of, in: CH. PEARL (Hg.), The Encyclopedia of Jewish Life and Thought, New York 1996, 323.

⁴² Zur altorientalischen Namensverschwiegenheit siehe E. BRUNNER-TRAUT, Anonymität (der Götter), LÄ 1 (1973), 281-291.

⁴³ Zur Wendung „metaphysische Trinität“ vgl. U.F. WODARZIK, Über die metaphysische Trinität Welt, Mensch und Gott, in: G. ALMEIDA/V. v. ROHDEN/M. RUFFING/R.R. TERRA (Hg.), Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses 2, Berlin u.a. 2008, 817-830.

⁴⁴ Vorlesungen über Rationaltheologie, in: I. KANT, Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. 27, Zweite Hälfte, Zweiter Teil, Berlin 1972, 1240.

⁴⁵ Siehe M. REPP, Die Begegnung zwischen Europa und Ostasien anhand der Auseinandersetzungen um die christliche Gottesvorstellung, NZSTh 45 (2003), 71-100, 73-76; bzw. G. SCHURHAMMER, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan, Tokyo 1928 (Nachdr. 1965), 37-39. Vgl. außerdem S. KAISER, Translations of Christian Terminology into Japanese 16-19th Centuries. Problems and Solutions, in: J. BREEN/M. WILLIAMS (Hg.), Japan and Christianity. Impacts and Responses, New York 1996, 8-29.

der im Ersten Testament sich selbst als „*Ich bin JHWH*“ (Ex 6,2 u.ö.)⁴⁶ zur Sprache gebracht und im Neuen Testament sich als „*der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus*“ (Röm 15,6; 2Kor 1,3) erwiesen hat. Aus dem brennenden Dornbusch heraus stellt sich dieser Gott im Zwiegespräch mit Mose selbst namentlich vor:

Mose aber sagte zu dem Gott (*ha'älohim*): „Wenn ich zu den Israeliten komme und ihnen sage: Gottheit eurer Väter (*'älohe awotechäm*) hat mich zu euch gesandt, und sie sagen zu mir: Was ist sein Name?, was soll ich ihnen dann sagen? Da sprach Gottheit (*'älohim*) zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde. Und er sprach: So sollst du zu den Israeliten sprechen: Ich-werde-sein hat mich zu euch gesandt. Und weiter sprach Gottheit zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sprechen: JHWH, Gottheit eurer Väter, Gottheit Abrahams, Gottheit Isaaks und Gottheit Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer, und dies mein Gedächtnis von Generation zu Generation. (Ex 3,13-15)⁴⁷

Der zur Sprache gekommene Name ist keine Benennung, sondern ein ganz besonderer Eigenname: Man kann ihn ansprechen, aber nicht (länger) phonetisch aussprechen. Als Tetragramm JHWH lässt ER sich literarisch ins menschliche Gedächtnis nehmen.⁴⁸ Nur IHM allein kommt dieser Name zu. Im Vorübergehen ruft sich JHWH gegenüber Mose auf dem Sinai als Solitär in einer Tautologie selbst aus:

JHWH [ist] JHWH, ein barmherziger und gnädiger Gott ('el), langmütig und von großer Gnade und Treue, der Gnade bewahrt Tausenden, der Schuld, Vergehen und Sünde vergibt, der aber nicht ungestraft lässt, sondern die Schuld der Väter heimsucht an Söhnen und Enkeln, bis zur dritten und vierten Generation. (Ex 34,6f; vgl. 33,19).⁴⁹

Genauer gesagt handelt es sich dabei um eine doppelte Tautologie: JHWH ruft aus, dass JHWH JHWH ist. Damit wehrt ER Verbindungen mit Ortsnamen (Toponymen) ab, die ihn

⁴⁶ Vgl. W. ZIMMERLI, Ich bin Jahwe, in: DERS., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, ThB 19, München²1969, 11-40; bzw. A.A. DIESEL, „Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus, WMANT 110, Neukirchen-Vluyn 2006, 95-118. Siehe außerdem R. RENDTORFF, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001, 168-170.

⁴⁷ Vgl. O. KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken, Theologie des Alten Testaments 2, Göttingen 1998, 95-100.

⁴⁸ Genau betrachtet handelt es sich bei JHWH (bzw. YHWH) um eine Transliteration des hebräischen Tetragramms יהוה. Vgl. A.R. MÜLLER, Transkription, Transliteration, NBL 3 (2001), 914-916. Wenn im Folgenden von dem NAMEN (in Kapitälchen) die Rede ist, bezieht sich dieser „Name“ analog zum *HaSchem* (vgl. Lev 24,11) des orthodoxen Judentums auf das Tetragramm JHWH. Personal- und Possessivpronomen, die in Kapitälchen wiedergegeben sind, z.B. „ER“, „IHM“, „DESEN“, werden entsprechend der Buber-Rosenzweigschen Übersetzung des Alten Testaments neben dem artikellosen „HERR“ ebenfalls als Antonomasien für JHWH verwendet (ähnlich wie im Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz von 1998). Vgl. F. ROSENZWEIG, Brief an Martin Goldner vom 23. Juni 1927, in: DERS., Briefe, hg. v. E. ROSENZWEIG, Berlin 1935, 599-603; M. BUBER, Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift, in: DERS./F. ROSENZWEIG, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 135-167, 162-165; bzw. H. LISS, Entkontextualisierung als Programm: Die Bedeutung des göttlichen Namens bei Franz Rosenzweig und die pronominale „Er-Setzung“ des Tetragramms, in: K. HERRMANN/M. SCHLÜTER/G. VELTRI (Hg.), Jewish Studies Between the Disciplines. Judaistik zwischen den Disziplinen, FS Peter Schäfer, Leiden u.a. 2003, 373-404. Im Übrigen existiert eine ähnliche Lösung in chinesischen Bibelübersetzungen, wo bei den NAMENbezogenen Personalpronomen 祂 („DU“) und 祂 („ER“) der Radikal 亼 an Stelle des humanoiden Radikals 人 vorangestellt wird. Vgl. dazu T.S. FOLEY, Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice, Leiden 2009, XXII-XXIV. In der Tradition der King-James-Version werden die NAMENbezogenen Personalpronomen im Englischen mit den alten Formen „Thou“ und „Thee“ wiedergegeben.

⁴⁹ Zur Auslegung von Ex 34,5-9 vgl. K.H. MISKOTTE, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München 1963, 395-401; bzw. E. ZENGER, Gott hat niemand je geschaut (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums, BiKi 65 (2010), 87-93, 91; DERS., „Gott hat keiner jemals geschaut“ (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums, in: E. DIRSCHERL ET AL. (Hg.), Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn 2005, 77-89.

kultisch zu vereinnahmen suchen.⁵⁰ Im „vorübergehenden“ Namen kann JHWH menschlicherseits nicht auf ortsgebundene Machterweise hin fixiert werden, wie man dies von der volksreligiösen Verehrung örtlicher Gnadenbilder und Gnadenfiguren, so z.B. „die schwarze Maria von Ötting“, her kennt. JHWH lässt sich nicht wirkungsbezogen in Lokalgottheiten kultisch vervielfältigen im Sinne eines Polyjahwismus. Nur dort wo JHWH selbst seinen Namen wohnen lässt, darf es eine kultische Annäherung geben (vgl. Dtn 12,5.11 u.ö.). Es gilt der eindringliche Ruf: „*Höre, Israel, JHWH, unser Gott, ist der einzige JHWH.*“ (Dtn 6,4)⁵¹

Ganz anders hingegen verhält es sich mit den hebräischen Begriffen 'el⁵² bzw. 'ālohîm⁵³ sowie mit dem griechische Begriff *theós*⁵⁴. Diese gelten wegen ihren Pluralformen als Gattungsnamen (Appellativa), die als Prädikatsnomen fungieren können, wie beispielsweise in folgender Selbstaussage: „*Gott ('el) bin ich und nicht Mensch, heilig in deiner Mitte.*“ (Hos 11,9) Somit vermögen sie eben nicht die Identität desjenigen zu benennen, für den das Tetragramm „JHWH“ (bzw. die Antonomasie „HERR“) steht.⁵⁵ Zu Recht hat der jüdische Gelehrte Moses Maimonides in seiner Schrift *Dalālat al-hā'irīn* (Führer der Unschlüssigen) darauf hingewiesen, dass „Allah“ (arabisch „der Gott“) das Tetragramm als „abgesonderter Name“ (*schem ha-m'fōrasch/nomen separatum*) zukommt. Allein dieser Eigename (*schem ha-m'jūchad*) hat im Unterschied zu allen sonstigen verehrungswürdigen Namen nichts mit anderen gemein.⁵⁶

Alle Namen Allahs, die sich in den heiligen Schriften vorfinden, sind von Wirkungen hergeleitet, und dies ist etwas, worin kein Geheimnis liegt. Eine Ausnahme bildet nur der Name יהוה (Ivhv), welcher der Allah ausschließlich zukommende Name ist und deshalb Schem hamm’phorasch genannt wird, und dies bedeutet, dass dieser Name das Wesen Allahs in einer klaren, jede Gemeinschaft mit irgendeinem anderen Wesen ausschließenden Weise bezeichnet. [...] Nur von dem Namen Ihvh ist keine Ableitung bekannt, und an diesem hat außer Allah niemand Anteil.⁵⁷

⁵⁰ Archäologisch lassen sich aus den Inschriften von Kuntillet ‘Adschrud *jwh šmrn* („Jahwe von Samaria“) sowie *jwh tmn* („Jahwe von Teman“) lokale Jahwe-Kulte während der israelitischen Königszeit vermuten. Siehe CH. UHLINGER, Kuntillet ‘Aqrûd, NBL 2 (1995), 566–568; bzw. K. SCHMID, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels, in: M. OEMING/DERS. (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AThANT 82, Zürich 2003, 11–38, 19–28.

⁵¹ Zur Übersetzung siehe M. ROSE in Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel 1, Zürich ²2011, 417. Zur Frage wie „*ehad*“ zu übersetzen ist – ob als „einzig(er)“ oder „allein“ im Sinne eines Monotheismus – vgl. O. KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus 1, Göttingen 2007, 583–590.

⁵² Vgl. E. OTTO, El, NBL 1 (1991), 507f; W.H. SCHMIDT, 'el, THAT 1 (1971), 142-149; bzw. W. HERRMANN, El, DDD (2¹⁹⁹⁹), 274-280. Dies schließt nicht aus, dass in keilalphabetischen Texten aus Ugarit ein „El“ als Oberhaupt des lokalen Pantheons vorgestellt wird. Vgl. O. LORETZ, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990, 66-73; bzw. P. XELLA, El, RGG⁴ 2 (1999), 1188-1190.

⁵³ Vgl. H. VORLÄNDER, Elohim, NBL 1 (1991), 526f; W.H. SCHMIDT, *"elohīm*, THAT 1 (1971), 153-167; bzw. K. VAN DER TOORN, God (I), DDD (2¹⁹⁹⁹), 352-365.

⁵⁴ Vgl. P.W. VAN DER HORST, God (II), DDD (²1999), 365-369.

⁵⁵ Zur Unterscheidung zwischen Eigen- und Gattungsnamen im Hinblick auf Ex 3,15 siehe ABRAHAM IBN ESRAS langer Kommentar zum Buch Exodus, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von D.U. ROTTZOLL, Bd. 1: Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1-17), SH 17/1, Berlin-New York 2000, 77-85.

⁵⁶ *Dux dubitantium* (*Dalālat alḥā’irīn*) lib. I, cap. 61. Vgl. MOSE BEN MAIMON, Führer der Unschlüssigen. Erstes Buch, übers. A. WEIB, PhG 184a, Leipzig 1923, 221-227. Die Wendung „abgesonderter Name“ (*schem hamm̄phorasch*) geht auf das rabbinische Judentum zurück. Vgl. W. BACHER, Shem Ha-Meforash, JE 11 (1905), 262-264. G. BADERS Diskussion des maimonidischen Gedankenganges in *Die Emergenz des Namens* (HUT 51, Tübingen 2006, 65-69) greift darin zu kurz, dass er sich nicht auf die arabische Originalfassung, sondern auf die spätere lateinische Übersetzung *Dux dubitantium* bezieht.

⁵⁷ MOSE BEN MAIMON, Führer der Unschlüssigen, 221-223.

Martin Luther schließlich führte die handschriftliche Tradition der *nomina sacra*⁵⁸ in den Buchdruck ein, indem er in seiner Bibelübersetzung das Tetragramm mit Großbuchstaben als „HERR“ wiedergab. In seiner *Vorrede zum Alten Testament* von 1523 erklärt er dies wie folgt:

Es soll auch wissen, wer diese Bibel liest, dass ich mich befleißigt habe, denjenigen Namen Gottes, den die Juden Tetragrammaton heißen, mit großen Buchstaben auszuschreiben, nämlich so: HERRE, und den andern, den sie Adonai heißen, zur Hälfte mit großen Buchstaben, nämlich so: HErr. Denn unter allen Namen Gottes werden diese zwei allein dem rechten, wahren Gott in der Schrift zugeeignet; die andern aber werden oft auch den Engeln und Heiligen zugeschrieben.⁵⁹

In der Bibel ist nicht etwa vom „Namen Gottes“ oder gar von „Gottesnamen“, sondern primär vom „Namen des HERRN (*šēm jhwh*)“ die Rede. Die Wendung „Name des HERRN“ findet sich 88-mal in der Bibel, während „Name des Gottes“ nur in Dan 2,20 (auf Aramäisch, nicht aber LXX); Ps 69,31; Röm 2,24; 1Tim 6,1; sowie möglicherweise in Offb 16,9 erscheint.⁶⁰ Ähnlich ist im Ersten Testament in Bezug auf Israel vom „Volk des HERRN (*'am jhwh*)“ (Num 11,29; Dtn 27,9; 2Sam 1,12 u.ö.) und nicht etwa vom „Gottesvolk“ bzw. dem „Volk Gottes“ die Rede (Ausnahmen in Ri 20,2 und 2Sam 14,13).⁶¹

Göttliche Anonymität und Polyonymität

Dass nun im europäischen Kontext scheinbar selbstverständlich von dem oder den „Namen Gottes“ die Rede ist, verdankt sich wesentlich der spätantiken Schrift „Von den göttlichen Namen“ (*De divinis nominibus*) des Pseudo-Dionysius Areopagita, wo dieser von einer essentiellen Namen- bzw. Begriffslosigkeit „Gottes“ ausgeht:

Jeglicher Denktätigkeit ist das über alles Denken erhabene Eine unausdenkbar, jeglicher Rede ist das alle Rede übersteigende Gute unaussprechlich, jene Einheit nämlich, welche jeder Einheit Einheitlichkeit verleiht, jene überwesentliche Wesenheit, jene keiner Vernunft

⁵⁸ Zur handschriftlichen Praxis der nomina sacra in der Alten Kirche siehe L.W. HURTADO, The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins, Grand Rapids 2006, 95-134; bzw. DERS., The Origin of the Nomina Sacra. A Proposal, JBL117 (1998), 655-673.

⁵⁹ M. LUTHER, Das schöne Confitemini, Calwer Luther-Ausgabe 7, München-Hamburg 1967, 51 (WA DB 8,30). Vgl. Christoph Walters Kommentar von 1563 zur Orthographie der Wittenberger Lutherbibeln, in: M. LUTHER, Die ganze Heilige Schrift Deudschat 1545, hg. v. H. VOLZ, Anhang und Dokumente, München 1972, 273*f. Vgl. weiterhin H. ASSEL, Gottesnamen und Kernstellen in Luthers Bibelübersetzung 1545. Eine systematisch-theologische Perspektive, in: M. LANGE/M. RÖSEL (Hg.), »Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei«. Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen, Stuttgart-Leipzig 2014, 107-135. Siehe außerdem M. FLACIUS ILLYRICUS, De Jesu, nomine Christi servatoris nostri proprio, contra Osiandrum. De Iehova nomine veri Dei proprio, Wittenberg 1552: „non esse nomen appellatum, nec temere quemuis Deum significare, sed esse proprium nomen Israeltico Dei.“ (4v). Hierzu T.J. WENGERT, Defending Faith. Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551-1559, Tübingen 2012, 120-122.

⁶⁰ Hieronymus spricht im Prologus galeatus vom „nomen Domini tetragrammaton“ (Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart 1983, 364). In seinem Brief Ad Marcellam (Epistulae 2,25,1) hingegen führt Hieronymus zehn verschiedene Namen auf, mit denen „Gott“ bei den Hebräern angerufen wird (*de decem Nominibus, quibus apud Hebraeos Deus vocatur*) und nennt dabei das unaussprechliche Tetragrammaton als neunten Namen. Vgl. ISIDORUS VON SEVILLA, Etymologiae VII,1,1-18; bzw. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a.M. 1998, 97-128. Vgl. außerdem W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Geschichte der christlichen Kabbala, Clavis Pansophiae 10,1-4, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012-2015.

⁶¹ Vgl. N. LOHFINK, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks ‘am yhwh, in: H.W. WOLFF (Hg.), Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad), München 1971, 275-305, 275f. Im Neuen Testament ist nur in 1Petr 2,10 sowie in Hebr 4,9 bzw. 11,25 explizit vom „Volk (des) Gottes“ die Rede. Wenn im Wissenschaftlichen Bibellexikon im Internet (<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/>) ein Artikel „Gottesvolk (AT)“ verzeichnet ist, wird die NAMENSbindung ignoriert.

zugängliche Vernunft und jenes durch kein Wort auszudrückende Wort, ein Nichtwort, ein Nichtwissen, ein Nichtname, alles das nach keiner Art von dem, was ist; Grund des Seins für alle Dinge und doch selbst nicht seiend, weil über alle Wesenheit erhaben und so beschaffen, wie es nur selbst eigentlich und wissend über sich Kunde geben möchte.⁶²

Dionysius bezieht sich damit nicht auf das biblische Zeugnis, sondern auf die apophatische Theologie des Neuplatonismus.⁶³ Ihm ist die lateinischsprachige „negative Theologie“ gefolgt, wie zum Beispiel bei Nikolaus von Kues, der in seine Überlegungen das hermetische Schrifttum miteinbezieht⁶⁴:

Es ist ja einleuchtend, dass kein Name eigentlich dem Größten angemessen sein kann, da es das schlechthin Größte ist, zu dem nichts in Gegensatz tritt. Alle Namen sind nämlich aufgrund einer gewissen Besonderheit in der verstandesmäßigen Erfassung den Dingen zugelegt, auf der die Unterscheidung der einen vom anderen beruht. Wo jedoch alles eines ist, da kann es keinen besonderen Namen geben. Hermes Trismegistos sagt darum mit Recht: ‚Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müsste doch Gott sonst mit jeglichem Namen benannt werden oder alles mit seinem Namen. Er umgreift ja in seiner Einfachheit die Gesamtheit aller Dinge. Gemäß seinem eigentlichen Namen – der für uns als unaussprechbar gilt und das Tetragramm ist, d. h. aus vier Buchstaben besteht, und der deshalb eigentümlicher Name ist, weil er Gott nicht zukommt gemäß irgendeiner Beziehung zu den Geschöpfen, sondern gemäß seinem eigenen Wesen – müsste man ihn deuten als ‚Einer und Alles‘ oder ‚Alles in Eins‘, was noch besser ist. So haben wir oben die größte Einheit gefunden, die dasselbe ist wie ‚Alles in Eins‘. Freilich noch gemäßer und zutreffender als ‚Alles in Eins‘ erscheint der Name ‚die Einheit‘. Deshalb sagt der Prophet, dass ‚an jenem Tage Gott

⁶² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* I,1 (zitiert nach Des heiligen Dionysus Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“, übers. J. STIGLMAYR, BKV, 2. Reihe, Bd. 2, Kempten u.a. 1933, 20f). Vgl. CH. SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and Content of the Treatise ‚On the Divine Names‘*, PhAnt 94, Leiden u.a. 2006, 66-74; bzw. B. SUCHLA, *Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift „De divinis nominibus“ des Dionysius Areopagita*, ThQ 176 (1996), 205-217. Zur göttlichen Anonymität bzw. Polyonymität siehe außerdem EUSEBIUS VON CAESAREA, *Historia ecclesiastica* V,1,52; CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromateis* 5,12,81,5-82,4; THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN, *Ad Autolycum* I,3,4; GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes* 30,17; GREGOR VON NYSSA, *Contra Eunomium* I,42 (PG 45, 1108); JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Hom In Hbr.* 2,2; (ps.-)JUSTIN, *Cohort. ad gent.* 21; JUSTIN, 1 Apol. 10,1; 61,11; DERS., 2 Apol. 6,1-3; MINUCIUS FELIX, *Octavius* 18,10. Vgl. L.F. MATEO-SECO, *Divine Names*, in: DERS./G. MASPERO, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, übers. S. CHERNEY, Leiden u.a. 2010, 237-244. Vgl. außerdem I. RAMELLI, *Name, Encyclopedia of Ancient Christianity* 2, Downers Grove 2013, 862-866, 865; bzw. H. BIETENHARD, *onoma*, ThWNT 5 (1954), 242-283, 248f.

⁶³ So beispielsweise PLOTIN, *Über das Gute oder das Eine* (Enneaden VI,9,5,33-35). Vgl. dazu J. HALFWASSEN, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 43-49; bzw. DERS., Neuplatonismus und Christentum, in: CH. SCHÄFER (Hg.), Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum, Berlin-New York 2008, 1-15.

⁶⁴ Im Traktat „Asclepius“ des Corpus Hermeticum kommt Hermes Trismegistos im 20. Kapitel mit der Lehre einer göttlichen Anonymität bzw. Polyonymität zu Wort: „Der Schöpfer ist namenlos oder trägt jeden Namen, weil er ja einer und alles ist, so daß man entweder alles mit seinem Namen oder ihn selbst mit dem Namen von allem benennen muß.“ (zitiert nach C. COLPE/J. HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, 280.) Schon LAKTANZ berichtet in seinen *Divinae institutiones* (inst. 1 6,4) über Hermes Trismegistos’ Lehre: „Dieser [sc. Trismegistos] hat Bücher geschrieben, und zwar viele, die sich auf die Erkenntnis der göttlichen Dinge beziehen, in denen er die Erhabenheit des höchsten und einzigen Gottes spricht und ihn mit demselben Namen wie wir bezeichnen: Herr und Vater. Und damit nicht einer nach seinem Namen frage, hat er gesagt, er sei ‚namenlos‘, weil er keines Eigennamens bedürfe, selbstverständlich wegen eben dieser seiner Einzigkeit. Dies sind seine eigenen Worte: ‚Gott ist einer, der Eine aber bedarf keines Namens, denn der Seiende ist namenlos (*anonymos*).‘“ (zitiert nach C. COLPE/J. HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 2: Exzerpte, Nag-Hammadi-Texte, Testimonien, *Clavis pansophiae* 7/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, 572).

Einer sein wird und sein Name das Eine‘, und an anderer Stelle ‚Höre Israel‘ (das bedeutet ‚der, welcher Gott mittels der Vernunft erschaut‘), dein Gott ‚ist Einer‘.⁶⁵

Die göttliche Anonymität ist bereits in der antiken Gnosis vorgedacht worden, wenn es im valentianischen *Tractatus Tripartitus* heißt:

„Keiner der Namen, die man kennt oder die man nennt oder die man sieht oder die man fühlt – keiner von ihnen ist passend für ihn, auch wenn sie überaus glänzend, ehrend und herrlich sind. Vielmehr kann man diese zwar aussprechen ihm zu Ehren und zum Ruhme nach der Fähigkeit eines jeden aus dem Kreise derer, die ihn preisen. Ihn selbst aber, wie er ist und wie er sich befindet und wie er aussieht, kann kein Verstand erkennen, und kann keine Rede beschreiben und kann kein Auge sehen, und kann kein Körper fühlen – wegen seiner unaufspürbaren Größe und seiner unerreichbaren Tiefe und seiner unermesslichen Höhe und seiner unfassbaren Weite.“⁶⁶

HERR, Gott und Zebaot

Folgt man an Stelle einer griechischen Ontotheologie dem biblischen Zeugnis, so existiert kein vorgedachter, anonymer „Gott“, der mit unterschiedlichen Namen (unzutreffend) benannt werden kann. Stattdessen muss „Gott“ als Appellativum auf SEINEN Eigennamen bezogen werden, wie dies in der Bibel auf drei verschiedene Weisen geschieht:

- a) als enge Apposition via Beinamen (Kognomen) – „HERR Gott“ (z.B. Gen 2,4b-3,24),⁶⁷
- b) als lockere Apposition – „HERR, der Gott Israels“ (z.B. Ex 5,1), oder aber
- c) als Prädikatsnomen – „HERR ist (der) Gott“ (z.B. Dtn 4,35.39; 1Kön 18,39)

Gerade der prädiktative Bezug verdient besondere Beachtung, lässt sich doch eine Umkehrung von Subjekt und Prädikatsnomen in der Bibel nicht finden – „Gott“ bzw.

„Gottheit“ (’älohîm)⁶⁸ ist *nicht* JHWH, andernfalls wäre Moses Israelanrede bedeutungslos: „Welche große Nation hätte Götter (’älohîm), die ihr so nahe sind wie uns JHWH, unser Gott (’älohu[n]u), so oft wir zu ihm rufen?“ (Dtn 4,7)⁶⁹ Ebenso ist in deutschsprachigen Bibeln die Wendung „Gott der Herr“ – sie geht auf Martin Luther zurück – in den meisten Fällen als Fehlübersetzung von *jhw* ’älohîm anzusehen, wird doch damit der NAME zur Apposition degradiert.⁷⁰ Korrekter wäre in jedem Fall die zugegebenermaßen frömmlicherisch klingende Wendung „HERR Gott“.

⁶⁵ NIKOLAUS VON KUES, De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit, übers. und mit Vorwort und Anmerkungen vers. von P. WILPERT, Hamburg 1993, Bd. I, Kap. 24., Seite 97-99. Vgl. W. BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, Trier 1997.

⁶⁶ NHC I,5,2-23, zitiert nach H.-M. SCHENKE/U. U. KAISER/H.-G. BETHGE (Hrsg.), Nag Hammadi Deutsch. NHC I-XIII, Codex Berlinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4, Studienausgabe, Berlin 2013, 39.

⁶⁷ In der LXX wird die Wendung JHWH ’älohîm gewöhnlich mit *HoTheós* wiedergegeben. Zur Unterscheidung zwischen enger und lockerer Apposition siehe G. HELBIG/J. BUSCHA, Deutsche Grammatik. Ein Handbuch für den Ausländerunterricht, Berlin u.a. 2001, 510-515.

⁶⁸ Da es sich bei ’älohîm sich um einen Hoheitsplural (*pluralis excellentiae*) handelt (vgl. W. GESENIUS/E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Leipzig 1909, §124g), kann dieser nicht einfach mit „Gott“ übersetzt werden. So zu Recht O. KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken, Theologie des Alten Testaments 2, Göttingen 1998, 97. Im Unterschied zu ’el erscheint ’älohîm in constructus-Verbindungen nicht als Lokalgottheit.

⁶⁹ Siehe K.H. MISKOTTE, Wenn die Götter schweigen, 130-132; bzw. H. ROSIN, The Lord is God. The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church, Amsterdam 1956, 34-54. In Ps 118,27 ist freilich von „’el jhw“ die Rede, in Ps 50,1 sogar dreigliedrig von „’el ’älohîm jhw“ und in Jos 22,22 schließlich sechsgliedrig von „’el ’älohîm jhw’el ’älohîm jhw“.

⁷⁰ Hingegen sind sowohl in der lateinischen Vulgata als auch in der englischen King James Version die richtige Abfolge von NAMEN und Beinamen eingehalten. Es ist das besondere Verdienst der neuen Zürcher Übersetzung Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

Ein weiteres Beispiel einer Fehlübersetzung betrifft die Wendung *jwh s^ebā'ōt*. Diese hat Martin Luther in seiner Übersetzung mit „HERR Zebaot“ – in Entsprechung zur Septuaginta (*kyrios sabaōth* – vor allem in 1Sam und Jes) – korrekt wiedergegeben hat. In Luthers Übersetzung gilt „Zebaoth“ zu Recht als Beiname bzw. enge Apposition zum NAMEN. Hingegen ist in der Zürcher Bibel vom „HERRN der Heerscharen“, sowie in der revidierten Einheitsübersetzung vom „HERRN der Heere“ die Rede, analog zum englischsprachigen „Lord of Hosts“. Bei diesen Übersetzungen wird jedoch durch das jeweilige Genitivattribut der NAME als Gattungsname entstellt. Unabhängig davon ob *jwh s^ebā'ōt* als Constructus-Verbindung oder aber *s^ebā'ōt* als enge Apposition zu lesen ist, muss im Deutschen *s^ebā'ōt* als titularer Beiname wiedergegeben werden.⁷¹ So übersetzen Martin Buber und Franz Rosenzweig *jwh s^ebā'ōt* in zutreffender Weise mit „ER der Umscharte“.⁷²

„Gott“ und „der Gott“

Ist erst einmal das Verhältnis des Appellativums „Gott“ zum NAMEN geklärt, kann erklärt werden, was es mit *'älohîm* (bzw. *HoTheós*) als Aussagesubjekt im Alten Testament auf sich hat. Hier handelt es sich nicht etwa um einen Gottesnamen, als vielmehr um eine Autonomasie („an Stelle des Namens“), eine rhetorische Wendung, bei der ein Gattungsname an die Stelle eines Eigennamens tritt.⁷³ Der Beiname *'älohîm* ist also so sehr mit dem NAMEN verbunden (*jwh 'älohîm*), dass er auch an die Stelle des NAMENS treten kann, ohne diesen damit jedoch zu ersetzen oder umzubenennen.⁷⁴ So heißt es denn auch im Buch Exodus: „*Und der Gott ('älohîm/HoTheós) sprach weiter zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sagen: HERR (JHWH), der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name auf ewig, mit dem man mich anrufen soll von Geschlecht zu Geschlecht.*“(3,15) Der zu Mose spricht gibt sich in seinem solitären Namen (vgl. Sach 14,9) und nicht etwa durch den Gattungsname „Gott“ (*'älohîm*) zu erkennen.⁷⁵ Wo

von 2007 (anders als die revidierte Einheitsübersetzung 2017), die Fehlübersetzung im Deutschen – wenn auch mit Ausnahmen, so z.B. Ps 84,12; Ex 9,30 bzw. Offb 1,8 – korrigiert zu haben. Allerdings findet sich dafür in der Zürcher Bibel eine andere Fehlübersetzung, wenn dort „JHWH 'ädonāj“ (so z.B. Ps 109,21; Ps 141,8) bzw. „'ädonāj JHWH“ (z.B. Jes 28,16; Am 3,11) generell mit „Gott mein HERR“ wiedergegeben werden. Damit wird der falsche Eindruck erweckt, man könne im biblischen Sinne von einem Namen Gottes sprechen. In Ps 140,8 hingegen übersetzt die Zürcher Bibel „JHWH 'ädonāj“ in zutreffender Weise mit „HERR, mein Herr“. Ebenso wird in Gen 15,2,8 „'ädonāj JHWH“ mit „Herr, HERR“ wiedergegeben, wohingegen der masoretischen Text „'ädonāj 'älohîm“ liest.

⁷¹ So M. GÖRG, Zebaot, NBL 3 (2001), 1174f. Vgl. außerdem H.W. JÜNGLING, Zebaot, LThK³ 10 (2001), 1389-1391; A.S. van der Woude, *sābā'*, THAT 2 (1976), 498-507, 502-507; bzw. T.N.D. METTINGER, Yahweh Zebaoth, DDD (2¹⁹⁹⁹), 920-924.

⁷² F. HARTENSTEIN, Die Geschichte JHWHS im Spiegel seiner Namen, in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, RPT 35, Tübingen 2008, 73-95, 83.

⁷³ Siehe L. DREWS, Autonomasie, HWR 1 (1992), 753f; bzw. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart³ 1990, 300-302.

⁷⁴ Ähnlich verhält es sich auch mit Aristoteles und dem Kognomen *philosophus* in der Scholastik. Wenn Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* den Namen „Aristoteles“ unerwähnt lässt und stattdessen vom *philosophus* spricht, ersetzt diese Autonomasie nicht etwa „Aristoteles“. Vielmehr zeigt die Verwendung des Gattungsnamens *philosophus* an, dass die Wirkung seines Œuvres so überwältigend ist, dass jeder Scholastiker ihn als den Philosophen schlechthin anzuerkennen weiß. Zum unmarkiert-determinierten Gebrauch von Titeln siehe E. BLUM, Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim‘, in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, RPT 35, Tübingen 2008, 97-119.108-110.

⁷⁵ F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. ⁴1993, 208f. Vgl. außerdem G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments 1, München³ 1961, 181-188; R. RENDTORFF, Theologie des Alten Testamentes. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 160-170; A. STOCK, Poetische Dogmatik – Gotteslehre. 2. Namen, Paderborn u.a. 2005, 71-91; DERS., Herr und Gott. Anredeprobleme, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 22 (2-2008), 4-16; bzw. G.H. VAN KOOTE (Hg.), The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity, Leiden 2006.

nun in der Septuaginta der Begriff *theós* auf IHN angewandt wird, geschieht dies in aller Regel über den bestimmten Artikel *ho* („der“),⁷⁶ so wenn es am Anfang des Dekalogs in wörtlicher Übersetzung heißt: „*Ich bin HERR (KYRIOS), der Gott deiner (ho theós sou), der ich dich aus Ägyptenland, aus Knechtschaftshaus herausgeführt habe. Es seien dir nicht andere Götter (theoì héteroi) vor mir.*“ (Ex 20,2f LXX) Der bestimmte Artikel *ho* deutet an, dass ER ein besonderer Gott ist, auf den gezeigt werden kann – nicht etwa Gottheit (*theotēs/deitas*) im Allgemeinen. Andernfalls hätte Mose sich ja nicht davor gefürchtet, diesen Gott anzuschauen, der sich ihm als „*der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs*“ vorgestellt hat (Ex 3,6). Ebenso wird im griechischen Neuen Testament in der Regel der determinierte Gattungsname *HoTheos* als Aussagesubjekt angeführt.⁷⁷ Besonders konsequent ist hierbei das Buch der Offenbarung, findet sich doch dort nicht eine einzige Stelle, wo der Gattungsname *Theos* ohne Definitartikel angeführt wird.⁷⁸ Wenn in den Präskripten des Corpus Paulinum artikelloс vom *Theos Patér (hāmōn)* die Rede ist⁷⁹, so ist diese Wendung als Antonomasie zu lesen. Die gängigen deutschen Übersetzungen „Gott, der Vater“ bzw. „Gott, unser Vater“ (LU, ZÜRCHER, EÜ und andere) entstellen diese Antonomasie, indem „Gott“ als vermeintlicher Eigename und „Vater“ als appellativer Beiname bzw. lockere Apposition missverstanden werden.

Wie kommt es nun, dass im europäischen Kulturkreis – nicht nur im Deutschen – der Gattungsname „Gott“ ohne Definitartikel als Aussagesubjekt angeführt wird, ohne dass die damit verbundene semantische Entstellung wahrgenommen wird? Die Antwort darauf ist vergleichsweise einfach: Die meisten europäischen Bibelübersetzungen basieren letztlich auf der lateinischen Vulgata, selbst dort wo sie als Direktübersetzung aus dem Hebräischen bzw. dem Griechischen ausgewiesen sind. Da das Lateinische weder bestimmte noch unbestimmte Artikel kennt, kann *Deus* sowohl sich als Aussagesubjekt auf einen bestimmten Gott beziehen als auch gattungsbezogenes Prädikatsnomen sein. Wird jemand als „Gott“ prädiциert, heißt dies, dass dieser zur Gattung „Gott“ gehört und damit über göttliche Eigenschaften verfügt, ähnlich wie jemand, der als „Mensch“ bezeichnet wird, eben zur Gattung *Homo sapiens* gehört. Fällt die Rede auf „Gott“, ist damit die Gattungslogik angesprochen: Was ist „Gott“,

⁷⁶ Bereits Philo von Alexandrien hat darauf hingewiesen, dass der Definitartikel konstitutiv ist (Philo somn. I,229f). Vgl. R. WILLIAMSON, Jews in the Hellenistic World. Philo, Cambridge u.a. 1989, 123f; bzw. F. SIEGERT, Der Logos, „älterer Sohn“ des Schöpfers und „zweiter Gott“. Philons Logos und der Johannesprolog, in: J. FREY/U. SCHNELLE (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 277-293.285f. In der neuen *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (hg. v. M. KARRER/W. KRAUS, Stuttgart 2009) bleibt dennoch der Definitartikel unübersetzt, obwohl gerade diese Übersetzung es sich zur Aufgabe gemacht hat, „Spracheigentümlichkeiten der Septuaginta zu erhalten bzw. abzubilden“ (S. XX). Gleiches gilt auch für A. PIETERSMA/B.G. WRIGHT (Hg.), A New English Translation of the Septuagint, New York u.a. 2007; bzw. für S.A. BRAYFORD, Genesis, Septuagint Commentary Series, hg. v. S.E. PORTER, R.S. HESS u. J. JARICK, Leiden u.a. 2007.

⁷⁷ Siehe F. BLASS/A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. REHKOPF, Göttingen¹⁴ 1975, § 254, S. 204f. Als Ausnahmen gelten unter anderem Mk 12,27par; Röm 8,33b; 2Kor 1,21; 2Kor 5,19; sowie Phil 2,13. Johann Gerhard erörtert in seinen *Loci Theologici*, Loc. II, Cap 2, §§ 15f die Frage eines Bedeutungsunterschieds zwischen „*theos*“ und „*HoTheos*“.

⁷⁸ Anders hingegen Gregor von Nazianz in seinen *Orationes theologicae*, wo – außer bei Schriftzitaten – *theos* in der Regel ohne Definitartikel angeführt wird. Vgl. GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes theologicae. Theologische Reden*, hg. u. übers. v. H.J. SIEBEN, FChr 22, Freiburg i.Br. u.a. 1996. Wegen seinen essentiellen Gottesreden ist Gregor von Nazianz vom Konzil von Chalcedon zu Recht als *ho theólogos* tituliert worden. Dem gegenüber folgt Basilius von Cäsarea (wie auch Origenes) der biblische Artikelverwendung und weiß in *De Spiritu sancto* 6,14 treffend zwischen „*ho Theos kai Pater*“ und „*ho Yios kai Theos*“ zu unterscheiden (BASILIUS VON CÄSAREA, Über den Heiligen Geist, übers. von H.J. SIEBEN, FC 12, Freiburg u.a. 1993, 104). Man darf annehmen, dass die artikelloс und damit abstrakte Gottrede sich wesentlich dem neuplatonischen Denken des Einen verdankt.

⁷⁹ Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,1,3; Eph 1,2 Phil 1,2; Kol 1,2; 1Th 1,1; 2Th 1,1; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; Phlm 3; vgl. Phil 2,11; Eph 6,23; 1Petr 1,2 – im Unterschied zu 1Kor 15,24; 2Th 2,16; Kol 3,17; Eph 5,20. Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

wie lässt er sich definieren? Darin unterscheidet sich „Gott“ von einem Eigennamen, dessen Aufruf zur anspruchsvollen Frage führt: „Wer ist er?“

In der Etymologie des neuhighdeutschen „Gott“ kommt die Gattungslogik zur Sprache. Als Verbalsubstantiv, das das Ergebnis einer Verbalhandlung bezeichnet (*nomen rei actae*), lässt sich „Gott“ entweder auf das Angerufene oder aber auf das Gegossene (im Sinne einer Opfergabe) zurückführen.⁸⁰ Götter sind also im ursprünglichen Sinne Wesen, die angerufen oder denen eine Opfergabe dargebracht werden.⁸¹ Die Etymologie diskreditiert „Gott“. Unter dem Anspruch des ersten Gebots „*Du sollst keine anderen Götter haben neben mir*“ (Ex 20,3) wird „Gott“ zum religiösen Problembegriff. Daher definiert Martin Luther im Großen Katechismus den Gattungsname „Gott“ wie folgt:

Ein Gott heißtet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben; wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide, Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederumb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässtest, das ist eigentlich Dein Gott.⁸²

Dass nun *Deus* bzw. „Gott“ im absoluten Sinne außerhalb einer solchen pragmatischen Gattungslogik verstanden (und damit letztlich das erste Gebot eliminiert) wird, basiert auf einem metaphysischen Gottdenken, wie es beispielsweise Thomas von Aquin ausspricht: „Der Name ‚Gott‘ bezeichnet die göttliche Natur. Dieser Name wird nämlich verwendet, um etwas zu bezeichnen, was über allem existiert, was das Prinzip von allem ist und was von allem entfernt ist.“⁸³ Aufgrund dieser Definition ist nach Thomas der Gottesbegriff nur im übertragenen Sinne auf andere Wesen zu beziehen.⁸⁴ Damit ist der Gottesbegriff der einzige Begriff, wo das

⁸⁰ Vgl. W. PFEIFER (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, München 1995, 463f; F. KLUGE/E. SEEBOULD, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ²⁴2002, 332; J. FIGAL, Gott – monotheistisch, in: DERS. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Göttingen 2003, 545-558, 545f; K. KUPFER, Zur Etymologie von nhd. ‚Gott‘ und deren Implikationen für die nominalen Kategorien des Indogermanischen, in: M. FRITZ/I. WISCHER (Hg.), Historisch-vergleichende Sprachwissenschaft und germanische Sprachen. Akten der 4. Neulandtagung der Historisch-Vergleichenden Sprachwissenschaft in Potsdam 2001, Innsbruck 2004, 119-128; K. SHIELDS, A Proposal Regarding the Etymology of the Word God, Leuvense bijdragen 85 (1996), 69-74; C. WATKINS (Hg.), The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots, Boston ²2000, 30f, bzw. E. PARTRIDGE, A Short Etymological Dictionary of Modern English, London-New York ⁴1966, 1300f. Anders R.S.P. BEEKES, God is Non-Indo-European, in: A. QUAK (Hg.), Language Contact: Substratum, Superstratum, Adstratum in Germanic Languages, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 54 (2000), 27-30, der einen vorindogermanischen Ursprung annimmt. Zur Etymologie des lateinischen *deus* siehe M. DE VAAN, Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages, Leiden-Boston 2008, 167f.

⁸¹ Vgl. dazu G. ZIMMERMANN, »Gott« ist kein Eigenname, sondern ein zweistelliger Relationsbegriff, NZSTh 54 (2012), 332-348; DERS., »Gott« ist kein Eigenname. Eine sprachphilosophische Darlegung, DPfB 112 (10/2012), 567-570; DERS., Wissen, wovon man redet. »Gott« - Begriff oder Name? Eine Scheinfrage, DPfB 115 (08/2015), 468-470.

⁸² Auslegung zum ersten Gebot, BSLK 560,9-24.

⁸³ Summa Theologiae I q 13 a 8 ad 2. Ähnlich schon Celsus in ORIGENES, Gegen Celsus VII,42. Zu Thomas' Lehre von den göttlichen Namen siehe R. TE VELDE, Aquinas on God. The ‘divine science’ of the Summa theologiae, Aldershot 2006, 95-121; DERS., Die Gottesnamen. Thomas' Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie (S.th. I, q. 13), in: A. SPEER (Hg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin u.a. 2005, 51-75; bzw. D.B. BURRELL, Aquinas on Naming God, TS 24 (1963), 183-212.

⁸⁴ Summa Theologiae I q 13 a 9 c. Ähnlich bestimmt I. KANT Gott als das in jeder Hinsicht ‚realste‘ Wesen, so kann es ihn nur als einzigen und einigen im Sinne eines Einzelbegriffs (*conceptus singularis*) geben kann: „Die *Aleinigkeit*, diese ist leicht zu beweisen: der Begrif des entis realissimi ist ein conceptus singularis, und durchgängig bestimmt in Ansehung aller Praedicate; conceptus singularis ist ein Begrif der nicht vielen gemein seyn kann, der Begrif des entis realissimi kann also nicht vielen gemein seyn“ (Vorlesungen über Rationaltheologie, AA 28, Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

Analogieverhältnis vom göttlichen Sein her bestimmt ist. Ist erst einmal der Gottesbegriff kraft der damit bezeichneten göttlichen Natur als inkommunikabel ausgewiesen, kann der solchermaßen „entgattete“ Gattungsname „Gott“ in artikelloser Weise auf ein Wesen allein bezogen werden, ohne damit als Eigennamen zu gelten.⁸⁵

Was bei solch einer Theophysik – die keine Parallelen in den ostasiatischen Kulturen hat – freilich außer Acht bleibt, ist, dass dem biblischen Zeugnis zufolge jemand sich selbst zur Sprache bringt, dessen Natur und Wesen von Menschen nicht einfach vorgedacht werden können. Biblische Erzählungen sind keine Veranschaulichungen eines selbstgedachten Gottes. Stattdessen wird ein NAMENlicher Anspruch bezeugt: „*Ich bin HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.*“ (Ex 20,2f) Wenn HERR sich selbst als einziger Gott ausspricht (so z.B. Jes 44,6-8; 45,21; 46,9), bezieht ER sich auf seine eigenen Taten, die andere Mächte und Gewalten entmachtet haben. Nicht per noetische Wesensdefinition, sondern aufgrund eigener Machttaten hat ER als einziger Gott zu gelten.⁸⁶ So heißt es im Psalm 86:

*Keiner ist dir gleich unter den Göttern ('älohîm), Herr,
und nichts gleicht deinen Werken.
Alle Völker, die du geschaffen hast,
werden kommen und vor dir sich niederwerfen, Herr,
und deinen Namen ehren.
Denn du bist groß und tust Wunder,
du allein bist Gott ('älohîm).*
(vv 8-10 ZÜRCHER).⁸⁷

Folgerichtig bekennen Christen mit dem Apostel Paulus:

Obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.

(1Kor 8,5f)

Entgegen aller Gewohnheit hat dem biblischen Zeugnis zufolge der NAME Priorität vor dem Appellativum „Gott“. „Gott“ gilt eben nicht als Eigename, sondern nur als Beiname, so wie dies ja in der überkommenen Wendung „HERR Gott“ korrekt zum Ausdruck kommt. Wenn wir vom „HERR Gott“ reden, geschieht dies in Analogie zu „Jesus Christus“. Der Beiname „Christus“ kann wie „Gott“ als Antonomasie verwendet werden, so wenn es beispielsweise im ersten Brief des Petrus heißt: „*Christus hat einmal für die Sünden gelitten, der Gerechte für die Ungerechten, damit er euch zu dem Gott führt.*“ (1 Petr 3,18; vgl. 2,21; 4,1) Damit ist freilich derjenige, um den es dabei geht, nämlich Jesus (von Nazareth), nicht bei seinem eigenen Namen genannt. Vielmehr gilt „Christus“ als Gattungsname, der einen „Gesalb-

601). Ähnlich heißt es in seinen *Reflexionen*, „daß der Begrif von Gott ein conceptus singularis sey und es auch keinen andern conceptum singularem von einem Wesen geben könne, als den, der omnitudinem enthält“ (Refl. 4444, AA 17, 549; vgl. AA 28, 1262).

⁸⁵ Summa Theologiae I q 13 a 9 ad 2. Titular könnte durchaus von „Gott“ die Rede sein, allerdings in der Anrede vergleichbar mit „Majestät“. Dabei wäre allerdings „Gottheit“ vorzuziehen.

⁸⁶ Vgl. K. BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ³1985, 15f.

⁸⁷ Vgl. außerdem Ps 82, wo von IHM als richtende „Gottheit ('älohîm)“ unter den „Gottheiten ('älohîm)“ die Rede ist (v 1). Siehe dazu P.D. MILLER, God among the Gods. Defining Deity in a Differentiated Religious Context, PSB 31 (2010), 90-100; DERS., Gott unter den Göttern. Ein differenziertes Gottesbild in differenzierten religiösen Kontexten, EvTh 73 (2013), 72-78; bzw. J. MOLTMANN, „Sein Name ist Gerechtigkeit“. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008, 110-117; DERS., Predigt zu Psalm 82, EvTh 61 (2001), 147-153.

ten“ (Messias) bezeichnet und damit als Hoheitstitel fungiert.⁸⁸ Wo dieser Hoheitstitel als Apposition dauerhaft mit den Namen „Jesus“ verbunden worden ist – Jesus Christus –,⁸⁹ tritt „Christus“ als Antonomasie an dessen Stelle, ohne damit jedoch den Namen „Jesus“ zu ersetzen oder umzubenennen. Auch wenn es für Christen nur einen wahren Gesalbten geben kann, wird „Christus“ im Hinblick auf Jesus nicht zu einem (zweiten) Eigennamen.⁹⁰ Andernfalls könnte es ja kein prädikatives Christusbekenntnis des Petrus geben: „*Du bist der Christus, der Sohn des Gottes, des lebendigen!*“ (Mt 16,16). So wie „Christus“ eben kein Eigennname ist, so kann auch „Gott“ kein Eigennname bzw. Letztreferenz sein. Es lässt sich zwar scheinbar selbstverständlich von dem „Gott“ sprechen; und dennoch ist für Juden und Christen damit allein der NAME gemeint.

Wer als Christ dem biblischen Zeugnis folgt, denkt nicht über eine Gottheit nach oder hat eine Gottesidee, sondern redet von und zu dem einen Gott, dem „*Vater unseres Herrn Jesus Christus*“ (Eph 1,3; Kol 1,3).⁹¹ Für die christliche Redeweise ist die kategorische Unterscheidung zwischen diesem Gott und „Gottheit“ von grundlegender Bedeutung. Folgt man mit dem artikellosen Gottesbegriff der lateinischen Bibel, gerät man in theologische Aporien, wie sich im Prolog des Evangeliums nach Johannes zeigen lässt: „*Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.*“ (Joh 1,1 LUTHER) Dieser Vers irritiert: Wie kann man mit jemandem zusammen sein, wenn man derselbe ist – das Wort mit Gott und zugleich Gott. Die Ursache für diese Konfusion ist schlicht die Auslassung des bestimmten Artikels in der deutschen Übersetzung. Dem griechischen Original zufolge muss die korrekte Übersetzung wie folgt lauten: „*Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei dem Gott, und das Wort war Gott.*“ Das Objekt „dem Gott“ bezieht sich auf den himmlischen Vater, wo hingegen im dritten Satzteil „Gott“ als Gattungsname bzw. Prädikatsnomen gilt. Darauf hat schon ORIGENES in seinem Kommentar zum Johannesevangelium hingewiesen, wenn er schreibt:

Gewiss wohlbedacht und nicht wie einer, der die griechische Sprachgenauigkeit nicht versteht, gebraucht Johannes manchmal die Artikel und manchmal lässt er diese fort. Zu „Logos“ setzt er das „der“, zur Bezeichnung „Gott“ aber setzt er es manchmal, manchmal lässt er es aber fort. (14) Er setzt aber den Artikel, wenn der Ausdruck „Gott“ der ungewordenen Ursache des Alls zugeordnet wird, er lässt ihn fort, wenn der Logos „Gott“ genannt wird. Wie an allen diesen Stellen sich „der Gott“ und „Gott“ unterscheidet, so unterscheiden sich vielleicht ‹auch› „der Logos“ und „Logos“. (15) Auf die Weise, auf die der Gott über allem „der Gott“ und nicht einfach „Gott“ ‹ist›, so ‹ist› die Quelle des

⁸⁸ Siehe B. LANG/D. ZELLER, *Messias/Christus*, NBL 2 (1995), Sp. 781-786; bzw. F.-L. HOSSFELD/J. GNILKA, *Messias II. Biblisch-theologisch*, LThK³ 7 (1998), Sp. 168-174.

⁸⁹ Aufschlussreich hierzu M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, FRLANT 151, Göttingen 1991, 48-81.

⁹⁰ Anders W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. v. K. U. B. ALAND, Berlin-New York 1988, Sp. 1768f. Dass in der Exegese immer wieder von „Christus“ als einem Eigenname die Rede ist, hängt damit zusammen, dass nur die grammatischen Unterscheidungen zwischen Eigennamen und Gattungsname berücksichtigt wird. Wird ein Gattungsname auf eine einzige Person angewandt, scheint sich das Appellativum in einen Eigennamen verwandelt zu haben (*mutatio nominis*). Dabei wird jedoch außer Acht gelassen, dass der Gattungsname immer nur an Stelle des jeweiligen Eigennamens verwendet wird, womit es sich um den rhetorischen Tropus einer Antonomasie handelt. Selbst dort, wo eine Antonomasie permanent verwendet wird, ist und bleibt die Letztreferenz der ursprünglichen Eigenname. Ein Gattungsname kann schon allein deswegen nicht zum Eigennamen werden, da das Appellativum ja weiterhin die Gattung bezeichnet und damit eben nicht eindeutig zu identifizieren vermag. Ähnlich wie bei Pronomina kann es auch für einen Gattungsnamen keinen transkontextuellen Bezug auf eine ganz bestimmte Person geben. Wo es in verschiedenen Sprachen wie dem Hebräischen (aber auch den sinotibetischen Sprachen) zur Bildung von Eigennamen kommt, bestehen diese in der Regel aus der Kombination von mindestens zwei Wörtern (Satz- oder Bezeichnungsnamen; vgl. A.S. VAN DER WOUDE, THAT 2, 940). Eine solche Wortkombination verwehrt in der Regel eine prädiktative Verwendung, womit diese Eigennamen gegenüber den einzelnen Gattungsnamen distinkt gehalten sind.

⁹¹ Anders F. RICHERT, *Platon und Christus. Die antike Wurzeln des Neuen Testaments*, Darmstadt 2011.

Logos in jedem der Logika „der Logos“, wobei ‹aber› der Logos in jedem ‹Logikon› nicht im eigentlichen Sinne gleich dem ersten ‹Logos› als „der Logos“ bezeichnet und genannt würde.⁹²

Folgerichtig wird das Wort (bzw. der Logos) als göttlich prädiziert, was nichts anderes heißt, als dass es über dieselben Wesenseigenschaften wie *der Gott* verfügt. Trotz Wesenseinheit ist es jedoch nicht mit dem Vater identisch. Das Wort ist Gott, ohne damit „der Gott“ (Vater) zu sein (vgl. außerdem Joh 13,3).⁹³ Wenn es in den Formel von Chalcedon heißt, dass Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch sei,⁹⁴ handelt es sich bei diesen beiden artikellosen Prädikaten um Gattungsnamen, die Jesu Wesenseinheit mit dem Vater und uns Menschen aussprechen.

Die immanente bzw. intellektuelle Trinitätslehre der Westkirche mit deren essentiellen Verlieblichung „Gott ist Liebe“ verdankt sich letztlich der Ambiguität des artikellosen *Deus* als Aussagesubjekt bzw. Prädikatsnomen. Die ostkirchliche Lehre hingegen, die in der griechischen Sprache formuliert worden ist, unterscheidet im Allgemeinen zwischen *HoTheós* und dem artikellosen *theós* (bzw. *theotēs*).⁹⁵ Stößt man in der griechischsprachigen Bibel auf das Aussagesubjekt *HoTheós*, bezieht sich dies zunächst auf den Vater. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind wesenseins (*homooousioi*), ohne jedoch derselbe zu sein. Stattdessen wohnen sie jeweils ineinander (*perichōrēsis*) und kooperieren in untrennbarer Weise miteinander in der HERRlichen Heilsökonomie. Es ist jedoch allein der Vater, der mit den Worten des Nicäo-Konstantinopolitanum als der eine Gott und damit als der alleinige Ursprung (*monarchia*) des gemeinsam geteilten Wesens gilt, wohingegen Jesus Christus, der Sohn *des Gottes* (*ho hyios*

⁹² II,2, zitiert nach ORIGENES' Johanneskommentar Buch I-V, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von H.G. THÜMEL, Studien und Texte zu Antike und Christentum 63, Tübingen 2011, 111. Vgl. N. BROX, „Gott“ – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1, BN 66 (1993) 32-39 (wieder abgedruckt in: DERS., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hg. v. F. DÜNZL, A. FÜRST u. F.R. PROSTMEIER, Freiburg u.a. 2000, 423-429). Ebenso der Antitrinitarier Fausto Sozzini in seinem Tractatus de Deo, Christo et Spiritu Sancto, Raków 1611, S. 55. Vgl. außerdem JOHANNES CHRYSOSTOMUS, hom. in Jo. 4,3; J. GERHARD, Loci Theologici, Loc. II, Cap. 2, §§ 15-16, S. 246f; A. SCHLATTER, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium, Stuttgart 1930, 3; R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium – Erster Teil: Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4, HThK IV/1, Freiburg i.Br. u. a. ⁴1979, 211; S. SCHULZ, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen ¹⁴1978, 18f; CH.K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderband, Göttingen 1990, 183; bzw. PH.B. HARNER, Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1, JBL 92 (1973), 75-87. Eine Ausnahme stellt Ignatius von Antiochien dar, der Jesus Christus als *theós* mit Artikel (so z.B. IgnSm 1,1, für weitere Belege siehe W.R. SCHOEDEL, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München 1990, 83) prädiziert, was freilich einem unreflektierten Ditheismus gleichkommt. Vgl. C.CH. RICHARDSON, The Christianity of Ignatius of Antioch, New York 1935, 40-45; bzw. D. TRAKATELLIS, God Language in Ignatius of Antioch, in: B.A. PEARSON (Hg.), The Future of Early Christianity. Essays in Honour of H. Koester, Minneapolis 1991, 422-430. Bei den älteren arabischen Bibelübersetzungen wird im Allgemeinen das artikellose *theos* in Joh 1,1c (wie auch in Joh 1,18b) mit *illāh* wiedergegeben und damit explizit von *Allāh* unterschieden. Siehe H. KACHOUH, The Arabic Versions of the Gospels. A Case Study of John 1.1 and 1.18, in: D. THOMAS (Hg.), The Bible in Arab Christianity, Leiden 2007, 9-36. Allerdings wird in der griechischen Chrysostomus-Liturgie (wie auch in der Basilios-Liturgie) Christus wiederholt als *ho theós* angerufen. Siehe F.V. LILIENFELD (Hg.), Die Göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos, Heft A Griechisch-Deutsch, Erlangen ²1986, S. 2, 6, 8, 10 u.ö.

⁹³ Die vokative Gott-Prädikation mit Artikel „*ho theos*“ in Hebr 1,8f, die sich auf den Sohn bezieht, spricht keine NAMESidentität aus, ist sie doch vielmehr ein Zuspruch des Vaters (*HoTheos* – Hebr 1,1) an den Sohn im Rahmen dessen königlichen Inthronisation bzw. Salbung. Vgl. H. HEGERMANN, Der Brief an die Hebräer, ThHK 16, Berlin 1988, 53-55; bzw. M.J. HARRIS, The Translation and Significance of Ο ΘΕΟΣ in Hebrews 1:8-9, TynB 36 (1985), 129-162. Zum Versuch, in der Bibel verschiedenartige Duotheismen ausfindig zu machen, siehe B. LANG, Monotheismus, NBL 2 (1995), 834-844, 838-842.

⁹⁴ DS 301. Eine umfassende Untersuchung von *theos* als christologischer Titel im Neuen Testament bietet M.J. HARRIS, Jesus as God. The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus, Grand Rapids 1992.

⁹⁵ Vgl. TH. HOPKO, The Trinity in the Cappadocians, in: J. LEDERCOQ/B. MCGINN/J. MEYENDORFF (Hg.), Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century, New York 1985, 260-275, 263-265; bzw. J.D. ZIZIOULAS, The Doctrine of the Holy Trinity. The Significance of the Cappadocian Contribution, in: CH. SCHWÖBEL (Hg.), Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act, Edinburgh 1995, 44-60.

tou theou), als der eine Herr bekannt wird (vgl. 1Kor 12,5).⁹⁶ Im Nicäo-Konstantinopolitanum wird Jesus Christus als „wahrer Gott von wahrem Gott“ (*theos alēthinos ek theou alēthi-nou*) ohne Definitartikel prädiziert, nicht aber als *der* (wahre) Gott identifiziert. Wo freilich im Deutschen – wie auch im Englischen – der bestimmte Artikel außer Acht gelassen wird, spricht man über Vater, Sohn und Heiliger Geist in identischer Weise als von „Gott“. Dies führt letztlich zu einem Modalismus, bei dem sich ein Wesen „Gott“ als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart – eine Dreifaltigkeit des Wesens an Stelle der Dreieinigkeit der Hypostasen.⁹⁷ Dagegen ist in Entsprechung zum biblischen Zeugnis festzuhalten, dass das artikellose Wort „Gott“ – wie im übrigen auch „Trinität“ – im eigentlichen Sinne kein Handlungssubjekt ist; „Gott“ fungiert vielmehr semantisch als Gattungsname (bzw. syntaktisch als Prädikatsnomen), der dasselbe Wesen, nicht aber dieselbe Identität bezeichnet. Vermeintlich trinitarische Wendungen wie „Gott der Geist“ bzw. „Gott der Sohn“⁹⁸ entstellen den Sohn bzw. den Geist als Apposition bezüglich eines Gottwesens und reden damit einem Modalismus das Wort. Stattdessen gilt mit den Worten Jesu „der Gott ist Geist“ (Joh 4,24) bzw. die Prädikation „der Geist ist Gott“. Die Paradoxie der Trinitätslehre besteht nicht etwa darin, dass ein göttliches Wesen aus oder in drei Personen besteht, sondern dass der Sohn und der Heilige Geist Gott sind, ohne damit selbst *ein* Gott (was einem Tritheismus gleichkäme) oder *der* Gott (was Modalismus bedeuten würde) zu sein.

Das Gottdenken und das Welttheater

Wenn es um die Identität von jemand geht, hat man sich auf dessen Namen und nicht auf dessen Wesen zu beziehen. Der Begriff „Name“ (*šēm/ónoma*) erscheint in der Bibel über 700-mal, während sich die Begriffe „Idee“ (*eidos*) sowie „Wesen“ (*ousia*) nicht ein einziges Mal finden lassen. Dennoch hat die westliche Theologie die grundlegende Bedeutung von Namen und insbesondere des NAMENS wenig beachtet.⁹⁹ Stattdessen wurde (und wird) in der systema-

⁹⁶ DS 150. In der griechischen Bibel bezieht sich das artikellose *Kyrios* in der Regel auf JHWH, im Unterschied zu *HoKyrios*, das Jesus Christ zugeschrieben wird.

⁹⁷ Vgl. D. RITSCHL, Trinität, ÖL², 1196-1199, 1198. Zur neueren Diskussion siehe M. STRIET, Spekulative Verfremdung. Trinitätstheologie in der Diskussion, HerKorr 56 (2002) 202-207; bzw. G. GRESHAKE, Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag, HerKorr 56 (2002) 534-537.

⁹⁸ Vgl. C. GUNTON, Gott der Sohn, RGG⁴ 3, 2000, 1142f.

⁹⁹ Es ist vor allem KORNELIS HEIKO MISKOTTE gewesen, der unter dem Einfluss Franz Rosenzweigs einen Sinn für den Primat des NAMENS entwickelt hat. Siehe DERS., Wenn die Götter schweigen, 127-140; DERS., Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen, Neukirchen-Vluyn 1976, 36-53; sowie DERS., Der (Un-)Sinn des Lebens, in: DERS., Der Gott Israels und die Theologie, Neukirchen-Vluyn 1974, 145-179.161-163. Vgl. S. PETERSHANS, Offenbarung des Namens und versöhntes Leben. Eine Untersuchung zur Gotteslehre bei Kornelis Heiko Miskotte, Leipzig 2016; M. KESSLER, Kornelis Miskotte. A Biblical Theology, Selinsgrove 1997, 73-76; bzw. E. NOORT, Wenn die Götter reden ... Über den Sinn des Alten Testaments in der heutigen Diskussion, ZDTh 22 (2006), 34-54;. Siehe außerdem F.H. BREUKELMAN, Bijbelse theologie II/2: Sjemot. De eigen taal en de vertaling van de Bijbel, Kampen 2009; A.-M. BESNARD, Le Mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Joël 3,5, LeDiv 35, Paris 1962; E. LEVINAS, Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques, in: DERS., L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris 1982, 143-157; H.-CH. ASKANI, Der Name Gottes bei Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida, EvTh 64 (2004), 379-393; CH. LINK, Die Spur des Namens. Zur Funktion und Bedeutung des biblischen Gottesnamens, EvTh 55 (1995), 416-438; CH. SENKEL, Vom Nennen Gottes und der anonymen Autorschaft. Mit zunehmender Rücksicht auf Klopstock, Hamann und Herder, in: ST. PABST (Hg.), Anonymität und Autorschaft. Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit, Berlin 2011, 129-150; A. WOLFF-STEGER, „Kein Gott, kein Herr, kein Sklave“ – kein Mann. Das Problem der Übersetzung des NAMENS, Texte und Kontexte 52 (1991), 2-19; DIES., Der NAME und die Namen, Texte und Kontexte 76 (1997), 3-21; T. VEERKAMP, Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg 2012. Zur jüdischen NAMENSlehre siehe F. NIEWÖHNER, Der Name und die Namen Gottes. Zur Theologie des Begriffs „Der Name“ im jüdischen Denken. Mit einem Anhang: Jakob von Edessa, „Scholion über den ausgezeichneten und besonderen Namen“, ABG 25 (1981), 133-161; L. JACOBS, Excursus: The Names of God, in: DERS., A Jewish Theology, New York 1973, 136-151; bzw. A. MARMORSTEIN, The Old Rabbinic Doctrine of God 1: The Names and Attributes of God, London 1927, 17-145. Erstaunlicherweise findet sich in Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

tischen Theologie über Sein, Wesen, Existenz, Attribute und göttliche Eigenschaften extensiv gelehrt, obwohl all diese Begriffe (*nomina essentialia*) keinen biblischen Bezug haben. Die weltanschauliche Vorherrschaft griechischer Metaphysik in der europäischen Kultur lässt – im Unterschied zu anderen Kulturen – die Lebenswirklichkeit von Namen ignorieren.¹⁰⁰ Der theologische Fokus liegt weithin auf einem intellektuellen Begreifen der Idee eines absoluten Wesens. Da man Eigennamen nicht denken, sondern nur vernehmen kann, richtet sich ein intellektuelles Verstehen zwangsläufig auf den Gattungsnamen „Gott“ aus. Im Unterschied zu Eigennamen lassen sich ja Appellativa durch den Bezug auf eine ihnen übergeordnete Gattung (*genus*) und ihre signifikanten Unterschiedsmerkmale (*differentiae*) innerhalb dieser Gattung definieren.

Obwohl Scholastiker wie Thomas von Aquin festgehalten haben, dass „Gott“ keine Art innerhalb einer Gattung sein kann (*Deus non est in genere sicut species*),¹⁰¹ bzw. dass „Gott“ nicht definiert werden kann (*Deus definiri nequit*),¹⁰² fehlt es nicht an Definitionsversuchen innerhalb der alteuropäischen Theologie. So gilt Philipp Melanchthon zufolge „Gott“ als „geistiges Wesen, vernünftig, ewig, wahrhaftig, gut, rein, barmherzig, auf das Freieste, von unermesslicher Macht und Weisheit.“¹⁰³ Der übergeordnete Gattungsbegriff in dieser Definition ist „geistiges Wesen“, wohingegen die Spezifikationsmerkmale (*attributa Dei*), die dieses Wesen von anderen – den Engeln – unterscheiden, „ewig“, „wahrhaftig“, „gut“, usw. sind. Eine solche wesensbezogene „Gottesdefinition“ wird als Nominaldefinition ausgewiesen, nicht aber als Realdefinition, die sich auf die Sache selbst erstreckt.¹⁰⁴ In der theologischen Tradition gilt schließlich das göttliche Wesen als unbegreiflich, was einer negativen Theologie gleichkommt.¹⁰⁵ Definitionen über „Gott“ geben nur das wieder, was Menschen von „ihm“ denken können, ohne dass damit das göttliche Wesen letztendlich erfasst wäre.

den beiden maßgeblichen Lexika des Judentums, der *Encyclopaedia Judaica* (hg. v. F. SKOLNIK/M. BERENBAUM, Detroit u.a. ²2007) sowie der *The Encyclopaedia of Judaism* (hg. v. J. NEUSNER/A.J. AVERY-PECK/W.S. GREEN, Leiden ²2005), kein Eintrag zum NAMEN. Stattdessen ist nur von „God“ die Rede. Wo jüdischerseits die Prävalenz des NAMENS preisgeben wird, kann freilich die Erwählung Israels als SEIN Volk nicht mehr geltend gemacht werden.

¹⁰⁰ In wie weit Ephraems Trinitätslehre mit der Unterscheidung von *šmá* und *qnomá* (vgl. *Sermones de fide* 4,45-57) einer biblischen Namenslehre folgt, bedarf einer gesonderten Untersuchung. Vgl. dazu J. Martikainen, Ephraem der Syrer, in: H. Fried/G. Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie I*, München 1981, 62-75, 67-69; U. POSSEKEL, Ephrem's Doctrine of God, in: A.B. McGOWAN/B.E. DALEY/T.J. GADEN (Hg.), *God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, Leiden 2009, 195-237, 230-233; DIES., *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, CSCO.Sub 102, Leuven 1999; bzw. S. BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, CistSS 124, Kalamazoo 1992, 60-67. Auf Ephraem geht jedenfalls der Ausruf zurück: „Selig der Mann, der nicht von dem Gift der Griechen gekostet hat.“ (*Hymni de fide* 2,24) Vgl. dazu P.S. RUSSELL, *A Note on Ephraem the Syrian and 'The Poison of the Greeks'* in *Hymns on Faith 2, The Harp* 10:3 (1999), 45-54.

¹⁰¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I q 3 a 5; ähnlich DERS., *Compendium Theologiae* I,12-14.

¹⁰² So z.B. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles* I,25,7.

¹⁰³ *Loci praecipui theologici* (1559), Loc. I, in: Melanchthon Studienausgabe, hg. v. R. STUPPERICH, Bd. II/1, Gütersloh ²1978, S. 200. Ähnlich Artikel 1 der *Confessio Belgica* (1561): „Wir glauben von Herzen und bekennen mit dem Munde, dass da ist ein einziges und einfaches geistiges Wesen, das wir Gott nennen, ewig, unbegreiflich, unsichtbar, unveränderlich, unendlich, der vollkommen weise ist, gerecht und gut und die reichlichste Quelle aller Güter ist.“ Bzw. die Antwort auf die vierte Fragen im *Westminster Shorter Catechism* von 1647, wo es heißt: „God is a Spirit, infinite, eternal, and unchangeable, in his being, wisdom, power, holiness, justice, goodness, and truth.“ Vgl. außerdem Origenes' Gottesgedanken in *De Principiis*: „Gott ist also nicht als ein Körper oder als in einem Körper wohnend anzusehen, sondern als einfache geistige Natur, die keinerlei Beifügung in sich zulässt; sonst müsste man etwas Größeres und etwas Geringeres in ihm annehmen, so aber ist er in jeder Hinsicht eine Einheit (*monás*) und sozusagen eine Einsheit (*henás*), sowie Vernunft und die Quelle, aus der jegliche geistige Natur, jede Vernunft, ihren Ursprung hat.“ (Or.princ. I,1,6: 21,10-14).

¹⁰⁴ Zur Unterscheidung von Nominal- und Realdefinition siehe ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* II,7.10 (92b4ff; 93b29ff); bzw. BOETHIUS, *In Topica Ciceronis III* 1098B-1099A.

¹⁰⁵ So z.B. JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa* I,4.

Die trinitarische Vereinigung von „unbedingtem Ursprung“ (*archē anhypothetos*), zeit- und erscheinungsenthobenen „Sein-Selbst“ (*ón̄tōs ón, idios ousia* bzw. *par hautou on*) und der selbst gedachten „Idee des Guten“ (*hē tou agathou idea*) in dem „Einen selbst“ (*auto to hen*)¹⁰⁶ ist eine Denkleistung, die auf der griechischen Metaphysik basiert und demzufolge in außereuropäischen Kulturen nicht vorhanden ist.¹⁰⁷ Man mag in anderen Kulturen ein höchstes Wesen oder einen Schöpfergott ausfindig machen, aber derartige „Theismen“ stehen mitnichten für ein Gottdenken als „die Alles bestimmende Wirklichkeit“.¹⁰⁸ Was dort als göttlich ausgewiesen wird, ist eben kein transzendentes Wesen, das sich durch Aseität auszeichnet. Vielmehr hat der fremdkulturelle Gott seinen wenn auch höchsten Platz in einem unbestimmten Machtgefüge, in dem er sich selbst durchsetzen muss. Nur so lassen sich ja schließlich Göttergeschichten erzählen.¹⁰⁹ Im theoretischen Monotheismus hingegen ist „das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*)“¹¹⁰ ein namenlos gedachtes Gottwesen, das in seiner Zeitlosigkeit jeglichem Wirklichkeitsgefüge entzogen ist (*apatheia*-Axiom) und daher als *causa prima et principalis* allein erstursächlich wirksam ist.¹¹¹

Wo nun kreatürliches wirkursächliches Geschehen auf das apathische Gottwesen hin bedacht wird, geschieht dies unter der Lehre vom *concurrus divinus*: Als Erstursache (*prima causa*) verleiht das Gottwesen den Geschöpfen den Akt selbstwirksamen Verursachens, *Zweitursächlichkeit* (*causae secundae*) genannt. Ein selbständiges Wirken der Geschöpfe ist also nur kraft eines entsprechenden Erwirkens Gottes möglich, sind doch diese selbst nicht reines Wirken, *energeia dynamis*.¹¹² Auch wenn man hierbei – in missverständlicher Weise – von einem „Mitwirken Gottes“ spricht, handelt es sich dabei nicht um eine kommunikative Interaktion zwischen Gott und Geschöpf, wo beide im Sinne eines Synergismus teilursächlich wirksam wären. Vielmehr gelten sowohl göttliche Erstursache als auch geschöpfliche Zweitursachen in Bezug auf die eine Wirkung jeweils als deren wahre und vollständige Wirkursache.

Um das Verhältnis von Erst- und Zweitursachen verständlich zu machen, empfiehlt sich eine ebenentheoretische Differenzierung, wie sie im Bild des Welttheaters (*theatrum mundi*) ange-

¹⁰⁶ Vgl. dazu J. HALFWASSEN, Das Eine, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), Enzyklopädie Philosophie 1, Hamburg 1999, Sp. 281-285; DERS., Metaphysik und Transzendenz, Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002), 13-27; bzw. F.-P. HAGER, Neuplatonismus, TRE 24 (1994), 341-363, 345-348.

¹⁰⁷ Eine Ausnahme stellen bekanntlich die arabisch-islamische sowie die jüdische Kultur dar, die die griechische Metaphysik im frühen Mittelalter rezipiert hat. Vgl. dazu R.G. KHOURY/J. HALFWASSEN (Hg.), Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam, Heidelberg 2005; S. AHBEL-RAPPE, Plato's Influence on Jewish, Christian, and Islamic Philosophy, in: H.H. BENSON (Hg.), A Companion to Plato, Oxford u.a. 2006, 434-451; bzw. W. BEIERWALTES, Platonismus im Christentum. Frankfurt a.M. 1998. Zur Auswirkung des Platonismus auf den deutschen Idealismus siehe B. MOJSISCH/O. SUMMERESELL (Hg.), Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, München 2003; J. HALFWASSEN, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, in: H. GEBHARDT/K. BRODERSEN (Hg.), Weltbilder, HdJb 47, Berlin-Heidelberg 2003, 263-283; DERS., Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Hamburg²2005; sowie D.J. O'MEARA (Hg.), Neoplatonism and Christian Thought, New York 1981; T. FINAN/V. TWOMEY (Hg.), The Relationship between Neoplatonism and Christianity, Dublin 1992.

¹⁰⁸ Vgl. R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: DERS., Glauben und Verstehen 1, Tübingen³1958, 26-38, 26.

¹⁰⁹ Wenn von einem biblischen Monotheismus die Rede sein kann, ist dieser Theismus nicht etwa in einer Metaphysik begründet, als vielmehr in dem weitgehenden Fehlen mythischer Göttergeschichten (rudimentäre Ausnahmen z.B. Gen 6,1-4 bzw. in den Psalmen).

¹¹⁰ ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion, Cap. 2 (227C).

¹¹¹ Vgl. dazu W. BEIERWALTES, DEUS EST ESSE - ESSE EST DEUS. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: DERS., Platonismus und Idealismus, Frankfurt²2004, 5-82.

¹¹² Vgl. THOMAS, Summa I, q. 105, q. 109; bzw. R. SCHULTE, Mitwirkung Gottes, LTHK³ 7 (1998), Sp. 348-349. Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

legt ist.¹¹³ Die metaphysisch bestimmte Providenzlehre simuliert Wirklichkeit gleichsam als Schauspiel, wo Geschehenes als inszeniertes Spiel auf einen vermeintlich extramundanen Urheber reflektiert wird. Spielort und Handlung in ihrer raumzeitlichen Begrenzung sowie Zielbestimmung des Schauspiels verdanken sich der göttlichen Erstursache. Die Menschen wiederum agieren bzw. interagieren untereinander und bewirken damit als Zweitursachen das kontingente Handlungsgeschehen auf der Bühne tatsächlich. Sie sind also weder handgeführte Puppen noch fadenabhängige Marionetten.¹¹⁴ Doch was immer sie tun und woraufhin sie sich auch bewegen, in all ihrem Wirken können sie dem Welttheater nicht entgehen, so wie dies ja der melancholische Edelmann Jacques in Shakespeares „Wie es euch gefällt (*As You Like It*)“ als Monolog zum Ausdruck bringt:

Die ganze Welt ist Bühne
Und alle Frauen und Männer bloße Spieler.
Sie treten auf und geben wieder ab,
Sein Leben lang spielt einer manche Rollen
Durch sieben Akte hin. [...]
Der letzte Akt, mit dem
Die seltsam wechselnde Geschichte schließt,
Ist zweite Kindheit, gänzliches Vergessen,
Ohn Augen, ohne Zahn, Geschmack und alles.¹¹⁵

Innerhalb eines Schauspiels kann man als Akteur seiner Rolle nicht entkommen. Aber das Bild des Welttheaters legt eine Perspektive außerhalb der Bühne nahe – die des Zuschauers. Dieser vermag das Schauspiel auf die Dramaturgie zu hintergehen: Alles nur Theater, auch wenn es die Akteure in ein schlussendlich tödliche Mitleidenschaft zu ziehen weiß. Wo man jedoch einen transzendenten Dramaturg als die notwendigerweise „alles bestimmende Wirklichkeit“ denkt, scheint man sich mit dieser Gottesidee dem kontingennten Handlungsgeschehen zu entziehen. Metaphysisches Gottdenken, so es jegliche göttliche Handlung in Raum und Zeit kategorisch ausschließt (andernfalls wäre ja das Gottwesen selbst im Welttheater eingebunden), sucht das Heil bzw. die Erlösung in der letztgültigen, zeitlosen Erkenntnis.¹¹⁶ Wer Gott denkt, muss in diesem Denken selbst nicht das Zeitliche segnen. Der Preis solchen Gottdenkens ist freilich die Entäußerung der korporealen Welt (*mundus sensibilis*), können doch weder Leiblichkeit noch Passion – das Erlebte, das Erlittene und das Verlorene – von einem gedachten Wesen wirklich eingeholt werden. So lässt also die metaphysische Dramaturgie das Seufzen und das Sehnen der Geistbegabten „*nach der Kindschaft, der Erlösung unseres Leibes*“ (Röm 8,23) ins Leere gehen.¹¹⁷

Der NAME und die Antonomasien¹¹⁸

¹¹³ Zur Geschichte der Theatermetapher siehe E.R. CURTIUS, Europäische Literatur und Mittelalter, Tübingen u.a.

¹¹⁴ 1993, 148-154; bzw. F. LINK/G. NIGGL (Hg.), *Theatrum Mundi. Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin 1981. Zur theologischen Legitimität der Theatermetapher vgl. U.H.J. KÖRTNER, »Alles war nur ein Spiel? Legitimität und Grenzen dramatischen Denkens in der Theologie, NZSTh 38 (1996), 198-218.

¹¹⁵ Vgl. Platon, Gesetze (*Nomoi*) 1, 644d-645a.

¹¹⁶ 2. Akt, 7. Szene (Übersetzung Schlegel).

¹¹⁷ Vgl. u.a. die spekulative Theologie eines RICHARD ROTHE mit seiner *Theologischen Ethik*. Zur platonischen Vorstellung von Erkenntnis als Heilsweg siehe F. MILDENBERGER, *Theologie der Lutherischen Bekennisschriften*, Stuttgart u.a. 1983, 48-50.

¹¹⁸ Vgl. dazu FRIEDRICH NIETZSCHEs leidenschaftliche Kritik am „Monotono-Theismus“ in: *Der Antichrist*, § 17-19, KSA 6, 183-185.

¹¹⁹ Vgl. dazu Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Brief an die Bischofskonferenzen zum „Namen Gottes“, Rom, 29. Juni 2008 (Prot. no. 213/08/L).

Was dem metaphysischen Gottdenken entgeht, sind die besonderen und damit verheißungsvollen Aussagen über IHN. Der HERR ist nicht einfach „Gott“. Die Kennzeichnung *HoTheós* aus der Septuaginta bezieht sich auf *'älohîm*, einem Gattungsnamen, der auch anderen „übernatürlichen“ Wesen (z.B. Gen 31,30.32; Dtn 6,14; Jos 24,15; 2Kön 18,35), Menschen (so Mose in Ex 4,16; 7,1 bzw. der König in Ps 45,7), Totengeistern (1Sam 28,13; Jes 8,19) oder außergewöhnlichen Phänomenen (z.B. Hi 1,16; 1Sam 14,15) zugesprochen wird.¹¹⁹ In Psalm 95 wird klargestellt, dass der Gattungsnname *'älohîm* keine ontologische Letztreferenz im Sinne des Anselmschen *aliquid quo nihil maius cogitari possit*¹²⁰ sein kann, wenn es heißt: „Ein großer Gott ('el) ist der HERR, und ein großer König über alle Götter ('älohîm)“ (v 3; vgl. Ps 96,4f; bzw. Ps 97,7.9). Als Gattungsnname ist *'älohîm* definitiv nicht SEIN wirklicher Name, nicht einmal ein möglicher Name – im Sinne eines Gottesnamens –, sondern ein Beiname (Kognomen), der als Antonomasie fungieren kann (enge Apposition vgl. Gen 2,4-3,24), ohne damit freilich den NAMEN zu ersetzen.¹²¹ Der Name, um den es in der Bibel geht, ist keine menschenmögliche Benennung, sondern ein HERRlicher Anspruch. Menschen wie Jakob oder Manoach können nur fragen „Wie heißt du?“ (Gen 32,30; Ri 13,17f). Wo ER seinen NAMEN entäußert, ist dies ein Geschenk an Menschen und insbesondere an Israel, das ihnen erlaubt, IHN anzurufen und damit mit IHM zu kommunizieren. Wenn ER sich selbst als „*Ich bin, der ich bin*“ (Ex 3,15) ausspricht, enthält diese Selbstvorstellung keine ontologische Definition seines Wesens, wie dies von christlichen Theologen in der Nachfolge von Philo von Alexandriens Auslegung der Septuagintaübersetzung *egō eimi ho ὁν* verstanden worden ist.¹²² Stattdessen steht der hebräische Wortlaut *'ähjā' äšär 'ähjā* für eine Tautologie, die jeden menschlichen Versuch einer NAMENSdefinition zurückweist: „*Ich bin, der ich bin* (oder: *Ich werde sein, der ich sein werde*).“¹²³ Ebenso ist im Buch der Offenbarung die Unveränderlichkeitsformel „*der ist und der war und der kommt*“ (1,4; vgl. 4,8; 11,17; 16,5) nicht ontologisch, sondern zeitlich im Hinblick auf SEINE Handlungstreue zu verstehen.¹²⁴ Der sich selbst „*Ich bin, der ich bin*“ (*idem per idem*) ausspricht, verweigert sich einer etymologischen Namenserschließung¹²⁵. Könnte im NAMEN ein vermeintlich ursprüngliches Prädikat gefunden werden, wäre er als menschenmögliche Benennung entstellt. Während Prophetennamen wie Elia, Jesaja oder Jeremia etymologisch auf den NAMEN hin erschlossen werden können, entzieht sich JHWH jeglicher Etymologie.

¹¹⁹ Schon Moses Maimonides in *Dalālat alḥā'irīn* (Lib. I, Cap. 2) hat darauf hingewiesen, dass *'älohîm* als Homonym gleichermaßen auf „Allah“, Engel, Richter oder Herrscher bezogen werden kann; vgl. MOSE BEN MAIMON Führer der Unschlüssigen. Erstes Buch, übers. A. WEISS, PhG 184a, Leipzig 1923, 31. Zur Bedeutungsbreite von *'älohîm* siehe H. RINGGREN, Elohim, ThWAT 1 (1971), 285-305, 295-302.

¹²⁰ ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion, Cap. 2 (227C).

¹²¹ Vgl. MISKOTTE, Wenn die Götter schweigen, 219; bzw. E. BLUM, Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim‘, in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, RPT 35, Tübingen 2008, 97-119. Siehe außerdem G. DAVIES, ‘God’ in Old Testament Theology, in: A. LEMAIRE (Hg.), Congress Volume Leiden 2004, Leiden 2006 (VT.S. 109), 175-194.

¹²² So beispielsweise HILARIUS VON POITIERS, De trinitate I,5; bzw. AUGUSTIN, De trinitate VII, 5,10. Vgl. D.T. RUNIA, Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, *Studia Philonica Annual* 7 (1995), 143-160; DERS., Naming and Knowing. Themes in Philonic Theology with Special Reference to the *De mutatione nominum*, in: DERS., Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria, Aldershot 1990, 69-91; bzw. A.C. GELJON, Philo of Alexandria and Gregory of Nyssa on Moses at the Burning Bush, in: G.H. VAN KOOTEN (Hg.), The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity, Leiden 2006, 225-236.

¹²³ So J.R. LUNDBOM, God's Use of the *Idem Per Idem* to Terminate Debate, HThR 71 (1978), 193-201. Zu Karl Barths Gleichung „Gott ist Gott“ (Unterricht in der christlichen Religion 1, GA II.17, Zürich 1985, 15, 138f., 147, 164) siehe E. BUSCH, Die Anfänge des Theologen Karl Barth in seinen Göttinger Jahren, Göttingen 1987, 23-30.

¹²⁴ Vgl. Jürgen Roloff, Die Offenbarung des Johannes, ZBK.NT 18, Zürich 1987, 32; bzw. Cornelis Heiko Miskotte, Das Geheimnis der Geschichte – der „totale Staat“ im Lichte der Offenbarung des Johannes (1944), Kamen 2011, 26f.

¹²⁵ Vgl. CURTIUS, Europäische Literatur und Mittelalter, 486-490.

Die biblische NAMENSlehre steht einer anonymen Metaphysik kategorial entgegen, wie dies Franz Rosenzweig emphatisch zur Sprache gebracht hat: „Name ist nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen: Ich glaub ihn.“¹²⁶

Die Welt ist geordnet. Es ist nichts mehr überall und nirgends, sondern es sind Richtlatten eingeschlagen; man weiß wo man steht und man weiß das Ziel. Statt des Überall des unnennbaren Gefühls das „den Fingerdrauf!“ des *Namens*. Und zwar des Namens, der *nicht „Schall und Rauch“* ist. Nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Wo das *Wort* gehört wird, da ist es *vorbei* mit dem Schweigen, der Stille, der Stummheit, und auch dem Lärm, dem Schrei, dem Tierlaut. Und wo das *Feuer* brennt, da gibt es keine Kälte und kein Dunkel. Es *gibt* zwar noch all das, aber eben nur dort wo das Wort und das Feuer *noch nicht* hingedrungen ist; aber es sind ihnen ja keine Grenzen gesetzt; das Wort tönt fort durch die Zeit, von Mund zu Mund, und das Feuer breitet sich aus im Raum. Eben durch das Einbrechen des *Namens* in das Chaos des Unbenannten, das so und auch anders heißen kann (und das überhaupt „*auch anders kann*“), ist der Schauplatz und der Inhalt der Weltgeschichte entstanden. Weder Platon noch Aristoteles hat etwas davon gewußt. „Die ganze Erde“ und das „Ende der Tage“ fehlen in ihrem Wortschatz.¹²⁷

Weder im Alten noch im Neuen Testament werden schallflüchtige, arbiträre Namen von unsichtbaren, ewigen Ideen unterschieden. So lässt der HERR seinen Namen in Jerusalem bzw. im dortigen Tempel wohnen (1Kön 9,3; 11,37; vgl. Dtn 12,5.11),¹²⁸ und Petrus hat im Namen Jesu Christi zu lehren, ist doch „*kein anderer Namen und dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden.*“ (Apg 4,12) Es ist weder ein Wesen noch eine Idee, sondern der ganz bestimmte Name, auf den es ankommt.¹²⁹ Der lebensentscheidende Name für Juden und Christen ist der zugesprochene NAME (vgl. Ex 33,19; 34,5), der von Menschen weder ausgesprochen werden darf noch durch andere Namen ersetzt werden kann. Wenn es um das ausgesprochene Verschweigen des NAMENS geht, steht dahinter keine mystische Apophysis oder eine kognitive Unaussprechlichkeit (*ineffabilitas*) im Hinblick auf das göttliche Wesen,¹³⁰ als vielmehr das HERRliche Gebot, SEINEN Namen nicht zu verunehren.¹³¹ Was sich menschenmöglich anführen lässt, sind nur Antonomasien, die den NAMEN an-, aber nicht aussprechen.¹³² Die beiden hebräischen Antonomasien, die dabei besondere Beachtung verdienen, sind *'ālohim* und *'ădonāj*. Dass der Abstraktplural *'ālohim* mit der Bedeutung „Götter“ oder „Gottheit“ als eine Antonomasie für JHWH verwendet werden kann, ist nicht zuletzt im Buch des Propheten Jesaja zu vernehmen:

*So spricht HERR, der König Israels,
und sein Erlöser, der HERR Zebaoth:*

¹²⁶ Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 4¹⁹⁹³, 209. Vgl. H. ASSEL, Name und Negativität. Der göttliche Name als selbstbezügliches Zeichen bei Franz Rosenzweig, in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, RPT 18, Tübingen 2005, 333–359; bzw. B.E. GALLI, Rosenzweig and the Name for God, Modern Judaism 14 (1994), 63–86.

¹²⁷ Brief an Gertrud Oppenheim vom 30. Mai 1917, in: F. ROSENZWEIG, Briefe, hg. v. E. ROSENZWEIG, Berlin 1935, 211.

¹²⁸ Vgl. S.L. RICHTER, The Deuteronomistic History and the Name Theology. *l'šakkēn š'mō šām* in the Bible and the Ancient Near East, BZAW 318; Berlin 2002; DIES., The Place of the Name in Deuteronomy, VT 57 (2007), 342–366; bzw. M. HUNDLEY, To Be or Not to Be: A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History, VT 59 (2009), 533–555.

¹²⁹ Für einen kulturgeschichtlichen Vergleich siehe K. RADNER, Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, Wiesbaden 2005, 271–278.

¹³⁰ Vgl. TH.G. WEINANDY, Ineffability of God, NCE² 7 (2003), 445–446.

¹³¹ Vgl. Lev 24,16 LXX; PHILO, De vita Mosis II,23,114; FLAVIUS JOSEPHUS, Antiquitates Judaicae II,276.

¹³² Vgl. G. SCHOLEM, Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala, in: DERS., Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt a.M. 1973, 7–70, 15; bzw. F. ROSENZWEIG, Brief an Martin Goldner, Nachum Glatzer u.a., Ende November 1924, in: DERS., Briefe, hg. v. E. ROSENZWEIG, Berlin 1935, 518–521.

*Ich bin der Erste und ich bin der Letzte,
und außer mir ist kein Gott ('älohîm).
(Jes 44,6; vgl. Dtn 4,35)*

Da SEINEN eigenen Worten zufolge andere Götter keine eigene Realität neben IHM haben, ist ER allein als „Gottheit“ anzuerkennen – JHWH 'älohîm bzw. 'el 'älohîm JHWH (Ps 50,1; Jos 22,22). Die paradigmatische Geschichte zu diesem Bekenntnis ist die von Elija initiierte Opferprobe auf dem Karmel, wo der Anrufung Baals durch seine 450 Propheten eine Opferannahme versagt bleibt. Nachdem Elias Anrufung des HERRN durch DESSEN Feuer mit Brandopferverzehr beantwortet wird, hat das ganze Volk zu bekennen: „HERR, er ist der Gott, HERR, er ist der Gott (JHWH hu ha 'älohîm, JHWH hu ha 'älohîm)!“ (1Kön 18,39).

Die zweite prominente Antonomasie bezüglich des NAMENS ist 'ädôñâj, buchstäblich übersetzt „[mein] Herr“ bzw. „meine Herren“ (ähnlich wie „Mylord“ bzw. „Monseigneur“). Sie entstammt der Gebetsanrede und spricht die eigene Anerkennung einer exklusiven Herrschaft JHWHS aus.¹³³ Sie wird mit der engen Apposition 'ädôñâj JHWH („[mein] Herr HERR“) eingeführt, so beispielsweise im Buch des Propheten Amos (1,8; 3,7.8.11.13; 4,2.5; 5,3; 7,1.2.4.5.6; 8,1.3.9.11; 9,8). Franz Rosenzweig hat zu Recht darauf hingewiesen, dass 'ädôñâj einen vokativen Unterton hat, durch welchen man „gewissermaßen mitten aus dem Satz für einen Augenblick zum Himmel“ aufblickt.¹³⁴ Als es im spätantiken Judentum Gewohnheit wurde, eine Aussprache des NAMENS zu vermeiden, wurde 'ädôñâj zur permanenten Antonomasie.¹³⁵ Die Masoreten setzten daher die Vokale von 'ädôñâj (a-o-a) zum Tetragramm, um den Leser daran zu erinnern, dass er an Stelle der Konsonantenfolge JHWH das Wort 'ädôñâj zur Aussprache bringen sollte (Q^ere perpetuum).

Im Psalm 86 wird die Zuordnung von NAME und Antonomasien paradigmatisch vorgestellt: Der in der eigenen Bedrängnis Angerufene wird zuallererst bei seinem ureigenen Namen genannt: „Neige, JHWH, dein Ohr, erhöre mich, denn ich bin elend und arm.“ (v 1) Wo der Betende seine Anrufung fortsetzt (vv 3-5), tritt im hebräischen Text an Stelle des NAMENS die Antonomasie 'ädôñâj (Ketib). In den Versen 8 bis 10 wird die Einführung der zweiten Antonomasie 'älohîm vorbereitet, so wenn es zunächst in Vers 8 heißt: „Keiner ist dir gleich unter den Göttern ('älohîm), Herr ('ädôñâj), und nichts gleicht deinen Werken.“ (v 8) Bestärkt wird diese Aussage mit der Ansage einer zukünftigen Alleinverehrung des NAMENS unter den Völkern (v 9). Der Gattungsname 'älohîm wird schließlich in Vers 10 als Prädikatsnomen dem NAMEN exklusiv zugesprochen: „Denn du bist groß und tust Wunder, du allein bist Gott ('älohîm).“ Wenn nun in Vers 14 „Gott ('älohîm)“ als Subjekt angeführt wird, ist zuvor klargestellt worden, dass dieser Gattungsname eben nicht als Eigenname, sondern nur als Antonomasie fungiert. Der Beter jedenfalls weiß sich mit seinem Leben nicht etwa auf den Gattungsnamen „Gott“, sondern allein auf den NAMEN auszurichten:

*Weise mir, JHWH, deinen Weg, dass ich in deiner Wahrheit gehe,
richte mein Herz darauf, deinen Namen zu fürchten.
Ich will dich preisen, Herr ('ädôñâj), mein Gott ('älohâj), von ganzem Herzen
und ewig deinen Namen ehren.
(vv 11-12 ZÜRCHER)*

¹³³ Vgl. M. RÖSEL, The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch, JSOT 31 (2007), 411-428; DERS., Names of God, EncDSS 2 (2000), 600-602; bzw. DERS., Adonaj – warum Gott „Herr“ genannt wird, FAT 29, Tübingen 2000.

¹³⁴ F. ROSENZWEIG, »Der Ewige«. Mendelsohn und der Gottesname, in: M. BUBER/F. ROSENZWEIG, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 184-210, 197. Vgl. E. ROSENSTOCK-HUESSY, Der Atem des Geistes, NA, Moers o.J. (1991), 60.

¹³⁵ Vgl. C. THOMA, Gott III. Judentum, TRE 13 (1984), 626-645, 628-635.

Schließlich sei noch eine dritte Antonomasie herausgestellt, die im Neuen Testament von Jesus selbst zur Sprache gebracht worden ist, *'abbā ho patēr* (Mk 14,36; vgl. Röm 8,15; Gal 4,6). „Der/mein/euer/unser Vater (im Himmel)“ – der determinierte Vatername in den synoptischen Evangelien, im Corpus Paulinum und insbesondere im Corpus Johanneum ist ebenfalls kein Gottesname, sondern eine eingängige Antonomasie für den NAMEN, der die im Pascha-Mysterium Jesu Christi eröffnete Beziehung und Zuwendung des HERRN zu uns Menschen zur Sprache bringt.¹³⁶

Metaphysischer Synkretismus

Als das Alte Testament aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt wurde, unterblieb die Transliteration des NAMENS. Maßgeblichen Grund hierfür war die NAMENSverschwiegenheit im nachexilischen Judentum. Da seit der Perserzeit der NAME weitgehend aphonetisch tradiert wurde, konnte auch keine Umschrift des NAMENS ins Griechische vorgenommen werden. Wo in jüdischen Versionen der griechischen Bibel (Aquila bzw. Symmachus) sowie in einigen wenigen Manuskripten der Septuaginta explizit der Name angeführt wurde, geschah dies graphisch entweder in Gestalt des althebräischen Tetragramms oder aber als griechische Buchstabenfolge ΠΙΠΙ. ¹³⁷ Erst nachdem der hebräische Konsonantentext der Bibel von den Masoreten Mitte des 10. Jahrhunderts einheitlich vokalisiert worden ist, nahmen sich christliche Gelehrte des NAMENS an, so zuerst der Dominikanermönch Raymundus Martinus mit seinem Werk *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudeos* („Glaubensdolch gegen Mauren und Juden“, um 1270).¹³⁸ In Unkenntnis des Q^ere perpetuum wurde freilich die Vokalfolge von *'ădōnāj* (a-o-a) mit dem konsonatischen Tetragramm JHWH zusammengesprochen, woraus bekanntlich der Barbarismus „Iehovah“ entstand.¹³⁹

Was im Griechischen zur Sprache gebracht werden konnte, war weder eine Transliteration noch eine Übersetzung des NAMENS. Schließlich fehlte dem NAMEN wie jedem anderen Eigennamen auch ein fremdsprachiges Synonym. Da Eigennamen die besondere Geschichte deren Träger beinhalten, können sie eben nicht durch einen anderen Namen adäquat wiedergegeben werden.¹⁴⁰ Andernfalls wären zwei verschiedene Lebensgeschichten miteinander

¹³⁶ Vgl. O. HOFIUS/A. DENECKE, Vater, TBLNT (NA 1997), 1720-1730; O. MICHEL, *patēr*, EWNT 3 (1983), 125-135; bzw CH. ZIMMERMANN, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont, AGJU 69, Leiden-Boston 2007, 41-166.

¹³⁷ M. RÖSEL, Die Übersetzbarkeit des Gottesnamens, 90. Vgl. Origenes zu Ps 2,1ff, Migne PG 12,1104; bzw. HIERONYMUS ad Marcellam, Ep. 25,3 (CSEL 54,219,13-17): „Nonum (sc. nomen) tetragrammum, quod ἀνεκφώνητο, id est ineffabile, putaverunt et his litteris scribitur: iod, he, vau, he, quod quidam non intellegentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris reppererint, ΠΙΠΙ legere consueverunt“. Vgl. außerdem W. KINZIG, Eigenart und Aussprache des Tetragramms bei den Kirchenvätern, in: H. ASSEL/H.-CH. ASKANI (Hg.), Sprachgewinn. Festschrift für Günter Bader, Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 11 Berlin 2008, 202-233; DERS., Tetragramm und Trinität. Trägt der Gott der Kirchenväter einen Namen?, Religionen unterwegs 21, Nr. 1, Februar 2015.

¹³⁸ Pugio Fidei adversus Mauros et Iudeos, hg. v. J.B. CARPZOV, Leipzig 1687. Im Übrigen versteht Raimund das Tetragramm als Essenz und Ausdruck der Trinität (S. 685-689).

¹³⁹ Zur Rezeption des NAMENS im Christentum siehe R.J. WILKINSON, Tetragrammaton. Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century, Leiden u.a. 2015. Als Versuch, das Tetragramm neu zur Sprache zu bringen, siehe G. GERTOUX, The Name of God Y.EH.OH.AH Which Is Pronounced as It Is Written, Lanham, MD 2002 (im französischen Original Un historique du nom divin. Un Nom Encens, Paris 1999); vgl. <http://www.lifespurpose.net/divinename/NameofGod1.htm>.

¹⁴⁰ Vgl. J. EBACH, Die Unübersetzbarkeit des Gottesnamens, in: CH. GERBER/B. JOSWIG/S. PETERSEN (Hg.), Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“, BTSP 32, Göttingen 2008, 13-36; bzw. R.P. CARROLL, Between Lying and Blasphemy or On Translating a Four-Letter Word in the Hebrew Bible: Critical Reflections on Bible Translation, in: A. BRENNER/J.W. VAN HENTEN (Hg.), Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

vermischt, was eine multiple Persönlichkeit kreierte, deren Identität nicht länger ansprechbar ist. Man mag in einer paganen Umwelt Götternamen funktionalisieren und sie damit für übersetzbare halten, so wie dies in der Gebetsantwort der „Himmelskönigin“ in den *Metamorphosen* (Der goldene Esel) des Apuleius von Madaura zur Sprache kommt.¹⁴¹ Wo jedoch das NAMENSzeugnis an die Besonderheit des biblischen Kanons gebunden ist, lässt sich der NAME durch keinen fremdsprachigen Eigenname wiedergeben. Mit Miskotte gesprochen: „JHWH ist ein *unübersetzbarer* Name und ein unbegreiflicher Begriff.“¹⁴² Was kanongemäß übersetzt werden kann, sind allein geschichteneutrale Gattungsnamen. Folgerichtig wurden in der Septuaginta als der paradigmatischen Bibelübersetzung *'ădonāj* als *Kyrios* und *'ălohîm* als *HoTheós* wiedergegeben.¹⁴³

Es ist gerade die Übersetzung von *'ălohîm* als *HoTheós* gewesen, die für die europäische Kultur die Grundlage für einen folgenschweren Synkretismus gelegt hat: Im Unterschied zu anderen Kulturen, in denen der Gattungsname „Gott“ – so überhaupt ein Synonym dafür vorhanden ist – „polytheistisch“ und damit geschichteneutral ist, war im Griechischen *HoTheós* bereits in einen metaphysischen Kontext eingewoben und damit monotheistisch vorgedacht worden.¹⁴⁴ Der solchermaßen durchdachte Gottesbegriff wurde dabei als das Ursprungsprinzip (*archē*) allen Seins bzw. als „erster unbewegter Bewege“ in einem kosmologischen Sinne verstanden.¹⁴⁵ Es waren jüdisch-hellenistische Philosophen ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert wie Aristobulos¹⁴⁶ und später Philo, die die Identität des Gottes

Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century. Authority, Reception, Culture and Religion. Sheffield 2002, 53-64.

¹⁴¹ Metamorphosen XI, 5,1-3. Zur Übersetzbartigkeit von Götternamen in der Antike siehe J. ASSMANN, Translating Gods. Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability, in: H. DE VRIES (Hg.), Religion. Beyond a Concept, New York 2008, 139-149.861-864; bzw. M.S. SMITH, God in Translation. Deities in Cross-cultural Discourse in the Biblical World, FAT 57, Tübingen 2008.

¹⁴² K.H. MISKOTTE, Wenn die Götter schweigen, 130.

¹⁴³ Vgl. dazu M. RÖSEL, Die Übersetzbartigkeit des Gottesnamens. Die Septuaginta und ihre Theologie, in: CHR. GERBER/B. JOSWIG/S. PETERSEN (Hg.), Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“, BThS 32, 2008, 87-103; bzw. DERS., „Wer den Namen des Herrn nennt, soll gewiss getötet werden“ (Lev 24,16 LXX). Der Gottesname in Qumran und in der Septuaginta (LXX), BiKi 65 (2010), 70-76.

¹⁴⁴ So schon der Vorsokratiker Xenophanes (DK 21 B 23-26). Vgl. J. HALFWASSEN, Der Gott des Xenophanes. Überlegungen über Ursprung und Struktur eines philosophischen Monotheismus, AReLG 10 (2008), 275-294; O. KAISER, Der eine Gott und die Götter der Welt, in: DERS., Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis, Berlin- New York 2003, 135-152; bzw. W. DRECHSLER/R. KATTEL, Mensch und Gott bei Xenophanes, in: M. WITTE (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, Berlin 2004, 111-129. Siehe außerdem W. JAEGER, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 50-68; bzw. L.P. GERSON, God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology, London u.a. 1990; D. FREDE/A. LAKS (Hg.), Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology: Its Background and Aftermath, PhAnt 89, Leiden u.a. 2002; P. ATHANASSIADI/M. FREDE (Hg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford u.a. 1999; M. WALLRAFF, Viele Metaphern – viele Götter? Beobachtungen zum Monotheismus der Spätantike, in: J. FREY/J. ROHLS/R. ZIMMERMANN (Hg.), Metaphorik und Christologie, Berlin 2003, 151-166; sowie S. MITCHELL/P. VAN NUFFELEN (Hg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge u.a. 2010. Differenziert M. EDWARDS, Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine, in: S. SWAIN/M. EDWARDS (Hg.), Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire, Oxford 2004, 211-234; bzw. J. RÜPKE, Polytheismus und Monotheismus als Perspektiven auf die antike Religionsgeschichte, in: Ch. SCHWÖBEL (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich), VWGTh 38, Leipzig 2013, 56-68. Vgl. außerdem ST. MITCHELL, Ein Gott im Himmel. Zur Problematik des heidnischen Monotheismus in der Kaiserzeit und der Spätantike, in: C. BREYTBACH/J. FREY (Hg.), Reflections on the Early Christian History of Religion – Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte, AGJU 81, Leyden-Boston 2013, 335-350.

¹⁴⁵ Der Leittext dazu ist ARISTOTELES, Metaphysik XII,7 (1072b 7-30). Vgl. dazu O. HÖFFE, Aristoteles, München ²1999, 157-168.

¹⁴⁶ Eus.praep. 13,12,3-4. Siehe C.R. HOLLADAY, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Bd. 3 Aristobulus, Atlanta 1995, 162-174.

der Philosophen mit dem Gott Israels behaupteten. Was in solch einem Synkretismus scheinbar zueinander findet, ist der theoretische Monotheismus der griechischen Metaphysik mit dem kanonisch-ethischen Alleinverehrungsanspruch des *Sch'ema' Jiśrā'ēl* (Dtn 6,4-9).¹⁴⁷ Da der hebräische Schriftenkanon keine zwischengöttlichen Interaktionen und damit auch keine Göttergeschichten kennt, scheint er für einen monotheistischen Gottesbegriff prädestiniert zu sein. Der Rekurs auf einen überlieferten Kanon verschaffte dem theoretischen Monotheismus ein eigenes Traditionsprinzip und damit auch einen revelatorischen Geltungsanspruch. Im Kontext der Septuaginta konnte sich jedenfalls ein theoretischer Monotheismus kultisch-liturgisch und damit auch „synagogal“ zur Sprache bringen.

Die *interpretatio graeca*¹⁴⁸ des biblischen Kanons und insbesondere die Denkmächtigkeit eines philosophischen Gottesbegriffs haben jedoch dazu geführt, dass die biblische Kennzeichnung *HoTheós* nicht länger als Antonomasie für den NAMEN gelesen wurde, sondern umgekehrt zur Leitidee wurde, auf die hin der NAME als vermeintlicher Gottesname bestimmt wurde. Der metaphysische Synkretismus führte also zur Entlehrung des NAMENS. So lässt Philo von Alexandria in seinem *Leben des Moses* diesen „Gott“ die folgenden Worte zu Mose sprechen:

Zuerst sage ihnen, dass ich der bin, der ist, damit sie den Unterschied zwischen dem was ist und was nicht ist lernen, und als weitere Lehre, dass überhaupt kein Name auf mich, dem alle Existenz gehört, angewandt werden kann¹⁴⁹

Nach Philo bedarf der Gott keines Namens; „allerdings – obwohl er ihn nicht braucht – hat er sich dennoch dazu herabgelassen, der Menschheit einen Namen von sich selbst zu geben, so dass die Menschen befähigt sind, in Gebet und Bitten Zuflucht zu ihm zu nehmen und sie damit nicht einer tröstlichen Hoffnung beraubt sind.“¹⁵⁰ Unter diesen Umständen ist die Offenbarung des Namens ein pädagogisches Mittel, das den spirituellen Bedürfnissen der Menschen dient.¹⁵¹ Für Philo hängt jedenfalls die Erkenntnis des göttlichen Wesens nicht von einem Eigennamen ab:

An einer anderen Stelle, als er (Mose) untersucht hatte, ob Er-der-ist irgendeinen Eigennamen hat, kam er zu der vollen Erkenntnis, dass Er keinen Eigennamen hat (Ex 6,3), und dass welchen Namen auch man für Ihn benutzen wird, aus Gründen der Sprache gebraucht werden; denn es liegt nicht in seiner Natur, dass von ihm zu sprechen ist, sondern einfach zu sein. Das Zeugnis dazu ist auch durch die göttliche Antwort gegenüber Moses Frage geboten, ob Er einen Namen hat, „Ich bin Er-der-ist (Ex 3,14).“ Dies geschah deswegen, damit – da in dem Gott keine Dinge sind, die Menschen begreifen können – der Mensch sein Wesen anerkennt.¹⁵²

Ähnlich statuiert Aristides in seiner Apologie: „Er [der Gott] hat keinen Namen; denn alles, was einen Namen hat, gehört mit zum Geschaffenen.“¹⁵³

¹⁴⁷ Siehe A. MOENIKES, Schma Yiśrāel, NBL 3 (2001), 489-492. Siehe dazu F. ROSENZWEIG, Die Wissenschaft von Gott, in: DERS., Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, hg. v. R. U. A. MAYER, Dordrecht u.a. 1984, 619-642.

¹⁴⁸ Siehe J.G. GRIFFITHS, Interpretatio graeca, LÄ 3 (1980), 167-172.

¹⁴⁹ De vita Mosis I,14,75. Vgl. Iust. 1 apol. 61,10f; bzw. Iust. 2 apol. 6.

¹⁵⁰ De Abrahamo 51.

¹⁵¹ AUGUSTIN unterscheidet diesbezüglich in Sermo 7,7 zwischen zwei göttlichen Namen – dem *nomen incommutabilitatis seu substantiae* und dem *nomen misericordiae*. Das *nomen incommutabilitatis* bezieht sich auf Ex 3,14, das *nomen misericordiae* auf Ex 3,6. Vgl. außerdem DERS., Sermo 223/A, 5,21.

¹⁵² De somniis 1,230-231. Vgl. außerdem PHILO, De mutatione nominum 11-14; bzw. JOHANNES VON DAMASKUS, De fide orthodoxa I,9. Zur Gotteslehre Philos siehe R. WILLIAMSON, Jews in the Hellenistic World. Philo, Cambridge u.a. 1989, 28-102.121-125.

¹⁵³ Aristides apol. I,1, zitiert nach Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 12, München 1913, 26.

Es war die Kombination aus platonischer Ideologie, aristotelischer Ontologie sowie stoischer Kosmologie, die auf Dauer den Primat des NAMENS in der Westkirche verdrängt und schließlich zu einer anonymen Ontotheologie geführt hat.¹⁵⁴ Unter dem bis in unsere Gegenwart andauernden Einfluss der griechischen Metaphysik ist die westliche Kultur auf das allgemeinste und demzufolge zeitlose Wesen (bzw. Wissen) ausgerichtet, das durch solch abstrahierendes Denken zwangsläufig namenlos zu sein hat.¹⁵⁵ Oder wie es Thomas von Aquin ausspricht: „Je weniger Begriffe bestimmt sind und je umfassender und absoluter sie sind, desto angemessener lassen sie sich von uns über ‚Gott‘ aussagen.“¹⁵⁶ In letzter Konsequenz führt dies zu einer anonymen Tautologie, wie sie Abraham Calov statuiert hat „Nomen Dei est Deus ipse“¹⁵⁷ oder aber zu einer apophatischen Paradoxie: „Der Name Gottes ist GOTT; aber GOTT ist kein Name.“¹⁵⁸ Freilich widerspricht die Anonymität einer solchen Theologie dem biblischen Zeugnis vom NAMEN grundlegend. Eine analphabetische Ontotheologie ist nichts anderes als der menschliche Versuch, dem lebensumfassenden Anspruch des NAMENS zu entkommen. Wie bereits gesagt, kennt die Bibel keine Ontologie, die die Unterscheidung zwischen Namen und Wesen erlaubt: Sein oder Nichtsein, das ist hier *nicht* die Frage.¹⁵⁹ Der Name bezieht sich also nicht auf ein namenloses Wesen, das denkerisch begriffen werden kann, sondern auf den „Namenlichen“, dessen man sich außerhalb seines Namens nicht gewärtig sein kann. Es ist der Eigenname, der jemanden für andere ansprechbar macht.

Die Unbedingtheit des einen NAMENS wird nicht zuletzt im dritten Gebot des biblischen Dekalogs herausgestellt, wenn es heißt: „Du sollst den Namen des HERRN, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn HERR wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.“ (Ex 20,7; vgl. Lev 19,12; 24,16).¹⁶⁰ Dem korrespondiert die erste Bitte des

¹⁵⁴ Vgl. dazu W. BEIERWALTES, Deus est esse – esse est Deus. Die ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: DERS., Platonismus und Idealismus, Frankfurt a.M. ²2004, 5-82; bzw. J.B. METZ, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, StZ 217 (1999), 147-159. Der Begriff Ontotheologie geht auf IMMANUEL KANTS Kritik der reinen Vernunft (B 659f; vgl. außerdem DERS., Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hg. v. K.H.L. PÖLITZ, Leipzig ²1830, 36-95) zurück und wurde von MARTIN HEIDEGGER (Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, in: DERS., Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 35-73) wieder aufgegriffen. Luther hat darin Recht, wenn er in *De captivitate Babylonica* Dionysius Areopagita mit folgenden Worten diskreditiert: „Mir missfällt überhaupt, dass man jedem Dionysius, wer er auch immer gewesen sein mag, so viel Ehre erweist [...] In der ‚Mystischen Theologie‘ aber, dem Buche, das gewisse, völlig ahnungslose Pseudo-Theologen so hochspielen, ist er sogar äußerst schädlich, mehr platonisierend als christlich, so dass ich wünsche, dass die Seelen der Gläubigen auch nicht die geringste Mühe auf dieses Buch verwenden. Christus lernt du dort so wenig, dass du ihn sogar verlierst, wenn du ihn schon kennst.“ (WA 6, 562,3f.8-11; deutsche Übersetzung nach M. LUTHER, Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden, Bd. 3: Die Gefangenschaft der Kirche, übers. H. BEINTKER, München 1983, 113). Vgl. P. ROREM, Martin Luther’s Christocentric Critique of Pseudo-Dionysian Spirituality, LuthQ 11 (1997), 291-307.

¹⁵⁵ Vgl. W. PANNENBERG, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 296-346.

¹⁵⁶ Summa Theologiae I q 13 a 11 c. Ähnlich JOHANNES VON DAMASKUS, De fide orthodoxa I,9,13; bzw. Gregor von Nazianz, Orat. 38,7 (MPG 36, 317B) Vgl. G. Bader, Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasia – Theologie, HUTH 51, Tübingen 2006, 56-61.

¹⁵⁷ So in seiner Auslegung zur ersten Bitte des Vaterunser in Biblia Novi Testamenti illustrata, Tom. I, Frankfurt a. Main 1676, S. 231. Das Zitat wird wie folgt fortgeführt: „Nomen Dei est Deus ipse, ut inter homines nominatur, h. e. agnoscitur et celebratur.“ Siehe außerdem N. HUNNIUS, Epitome credendorum oder Innhalt der gantzen christlichen Lehr (1625), Frankfurt-Leipzig 1702, 55: „Der erste Name ist GOTT. Dieser Name ist des wahren Gottes eigener Name“. Ähnlich W. ELERT, Der christliche Glaube, Berlin ²1941, 246.

¹⁵⁸ P. FLORENSKIJ, Über den Namen Gottes, in: DERS., Denken und Sprache, hg. v. S. und F. MIERAU, Werke 3, Berlin 1993, 291-306, 301.

¹⁵⁹ Nach 1Kor 1,28 überbietet die göttliche Erwählung die Seinsfrage.

¹⁶⁰ Zum NAMENSMISSBRAUCH in Kriegsreden aus dem Ersten Weltkrieg siehe G. BRAKELMANN, Gott hat sich einen Namen gegeben: Jesus Christus, in: H. ALBERTZ (Hg.), Die Zehn Gebote. Eine Reihe mit Gedanken und Texten 3: Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes nicht mißbrauche ..., Stuttgart 1986, 25-28.

UnserVater, „*geheiligt werde dein Name*“ (Mt 6,9; vgl. Jes 29,23; bzw. Ez 36,20-23).¹⁶¹ In der Auslegung dieser Bitte ermahnt Martin Luther im Großen Katechismus: „Da ist nun die große Not, dafür wir am meisten sorgen sollen, dass der Name seine Ehre habe, heilig und hehr gehalten werde als unser höchster Schatz und Heiligtum, so wir haben, und dass wir als die frommen Kinder darum bitten, dass sein Name, der sonst im Himmel heilig ist, auch auf Erden bei uns und aller Welt heilig sei und bleibe.“¹⁶² Wenn es um den NAMEN geht, ist die Frage nicht, ob oder wie Menschen ein göttliches Wesen benennen können, sondern wie man sich zum NAMEN als Gabe zu verhalten hat, die nicht von ihrem Geber geschieden werden kann. Die Frage des NAMENS ist also keine epistemologische, sondern eine ethische: Wie kann man diesem Namen treu sein? So heißt es denn auch beim Propheten Micha: „*Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes, aber wir wandeln im Namen des HERRN, unseres Gottes, immer und ewiglich!*“ (4,5) NAMENSheiligung bedingt NAMENstreue. In letzter Konsequenz kann menschliche NAMENSheiligung das eigene Blutzeugnis erfordern, wie das im Judentum mit dem martyrialen *Kiddusch HaSchem* angesprochen ist.¹⁶³

Kurt Marti hinterfragt in seinem Gedicht „der name“ die Epiphanie des NAMENSheiligung in poetischer Weise:

vielleicht
dass heisenberg
wirklich die weltformel fand
das wird sich noch weisen
 aber wann aber wann
 wird die heiligung
 jenes namens erscheinen
 der mehr ist
 als welten und formeln?

vielleicht
dass die Herren der Erde
wirklich nicht nur das unrecht erstreben
das wird sich noch weisen
 aber wann aber wann
 wird die heiligung
 jenes namens erscheinen
 der die erde verwandelt
 in eine sonne des rechts?

¹⁶¹ Vgl. dazu ORIGENES, De oratione 24; K. BARTH, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass Vorlesungen 1959-1961, Zürich 1976, 254-282; U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), EKK I/1, Zürich u.a. 1985, 342ff; A. STEUDEL, Die Heiligung des Gottesnamens im Vaterunser. Erwägungen zum antik-jüdischen Hintergrund, in: L. DOERING/H.-G. WAUBKE/F. WILK (Hg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen 2008, 242-256; M. JÄGER-BEUX, Das Verständnis der Heiligung des göttlichen Namens und des Reiches Gottes in der alten jüdischen Liturgie, Bern 2009.

¹⁶² BSLK 670,45-671,5.

¹⁶³ Vgl. N. LAMM/H.H. BEN-SASSON, Kiddush Ha-Shem and Hillul Ha-Shem, EJ² 12 (2007), 139-145; K. KOHLER, Kiddush Ha-Shem and Hillul Ha-Shem, JE 7 (1904), 484f; H. MACCOBY, Sanctification of the Name, in: A.A. COHEN/P. MENDES-FLOHR (Hg.), Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs, New York 1987, 849-854; H. BERGMANN, Die Heiligung des Namens (Kiddusch haschem), in: VEREIN JÜDISCHER HOCHSCHÜLER BAR KOCHBA IN PRAG (Hg.), Vom Judentum. Ein Sammelbuch, Leipzig 1914, 32-43 (wieder abgedruckt in: SCH. BEN-CHORIN/V. LENZEN (Hg.), Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch, München-Zürich 1988, 161-171); V. LENZEN, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), München-Zürich² 2002; K.H. HOLTSCHNEIDER, Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens. Starben die ermordeten Juden des Holocaust als Märtyrer?, Freiburger Rundbrief NF 13 (2006), 2-15.

vielleicht
 dass die Christen
 wirklich das licht sind der welt
 das wird sich noch weisen
 aber wann aber wann
 wird die heiligung
 jenes namens erscheinen
 der finsternis sprengt
 mit explosionen des lichts?¹⁶⁴

Für uns Menschen heißt NAMENSheiligung NAMENSverschwiegenheit. Mittels Antonomasien wird der NAME angesprochen, aber nicht ausgesprochen. Mit gutem Grund findet sich in der römischen Instruktion *Liturgiam Authenticam* von 2001 folgende Bestimmung: „Nach der seit unvordenklicher Zeit überlieferten Tradition, die ja schon in der genannten Septuaginta-Übersetzung sichtbar ist, soll der Name des allmächtigen Gottes – hebräisch das heilige Tetragramm, lateinisch Dominus – in jeder Volkssprache durch ein Wort derselben Bedeutung wiedergegeben werden.“¹⁶⁵

Der Primat des NAMENS

Wenn es um die Schriftgemäßheit der christlichen Lehre geht, ist im europäischen Kontext die kategoriale Unterscheidung zwischen Eigen- und Gattungsnamen unbedingt zu beachten. Beginnt man mit der Rede von „Gott“, so ist man bereits unrettbar im eigenen Gottdenken verloren. Dem Denken kann nichts heilig sein. Anonymes Gottdenken eines selbstbewussten „Ichs“ wiederholt in intellektueller Weise den Sündenfall, der unter dem falschen Versprechen „*ihr werdet sein wie Gottheit* (‘älohîm) und wissen, was gut und böse ist“ (Gen 3,5) steht. Was zukunftsverheißend ist, sind weder allgemein Gedachtes noch generalisiertes Geschehen, sondern Eigennamen, die jeweils eine besondere Geschichte tragen. Im Eigennamen geht das eigentliche Geschehen dem Wesentlichen vor. An Stelle des metaphysischen Diktums *agere sequitur esse* muss es heißen *nomen comprehendit agere*. Die Besonderheit des Namens widersteht der Allgemeinheit des Begriffs.¹⁶⁶ Wo es ums Wesentliche geht, entfällt das Namentliche. Während Metaphysik und Naturwissenschaften auf Gattungsnamen basieren,¹⁶⁷ beruht die biblisch bezeugte „Heilige Geschichte“ (*historia sacra*)¹⁶⁸ – wie andere Geschichten auch – auf Eigennamen. Ohne Eigennamen – in Ergänzung mit Personal-,

¹⁶⁴ K. MARTI, gedichte am rand, Teufen-Köln 1963 (wieder abgedruckt in: K.O. Conrady (Hg.), Das große deutsche Gedichtbuch, Kronberg/Taunus 1977, 956f). Zur Interpretation siehe U. HAHN, Zu Kurt Martis Gedicht „der name“, in: W. HINCK (Hg.), Gedichte und Interpretationen 6: Gegenwart 1, Stuttgart 1982, 209-214.

¹⁶⁵ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154 (Bonn 2001), Nr. 41, S. 44. In einem Brief der *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung* vom 29. Juni 2008, unterzeichnet von Kardinal Francis Arinze und Erzbischof Malcolm Ranjith, an die Bischofskonferenzen aller Welt wurden der Gebrauch des Tetragramms bzw. Ausspracheversuche wie „Jahwe“ oder „Jehovah“ innerhalb der Liturgie explizit untersagt.

¹⁶⁶ Vgl. K.H. MISKOTTE, Der praktische Sinn von Gottes Einheit, in: DERS., Der Gott Israels und die Theologie. Ausgewählte Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1974, 19-43.36. Zu Miskotte siehe M. HAIDER, Heiko Miskottes Israel-Theologie als theologisches Kaleidoskop, in: M. LEINER/M. TROWITZSCH (Hg.), Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 291-316.

¹⁶⁷ Vgl. E. ROSENSTOCK-HUESSY, Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen, Bd. 1, Heidelberg 1963, 194-204. Vgl. außerdem WILHELM WINDELBANDS Unterscheidung zwischen nomothetischem und idiographischem Wissen in: DERS., Geschichte und Naturwissenschaft (1894), Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1907, 355-379. Werden in den Naturwissenschaften Eigennamen eingeführt, sind dabei keine weiteren Namen involviert. Naturwissenschaftliche Eigennamen lassen keine namentlichen Geschehenszusammenhänge zu.

¹⁶⁸ Zur Unterscheidung von (Welt-)Geschichte und „Heiliger Geschichte“ vgl. S. KIERKEGAARD, Einübung im Christentum, Erster Teil, Einhalt I, in: DERS., Einübung im Christentum und anderes, München 1977, 62-74.

Possessiv- und Demonstrativpronomen (Deiktika) – können einmalige Handlungen und Geschehnisse weder erinnert noch erzählt werden. Jedes Geschehen, das in seiner Einmaligkeit für uns Menschen von Bedeutung ist, hängt zumindest an einem Namen. Nur wem ein eigener Name gilt, hat seine eigene Lebensgeschichte.¹⁶⁹ Insofern ist Goethe Recht zu geben wenn er schreibt:

Der Eigennamen eines Menschen ist nicht etwa wie ein Mantel, der bloß um ihn her hängt und an dem man allenfalls noch zupfen und zerren kann, sondern ein vollkommen passendes Kleid, ja wie die Haut selbst über und über angewachsen, an der man nicht schaben und nicht schinden darf, ohne ihn selbst zu verletzen.¹⁷⁰

Ernst Cassirer erkennt in dem genuinen Verhältnis von Name und Namensträger mythisches Denken:

Das Wort und der Name [besitzen] keine bloße Darstellungsfunktion [...], sondern [...] in beiden [sind] der Gegenstand selbst und seine realen Kräfte enthalten. [...] Insbesondere ist es der Eigenname, der in dieser Weise [...] an die Eigenheit des Wesens geknüpft ist. [...] dem ursprünglichen mythischen Denken ist der Name noch mehr als eine solche Haut: Er spricht das Innere, Wesentliche des Menschen aus und »ist« geradezu dieses Innere. Name und Persönlichkeit fließen hier in eins zusammen.¹⁷¹

Was Cassirer übersieht ist, ist die zeitliche Bestimmung des Eigennamens. Im Eigennamen verdichtet und erhält sich besonderes Geschehen über die Zeit hinweg.¹⁷²

Was Namen besagen, wächst ihnen selbst zu, nämlich ihr Ruf.¹⁷³ Im Unterschied zu Gattungsnamen lassen sich Eigennamen gerade nicht auf vorgegebene Merkmale hin definieren, gewinnen sie doch mit der Zeit an Bedeutung. Nach all dem, was mit einem Namen geschehen ist, ist dieser ein anderer geworden, der jedoch immer noch demselben gilt. So hat es Zelda Schneersohn Mishkovsky (1914-1984) in das folgende Gedicht „Jeder Mensch hat einen Namen (*Lechol isch jesch schem*)“ gefasst, das jedes Jahr im April in Israel am nationalen Gedenktag an Shoa und Heldenamt (*Jom haScho'a*) feierlich rezitiert wird:

Jeder Mensch hat einen Namen
den GOTT ihm gegeben
den Vater und Mutter ihm gegeben.
Jeder Mensch hat einen Namen,
den seine Gestalt und sein Lächeln ihm geben.
Jeder Mensch hat einen Namen,
den das Gebirge ihm gibt
und die Wände, in denen er lebt.
Jeder Mensch hat einen Namen,
den seine Sünde ihm gibt
und die Sehnsucht, die sein Leben prägt.

¹⁶⁹ So auch K. ADLOFF, Name/Namengebung VI. Systematisch-theologisch, TRE 23 (1994), 761-764. Zur biblischen Namenslehre vgl. außerdem H. BIETENHARD, onoma, ThWNT 5 (1954), 242-283; bzw. O. GRETER, Name und Wort Gottes im Alten Testament, BZAW 64, Berlin 1934.

¹⁷⁰ Dichtung und Wahrheit II,10, Goethes Werke, Bd. 9, Hamburger Ausgabe, Hamburg 1967, 407,20-25.

¹⁷¹ E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen 2, Darmstadt 1964, 53-55.

¹⁷² Vgl. A.S. VAN DER WOUDE, THAT 2 (1976), 947-949; A.-M. BESNARD, Le Mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Joël 3,5, LeDiv 35, Paris 1962, 22ff. Ähnlich auch PH. STOELLGER, Die Gabe des Namens. Zur Gefahr der Namensgebung zwischen Gott und Mensch, in: CH. GERBER/B. JOSWIG/S. PETERSEN (Hg.), Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“, BTSP 32, Göttingen 2008, 37-54, 39-42.

¹⁷³ Vgl. A. RIEDL, Ruf, guter Ruf, LThK³ 8 (1999), 1348; bzw. K. HÖRMANN, Ehre, in: DERS., Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1976, 304-309.

Jeder Mensch hat einen Namen,
 den seine Feinde ihm geben
 und den seine Liebe ihm gibt.
 Jeder Mensch hat einen Namen,
 den seine Feste ihm geben
 den seine Arbeit ihm gibt.
 Jeder Mensch hat einen Namen
 vom Kreislauf des Jahres
 und von seiner Blindheit ihm beigelegt.
 Jeder Mensch hat einen Namen,
 den das Meer ihm gibt
 und schließlich auch der eigene Tod.¹⁷⁴

Im Namen ist derselbe mit der Zeit ein anderer – Veränderlichkeit in der Identität, dafür steht der jeweilige Namen in seiner Lebensdichte. Da Eigennamen weder a priori zu definieren noch analytisch zu erschließen sind, können sie nur erzählt werden. Ohne namhafte Besonderheit entzweien Ereignisse entweder als Zufall in das Vergessen oder aber in die prinzipielle Wiederholbarkeit eines naturgesetzlichen Kausalzusammenhangs. Allein dort, wo ein kontingentes Geschehen auf einen Namen als Kondensat eines Lebens gebracht wird, kann es erinnert werden. Namen sind weder Worthülsen noch Begriffe, sondern Anspruch und Bestimmung, die zu erhören sind.¹⁷⁵ Mit Eugen Rosenstock-Huessy gesprochen: „Namen sind so heilig, weil sie für die Einheit oder den Zwiespalt von Worten und Taten im menschlichen Leben Zeugnis ablegen.“¹⁷⁶ Mit sich selbst eins ist man nur in seinem eigenen Namen und nicht etwa im Selbstbewusstsein. Andreas Knapp, katholischer Ordensgeistlicher bei den kleinen Brüdern vom Evangelium, hat dem poetisch Nachhall in seinem Gedicht „Name“ verliehen:

dein Name
 nicht Schall und Rauch
 sondern Klang und Bild
 ein gutes Omen
 unverwechselbarer Schriftzug
 Buchstaben des Lebens

dein Name
 von der Liebe erfunden
 zärtlich geflüstert
 kein einsames Echo
 sondern Widerhall des Herzschlags
 Passwort zu dir

dein Name
 Lebenslinie in SEINER Hand
 unvergänglicher eingraviert
 als in granitesten Grabstein

¹⁷⁴ Abgedruckt als Abendgebet für den Jom Kippur in: J. MAGONET/W. HOMOLKA (Hg.), Seder hat-tefillôt. Das jüdische Gebetbuch, Bd. 2. Gebete für die hohen Feiertage, Gütersloh 1997, 297. Vgl. dazu S. LAEMMLE. Zelda's L'chol Ish Yesh Shem, in: A Sourcebook for Everything Has a Name. Poems of Jewish Life Featuring the Poetry of Yehuda Amichai and Zelda, Compiled and Published by The Board of Rabbis of Southern California, Los Angeles 2009, 9-14.

¹⁷⁵ Vgl. H.G. GADAMER, Über das Hören, in: DERS., Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 2000, 48-55.49.

¹⁷⁶ Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne, München u.a. 1965, 25. Vgl. außerdem DERS., Der Atem des Geistes, NA, Moers o.J. (1991), 53-62. Für einen psychoanalytischen Zugang siehe P. WIDMER, Der Eigenname und seine Buchstaben. Psychoanalytische und andere Untersuchungen, Bielefeld 2010.

Lieb-Kose-Name
unaufhörlich¹⁷⁷

Worte und Taten, die nicht besonderen Namen zugesprochen und dann auch zugeschrieben worden sind, gehen unwiederbringlich in einer anonymen Vergangenheit verloren. Namenloses verwest mit der Zeit und hat daher keinen Anhalt in der Ewigkeit. Eigennamen bezeugen das eigene Leben; sie sind eminent ethisch und zugleich eschatologisch gehalten. So weiß Jesus Sirach deren Bedeutung herauszustellen:

*Alles, was aus dem Nichts kommt, kehrt ins Nichts zurück;
so der Ruchlose aus dem Leeren zum Leeren.
Nichtig ist der Mensch in seinem Leib,
nur des Treuen Name wird nicht ausgerottet.
Zitre um deinen Namen; denn er gibt dir Geleit,
mehr als um tausend kostbare Schätze.
Das Glück des Lebens dauert gezählte Tage,
aber ein guter Name Tage ohne Zahl.*
Sir 41,10-13¹⁷⁸

Kann es – hypothetisch gedacht – eine Welt ohne Eigennamen geben? Wovon könnte da alles die Rede sein? Mittels Gattungsnamen (bzw. generellen Termini) ließen sich dabei ohne weiteres generelle Aussagen treffen. Weiterhin könnten durch deiktische Ausdrücke sowie Kennzeichnungen kontextuelle Identifikationen vorgenommen werden. Es ließe sich sogar eine ganze Geschichte ohne Inanspruchnahme von Eigennamen erzählen – ein Mensch irgendwo an einem Ort, der mit der Zeit im Zusammenleben mit anderen Menschen irgend etwas erlebt ... Allerdings kollabiert die Identität des solchermaßen Benannten mit dem Ende der jeweiligen Erzählung. Anonyme Identifikationen via Kennzeichnungen oder Deiktika sind über den jeweiligen Kontext hinaus nicht kommunizierbar. Sie können allenfalls als anonyme literarische Charaktere bedacht werden.¹⁷⁹ Ohne intertextuelle Eigennamen (die Texten zu entnehmen sind) können Geschehen über die jeweils erzählte Geschichte hinaus nicht miteinander verbunden und damit auch nicht in einen zeitlichen Ablauf gebracht werden.¹⁸⁰ Jede Form von Geschichtsschreibung wäre damit unmöglich. Insofern ist Franz Rosenzweig Recht zu geben, wenn er schreibt, dass „durch das Einbrechen des *Namens* in das Chaos des Unbenannten [...] der Schauplatz und der Inhalt der Weltgeschichte entstanden“ sei.¹⁸¹

¹⁷⁷ A. KNAPP, Weiter als der Horizont. Gedichte über alles hinaus, Würzburg 2002, 25.

¹⁷⁸ Übersetzung nach O. KAISER, Der Mensch als Geschöpf Gottes - Aspekte der Anthropologie Ben Siras, in: DERS., Zwischen Athen und Jerusalem, Berlin 2003, 225-243.242. Vgl. B.M. ZAPFF, Jesus Sirach 25-51, NEB.AT 39, Würzburg 2010, 289f; bzw. A. STOCK, Poetische Dogmatik. Christologie 1. Namen, Paderborn 1995, 85-89. Weitere biblische Belege Sir 39,9-11; Jes 56,5; 2Sam 18,18; Pred 7,1; bzw. Spr 22,1.

¹⁷⁹ Vgl. U. MARGOLIN, Character, in: D. HERMAN (Hg.), The Cambridge Companion to Narrative, Cambridge u.a. 2007, 66-79; bzw. F. JANNIDIS, Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie, Berlin 2004.

¹⁸⁰ Vgl. F. DEBUS, Identitätsstiftende Funktion von Personennamen, in: N. JANICH/C. THIM-MABREY (Hg.), Sprachidentität. Identität durch Sprache, Tübingen 2003, 77-90; DERS., Namen in literarischen Werken. (Er-)Findung – Form – Funktion, Stuttgart 2002; DERS., Funktion literarischer Namen, in: INSTITUT FÜR DEUTSCHE SPRACHE (Hg.), Sprachreport, Heft 1/2004, 1-9 bzw. B. STIEGLER, Die Aufgabe des Namens. Zur Funktion der Eigennamen in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, München 1994. Anzumerken ist, dass in der literaturwissenschaftlichen Narratologie der erzählerischen Bedeutung von Eigennamen – wegen einer referentiellen Engführung – wenig Beachtung geschenkt wird. Als Ausnahme U. MARGOLIN, Naming and Believing. Practices of the Proper Name in Narrative Fiction, Narrative 10 (2002), 107-127, der allerdings die Kondensierung von Geschehen im Eigennamen unberücksichtigt lässt. Vgl. außerdem U. MARGOLIN, Naming in Narrative, in: D. HERMAN/M. JAHN/M.-L. RYAN (Hg.), Routledge Encyclopedia of Narrative Theory, Oxford u.a. 2005, 335-338; bzw. D. LAMPING, Der Name in der Erzählung. Zur Poetik des Personennamens, Bonn 1983; P.W. NESSELROTH, Naming Names in Telling Tales, in: C.-A. MIHAILESCU/W. HAMARNEH (Hg.), Fiction Updated. Theories of Fictionality, Narratology, and Poetics, Toronto 1996, 133-143.

¹⁸¹ Brief an Gertrud Oppenheim vom 30. Mai 1917, in: DERS., Briefe, hg. v. E. ROSENZWEIG, Berlin 1935, 211. Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

Wider die Anonymität spricht Ingeborg Bachmann eindrücklich von der „Strahlkraft des Namens“:

Der Name allein genügt, um in der Welt zu sein und es gibt nichts Mysteriöseres als das Leuchten von Namen und unser Hängen an solchen Namen, und nicht einmal die Unkenntnis der Werke verhindert das triumphierende Vorhandensein von Lulu und Undine, von Emma Bovary und Anna Karenina, von Don Quichotte, Rastignac, dem Grünen Heinrich und Hans Castorp. Ja, der Umgang mit ihnen in Gesprächen oder in Gedanken ist uns so selbstverständlich, so geheuer, dass wir nicht ein einziges Mal fragen, warum ihre Namen in der Welt sind, als wäre jemand mit ihnen besser getauft als wir mit unseren Namen, als hätte da eine Taufe stattgefunden, bei der zwar kein Weihwasser hat herhalten müssen und von der kein Schriftzug in einem Register spricht – als hätte da eine Namensgebung stattgefunden, die endgültiger und von einem Vorzug ist, an dem kein Lebender teilhat. Diese Namen sind eingebannt in erdachte Wesen und vertreten sie zugleich, sie sind dauerhaft und so mit diesen Wesen verbunden, dass, wenn wir sie ausborgen und Kinder so nennen, diese zeitlebens mit der Ansierung herumgehen oder wie in einem Kostüm: der Name bleibt stärker an die erschaffene Gestalt gebunden als an den Lebenden.¹⁸²

Dem sekundiert Sibylle Lewitscharoff, wenn sie über Namen schreibt:

Werden wir bei unserem Namen gerufen, kehrt unser im Vagen herumtreibendes Ich, das unablässig in Aufflug- und Unterwindungsgeschäften unterwegs ist, augenblicks zu uns zurück. Beim Namen gerufen, sind wir in der innersten Substanz berührt, die uns zusammenhält. [...] Niemals war der Name Schall und Rauch, niemals nur ein leicht obenauf sitzendes Häubchen, zufällig und ephemeral, immer war zwischen dem Namen und dem, der ihn trägt, eine innige Beziehung gestiftet. Im Namen wohnt eine Zwingkraft. Sie zwingt die Gestalt zu bleiben, und sie verbürgt, dass der windige, sich selbst immerzu entflatternde Mensch sich in seiner Gestalt wieder versammeln kann. Ist mehr als ein Name da, können die Namen in die Wechselrede eintreten und darin belebend wirken.¹⁸³

Gerät nun ein Name in Vergessenheit (vgl. Jer 11,19; Hos 2,19; Sach 13,2) oder wird er gar aus dem kollektiven Gedächtnis ausgerottet (*damnatio memoriae* – vgl. Dtn 29,19; Zef 1,4; Ps 34,17),¹⁸⁴ sind die ihm eigenen Geschehnisse gleichfalls vergessen. „Schwerer ist es, das Gedächtnis der Namenlosen zu ehren als das der Berühmten. Dem Gedächtnis der Namenlosen ist die historische Konstruktion geweiht.“ Da mag dieses Apophthegma durch den berühmten Namen „Walter Benjamin“ autorisiert sein,¹⁸⁵ und dennoch macht es keinen Sinn: Für Namenlose – und seien sie symbolisch in Gedenksteine gehauen – gibt es kein wirkliches Gedächtnis. Ohne Eigennamen sind wir unseres Gedächtnisses beraubt. Es ist allein das

¹⁸² Der Umgang mit Namen (1960), in: I. BACHMANN, Werke, hg. v. CH. KOSCHEL, I. VON WEIDENBAUM und C. MÜNSTER, Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften. Anhang. München 1978, 238-254.238f.

¹⁸³ S. LEWITSCHAROFF, Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen, Berlin 2012, 7-9.

¹⁸⁴ Vgl. K. RADNER, Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, Wiesbaden 2005, 252-266; A. ZGOLL, „Einen Namen will ich mir machen!“ Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit im Alten Orient Saeculum 54 (2003), 1-11; CH. GIZEWSKI/A. MLASOWSKY, Damnatio memoriae, DNP 3 (1997), 299f; bzw. M. RATHMANN, Damnatio memoriae. Vergessen oder doch erinnern?, in: S. SCHOLZ/G. SCHWEDLER/K.-M. SPRENGER (Hg.), Damnatio in memoria. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte, Köln 2014, 85-108. Zur zwangsweisen Auslöschung von Namen durch Eintötung einer Nummer in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern siehe B. STIEGLER, Die Aufgabe des Namens. Zur Funktion der Eigennamen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, München 1994, 341-349. Vgl. außerdem E. LÉVINAS, Namenlos, in: DERS., Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München 1988, 101-106.

¹⁸⁵ W. BENJAMIN, Gesammelte Schriften I/3, Frankfurt a.M. 1974, 1241. BENJAMIN skizziert eine Namenslehre in seinem Aufsatz „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ von 1916, in: DERS., Gesammelte Schriften II/1, Frankfurt a.M. 1977, 140-157. Siehe dazu G. BADER, Die Emergenz des Namens (HUT 51), Tübingen 2006, 237-244.

Namensgedächtnis bzw. die Wirklichkeit eines Eigennamens, die ein einzigartiges Leben mit all seinen Erfahrungen und Handlungen zusammenfasst und ansprechbar macht.¹⁸⁶

John Stuart Mills Behauptung, dass Eigennamen nur denotativ, nicht aber konnotativ verwendet werden,¹⁸⁷ ist grundlegend falsch. Wird ein Name an- oder aufgerufen, ist das Leben des Namensträgers gleichfalls gegenwärtig.¹⁸⁸ „Der Nennung der Namen eignet Lebenskraft, denn das Unbekannte hat in dieser Welt kein Dasein.“¹⁸⁹ Dies unterstreicht Franz Rosenzweig, wenn er im Hinblick auf den NAMEN schreibt:

Mit dem Anruf des Eigennamens trat das Wort der Offenbarung in die wirkliche Wechselrede ein; im Eigennamen ist Bresche in die starre Mauer der Dinghaftigkeit gelegt. Was einen eigenen Namen hat, kann nicht mehr Ding, nicht mehr jedermanns Sache sein; er ist unfähig, restlos in die Gattung einzugehen, denn es gibt keine Gattung, der es zugehörte, es ist seine eigene Gattung. Es hat auch nicht mehr seinen Ort in der Welt, seinen Augenblick im Geschehen, sondern es trägt sein Hier und Jetzt mit sich herum; wo es ist, ist ein Mittelpunkt, und wo es den Mund öffnet, ist ein Anfang.¹⁹⁰

Wo ein offenbarter Name tatsächlich angerufen wird, vollzieht sich dessen unbedingte Anerkennung. Die Anrufung eines Eigennamens ist eben keine selbstbestimmte Benennung eines anderen durch einen Gattungsnamen (vgl. Gen 2,18-20). Benennungen durch Gattungsnamen definieren, ja bestimmen. Selbst dort wo die Uneigentlichkeit der eigenen Benennung im Nachhinein betont wird, bleibt das Benannte eigenmächtig umgrenzt. Anders verhält es sich bei der Anrufung eines Eigennamens, lässt sich diese doch auf die unbestimmbare Wirklichkeit des anderen – seine eigene Geschichte und Zukunft – ein. So hat es auch der niederländische Theologe und Poet Huub Oosterhuis in seiner Einführung in das Beten herausgestellt:

¹⁸⁶ Ähnlich schon BASILIUS VON CÄSAREA, Contra Eunomium II,4,1-26. Vgl. P. KALLIGAS, Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names, in: K. IERODIAKONOU (Hg.), Byzantine Philosophy and its Ancient Sources, New York u.a. 2002, 31-48.

¹⁸⁷ Von Namen (A System of Logic, London 1843, Buch I, Kap. 2, §§ 1-5), abgedruckt in: U. WOLF, Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse, Frankfurt a.M. 1985, 43-62, 53. Ähnlich J.R. SEARLE: “They [proper names] function not as descriptions, but as pegs on which to hang descriptions.” (Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge u.a. 1969, 172).

¹⁸⁸ Die Schwierigkeit der analytischen Philosophie, Referenz und Bedeutung von Eigennamen zu bestimmen [vgl. dazu U. WOLF (Hg.), Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse, Frankfurt a.M. 1985] ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass dabei sowohl der kommunikative als auch der anamnestische Aspekt ausgeblendet bleiben. Da Eigennamen zeitgebundene Handlungen und Ereignisse kondensieren und damit auch ansprechbar machen, haben sie gewissermaßen ein „Eigenleben“. Somit kann deren Bedeutung und Verwendung eben nicht analytisch bestimmt, sondern allein narrativ entfaltet werden. Vgl. I. KAPLOW, Analytik und Ethik der Namen, Würzburg 2002.

¹⁸⁹ So zu Recht V. LENZEN, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), München-Zürich² 2002, 32. Zur Energetik von Namen siehe S. BULGAKOW, Filosofia Imeni, Paris 1953 (ins Französische übers. v. C. ANDRONIKOF unter dem Titel: Philosophie du verbe et du nom, Lausanne 1991); sowie P.A. FLORENSKIJ, Namen (1926), übers. v. F. MIERAU, Werke in zehn Lieferungen, 4. Lieferung, Berlin 1994; DERS., Namensverehrung als philosophische Voraussetzung (1922) bzw. Über den Namen Gottes (1921), in: DERS., Denken und Sprache, übers. v. F. MIERAU, Werke in zehn Lieferungen, 3. Lieferung, Berlin 1993, 237-290. Vgl. dazu T. PETZER, Pavel und Aleksej, Narren um Christi willen. Zur psychophysischen Wirksamkeit von Namen bei Pavel A. Florenskij, in: DIES./S. SASSE/S. ZANETTI/F. THUN-HOHENSTEIN (Hg.), Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen in der europäischen Moderne, Berlin 2009, 121-141; J. SCHELHAS, Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskij (1882-1937), Münster 2003; 299-302; bzw. R. SLENCZKA, Die Göttlichkeit des Namens und die Rechtfertigung des Sünders. Erwägungen zum dogmatischen Problem des Athosstreits von 1910 bis 1913, in: P. HAUPTMANN (Hg.), Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität, FS FAIRY V. LILIENFELD, Göttingen 1982, 417-433.

¹⁹⁰ Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M.⁴ 1993, 208. Zur Rosenzweigschen Namenstheologie siehe N. SCHMAHL, Das Tetragramm als Sprachfigur: Ein Kommentar zu Franz Rosenzweigs letztem Aufsatz, HUTH 55, Tübingen 2009.

Ein Name ist nicht einfach ein Wort. Der Name eines Menschen ist geschichtsbeladen: Ereignisse und Erfahrungen, Freud und Leid und Missverständnis klingen darin mit. Wenn ich die Namen meiner Freunde ausspreche, entsinne ich mich, wie ich zu ihnen stehe, was uns bindet. Unsere ganze Verbundenheit – das ist für mich die Tiefe und Höhe ihrer Namen. Manchmal sagt man von einem Verstorbenen: Wenn ich seinen Namen nenne, so *ist* er ganz da.¹⁹¹

Im NAMEN ist ER ganz da und lässt sich beanspruchen. „Um deines Namens willen“ – mit dieser Wendung wird JHWH in seiner Handlungstreue herausgefordert, als stünde SEIN Name vor Menschen auf dem Spiel: „*Du aber, JHWH, mein Herr, handle an mir um deines Namens willen, denn gut ist deine Gnade, errette mich.*“ (Ps 109,21)¹⁹² Ist „Gott“ als Begriff bzw. Idee eine Einladung – zumindest für Europäer – sich mit eigenem Denken und Vorstellen in Lebensabstraktionen zu verlieren, so lässt der NAME solch intellektuelle Eigenmächtigkeit gerade nicht zu. ER schafft vielmehr eine ethische Beziehung, bei der Menschen in SEIN Leben hineingenommen sind. Schließlich heißt es: „*Die Furcht des HERRN ist der Anfang der Erkenntnis.*“ (Spr 1,7) Unter diesen Umständen gewinnt das „*Heil unseres Gottes*“ (Jes 52,10) einen neuen Klang: In der Westkirche ist Heil traditionell in zweifacher Weise verstanden worden, entweder als intellektuelle „Vision Gottes“¹⁹³ oder aber in transaktionaler Form als ein göttliches Gnadengeschenk, das angeeignet und damit im eigenen Leben wirklich wird. Freilich wird bei beiden Wegen das Heil NAMENSunabhängig und damit anonym gedacht, im Gegensatz zum biblischen Zeugnis, wo der Apostel Petrus den Oberen und Ältesten und Schriftgelehrten in Jerusalem kundtut:

Im Namen Jesu Christi von Nazareth, den ihr gekreuzigt habt, den der Gott von den Toten auferweckt hat; durch ihn steht dieser hier gesund vor euch. Das ist der Stein, von euch Bauleuten verworfen, der zum Eckstein geworden ist. Und in keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden. (Apg 4,10-12)

Es ist der Name Jesus (*J'ḥōschūā* ‘, „HERR ist Rettung“), der für SEINE Gemeinschafts- bzw. Bundesstreue steht.¹⁹⁴ Das Heil, um das es geht, ist weder ein göttliches Gnadengeschenk, das man für sich selbst aneignen kann, noch ein intellektuelles Gottesverständnis, sondern das NAMENSbezogene Leben in Jesus Christus, wie es in Taufe und Abendmahl sakramental vollzogen wird.¹⁹⁵ Insofern lässt sich mit Huub Oosterhuis folgende Postcommunio beten:

Dein Name hat unter uns
Geschichte gemacht.
Wir dürfen wissen, wer du bist,
wir durften Jesus, deinen Sohn, empfangen.
Wir bitten dich,
dass dieser Name uns begleite,
dass dein Wort durchdringe
in unser Dasein,
dass dein Sohn wachse in unserer Mitte:
ein Mensch des Friedens
bis in Ewigkeit.¹⁹⁶

¹⁹¹ H. OOSTERHUIS, Ganz nah ist Dein Wort. Gebete, aus dem Niederländischen übertragen von P. PAWLOWSKY, Wien-Freiburg-Basel¹⁰ 1972, 1+2.

¹⁹² Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 101-150, HThKAT, Freiburg u.a. 2008, 189f. Siehe außerdem Ps 25,11; 31,4; 79,9; bzw. 143,11.

¹⁹³ So beispielsweise THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae I-II*, q 3 a 4.

¹⁹⁴ Vgl. Johann Sebastian Bachs Neujahrskantate zum Fest der Namensgebung Jesu „Gott, wie dein Name, so ist auch dein Ruhm“ (BWV 171) von 1729, die auf Psalm 48,11 Bezug nimmt.

¹⁹⁵ Ähnlich K. BARTH, KD IV/4, Zürich 1967, 100-104.

¹⁹⁶ Ganz nah ist Dein Wort, a.a.O., 61.

Das lebensentscheidende Heilsgeschehen ist im NAMEN gleichermaßen eingeschlossen, so dass es nicht ein göttliches Wesen, sondern der Wort-haltige NAME ist, der Glauben und Vertrauen wirkt. Mit Luther gesprochen: „Das Herz und der Name des HERRN hängen aneinander durch den Glauben. Der Glaube aber [kommt] durch das Wort Christi, in welchem der Name des HERRN verkündigt wird.“¹⁹⁷ Einem Wesen, und sei es ein göttliches, ist hingegen nicht wirklich zu glauben. Von daher kann man nicht wirklich von einem Glauben an „Gott“ sprechen. „Gott“ lässt sich nicht beanspruchen.

Wird „Gott“ als Aussagesubjekt zur Sprache gebracht, handelt es sich eben um einen Gattungsname, dessen semantische Extension vernünftig (dianoetisch) gedacht und damit auch a priori mittels wesentlicher Eigenschaften definiert werden kann. Darin unterscheidet sich „Gott“ nicht von „Mensch“.¹⁹⁸ Was einen Menschen als Menschen ausmacht, kann ebenfalls denkerisch erfasst werden. Dennoch kann man kaum von einem Glauben an Menschsein im Allgemeinen sprechen – es sei denn man erliegt einer idealistischen Vertrauensseligkeit namens „Humanismus“. Menschliches Vertrauen gilt immer ganz bestimmten Personen, mit denen man über eine gemeinsame Geschichte verbunden ist, und nicht etwa deren Menschheit (*humanitas*). Wird über das Menschsein räsoniert, kommen allgemeine Eigenschaften qua Gattungsnamen ins Spiel. Die Anthropologie mag Grundlegendes über biologische und kulturelle Bedingungen und Möglichkeiten von Menschen aussagen. Dennoch wird damit keine zwischenmenschliche Beziehung eröffnet. Vielmehr muss man an dem einmaligen Leben des anderen Anteil nehmen. Das Signifikante ist eben nicht das Wesen, sondern die jeweilige Lebensgeschichte. Glaube und Vertrauen erwachsen aus den besonderen tugendhaften Taten und Worten, die in Eigennamen und nicht etwa in Gattungsnamen zusammengefasst sind. Von daher gilt Hermann Friedrich Kohlbrügges Diktum: „Nenne mir den Namen meines Gottes und du hast mir das ganze Evangelium gepredigt.“¹⁹⁹ Wer den Namen des HERRN kennt, verfügt „über Himmel, Erde und Abgründe.“²⁰⁰ Ohne Namen hingegen kann nur ein allgemeines Werden angesagt werden, das schlussendlich hoffnungslos bleiben muss: Menschen werden sterben. Ein anonymes „alles wird gut“ ist schicksalsvermessenes Wunschdenken.

Akademische Theologie mit ihrer „Arbeit am Gottesbegriff“²⁰¹ tut sich mit dem Literalsinn der Heiligen Schrift unsäglich schwer. Mit Hans Ehrenberg gesprochen: „Jede Lehre vom Gottesbegriff entwurzelt die christliche Lehre, lässt also die Wurzel des Stammes, Israel, absterben und gibt dem Stamm eine künstliche Wurzel in der Philosophie.“²⁰² Wo von

¹⁹⁷ Kommentar zum Galaterbrief (1519) zu Gal 2,16: „Cohaerent autem cor et nomen domini per fidem. Fides autem per verbum Christi, quo praedicatur nomen domini“ (WA 2, 490,21f). Vgl. außerdem Luthers Exkurs zu Psalm 5,12 „De Nomine Dei Tetragrammaton“ in WA 5, 184,4-191,11 bzw. DERS., Operationes in Psalmos 1519-1521, Teil II, Psalm 1 bis 10 (Vulgata), hg.v. G. HAMMER u. M. BIERSACK, Köln-Wien 1981, AWA 2, 330,20-339,7. Dazu H. ASSEL, Der Name Gottes bei Martin Luther. Trinität und Tetragramm – ausgehend von Luthers Auslegung des Fünften Psalms, EvTh 64 (2004), 363-378; bzw. S. RAEDER, Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos, BHTh 51, Tübingen 1977, 63-68.

¹⁹⁸ Aufschlussreich ist, wie in der biblischen Schöpfungsgeschichte das hebräische Wort *ādām* in differenzierter Weise als Gattungsname „Mensch“ (Gen 1,26; 2,6; 5,2), als singuläre Kennzeichnung „der Mensch“ (Gen 1,27; 2,7 u.ö.) bzw. als Eigenname „Adam“ (Gen 4,25; 5,1.3-5) verwendet wird. Erst dort, wo der Mensch sich fort gepflanzt hat, wird *ādām* implizit zum Eigennamen.

¹⁹⁹ Zwanzig Predigten im Jahre 1846 gehalten, Halle 1857, 2. Vgl. R. BOHREN, Predigtlehre, München⁴ 1980, 105f; bzw. Calvin, Inst. I,10,2.

²⁰⁰ A.a.O.

²⁰¹ Vgl. J.-H. TÜCK, Arbeit am Gottesbegriff. Ein Erkundungsgang anhand jüngerer Veröffentlichungen, HerKorr 63 (2009), 623-628; bzw. J. RINGLEBEN, Arbeit am Gottesbegriff, Bd.1: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie, Tübingen 2004 (insbesondere das Vorwort auf S. 1).

²⁰² Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität, in: N. v. BUNOFF/H. EHRENBERG (Hg.), Östliches Christentum. Dokumente, Bd. 2: Philosophie, München 1925, 378-407, 397.

„Namen Gottes“ die Rede ist, wird der NAME zwangsläufig überlesen. Des Weiteren müssen die in der Schrift bezeugten besonderen Taten und Worte des dreieinigen Gottes als literarische Fiktionen imaginiert bzw. allegorisch interpretiert werden, um mit der eigenen Gottesvorstellung zu kohärieren.²⁰³ Schließlich ist das, was wir uns unter „Gott“ selbst zu denken oder vorzustellen vermögen, ein zeitlos-universales Wesen mit allgemeingültigen Eigenschaften, dem kein besonderes Geschehen zukommen kann.²⁰⁴ Das namen- und damit auch taten- bzw. tadellos gedachte Gottwesen (*deus conceptus*) birgt keine Verheißung und ist somit eine hoffnungslose Idee. Was von Menschen „Gott“ zugesucht wird, ist ein metaphysisches Denkmonstrum (im Sinne des Anselmschen *id quo nihil maius cogitari potest*) bzw. ein ersonnener Abgott (*deus fictus*), dem nicht zu glauben ist.²⁰⁵ Sowenig dem menschlichen Wesen an sich getraut werden kann, sowein ist auch einem göttlichen Wesen zu glauben. „Gott“ namenlos gedacht lässt sich weder theistisch noch atheistisch glauben.²⁰⁶ Wenn also vom christlichen Glaube die Rede ist, heißt dies nichts anderes als sich mit seinem eigenen Leben dem einen bestimmten Gott anzuvertrauen, dessen Namen von dem Pascha-Mysterium seines Sohnes Jesus Christus eingenommen ist.²⁰⁷ Da lässt sich schließlich sogar Goethe zustimmend zitieren:

In Seinem Namen, der den Glauben schafft,
Vertrauen, Liebe, Tätigkeit und Kraft;
In Jenes Namen, der, so oft genannt,
Dem Wesen nach blieb immer unbekannt.²⁰⁸

An Stelle göttlicher Wesenseigenschaften hat von NAMENlichen Tugenden die Rede zu sein.²⁰⁹ Wer „Gott“ (oder auch „Göttin“) denkt, verschreibt sich einem metaphysischen Analphabetismus und hat damit die Hoffnung verloren. In solch einem Denken gesellt sich die Namenlosigkeit eines denkerisch verallgemeinertem „ich“ zur Namenlosigkeit des gedachten Gottwesens außerhalb jeglicher Tat- bzw. Handlungssphäre. Damit soll keinesfalls gesagt werden, dass theologisches Gottdenken eine anonyme Angelegenheit sei, im Gegenteil. Obwohl sich westliche Theologie auf ein anonymes Gottwesen ausrichtet, sind eine Vielzahl von Namen im Gespräch – die Namen von Theologen mit deren je eigenen Begriffen und Vorstellungen bezüglich der allgemeinen Gottesidee, so wenn beispielsweise von der „Theologie Paul Tillichs“ die Rede ist²¹⁰. Was „Gott“ zugesucht wird, ist gleichsam durch menschliche Namen autorisiert. Deren durchaus anspruchsvolles Gottdenken wird wiederum zur Einladung für unendliche historische Untersuchungen und Reflexionen. Auch wenn Theologen im publizistischen Spiegelkabinett des Gottdenkens sich selbst einen eigenen Namen zu

²⁰³ Vgl. J. TEUFFEL, Geschichten, Historik und die Theologie, NZSTh 47 (2005), 233-250.

²⁰⁴ In gewisser Weise lassen sich die konfuzianische Gleichsetzung von *Tiān* („Himmel“) und *Shàngdì* („Überherr“) bzw. das neokonfuzianische „Himmelsprinzip“ (*tiān li*) mit dem metaphysischen Gottdenken vergleichen, kann doch auch dem Himmel als Referenzrahmen keine besondere Geschichte anhaften. Vgl. R.L. TAYLOR, Theism, in: DERS., The Illustrated Encyclopedia of Confucianism, New York 2005, 599; bzw. L.G. THOMPSON, *Tian*, EncRel(E)² 13 (2005), 9172-9173.

²⁰⁵ Im angloamerikanischen Kontext ist es eine theistische *philosophy of religion*, die dieses Denkmonstrum argumentativ pflegt, so beispielsweise der vierte Teil „The Concept of God“ in CH. TALIAFERRO/P. DRAPER/PH.L. QUINN (Hg.), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford u.a. ²2010, 225-356. Zur Recht verweigert sich die ostkirchliche Theologie in ihrer liturgischen Fundierung einer scholastischen Reduktion auf Begriffe und Ideen, „weil sie die Offenbarung Gottes in der Welt nicht als kognitive Belehrung, sondern als Angebot der Gemeinschaft mit Gott unter besonderer Betonung kirchlicher Erfahrung des Mysteriums des Glaubens versteht“ (K. CH. FELMY, Mysterium II. Orthodox, RGG⁴ 5, 1649). Vgl. DERS., Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 1-24.

²⁰⁶ Anders D. SÖLLE, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Freiburg 1968.

²⁰⁷ Siehe R.W. JENSON, Systematic Theology 1: The Triune God, New York u.a. 1997, 42-74.

²⁰⁸ Gott und Welt. Proemion, in: Johann Wolfgang von Goethe, Berliner Ausgabe. Poetische Werke, Band 1, Berlin 1960, 535.

²⁰⁹ Vgl. Kornelis Heiko Miskotte, Biblisches ABC. Wider das unbiblische Lesen, Neukirchen-Vluyn 1976, 54-85.

²¹⁰ So z.B. J. RINGLEBEN, Gott denken. Studien zur Theologie Paul Tillichs, Münster 2003.

machen wissen, zeigt das göttliche Wesen im eigenen Denken keine Wirkung. Gedachtes ist per se *anergetisch*, also unwirksam. Folgerichtig bleibt göttliches Heil auf das eigene Denken beschränkt und schließt damit leibliche Wirklichkeit aus.²¹¹ Wo von „Gott“ im absoluten Sinne die Rede ist, laufen die Worte Davids in die gedankliche Leere: „*Er streckte seine Hand aus von der Höhe und fasste mich und zog mich aus großen Wassern.*“ (Ps 18,17) Eine denkerische Allianz mit göttlicher Anonymität ist eine hoffnungslose Weltanschauung, affirmsiert doch solch eine Ideologie letztendlich den eigenen Tod. Der Tod als Geschehen lässt sich gottdenkerisch nicht überwinden. Es gibt eben kein Prinzip Hoffnung. Was als jenseitiges Weiterleben nach dem Tode gedacht zu werden mag, ist das ungeschehene Leben bar jeder eigenen Biographie. Martin Heidegger trägt dem Rechnung, wenn er orakelt:

Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; dass wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen. [...] Wir können ihn nicht herbeidenken, wir vermögen höchstens die Bereitschaft der Erwartung zu wecken.²¹²

Mit gutem Grund hat der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz sein Plädoyer für ein biblisch beheimatetes Leidensgedächtnis (*memoria passionis*) mit der Absage an einen metaphysischen Gottesbegriff verbunden.²¹³ Sollte es für Menschen schlussendlich um die gedankliche Einung mit dem unbedingt Einen gehen, müssten unzählige Leidensgeschichten in namenloser Gleichgültigkeit entsorgt werden. Wer sich dem mitleidlosen Credo „alles wird gut – im Vergessensein“ verweigert, findet seine Hoffnung nicht im Gottbegriff, sondern apokalyptisch in dem Namen, „*der über alle Namen ist*“ (Phil 2,9). So führt das Leidensgedächtnis in das liturgische Namensgedächtnis, das das Heilsmysterium Jesu Christi vor JHWH ins Gebet nimmt: Namen zu Name statt Staub zu Staub.

Sollte Gott-denken (oder auch Gott-nicht-denken) das letzte Wort unter uns Menschen haben, wären anonyme Gräberfelder auf Friedhöfen der Vorgeschkmac der Ewigkeit. So bringt es Adson von Melk in Ecos „Der Name der Rose“ am Ende resignativ zur Sprache:

Mir bleibt nur zu schweigen. *O quam salubre, quam iucundum et suave est sedere in solitudine et tacere et loqui cum Deo!* Bald schon werde ich wieder vereint sein mit meinem Ursprung, und ich glaube nicht mehr, dass es der Gott der Herrlichkeit ist, von welchem mir die Äkte meines Ordens erzählten, auch nicht der Gott der Freude, wie einst die Minderen Brüder glaubten, vielleicht nicht einmal der Gott der Barmherzigkeit. Gott ist ein lauter Nichts, ihn röhrt kein Nun noch Hier ... Ich werde rasch vordringen in jene allerweiteste, allerebenste und unermessliche Einöde, in welcher der wahrhaft fromme Geist so selig vergehet. Ich werde versinken in der göttlichen Finsternis, in ein Stillschweigen und unaussprechliches Einswerden, und in diesem Versinken wird verloren sein alles Gleich und Ungleiche, in diesem Abgrund wird auch mein Geist sich verlieren und nichts mehr wissen von Gott noch von sich selbst noch von Gleich und Ungleiche noch von nichts gar nichts. Und ausgelöscht sein werden alle

²¹¹ Als philosophisches Vorbild für solch ein anergetisches Denken gilt Plotin. Vgl. H.-G. GADAMER, Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin, in: DERS., Plato im Dialog, GW 7, Tübingen 1991, 407-417. Wo jedoch Iamblich im Rahmen einer Theurgie die Wirksamkeit überlieferter *nominia barbara* bedenkt, wird die Übersetzbarkeit dieser göttlichen Namen kategorisch verneint (De mysteriis Aegyptiorum VII,2,4-5). Vgl. dazu M. HIRSCHLE, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus, Meisenheim a.G. 1979, 45-48; bzw. G. SHAW, Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus, University Park: The Pennsylvania State University Press 1995, 179-188. Zur „Natur wirkungsvoller Namen“ (*physis onomaton energōn*) siehe außerdem ORIGENES, Contra Celsum I,24-25.

²¹² Nur noch ein Gott kann uns retten (Interview vom 23. September 1966), DER SPIEGEL, Nr. 23, 31. Mai 1976, 193-219, 209; wieder abgedruckt in: Heidegger Lesebuch, hg. v. G. FIGAL, Frankfurt a.M. 2007, 345-370, 361.

²¹³ Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg i.Br. u.a. 2006.

Unterschiede, ich werde eingehen in den einfältigen Grund, in die stille Wüste, in jenes Innersste, da niemand heimisch ist. Ich werde eintauchen in die wüste und öde Gottheit, darinnen ist weder Werk noch Bild ...²¹⁴

NAMENSgedächtnis statt analphabetische Ontotheologie

Selbst wenn man im Sinne der Anselmschen *fides quaerens intellectum* das Gottdenken dem Glauben an die besondere Christusoffenbarung folgen lässt, wird das NAMENTliche des Offenbarungsgeschehens im Allgemeindenken schlussendlich neutralisiert.²¹⁵ Was denkerisch erfasst worden ist, bedarf keiner NAMENSzugehörigkeit mehr. Metaphysisches Gottdenken entstellt den NAMEN und schließt damit die Kommunikationsgemeinschaft mit IHM kategorisch aus. Ein gedachtes Gottwesen lässt sich weder anbeten noch erlaubt es ein liturgisches NAMENSgedächtnis. Im Denken des anderen hat man sich einander nichts zu sagen. Somit verwehrt sich anonyme Gottdenkerei SEINEM Anspruch und meinem Gehorsam.

Akademische Theologie hat ein grundsätzliches Problem, selbst dort wo man mit Attributen wie „biblische“, „narrative“ oder „Offenbarungs“- bzw. „Wort-Gottes“-Theologie deren Ideologieüberhang zu entschärfen sucht. Dass die *sacra doctrina* in der mittelalterlichen Hochscholastik schließlich in „Theologie“ umbenannt wurde, verdankt sich nicht etwa dem Zeugnis der Kirchenväter,²¹⁶ sondern vor allem der Rezeption der *Metaphysik* des Aristoteles. Dieser bestimmt die Theologie als die ranghöchste der drei Gattungen der spekulativen Wissenschaft, handelt sie doch „von dem Ehrwürdigsten unter allem Seienden“²¹⁷ bzw. von „dem Seienden, insofern es Seiendes ist (*peri tou ontos hē on*).“²¹⁸ In einer solchermaßen szientifisch verstandenen Theologie wird der NAME zugunsten einer liturgiewidrigen Ontotheologie entwertet.²¹⁹

Source and Sovereign, Rock and Cloud,
Fortress, Fountain, Shelter, Light,
Judge, Defender, Mercy, Might,
Life whose life all life all endowed:

May the church at prayer recall
that no single, holy name
but the truth that feeds them all
is the God whom we proclaim.²²⁰

Da mag man sich gar hymnisch zum ontotheologischen Metapherngesang erheben. Und doch gilt: Wer auf das (göttliche) Sein aus ist, verliert sich in der Anonymität – oder mit Martin Heidegger gesprochen: „Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren.“²²¹

²¹⁴ U. ECO, Der Name der Rose, München-Wien 1982, 634f.

²¹⁵ Vgl. F. MILDENBERGER, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive 2, Stuttgart u.a. 1992, 45-52.

²¹⁶ Vgl. AUGUSTIN, De civitate Dei VIII,1.

²¹⁷ Metaphysik XI,7 (1064b 1-5). Vgl. W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, 11-18.

²¹⁸ Metaphysik VI,1 (1025b 3f; 1026a 30-32). Vgl. außerdem I,2 (983a 5-10).

²¹⁹ Als Alternative zur szientifischen Theologie siehe auch B. WANNENWETSCH, Singen und Sagen. Zur musisch-musikalischen Dimension der Theologie, NZSTh 46 (2004), 330-347.

²²⁰ TH.H. TROEGER, „Source and Sovereign, Rock and Cloud“ (1987, überarbeitet 1997), abgedruckt in: B.A. WREN (Hg.), Hymns for Today, Westminster John Knox Press, 2009, S. 70.

²²¹ Über den Humanismus (1947), Frankfurt a.M. 1981, 10; bzw. DERS., Wegmarken, GA 9, Frankfurt a.M. 1976, 319.

Was in aller leib- und damit auch ehrfurchtslosen Gottdenkerei letztlich übersehen wird, ist, dass ein universal gedachter Gottesbegriff kulturell konditioniert und damit gerade nicht allgemeingültig ist. Um eine Onto-Ideologie ausformulieren zu können, bedarf es einer entsprechenden sprachlichen Ausdrucksfähigkeit, basierend auf einer Grammatik mit flektierbaren Wortarten. Nur so kann eine Prädikation als Abstraktion („Sein“, „seiend“) vorgenommen werden. In vielen Sprachen wie der chinesischen ist jedoch solch eine Onto-Rhemik grammatisch unmöglich.²²² Die Abwesenheit jeglicher Ontotheologie in der chinesischen und japanischen Kultur haben die jesuitischen Missionare im 17. Jahrhundert mühsam erlernen müssen.²²³ Wo in der überkommenen chinesischen Weltanschauung der Himmel (*Tian*) als immanente Letztreferenz angesehen wird, lässt sich dies eben nicht theistisch reformulieren. Darauf haben nicht zuletzt schon die chinesischen Kritiker der jesuitischen Missionare im 17. Jahrhundert hingewiesen. So schreibt der Astronom (und intrigante Gegenspieler von Johann Adam Schall) Yang Guangxian (1597-1669) in seinem Traktat *Bixie Lun* von 1659:²²⁴

Der Himmel ist der große Ursprung aller Wesen, aller Dinge und aller Ordnungsprinzipien. Wo es ein Ordnungsprinzip (*li*) gibt, ist gleichzeitig Energie (*yin* und *yang*). Gibt es Energie, entsteht die Vielzahl. Entsteht die Vielzahl, gibt es Körper. Der Himmel ist ein Körper gewordenes Ordnungsprinzip. Das Ordnungsprinzip ist (wie) ein Himmel, der keinen Körper hat. Wenn sich die Körper zu Ende entwickelt haben, scheint in ihnen das Ordnungsprinzip durch. Außerhalb des Ordnungsprinzips gibt es nichts, was man Ordnungsprinzip nennen könnte, und außerhalb des Himmels nichts, was man Himmel nennen könnte. ... Um ihn mit einem einzigen, allumfassenden Wort zu bezeichnen, nennt man ihn Dao. Wenn man ihn aber unter seinen verschiedenen Aspekten betrachtet, nennt man ihn als sichtbaren Körper Himmel. Als ordnende Macht nennt man ihn Herrscher (in der Höhe) (*di*). Als wunderbare Wirkkraft nennt man ihn Geist (*shen*). Als angeborene Natur nennt man ihn universale Dynamik (*qian*). ... , Die universale Dynamik (*qianyuan*) (die Grundeigenschaft des Himmels) wohnt dem Himmel inne wie der Geist dem Menschen innenwohnt‘, sagte Meister Zhu (Zhu Xi). Wie ließe sich sagen, der Mensch sei Mensch [unabhängig von seinem Geist] und der Geist sei Geist [unabhängig vom Menschen]? Wenn man so denkt, [ist es klar, dass] der Himmel nicht Himmel sein kann [unabhängig vom Herrscher in der Höhe, seiner ordnenden Macht] und dass der Herrscher in der Höhe nicht Herrscher in der Höhe sein kann [unabhängig vom Himmel] ... Wenn der Mensch den Kopf hebt und den Himmel sieht, nennt er ihn Herrscher in der Höhe: Das heißt nicht, dass es über dem Himmel noch einen anderen Herrscher gäbe.²²⁵

Außerhalb des europäischen Kulturkreises gilt keine metaphysische Trinität bestehend aus ursprungszentrierter Kosmologie (*causa prima*), abstrahierender Ontologie (*ipsum esse*) sowie epistemischer Ideenlehre (*summum bonum*), die sich auf einen monotheistischen Gottesbegriff bringen lässt. Auch weiß man dort nicht zwischen Natur- und Morallehre, also zwischen Phy-

²²² So J. GERNET, Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern, übers. v. CH. MÄDER-VIRÁGH, Zürich u.a. 1984, 280-290. Vgl. außerdem F. NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse, in: DERS., Werke 2, hg. v. K. SCHLECHTA, München 1955, 563-759, 584.

²²³ Vgl. M. REPP, Die Begegnung zwischen Europa und Ostasien anhand der Auseinandersetzungen um die christliche Gottesvorstellung, NZSTh 45 (2003), 71-100; J. GERNET, Christus kam bis nach China, 226-251; bzw. E. ZÜRCHER, Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China, CHR 83 (1997), 614-653; DERS., ‘In the Beginning’: 17th Century Chinese Reactions to Christian Creationism, in: CH.-CH. HUANG/E. ZÜRCHER (Hg.), Time and Space in Chinese Culture, Leiden 1995, 132-166. Hinsichtlich buddhistischer Einwände siehe I. KERN, Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts. Texte von Yu Shunxi (?-1621), Zhuhong (1535-1615), Yuanwu (1566-1642), Tongrong (1593-1679), Xingyuan (1611-1662), Zhixu (1599-1655), Bern u.a. 1992; D. LANCASHIRE, Buddhist Reaction to Christianity in late Ming China, Journal of the Oriental Society of Australia 6 (1969), 82-103; bzw. DERS., Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China, ChH 38 (1969), 218-241.

²²⁴ Vgl. W.-Z. ZHU, Coming out of the Middle Ages. Comparative Reflections on China and the West, Armonk 1990, 81-112.

²²⁵ Zitiert nach J. GERNET, Christus kam bis nach China, 230f.

sik und Ethik kategorisch zu unterscheiden.²²⁶ Folgerichtig gibt es in außereuropäischen Sprachen auch keine passenden Synonyme für den metaphysischen Gottesbegriff. Die chinesische „Term Question“ kann also gar nicht beantwortet werden. An ihre Stelle tritt jedoch die Frage nach geeigneten chinesischen Worten bzw. Schriftzeichen, die als Antonomasien im Hinblick auf den unaussprechlichen NAMEN fungieren können. Diesbezüglich sind die verschiedenen Titel wie *Shàngdì*, *Shén*, *Tānzhǔ*, aber auch *Zhǔ* („Herr“), *Shàngzhǔ* („Überherr“), *Tānfù* („Himmlischer Vater“), oder aber die phonetisch ausgerichteten *Yéhuóhuá* bzw. *Yāwēi* veritable Möglichkeiten,²²⁷ solange ihr antonomatischer Charakter deutlich gemacht wird.²²⁸

Ohne ontotheologische Seins hierarchie nehmen sich Menschen in außereuropäischen Kulturen meist in einem energetischen Feld wahr, das entweder von anonymen Kräften oder aber von namhaften Geistern bzw. Göttern besetzt ist.²²⁹ Es geht dabei also nicht um Sein oder Nichtsein, sondern primär um Wirkungen, an die man sich zu binden sucht oder die man abzuwehren hat. Will man solch eine Lebenserfahrung weltanschaulich benennen, muss man sich mit durchaus problematischen Begriffen wie „Animismus“ oder „Dynamismus“ behelfen, freilich ohne evolutionistische Vorzeichen. Folgerichtig ist der Gattungsbegriff *shén*, mit dem „Gott“ im Chinesischen gemeinhin übersetzt wird, nicht theologisch spezifiziert. So kann sich auch die zufriedengestellte *hún*-Seele eines Ahnens sich als wohlwollendes Geistwesen (*shén*) segensreich für die Nachgeborenen auswirken, vergleichbar mit der Verehrung der verstorbenen Eltern als *di parentes* in der römischen Antike.²³⁰ Insofern besteht in der chinesischen wie auch in anderen Kulturen zwischen „Gott“ und „Mensch“ kein physischer Unterschied.²³¹ Die kultische Apotheose einer Ahnenseele findet dort statt, wo ein Ahn aufgrund seines segensreichen Wirkens und seiner Macht (*ling*) auch von Menschen außerhalb der eigenen Nachkommenschaft verehrt wird.²³² Im chinesischen Kontext wird also die Gottwerdung (Theologie) nicht genealogisch – wie im griechischen Mythos –, sondern pragmatisch durch den jeweiligen Kultus begründet.²³³

Wenn es nun um anrufbare Namen (und nicht um Wesen) geht, lassen sich diese telefonbuchartig auflisten – Ahura Mazdā, Antonius von Padua, Elvis Presley, Guanyin, JHWH, Lijaba,

²²⁶ Es geht also nicht darum, die angebliche Besonderheit eines hebräischen Denkens gegenüber dem griechischen Denken herauszustellen (so z.B. TH. BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen⁷ 1983; bzw. K. HAACKER/H. HEMPELMANN, Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal-Zürich 1989), als vielmehr darum, die Kulturgebundenheit europäischen Denkens wahrzunehmen.

²²⁷ Der Titel *Zhenzhǔ* („wahrer Herr“) ist von den Nestorianern eingeführt und später von den Moslems in China übernommen worden.

²²⁸ Ansatzweise wurde dies auch schon von chinesischen Christen Ende des 19. Jahrhunderts so gesehen. Siehe I. EBER, The Jewish Bishop and the Chinese Bible, 226f.

²²⁹ Vgl. P.G. HIEBERT, The Flaw of the Excluded Middle, in: DERS., Anthropological Reflections on Missiological Issues, Grand Rapids 1994, 189-201. Für die biblische Entsprechung siehe K. KOCH, Natur, RBL⁵ 1992, 359f. Selbst in Ländern, wo der Buddhismus Staatsreligion ist wie in Myanmar (Birma), ist die Verehrung von Geistern (Nats) gängige Praxis. Siehe F.K. LEHMAN, Burmese Religion, EncRel(E)² 2, 1328-1333.

²³⁰ Siehe R. MALEK, Der Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas, Freiburg i.Br. 1996, 110f; F. BALDRIAN-HUSSEIN, Hun and po; Yang soul(s) and Yin soul(s); celestial soul(s) and earthly soul(s), in: F. PREGADIO (Hg.), The Encyclopedia of Taoism 1, New York u.a. 2008, 406-409; bzw. W.H. NEWELL (Hg.), Ancestors, Den Haag 1976. Vgl. außerdem R.L. NADEAU, Divinity, in: DERS. (Hg.), The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions, Oxford u.a. 2012, 369-396. Für indonesische Parallelen siehe H. CHAMBERT-LOIR/A. REID (Hg.), The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia, London 2002. Vgl. außerdem L.B. STEADMAN/C.T. PALMER/C.F. TILLEY, The Universality of Ancestor Worship, Ethnology 35 (1996), 63-76.

²³¹ Ähnlich auch im antiken Rom. Siehe J. RÜBKE, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München² 2006, 67-85.

²³² Vgl. J.A. ADLER, Chinesische Religionen. Religiöse und ethische Ideale einer großen Kultur, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 91f.172-175.

²³³ Für einen Religionsvergleich G.E. SWANSON, The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs, Ann Arbor 1964.

Mazu, Olodumare, Shiva, Zeus ...²³⁴ Physiologische Differenzierungen und Kategorisierungen spielen bei solch einer Listung keine Rolle. Der Gleichgültigkeit eines Namenspluralismus entkommt man nur dann, wo man einen bestimmten Namen vernommen hat und den Namensträger mit dessen Geschichte für sich selbst anzuerkennen und anzurufen weiß. Dass nun der Name „Jesus“ über allen Namen steht (Phil 2,9), verdankt sich weder ritueller Apotheose noch menschlicher Denkleistung, sondern SEINEN ausgesprochen Machttaten, die – der Selbstpreisgabe des Sohnes folgend – Himmel und Erde, Anfang und Ende eingeholt haben. „Ich bin das A und das O, spricht HERR, der Gott, der ist und der war und der kommt, der Allherrscher.“ (Offb 1,8, vgl. 21,6; 22,13) Wer dem einen NAMEN gehorcht, darf sich mit seinem Leben nicht in die Abhängigkeit von anderen Namen bringen. Dem biblischen Zeugnis zufolge kann man von einer HERRlichen Monarchie sprechen,²³⁵ die menschliche Monolatrie gebietet, nicht aber von einem theoretischen oder auch praktischen Monotheismus. Wer von einem biblischen Monotheismus spricht, trägt – möglicherweise ungewollt – eine philosophische Gottesidee in den Text ein und verschreibt sich damit einer ideologischen Schriftleitung.²³⁶ Wer das unaussprechliche Tetragramm überliest, erweist sich als Analphabet des eigenen Lebens.

Um den einen Namen, der über alle Namen ist, wirklich anzuerkennen und anzurufen, bedarf es eines polyarchaischen bzw. polytheistischen Kontextes. Nur dort, wo ich mich in einer „vielmächtigen“ Wirklichkeit wahrnehme, gewinnt die Anerkennung des einen Namens lebensentscheidende Bedeutung (vgl. Apg 4,12). Wo hingegen Aussagen über Allmacht, Alleinheit oder Allursächlichkeit aus einer Gottesidee generiert werden, ist und bleibt der NAME letztendlich bedeutungslos. Auch wenn die Trinitätstheologie in der Alten Kirche unter (neu-)platonischem Einfluss begrifflich ausgearbeitet wurde, war die Weltwahrnehmung der Menschen dennoch „vielmächtig“. Damit konnte die „Gotteswirklichkeit“ schlussendlich nicht als „Gottesgedanke“ gelten. Erst dort, wo in Folge der Aufklärung die moraldependente „Vielmächtigkeit“ naturwissenschaftlich eliminiert worden ist, wurde ein abstrakter Gottesgedanke religionsideologisch zur Geltung gebracht. Was der dreieinige Gott nach biblischem Zeugnis den Menschen NAMENlich zu sagen, kann gegenwärtig im polyarchaischen Kontext Afrikas oder Asiens weit besser verstanden werden kann als im monotheistischen bzw. atheistischen Kontext Europas.

Innerhalb der europäischen Kultur herrscht die paradoxe Situation, dass Namensversessenheit mit NAMENSvergessenheit einhergeht. Ohne Künstlernamen ist Kultur undenkbar. Namentliche Originalität erzielt auf Kunstauktionen mitunter Höchstpreise, gewichtige Autoren- und Gelehrtennamen erheischen publizistische Aufmerksamkeit, werden in Feuilletons und Fachjournalen kritisiert oder gewürdigt. Wenn es nicht gerade um Katastrophen und Unglücksfälle geht, sind Schlagzeilen und Headlines in den Medien meist namensfixiert. Und schließlich spielen auch bei Konsumgütern Produkt- und Markennamen eine herausragende Rolle; sie werden nachhaltig beworben. Der Name verkauft sich und lässt sich verkaufen. Unsere Lebenswelt ist alles andere als anonym. Umso erstaunlicher ist, wie wenig die Wirkung von Eigennamen in Philosophie, Theologie und Literaturwissenschaft wenig beachtet ist. In der literaturwissen-

²³⁴ Siehe M. LURKER, Lexikon der Götter und Dämonen. Namen, Funktionen, Symbole/Attribute, KTA 463, Stuttgart 1989. Vgl. außerdem J.D. PAPER, The Deities Are Many. A Polytheistic Theology, Albany 2005; K.C.H. PATTON, Religion of the Gods. Ritual, Paradox, and Reflexivity, Oxford u.a. 2009; bzw. O. MARQUARD, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: DERS., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91-116.

²³⁵ So auch Philo (Philo spec.I,12) bzw. Justin (Iust.dial. I,3).

²³⁶ Nicht ohne Grund entstammt der Begriff „Monotheismus“ dem Vokabular des Cambridger Platonisten Henry More mit seinem Werk „An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or a True and Faithful Representation of the Everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ“ (London 1660). Für eine semantische Kritik siehe C. COLPE, Monotheismus, EKL³ 3 (1991), 535-539; bzw. J. MOLTMANN, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, EvTh 62 (2002), 112-122.

schaftlichen Narratologie wird der erzählerischen Wirkung von Eigennamen wenig Beachtung geschenkt, da man sich auf die Referenzverhältnisse kapriziert.

Christliche Lehre, die wahrhaftig eine transkulturelle Heilslehre für die Völker ist, ist NAMENSlehre und nicht etwa Gotteslehre – „Induktion aus dem NAMEN“ statt „Deduktion aus dem Begriff“²³⁷. Schibboleth – „Ährenhalm“ (nicht Strohhalm) – des Glaubens ist das unaussprechliche Tetragramm, gilt doch dieser Glaube nicht etwa einem Übernatürlichen, sondern dem NAMENlichen.²³⁸ Natürlich versus NAMENLICH ist die christliche Leitunterscheidung, auf die es ankommt. Der NAME selbst hält Wort, ohne dass er zur Sprache gebracht werden kann. So wie menschliche Biografien in keiner Anthropologie bedacht werden können, so wenig kann auch der NAME in einer Theologie aufgehoben werden. Die NAMENSlehre lehrt entsprechend der kanonisch gelesenen Heiligen Schrift, welche Worte und Taten vom NAMEN umfasst sind,²³⁹ wie Jesus Christus und der Heilige Geist auf den NAMEN bezogen sind (Trinitätslehre) und wie geschöpfliches und insbesondere menschliches Leben in heilvoller Weise vom NAMEN eingenommen wird (Heilsökonomie).²⁴⁰ Bei der Trinitätslehre kommt es allein auf Namen an. So jedenfalls schreibt Ephraem der Syrer Mitte des vierten Jahrhunderts:

Vater, Sohn und Heiliger Geist können nur in ihren Namen verstanden werden;
Schau nicht weiter auf ihr Wesen (*qnomā*),
besinn dich auf ihre Namen.
Wenn du das Wesen des Gottes untersuchst, wirst du zugrunde gehen,
aber wenn du dem Namen (*śmá*) glaubst, wirst du leben.
Lass den Namen des Vaters dir eine Grenze sein,
überschreite sie nicht und untersuche seine Natur (*kyānā*);
lass den Namen des Sohnes dir eine Mauer sein,
übersteige sie nicht und untersuche seine Geburt vom Vater;
lass den Namen des Heiligen Geistes dir ein Zaun sein,
dringe nicht ein, um ihn auszuspähen.
Diese Namen sollen dir also eine Grenze sein;
durch die Namen halte die Untersuchungen zurück.²⁴¹

Statt einer metaphysischen gilt die NAMENliche Trinitätslehre.²⁴² Ebenso tritt an die Stelle einer wesensbezogenen und damit zeitlosen Lehre von den Eigenschaften Gottes die NAMEN-

²³⁷ K.H. MISKOTTE, Die Erlaubnis zum schriftgemäßen Denken, in: DERS., Karl Barth; inspiratie en vertolking: inleidingen, essays, briefwisseling, Verzameld Werk Deel 2, Kampen 1987, 196-220, 206.

²³⁸ Inwiefern sich die NAMENSlehre mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus berührt, bedarf einer gesonderten Untersuchung.

²³⁹ In diesem Sinne kennt die NAMENSlehre weder eine Unterscheidung zwischen *theologia* und *oikonomia* noch eine zwischen einer biblischen *onomatologia* bzw. *pragmatologia*, wie sie bei den evangelischen Vätern vorgenommen worden ist, so J. GERHARD, Loci Theologici, hg. v. E. PREUSS, Bd. 1, Berlin 1863, Loc. II, prooemium, § 6, S. 243; bzw. M. WALTHER, Spicilegium controversiarum illustrum de Nominibus Dei Jehovah Elohim, Jena 1660. Vgl. dazu CH. SCHWÖBEL, Trinität IV, TRE 34 (2002), 110-121, 111.

²⁴⁰ Der erste Theologe im 20. Jahrhundert, der – unter dem Einfluss von Franz Rosenzweig – die Trinitätslehre vom NAMEN her entfaltet hat, war Hans Ehrenberg (1883-1958) in seinem Nachwort „Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität“ zu N. v. BUNOFF/H. EHRENBERG (Hg.), Östliches Christentum. Dokumente, Bd. 2: Philosophie, München 1925, 378-407. Vgl. dazu W. Liebster, Die Enthellenisierung der Trinitätstheologie. Studien zur Trinitätstheologie von Hans Ehrenberg, in: M. KELLER/J. MURKEN (Hg.) Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz, Münster 2009, 62-76.

²⁴¹ Sermones de fide 4,129-142. Die Übersetzung folgt S. BROCK, The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem, CistSS 124, Kalamazoo 1992, 63; bzw. U. POSSEKEL, Ephrem's Doctrine of God, in: A.B. McGOWAN/B.E. DALEY/T.J. GADEN (Hg.), God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Lloyd G. Patterson, Leiden 2009, 232. Siehe außerdem Des heiligen Ephraem des Syrer Sermones de Fide, hg. u. übers. v. E. BECK (CSCO 212/213), Leuven 1961.

²⁴² Siehe B. KLAPPERT, Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENs des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre, EvTh 62 (2002), 54-72; R.K. SOULEN, Der Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken

liche Tugendlehre, die sich auf DESSEN Worte und Taten bezieht.²⁴³ So wird in der Heiligen Schrift nicht etwa die Offenbarung göttlicher Eigenschaften, sondern der Erweis SEINER Tugend bezeugt. Die NAMENSlehre führt in die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christ (*nihil nisi Christus praedicandus*²⁴⁴), die auf Bekehrung und Glauben aus ist. Sie ist keine reflexive Lehre, die sich auf ein allgemein gedachtes Subjekt besinnt, sondern spricht aus, was gegenüber IHM selbst zu verantworten ist (vgl. Mt 12,36).²⁴⁵

Was Menschen Zukunft verheißt, sind weder allgemein Gedachtes noch die Natur, sondern Namen, die glaubwürdige Geschichten tragen. So wird JHWH im Psalmgebet vertrauensvoll angegangen: „Du bist mein Fels und meine Burg, und um deines Namens willen woltest du mich leiten und führen.“ (Ps 31,4) Dem biblischen Zeugnis zufolge umfasst der NAME all das, was JHWH an seinem Volk Israel und durch seinen Sohn Jesus Christus zum Heil der Völker getan hat. Folgerichtig nimmt Kurt Marti die erste Bitte des UnserVater mit folgenden Worten auf:

dein name werde geheiligt
dein name möge kein hauptwort bleiben
dein name werde bewegung
dein name werde in jeder Zeit konjugierbar
dein name werde tätigkeitswort²⁴⁶

Die Taufe „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ nimmt den eigenen Namen in das trinitarische Heilsgeschehen mit hinein und lässt JHWHS Handlungstreue apokalyptisch glauben. Im NAMEN tritt einem das Heilsgeschehen sakramental gegenüber, dass man sich mit seinem eigenen Namen darauf beziehen kann.

Der genuine Ort eines verheizungsvollen und ehrfürchtigen NAMENSgedächtnisses ist die Kirche als die Gemeinschaft derer, die dem NAMEN mit Leib und Leben verbunden sind. In ihr vollzieht sich schließlich die liturgische Anbetung des NAMENS:

*Groß und wunderbar sind deine Werke, HERR, der Gott, der Allherrscher! Gerecht und wahrhaftig sind deine Wege, der König der Völker. Wer sollte dich, HERR, nicht fürchten und deinen Namen nicht preisen? Denn du allein bist heilig! Ja, alle Völker werden kommen und anbeten vor dir, denn deine gerechten Gerichte sind offenbar geworden. (Offb 15,3f)*²⁴⁷

9. Februar 2018

trinitarische Name Gottes in seinem Verhältnis zum Tetragramm, EvTh 64 (2004), 327-347; bzw. DERS., The Divine Name(s) and the Holy Trinity 1: Distinguishing the Voices, Louisville 2011. Vgl. außerdem R.W. JENSON, The Triune God, in: C.E. BRAATEN/R.W. JENSON (Hg.), Christian Dogmatics 1, Philadelphia 1984, 79-191, 87-97.

²⁴³ Vgl. K.H. MISKOTTE, Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen (1941), Neukirchen-Vluyn 1976, 54-85.

²⁴⁴ M. LUTHER, Predigt über das siebte Kapitel des 2. Buch Mose vom 11. Dezember 1524, WA 16, 113,7f. Zur Predigt als Namenrede siehe R. BOHREN, Predigtlehre⁴ 1980, 89-108; bzw. J. NIEROP, Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes. Eine Studie zu Form und Sprache der Predigt nach Rudolf Bohrens Predigtlehre, Münster 2008, 105-124.

²⁴⁵ Ähnlich K. BARTH, Einführung in die Evangelische Theologie, Zürich 1962, 175-177.

²⁴⁶ abendland. gedichte, Darmstadt-Neuwied 1980, 50.

²⁴⁷ Vgl. TH. BENNER, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zu Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität, Paderborn u.a. 2001.