

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

KEIN NAME, der nannte:
sein Gleichlaut
knotet uns unters
steifzusingende
Hellzelt.

Paul Celan (Gesammelte Werke, Bd. 2, 226)²

Von Jochen Teuffel

Inhalt

Die sogenannte „Term question“	1
Beim Namen nennen	11
Göttliche Anonymität und Polyonymität	14
HERR, Gott und Zebaoth	17
„Gott“ und „der Gott“	18
Das Gottdenken und das Welttheater	25
Der NAME und die Antonomasien	29
Metaphysischer Synkretismus	33
NAMENSgedächtnis statt alphabetische Ontotheologie	50

Die sogenannte „Term question“

Innerhalb der chinesischen Christenheit gilt die Frage nach der richtigen Gottesbezeichnung immer noch als ein weithin ungelöstes Problem.³ Bezüglich „Gott“ findet sich nämlich im

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. ZETSCHE, *Tianzhu, Shangdi oder Shen? Zur Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie*, *Chun – Chinesischunterricht* 13 (1997), 23-34; DERS., *The Bible in China. History of the Union Version. The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, MSe 45, Nettetal 1999, 82-90; 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; M. ROMANO, *Translating and Transplanting the Word of God in Chinese*, in: Y. ZHENG (Hg.), *Sinicizing Christianity*, Leiden 2017, 167-194; J. BARRIQUAND, *Biblical Names of God in Chinese. A Catholic Point of View with Ecumenical Perspectives* (*Tian zhu jiao yan jiu xue bao* 2, 2011). 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 Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell) 1 28.09.2026

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 Gattungsname *Shén* (神, „Geistwesen“)⁴ stammt ursprünglich aus einer unvollständig gebliebenen Übersetzung des Neuen Testaments aus der Feder des französischen Jesuiten Jean Basset zusammen mit dem konfuzianischen Konvertiten Johan Su, 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

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.

⁴ Zum Bedeutungsumfang siehe D. SOMMER, Shen (Spirit) in: X. YAO (Hg.), Routledge Encyclopedia of Confucianism, Abingdon u.a. 2003, 541f. Zu einem Versuch *Shén* exklusiv als Gott(-heit) zu übersetzen siehe C.W. MATEER, The meaning of the word [*shen*], Shanghai 1913 (ursprünglich als Serie in The Chinese Recorder 32 (1901) und 33 (1902) abgedruckt).

⁵ Zur Begründung siehe J. BARRIQUAND, Biblical Names of God in Chinese, 476-487. Vgl. DERS., First Comprehensive Translation of the New Testament in Chinese. Fr Jean Basset (1662-1707) and the Scholar John Xu, VSVD 49 (2008), 91-119; DERS., Nobis solis Sinensibus. When Jean Basset Identified Himself as Being Chinese to Promote the Term Shangdi, in: J. LI (Hg.), Missions Étrangères de Paris (MEP) and China from the Seventeenth Century to the Present, Leiden 2021, 19-38; S. GANG, The Basset-Su Chinese New Testament, in: K.K. YEO, The Oxford Handbook of the Bible in China, New York 2021, 79-94; bzw. J.O. ZETZSCHE, The Bible in China, 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. EICHORN, Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen, HdO Abt. 4, Bd. 4/1, Leiden u.a. 1976.

Henry Medhurst sowie James Legge,¹¹ die *Shàngdì* für die adäquate chinesischen Gottesbezeichnung hielten.

Nachdem eine protestantische Missionskonferenz 1843 in Hongkong die gemeinsame Ausarbeitung einer neuen chinesischen Bibelübersetzung – die sogenannte „Delegates’ Version“ – beschlossen hatte, entstand eine leidenschaftliche Debatte („Term question“) über die Verwendung von *Shén* oder *Shàngdì*. Mehr als fünfzig Jahre wurde sie von Missionaren, Sinologen und Religionswissenschaftlern geführt, ohne dass man sich 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)“. 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“.¹³

In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts kam es innerhalb der Lutherischen Mission der Missouri Synode zu einer Neuauflage dieses Streits, der die Synode bis zum Ende der China-Mission 1948 beschäftigte. So polemisierte George O. Lillegard (1888-1965), seit 1918 China-Missionar, heftig gegen die Verwendung von *Shàngdì*, als er kurz vor seiner Rückkehr in die USA in einem Brief vom 26. Juni 1926 an seinen Schwiegervater schrieb:

I have told the Board plainly that I did not care to work in a Mission that defended the use of the term Shang-Di and shall stick to that.... To identify a god of the heathens with the true God ought to be considered a far more dangerous sin than unionism, synergism, or any of the evils which have caused the Norwegian Synod to separate from other Norwegians. As yet these Missourians, one after the other, have been criticizing me for “separatism” and what not, because I take that stand! Of course they do not admit that the use of Shang-Di involves syncretism, but the fact is that it does, and they will never be able to get away from that fact by any amount of quibbling or fallacious reasoning.... It is really too bad that these St. Louis professors were not present to tell Paul and the other apostles that they should use Zeus or Jupiter for

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.

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. Vgl. J.O. ZETZSCHE, The Bible in China, 77-90.

¹³ Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, Shanghai 1890), XLII. 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.

the true God, instead of Theos, which was so ‘contaminated by idolatry,’ even Venus, Bacchus, and all the other immoral gods being included under that term!¹⁴

Ein eigens eingesetztes “Committee on the Chinese Term Question” empfahl 1935 der Missouri Synode die exklusive Verwendung von *Shén*¹⁵, fand jedoch dafür keine allgemeine Zustimmung. Die Synode überließ es den lutherischen Missionaren vor Ort, ob sie *Shén* oder *Shàngdì* den Vorzug gaben.¹⁶

Damit aber nicht genug. Auf römisch-katholischer Seite wird für „Gott“ der Titel *Tiānzǔ* (天主, „Herr des Himmels“) exklusiv verwendet, der von der jesuitischen Chinamission Ende des 16. Jahrhunderts neu eingeführt worden war. 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 *Tiānzǔ Shiyi* („Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels“) von 1603 *Tiānzǔ* auch mit *Shàngdì* identifiziert,¹⁷ doch wurde diese Identifikation im sogenannten „chinesischen Ritenstreit“ in Frage gestellt.¹⁸ Maßgeblich hierfür war Niccolò Longobardo, Riccis Nachfolger als jesuitischer Oberer der Chinamission, mit seiner zwischen 1623 und 1630 auf Portugiesisch abgefassten Schrift *Reposta breve sobre as Controversias do Xamty, Tien Xin, Lim hoên, e outros nomes e termos sinicos* (Kurze Antwort zu den Kontroversen um *Shàngdì*, *tianshen* und *linghun* sowie anderer chinesischer Namen und Begriffe).¹⁹ Nachdem diese in Europa zuerst in spanischer Übersetzung (1676) und dann auf Französisch (1701) gedruckt worden war, kam man auf Seiten des römischen Lehramtes zu dem Schluss, dass die überkommene chinesische Weltanschauung genuin atheistisch sei. Demzufolge schien „Gott“ den Chinesen unbekannt zu sein und konnte daher auch nicht unter dem Namen *Shàngdì* angerufen werden. Schlussendlich wurde von Papst Klement XI.

¹⁴ D. BLUMER, Called According to His Purpose. Missionary Letters From China, Selbstverlag o.J., S. 449-450. Nach seiner Rückkehr setzte sich Lillegard publizistisch für die exklusive Verwendung von *Shén* innerhalb der Lutherischen Mission ein, so G.O. LILLEGARD, The Chinese Term Question, Boston 1929; DERS., A History of the Term Question Controversy in Our China Mission and the Chief Documents in the Case, Jamaica Plain 1930; bzw. DERS., The Chinese Term Question. An Analysis of the Problem and Historical Sketch of the Controversy, Shanghai 1935.

¹⁵ 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.

¹⁶ PROCEEDINGS of the Thirty-Sixth Regular Convention of the Ev. Lutheran Synod of Missouri, Ohio, and Other States, Assembled at CLEVELAND, OHIO as the Twenty-First Delegate Synod June 19-28, 1935, St. Louis 1936, 176.

¹⁷ M. RICCI, The True Meaning of the Lord of Heaven. *Tianzhu shiyi*, übers. v. D. LANCASHIRE u. P. HU KUO-CHEN, rev. Aufl. hg.v. TH. MEYNARD, Chestnut Hill 2016, Nr. 103-110, S. 94-103. 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Erst 2021 erschien eine englische Übersetzung der unveröffentlichten lateinischen Fassung *Responsio brevis super controversias de Xamti, hoc est de altissimo Domino, de Tien-chin, id est de spiritibus coelestibus, de Lim-hoên, id est de anima rationali de aliisque nominibus ac terminis sinicis ad determinandum, qualia eorum uti possint vel non in hac Christianitate* von 1661: N. LONGOBARDO, A Brief Response to the Controversies Over Shangdi 上帝, tianshen 天神, and linghun 靈魂, übers. v. D. CANARIS, hg.v. TH. MEYNARD u. D. CANARIS, Singapore 2021. 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.

mit seiner Bulle *Ex illa die* (1715) allein *Tianzhǔ* als chinesische Gottesbezeichnung zugelassen.²⁰

Der bereits erwähnte britische Sinologe James Legge (1815-1897) suchte hingegen aus den klassischen konfuzianischen Schriften – in Abgrenzung zum Neokonfuzianismus der Song-Dynastie (960-1279)²¹ – zu zeigen, dass eine natürliche Theologie sehr wohl in China existent gewesen sei, die den Gebrauch von *Shàngdì* als Gottesbezeichnung rechtfertige.²² Er vermochte jedoch damit nicht allgemein zu überzeugen. Unter protestantischen China-Missionaren wurde *Shàngdì* weithin als oberste Gottheit des chinesischen Pantheons angesehen. Der Vorschlag einer Minderheit unter den protestantischen Missionaren, namentlich der episkopale Bischof von Shanghai, Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, dessen Hongkonger Amtskollege John Shaw Burdon, sowie der presbyterianische Missionar Henry Blodget, die katholische Gottesbezeichnung *Tianzhǔ* zu übernehmen,²³ fand – nicht zuletzt aus konfessionspolitischen Gründen – keine breite Zustimmung. So gibt es also bis heute in der chinesischen Sprache drei verschiedene christliche „Gottesnamen“, eben *Tianzhǔ*, *Shàngdì* und *Shén*. Ähnlich verhält es im koreanischen Christentum, wo der von protestantischen Missionaren propagierte indigene Name *Hananim* (하님, analog zum chinesischen *Shàngdì*) dem in der römisch-katholischen sowie der episkopalen Kirche verwendeten *Ch'ŏnju* (천주, analog zu *Tianzhǔ*) entgegsteht.²⁴

Der Vollständigkeit halber seien noch drei weitere Übersetzungsversuche erwähnt, die für die gegenwärtige Christenheit in China keine Rolle mehr spielen. So hatte die China-Mission der Assyrischen Kirche des Ostens („Nestorianer“) im 7. Jahrhundert während der Tang-Dynastie den Titel *Zhēnzhǔ* (真主, „wahrer Herr“) eingeführt.²⁵ Später, nach dem definitiven Scheitern dieser Mission zum Ende der mongolischen Yuan-Dynastie Mitte des 14. Jahrhunderts wurde *Zhēnzhǔ* von chinesischsprachigen Muslimen übernommen und bis heute neben *Ālā*, einer Transkription des arabischen *Allāh*, verwendet. 1850 kam im Streit um *Shén* versus *Shàngdì*

²⁰ 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.

²¹ Vgl. W. BAUER, Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus, hg. v. H. VAN ESS, München 2001, 240-272.

²² J. LEGGE, The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits, Hongkong 1852, 7-64; DERS., The Religions of China: Confucianism and Taoism 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.

²³ Siehe S.I.J. SCHERESCHESKY, 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. Auch der deutsche Missionsgelehrte Ernst Faber (1839-1899) sprach sich für *Tianzhǔ* aus. Siehe J.O. ZETZSCHE, The Bible in China, 209-212.

²⁴ 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 Hanōllim. The Construction of Terminology for Korean Monotheism, The Review of Korean Studies 5 (2002), 105-131; bzw. S.-W. HONG, Naming God in Korea. The Case of Protestant Christianity, Eugene 2009. 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.

²⁵ Vgl. T.S. FOLEY, Biblical Translation in Chinese and Greek, Leiden-Boston 2009, 10-12.

ein britischer Vorschlag auf, *Āluóhē* (阿罗诃) als Gottesbegriff in der gemeinsamen protestantischen Bibelübersetzung (*Delegates' Version*) zu verwenden, was jedoch keine allgemeine Zustimmung fand.²⁶ *Āluóhē* stellt die Transliteration des syriakischen *aloha* bzw. des hebräischen *'ālohīm* dar und findet sich als Beiname zu *Zhēnzhǔ* auf der sogenannten „Nestorianischen Stele von Xi'an“ aus dem 8. Jahrhundert.²⁷ Weiterhin gab zu Beginn der jesuitischen Chinamission den Versuch, den lateinischen Begriff *Deus* bedeutungsfrei in *Dousi* (陡斯) zu transkribieren.²⁸ Da jedoch die chinesische Schrift als Morphemschrift mit ihren Logogrammen auf lexikalische 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“ *Tiānzǔ*, *Shàngdì* und *Shén* für die Einheit der Christenheit in China bedeuten, halten sie doch den Gebrauch verschiedener „Gottesnamen“ eher für ein theologisches Adia-phoron. 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.²⁹

„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.³⁰

Theologen in Europa vermögen unbefangen von „Gottesnamen“ oder auch von „Gottesbildern“ zu reden, sind doch „Gott“ bzw. die Idee von „Gott“ davon nicht im Geringsten betroffen.³¹ Mit Augustin gesprochen:

²⁶ Siehe J.O. ZETZSCHE, *The Bible in China*, 84.

²⁷ Vgl. dazu M. DEEG, *Die Strahlende Lehre. Die Stele von Xi'an*, Münster 2018.

²⁸ Siehe J. ZETZSCHE, *Tianzhu, Shangdi oder Shen? Zur Entstehung der christlichen chinesischen Terminologie*, *Chun – Chinesischunterricht* 13 (1997), 23-34.24f.

²⁹ *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.

³⁰ W. SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, zweiter Akt, zweite Szene, Zeilen 43-49.

³¹ 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.³²

Meister Eckart nimmt in seiner Auslegung zum Buch Exodus darauf Bezug, wenn er selbst die frühmittelalterliche Schrift „*Liber de causis* (Von den Ursachen)“³³ kommentiert:

Es ist aber zu beachten, dass im Buch *Von den Ursachen* Gott nicht unbegreiflich genannt wird, sondern über ‚alle Beschreibung erhaben‘, gemäß den Worten: „Du hast deinen heiligen Namen über alles herrlich gemacht“ (Ps 137,2) und ‚er hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist‘ (Phil 2,9). Dem Oberen fehlen nämlich die Vollkommenheiten des Niederen nicht, sondern es hat sie alle in vorzüglicherer Weise voraus. Der ‚Namen‘ also, der über alle Namen ist, ist nicht unnennbar (*innominabile*), sondern auf jede Weise nennbar (*omnino-minabile*). Daher sagt Augustinus in der 13. Predigt über das Johannesevangelium, wo er das Wort behandelt ‚bei dir ist der Quell des Lebens (und in deinem Licht schauen wir das Licht‘ (Ps 36,10): ‚Alles lässt sich von Gott sagen, aber keine Aussage ist Gottes würdig. Nichts ist reicher als diese Armut. Du suchst nach einem passenden Namen und findest keinen; du suchst nach einem beliebigen Namen und findest alle. Soweit Augustin.³⁴

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 begehren 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.“³⁵

Vernünftigerweise können keine göttlichen Eigennamen untersucht werden, sondern nur diejenigen Namen, mit denen sie menschlicherseits benannt werden. Da für Platon die Ideen die

³² „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).

³³ Liber de causis 5,61. Es handelt sich dabei um eine ursprünglich arabisch abgefasste Schrift, die eine Zusammenfassung von Proklos' *Grundlagen der Theologie* darstellt.

³⁴ Expositio libri Exodi 35: „Notandum autem quod in De causis dicitur deus non innarrabilis, sed superior narratione, secundum illud Psalmi (137,2): Magnificasti super omne nomen sanctum tuum; et Philipp. 2,9: Donavit illi nomen quod est super omne nomen. Superius enim non est privatum perfectionibus inferiorum, sed omnes praehabet excellentius. Non est innominabile, sed omnominabile. Unde Augustinus, super Io., sermone 13, tractans illud psalmi (36,10), aput te est fons vite, dicit: ‚Omnia possunt dici de deo, et nihil digne dicitur de deo; nihil latius hac inopia: queris nomen congruum, non invenis; quoquo modo dicere, omnia invenis‘. Verba sunt Augustini.“ (MEISTER ECKHART, Studienausgabe der Lateinischen Werke 2: Expositio libri Exodi, Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, Expositio libri Sapientiae, Expositio Cantici Canticorum (fragm.), hg. v. L. STURLESE, Stuttgart 2018, 35.)

³⁵ Krat. 400d-401a (Übers. F. SCHLEIERMACHER). Vgl. außerdem Philebos 12c. Zur vorsokratischen Diskussion siehe M. KRAUS, Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987.

eigentlichen Gegenstände menschlicher Erkenntnis sind, haben Namen keinen eigenen Erkenntniswert. Als menschliche Benennungen sind sie kontingent 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.³⁶ 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 Papaïos, wie die Skythen.“³⁷ Zuvor hatte bereits der römische Polyhistor Marcus Terentius Varro (116-27 v. Chr.) bezüglich des Gottes der Juden behauptet, zwischen Jovis und Iao gäbe es keinen Unterschied, „weil es auf den Namen nicht ankäme, solange nur dieselbe Sache gemeint sei.“³⁸ In dieser Tradition beginnt dann auch Wolfgang Amadeus Mozarts *Freimaurerkantate* mit den Worten: „Die Ihr des unermeßlichen Weltalls Schöpfer ehrt, / Jehova nennt ihn, / oder Gott / nennt Fu ihn, / oder Brahma, / hört! Hört Worte aus der Posaune des Allherrschers!“³⁹

In außereuropäischen Kulturen, die von der griechischen Metaphysik unbeeinflusst sind, wirkt sich eine namenlose Vielnamigkeit 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.⁴⁰ 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.⁴¹

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

³⁶ So schon Platon mit der ersten Hypothese in *Parmenides* (142a 4ff). Nach Aristoteles gilt der Name als „eine übereinstimmungsgemäß etwas bezeichnenden Lautform ohne Zeitzusatz (*phōnē sēmantikē kata synthēkēn aneu chronou*)“ *De interpretatione* 2 (16a 19f).

³⁷ Zitiert nach ORIGENES, *Gegen Celsus* V,41. Vgl. J. ASSMANN, *Der Name Gottes und das Problem interkultureller Übersetzbarkeit*, 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.

³⁸ *Antiquitates rerum divinarum*, frag. 16* Cardauns bzw. AUGUSTIN, *De consensu Evangelistarum* I,22,20. Vgl. W. FAUTH, *Iao*, KP 2 (1967), 1314-1319 bzw. D.E. AUNE, *Iao*, RAC 17 (1994), 1-12. Zur Vielnamigkeit siehe außerdem Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII,1,68.

³⁹ KV 619. Der Text stammt von Franz Heinrich Ziegenhagen.

⁴⁰ Vgl. K. RADNER, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, Wiesbaden 2005, 15-25.

⁴¹ 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). Zur Frage einer Abstraktionsmöglichkeit im Chinesischen siehe C. HANSEN, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor 1983, 37-42; bzw. CH. HARBSMEIER, *Language and Logic, Science and Civilisation in China* VII/1, Cambridge 1998, 229-234.

die anderen Namen als nachrangige Beinamen (*cognomina*) oder als Titelbezeichnungen (*tituli*) zu gelten haben.⁴² Diese Abstufung schließt nicht aus, dass es gerade der Eigennamen ist, dessen Aussprache im alltäglichen Miteinander aus sittlichen oder apotropäischen Gründen vermieden wird – man denke nur an die titulare Anrede der eigenen Eltern.⁴³ Das schreibt Franz Rosezweig:

Namen überhaupt sind nämlich nur unter ganz besonderen Bedingungen aussprechbar. Es mißtönt dem guten Ton und dem natürlichen Gefühl, in einem Gespräch zu dreien, von denen etwa einer sich wesentlich nur hörend beteiligt, den Namen dieses einen auszusprechen; statt dessen wird man, wenigstens für einen Augenblick, diesen einen mit ins Gespräch hineinnötigen und ihn – ansprechen. Der Name ist also in Anwesenheit des Genannten nicht aus-, sondern nur anzusprechen, und jeder Name. Aller Name steht ursprünglich im Vokativ. Erst wenn sein Träger herausgegangen ist, kommen die andern Kasus in Frage. Spricht man den Namen eines Anwesenden aus, ohne ihn anzusprechen, so fühlt sich der, wenigstens in diesem Augenblick, so etwas wie “herausgesetzt”. Gott geht aber nie heraus, und die Versuche, seinen Namen auszusprechen, hätten nur Sinn als Versuche, ihn herauszusetzen.⁴⁴

Wer jemanden eigenmächtig bei dessen Namen anspricht, erweist sich damit als Superior und macht den anderen zum „Hörigen“ – „*ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du gehörst mir*“ (Jes 43,1 EÜ).⁴⁵ 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.“⁴⁶ Namen sind jedenfalls nicht beliebig ersetzbar; eine Umbenennung bedarf vielmehr der besonderen Vollmacht eines Superiors und markiert in der Regel einen Statuswechsel.⁴⁷ So setzt beispielsweise der babylonische König Nebukadnezar nach der ersten

⁴² Bezüglich 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 (Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam, hg. v. A. HILGARD, Grammatici Graeci I/3, Leipzig 1979, 160, 26). Ihr liegt Chrysipps Unterscheidung zwischen *onoma* (Namen) und *prosēgoria* (Benennung) zugrunde. Als *kyria onómata* gelten „diejenigen Namen, die nur für Individuen, für nicht mehr teilbare Einheiten bestimmt sind“ (S. MATTHAIOS, Kurion onoma. Zur Geschichte eines grammatischen Terminus, in: P. SWIGGERS/A. WOUTERS (Hg.), Ancient Grammar. Content and Context, Leuven 1996, 55-77, hier 72).

⁴³ 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; insbesondere A. ITEANU, Why the Dead Do Not Bear Names. The Orokaiva 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.

⁴⁴ Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch, hrsg v. R. ROSENZWEIG, GS IV/1, Den Haag 1979, 100. Vgl. E. ROSENSTOCK-HUESSY, Der Atem des Geistes, Frankfurt a.M. 1951, 39-62.

⁴⁵ In diesem Sinn haben in der Liturgie das eigene confiteor bzw. die acclamatio der invocatio voranzugehen.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Im Judentum existiert seit dem Mittelalter mit Bezug auf den Talmud (Rosch ha-Schana 16b) außerdem die Möglichkeit eines rituellen Namenwechsels im Zusammenhang einer schweren Krankheit. Siehe R.D. ARNOLD, Namenswechsel im Krankheitsfall (*shinui ha-shem*) – ein jüdischer Brauch als Zielscheibe anti-jüdischer Polemik, in: M. BUSCH/ST. KROLL/M.A. MAKSYMIAK (Hg.), Hippokratische Grenzgänge. Ausflüge in kultur- und medizingeschichtliche Wissensfelder. FS H.-U. LAMMEL, Hamburg: Kovac, 2017, 29-48.

Eroberung Jerusalems den Davididen Mattanja als neuen König von Judäa ein und ändert dessen Namen eigenmächtig in „Zidkija“ (2Kön 24,17).⁴⁸ 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.⁴⁹ Nur dort wo Götter ihrer eigenen Machtlosigkeit überführt worden sind, kann man sich an deren Namen zu schaffen machen.

Eine besondere Sensibilität für Namen zeigt sich in den Gesprächen (*lún yǔ*) des Konfuzius, wo dieser auf die Frage nach der ersten Maßnahme seiner Regierung die Richtigstellung der Namen ankündigt und dies wie folgt begründet:

Wenn die Namen nicht richtig sind, dann stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, dann werden die Handlungen nicht vollendet; werden die Handlungen nicht vollendet, dann gedeihen Riten und Musik nicht; gedeihen Riten und Musik nicht, so verfehlen die Strafen ihren Zweck; verfehlen die Strafen ihren Zweck, so weiß das Volk nicht, wohin es Hand und Fuß setzen soll. Darum sorgt sich der Edle, dass er seine Namen unter allen Umständen zu Worte bringen, und seine Worte unter allen Umständen zu Taten machen kann. Der Edle duldet es nicht, dass in seinen Taten irgend etwas in Unordnung ist. Das ist es, worauf alles ankommt.⁵⁰

Wie andere außereuropäische Kulturen kennt auch die chinesische Kultur keine metaphysische Trinität bestehend aus ursprungszentrierter Kosmologie (*causa prima* bzw. *primum movens*), selbstreferentielle Ontologie (*ipsum esse per se subsistens*) sowie epistemischer Ideologie (*summum bonum* bzw. *aliquid quo maius nihil cogitari potest*).⁵¹ 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“.⁵² In Ermangelung einer solchen „trinitarischen“ Gottesbegriffs kommen im Chinesischen die unterschiedlichen Namen *Tianzhǔ*, *Shén* oder *Shàngdì* zunächst einmal verschiedenen Namensträgern 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

⁴⁸ Siehe außerdem 2Kön 23,34. Vgl. A.S. van der Woude, Art. *šēm* (Name), THAT 2 (1976), 935-963, 943f; O. EIBFELDT, Umnennungen im Alten Testament, in: DERS., Kleine Schriften 5, Tübingen 1973, 68-76; S. RAPPA-PORT, Schinnuy Haschem, Jüdisches Lexikon IV/2, Berlin 1930, Sp. 210-212; J.D. EISENSTEIN, Shinnuy ha-Shem, JE 11 (1905), 291 bzw. Art. Name, Change of, in: CH. PEARL (Hg.), The Encyclopedia of Jewish Life and Thought, New York 1996, 323.

⁴⁹ Zur altorientalischen Namensverschwiegenheit siehe E. BRUNNER-TRAUT, Anonymität (der Götter), LÄ 1 (1973), 281-291.

⁵⁰ Kap. XIII (Tzū Lu), 3 (Übers. nach P.-J. OPITZ, Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik. Politisches Denken in China von der Chou-Zeit bis zum Han-Reich, München 1968, 48).

⁵¹ 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.

⁵² Vorlesungen über Rationaltheologie, in: I. KANT, Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. 27, Zweite Hälfte, Zweiter Teil, Berlin 1972, 1240.

nicht anschlussfähig war, schuf er durch die Transkription des lateinischen „Deus“ das japanische Lehnwort *Daiusu* (デウス) und vermied damit eine weitere *Term question*.⁵³

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, der im Ersten Testament sich selbst als „*Ich bin JHWH*“ (Ex 6,2 u.ö.)⁵⁴ 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'ālohîm*): „Wenn ich zu den Israeliten komme und ihnen sage: Gottheit eurer Väter (*'ālohe awotechām*) hat mich zu euch gesandt, und sie sagen zu mir: Was ist sein Name?, was soll ich ihnen dann sagen? Da sprach Gottheit (*'ālohîm*) 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)⁵⁵

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.⁵⁶ Wo ER sich in seinem

⁵³ 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. Zur linguistischen Varianz der Übersetzungsmöglichkeiten von „Gott“ siehe E.A. NIDA, Gott, in: ST. NEILL u.a. (Hg.), Lexikon zur Weltmission, Wuppertal-Erlangen 1975, 180.

⁵⁴ Vgl. W. ZIMMERLI, Ich bin Jahwe, in: DERS., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, ThB 19, München 1969, 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.

⁵⁵ Vgl. O. KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken, Theologie des Alten Testaments 2, Göttingen 1998, 95-100.

⁵⁶ 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“, „DESSEN“, werden entsprechend der Buber-Rosenzweigschen Übersetzung des Alten Testaments neben dem artikellosen „HERR“ ebenfalls als Antonomastien 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 „Ersetzung“ 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 Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell) 11 28.09.2026

Namen vorstellt, können Gottesbilder IHM nicht anhaften. So schreibt Paul Ricœur zurecht: „Diese Offenbarung des Namens bedeutet die Auflösung aller anthropomorphen Vorstellungen, aller Gestalten und Gestaltungen, mithin auch der Gestalt des Vaters. Der Name steht gegen das Idol.“⁵⁷

Der NAME kommt IHM nicht zu, sondern geht vielmehr von IHM aus. So ruft sich JHWH gegenüber Mose auf dem Sinai im Vorübergehen 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).⁵⁸

Genauer gesagt handelt es sich dabei um eine doppelte Tautologie: JHWH ruft aus, dass JHWH JHWH ist. In seinem Namen bleibt ER sich selbst treu und wehrt damit Verbindungen mit Ortsnamen (Toponymen) ab, die ihn kultisch zu vereinnahmen suchen.⁵⁹ Der NAME birgt sein eigenes Ich. 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; vgl. Sach 14,9)⁶⁰

Ganz anders hingegen verhält es sich mit den hebräischen Begriffen *'el*⁶¹ bzw. *'ālohîm*⁶² sowie mit dem griechische Begriff *theós*⁶³. Diese gelten wegen ihren Pluralformen als Gattungs-

称 („DU“) und 祂 („ER“) der Radikal 亻 an Stelle des humanoiden Radikals 亻 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.

⁵⁷ P. RICŒUR, *Die Vatergestalt – vom Phantasiebild zum Symbol*, in: DERS., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen 2*, München 1974, 315-353, hier 337.

⁵⁸ Zur Auslegung von Ex 34,5-9 vgl. F. ROSENZWEIG, *Sprachdenken. Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, hg. v. R. BAT-ADAM, GS IV/2, Dordrecht 1984, 128-132; 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.

⁵⁹ Archäologisch lassen sich aus den Inschriften von Kuntilet 'Adschrud *jwhh šmrn* („Jahwe von Samaria“) sowie *jwhh tmn* („Jahwe von Teman“) lokale Jahwe-Kulte während der israelitischen Königszeit vermuten. Siehe CH. UEHLINGER, Kuntilet 'Ağrūd, 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.

⁶⁰ Zur Übersetzung siehe M. ROSE in *Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel 1*, Zürich 2011, 417. Zur Frage wie *'āhad* 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.

⁶¹ 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.

⁶² Vgl. H. VORLÄNDER, *Elohim*, NBL 1 (1991), 526f; W.H. SCHMIDT, *'ēlōhîm*, THAT 1 (1971), 153-167; bzw. K. VAN DER TOORN, *God (I)*, DDD (21999), 352-365.

⁶³ Vgl. P.W. VAN DER HORST, *God (II)*, DDD (21999), 365-369.

namen (Appellativa), die als Prädikatsnamen fungieren können, wie beispielsweise in folgender Selbstaussage: „Gott (‘el) bin ich und nicht Mensch (‘iš), heilig in deiner Mitte.“ (Hos 11,9)⁶⁴ Somit vermögen sie eben nicht die Identität desjenigen zu benennen, für den das Tetragramm „JHWH“ (bzw. die Antonomasie „HERR“) steht.⁶⁵ Zu Recht hat der jüdische Gelehrte Moses Maimonides in seiner Schrift *Dalālat alḥā’irīn* (Führer der Unschlüssigen) darauf hingewiesen, dass „Allah“ (arabisch „der Gott“) das Tetragramm als „abgesonderter Name“ (*schem ha-mēfōrasch/nomen separatum*) zukommt. Allein dieser Eigenname (*schem ha-mējūchad*) hat im Unterschied zu allen sonstigen verehrungswürdigen Namen nichts mit anderen gemein.⁶⁶

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 (Ihvh), 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.⁶⁷

Martin Luther schließlich führte die handschriftliche Tradition der *nomina sacra*⁶⁸ 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 beflleißigt 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.⁶⁹

⁶⁴ Kurt Koch hat jedoch darauf hingewiesen, dass zwischen ‘el bzw. ‘ālohim durchaus ein semantischer Unterschied besteht, da ‘el im Alten Testament mitunter die Bedeutung eines Eigennamens hat. (Der hebräische Gott und die Gotteserfahrungen der Nachbarvölker, in: K. KOCH, *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien* 2, Göttingen 2007, S. 9-41, hier S. 17, Anm. 23).

⁶⁵ Zur Unterscheidung zwischen Eigen- und Gattungsname 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.

⁶⁶ *Dux dubitantium* (*Dalālat alḥā’irīn*) lib. I, cap. 61. Vgl. MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*. Erstes Buch, übers. A. WEIß, PhG 184a, Leipzig 1923, 221-227. Die Wendung „abgesonderter Name“ (*schem hammēphorasch*) 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.

⁶⁷ MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*, 221-223.

⁶⁸ 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; DERS., *The Origin of the Nomina Sacra. A Proposal*, JBL 117 (1998), 655-673; bzw. C.H. ROBERTS, *Nomina Sacra. Origins and Significance*, in: DERS., *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. The Schweich Lectures 1977*, London 1979, 26-48.

⁶⁹ 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 gantze Heilige Schrifft Deudsch 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 IL-LYRICUS, *De Jesu, nomine Christi servatoris nostri proprio, contra Osiandrum. De Iehova nomine veri Dei Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken* (aktuell)

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.⁷⁰ 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).⁷¹

Aufschlussreich sind die Psalmen 93, sowie 95-99. Dort wird JHWH als König prädiert, so dass dessen Erscheinung, Machtfülle, Taten und Werke als königlich und nicht etwas als göttlich bestimmt sind. Irreführend ist es, von einem „Königtum Gottes“⁷² zu sprechen. In Psalm 97 wird nämlich das Königtum über das Gottsein gestellt, wenn es von JHWH als König heißt: „*Betet ihn an, alle Götter (‘ālohîm)!*“ (v 7) bzw. „*Denn du, HERR, bist der Höchste über allen Landen, du bist hoch erhöht über alle Götter (‘ālohîm).*“ (v 9). Ähnlich heißt es in Psalm 95: „*Ein großer Gott ist der HERR, ein großer König über allen Göttern.*“ (v 7)

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 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.⁷³

proprio, Wittenberg 1552: „non esse nomen appellativum, nec temere quemuis Deum significare, sed esse proprium nomen Israelitico Dei.“ (4v). Hierzu T.J. WENGERT, *Defending Faith. Lutheran Responses to Andreas Osian-der's Doctrine of Justification, 1551-1559*, Tübingen 2012, 120-122.

⁷⁰ 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 Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1998, 97-128. Siehe außerdem W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Geschichte der christlichen Kabbala, Clavis Pansophiae* 10,1-4, Stuttgart-Bad Canstatt 2012-2015.

⁷¹ 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/wiblex/>) ein Artikel „Gottesvolk (AT)“ verzeichnet ist, wird die NAMENSbindung ignoriert.

⁷² So beispielsweise J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaani-schen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, Göttingen 1987. Wenn in Psalm 47 nicht nur JHWH, sondern auch „Gott“ als „König über die ganze Erde“ (v 8f) prädiert ist, wird – im Rahmen des elohistischen Psalters – „Gott“ (*‘ālohîm*) als Antonomasie für den NAMEN geführt.

⁷³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* I,1 (zitiert nach Des heiligen Dionysius 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 Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken* (aktuell)

Dionysius bezieht sich damit nicht auf das biblische Zeugnis, sondern auf die apophatische Theologie des Neuplatonismus.⁷⁴ Ihm ist die lateinischsprachige „negative Theologie“ gefolgt, wie zum Beispiel bei Nikolaus von Kues, der in seine Überlegungen das hermetische Schrifttum miteinbezieht⁷⁵:

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 gemäßiger und zutreffender als ‚Alles in Eins‘ erscheint der Name ‚die Einheit‘. Deshalb sagt der Prophet, dass ‚an jenem Tage Gott 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‘.⁷⁶

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

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 ANTIOCHEN, *Ad Autolyicum* 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; JOHANNES VON DAMASKUS, *Expositio fidei* I,12. 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 H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, Mainz⁴ 1861, 259-262; I. RAMELLI, *Name*, *Encyclopedia of Ancient Christianity* 2, Downers Grove² 2013, 862-866, 865; bzw. H. BIETENHARD, *onoma*, *ThWNT* 5 (1954), 242-283, 248f.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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 bezeichnet: 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).

⁷⁶ 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.

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.“⁷⁷

Und so wundert es auch nicht, dass folgender Gregor von Nazianz zugeschriebener Hymnus auch in der zeitgenössischen Mystik-Bewegung ihren Anklang findet:

Gesang an Gott

Mit welchem Namen soll ich Dich anrufen,
der Du über allen Namen bist?

DU, der Über-Alles, welchen Namen soll ich Dir geben?
Welcher Hymnus kann Dein Lob singen?
Welches Wort von Dir sprechen?

Kein Geist kann in Dein Geheimnis eindringen,
kein Verstand Dich verstehen.

Von Dir geht alles Sprechen aus,
aber Du bist über alle Sprache.
Von Dir stammt alles Denken,
aber Du bist über alle Gedanken.

Alle Dinge rufen Dich aus, die stummen
Und die mit Sprache begabten.
Alle Dinge vereinen sich, Dich zu feiern,
das Unbewusste und das, was bewusst ist.

Du bist das Ende aller Sehnsüchte
Und allen schweigenden Strebens.
Du bist das Ende allen Seufzens.
Alle, die Deine Welt zu deuten wissen,
vereinen sich, Dein Lob zu singen.

Du bist beides – alles und nichts,
nicht ein Teil, auch nicht das Ganze.
Alle Namen werden Dir gegeben,
und doch kann keiner Dich fassen.
Wie soll ich Dich also nennen,
Du, der über allen Namen bist?⁷⁸

Justin der Märtyrer geht sogar so weit, von einer pathologischen Namensnennung zu sprechen: „Den unsagbaren Gott kann niemand mit Namen nennen; wenn aber jemand es wagen sollte, ihn zu nennen, ist er von rasender Tollheit besessen.“⁷⁹

⁷⁷ NHC I,5,2-23, zitiert nach H.-M. SCHENKE/U. U. KAISER/H.-G. BETHGE (Hg.), Nag Hammadi Deutsch. NHC I–XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4, Studienausgabe, Berlin ³2013, 39.

⁷⁸ W. JÄGER (Hg.), *Mystische Spiritualität. Eine Textsammlung*, Benediktushof, Holzkirchen o.J., S. 54. Siehe auch A. HAMANN, *Early Christian Prayers*, London 1961, Nr. 246, S. 162.298 mit Verweis auf *Poemata Dogmatica*; MPG 37,507.

⁷⁹ ὄνομα γὰρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν· εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμνηται τὴν ἁσώτον μανίαν (Iust.1 apol. 61,11).

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 und unbegreiflich – 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),⁸⁰
- 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 prädikative Bezug verdient besondere Beachtung, lässt sich doch eine Umkehrung von Subjekt und Prädikatsnomen in der Bibel nicht finden – „Gott“ bzw. „Gott-heit“ (*'ālohîm*)⁸¹ ist *nicht* JHWH, andernfalls wäre Moses Israelanrede bedeutungslos: *„Welche große Nation hätte Götter ('ālohîm), die ihr so nahe sind wie uns JHWH, unser Gott ('ālohenu), so oft wir zu ihm rufen?“* (Dtn 4,7)⁸² Zurecht schreibt dazu Kornelis Heiko Miskotte:

JHWH ist Elohim! Der umgekehrte Denkweg ist ungangbar. Der Eigenname bestimmt den (dem Anschein nach) allgemeineren Namen, der in Wahrheit vielmehr für einen *Beinamen* zu halten ist („Erkennt, daß der Herr die Gottheit ist“, Ps. 100, 3). Der namenlose Name wird verstanden an den Taten, die in der Ausführung und Erfüllung des Bundes geschehen und noch geschehen werden. So ist „der Allmächtige“ ein Beiname, der von dem Eigennamen JHWH her zu verstehen ist. Die „Primitivität“ verstellt einer Ontologisierung den Weg.⁸³

Ebenso ist in deutschsprachigen Bibeln die Wendung „Gott der Herr“ – sie geht auf Martin Luther zurück – in den meisten Fällen als Fehlübersetzung von *jhw' 'ālohîm* anzusehen, wird doch damit der NAME zur Apposition degradiert.⁸⁴ Korrekter wäre in jedem Fall die zugegebenermaßen frömmlicher klingende Wendung „HERR Gott“. Immerhin wird im Druckbild der Luther-Bibel mit „Gott der HERR“ angezeigt, dass dabei der NAME angesprochen ist.

⁸⁰ In der LXX wird die Wendung *jhw' 'ālohîm* gewöhnlich mit *Ho theós* 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.

⁸¹ Da es sich bei *'ālohîm* 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 *'ālohîm* in constructus-Verbindungen nicht als Lokalgottheit.

⁸² 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 'ālohîm jhw'*“ und in Jos 22,22 schließlich sechsgliedrig von „*'el 'ālohîm jhw' 'el 'ālohîm jhw'*“.

⁸³ Wenn die Götter schweigen, 219.

⁸⁴ 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 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; Lk 2,32 bzw. Offb 1,8 – korrigiert zu haben. Allerdings findet sich dafür in der Zürcher Bibel eine andere Fehlübersetzung, wenn dort „*jhw' 'ādonāj*“ (so z.B. Ps 109,21; Ps 141,8) bzw. „*'ādonāj jhw'*“ (z.B. Jes 28,16; 50,4.5.7.9; 61,11; Ez 37,5.9 u.ö.; Am 3,11) generell mit „Gott der HERR“ wiedergegeben werden (in der revidierten Einheitsübersetzung 2017 heißt es ähnlich „GOTT, der Herr“). 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 „*jhw' 'ādonāj*“ in zutreffender Weise mit „HERR, mein Herr“. Ebenso wird in Gen 15,2.8 „*'ādonāj jhw'*“ mit „Herr, HERR“ wiedergegeben, wohingegen der masoretischen Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell)

Ein weiteres Beispiel einer Fehlübersetzung betrifft die Wendung *jhw̄h šēbā’ōt*. Diese hat Martin Luther in seiner Übersetzung mit „HERR Zebaoth“ – in Entsprechung zur Septuaginta (*kýrios sabaōth* – vor allem in 1.Samuel und Jesaja) – 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 Genetivattribut der NAME als Gattungsname entstellt. Unabhängig davon ob *jhw̄h šēbā’ōt* als Constructus-Verbindung oder aber *šēbā’ōt* als enge Apposition zu lesen ist, muss im Deutschen *šēbā’ōt* als titularer Beiname wiedergegeben werden.⁸⁵ So übersetzen Martin Buber und Franz Rosenzweig *jhw̄h šēbā’ōt* in zutreffender Weise mit „ER der Umscharte“.⁸⁶

„Gott“ und „der Gott“

Ist erst einmal das Verhältnis des Appellativums „Gott“ zum NAMEN geklärt, kann erklärt werden, was es mit *’ālohîm* (bzw. *ho theós*) als Aussagesubjekt im Alten Testament auf sich hat. Hier handelt es sich nicht etwa um einen Gottesnamen, als vielmehr um eine Antonomasie („an Stelle des Namens“), eine rhetorische Wendung, bei der ein Gattungsname an die Stelle eines Eigennamens tritt.⁸⁷ Der Beiname *’ālohîm* ist also so sehr mit dem NAMEN verbunden (*jhw̄h ’ālohîm*), dass er auch an die Stelle des NAMENS treten kann, ohne diesen damit jedoch zu ersetzen oder umzubenennen.⁸⁸ So heißt es denn auch im Buch Exodus: „*Und der Gott (’ālohîm/ho theós) 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 Gattungsnamen „Gott“ (*’ālohîm*) zu erkennen.⁸⁹ Beim

Text „*’ādonāj ’ālohîm*“ liest. Besondere Beachtung verdient jedoch Luthers Übersetzung von „*’ādonāj jhw̄h*“, die dieser korrekterweise mit „Herr HERR“ wiedergegeben hatte, was jedoch in der Revision von 1964 als „Gott der HERR“ entstellt worden ist und in der Luther-Bibel 2017 in den Prophetenschriften – nicht in den Geschichtsbüchern – fälschlicherweise beibehalten wurde. Der Ausdruck „Gott der HERR“ als Übersetzungsversuch bezüglich „*’ādonāj jhw̄h*“ geht auf „Dominus Deus“ in der Vulgata zurück (so z.B. Jes 50,5.7.9) zurück, im Unterschied zur LXX, wo nur ein einfaches *kýrios* steht.

⁸⁵ So M. GÖRG, Zebaoth, NBL 3 (2001), 1174f. Vgl. außerdem H.W. JÜNGLING, Zebaoth, LThK³ 10 (2001), 1389-1391; A.S. van der Woude, *šābā’*, THAT 2 (1976), 498-507, 502-507; bzw. T.N.D. METTINGER, Yahweh Zebaoth, DDD (1999), 920-924.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Siehe L. DREWS, Antonomasie, HWR 1 (1992), 753f; bzw. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 1990, 300-302. Bei der Diskussion der „Term question“ durch chinesische Konvertiten wurde auf die Unterscheidung von Eigennamen (*míng* 名) und Pseudonym (*hào* 號) verwiesen, um eine Polynymität zu rechtfertigen. Allerdings wurde dabei nicht das Tetragramm bzw. die chinesischsprachige Transliteration *Yēhuōhuá* (爺火華) berücksichtigt. Vgl. I. EBER, The Jewish Bishop and the Chinese Bible, 226f. 233.

⁸⁸ 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 Antonomasie 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.

⁸⁹ F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1993, 208f. Vgl. außerdem G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments 1, München 1961, 181-188; R. RENDTORFF, Theologie des Alten Testaments. 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-Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell) 18 28.09.2026

Gottesurteil auf dem Karmel (1Kön 18,20-40) geht es nicht darum, wer „Gott“ ist – Baal oder JHWH, sondern wer *der* Gott ist.⁹⁰ Folglich fordert der Prophet Elija die Baalspropheten am unangezündeten Brandopferaltar heraus: „Dann sollt ihr den Namen eures Gottes anrufen und ich werde den Namen des HERRN anrufen. Der Gott (ha’älohîm), der mit Feuer antwortet, ist der Gott (ha’älohîm).“ (18,24)

Wo nun in der Septuaginta der Gattungsnahme *theós* auf IHN angewandt wird, geschieht dies in aller Regel über den bestimmten Artikel *ho* („der“),⁹¹ so wenn es am Anfang des Dekalogs in wörtlicher Übersetzung heißt: „Ich bin HERR (KÝRIOS), der Gott deiner (*ho theós sou*), der ich dich aus Ägyptenland, aus Knechtschaftshaus herausgeführt habe. Es seien dir nicht andere Götter (*theoi hétéroi*) 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 (*theótēs/deitas*) im Allgemeinen. Andernfalls hätte Mose sich 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 *ho theós* als Aussagesubjekt angeführt.⁹² Besonders konsequent sind hierbei das Buch der Offenbarung sowie die Apostelgeschichte, findet sich doch in beiden Schriften nicht eine einzige Stelle, wo der Gattungsname *theós* ohne Definitartikel angeführt wird.⁹³ Ebenso wird im ersten Brief des Johannes bezüglich *theós* dem Definitartikel konsequent Beachtung geschenkt. Wenn in den Präskripten des Corpus Paulinum artikellos vom *theós patēr* (*hāmōn*) die Rede ist⁹⁴, so ist diese Wendung als Antonomasie zu lesen. Die gängigen deutschen Übersetzungen „Gott, der Vater“ bzw. „Gott, unser Vater“ (LUTHER, ZÜRCHER, EÜ und andere) entstellen diese Antonomasie, indem „Gott“ als vermeintlicher Eigenname und „Vater“ als appellativer Beiname bzw. lockere Apposition missverstanden werden.

Der Primat des NAMENS gegenüber dem Gattungsnamen „Gott“ lässt sich auch im Evangelium nach Lukas, insbesondere in den ersten drei Kapiteln erkennen. Entsprechend der LXX

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.

⁹⁰ Vgl. O. KAISER, *Der eine Gott Israels und die Mächte der Welt. Der Weg Gottes im Alten Testament vom Herrn seines Volkes zum Herrn der ganzen Welt*, Göttingen 2013, 415-417.

⁹¹ 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.

⁹² Siehe F. BLASS/A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb. v. F. REHKOPF, Göttingen 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*“.

⁹³ 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 biblischen Artikelverwendung und weiß in *De Spiritu sancto* 6,14 treffend zwischen „*ho theós kai patēr*“ und „*ho yíos kai theós*“ 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 artikellose und damit abstrakte Gottrede sich wesentlich dem neuplatonischen Denken des Einen verdankt.

⁹⁴ Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,1,3; Eph 1,2 Phil 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.

steht KÝRIOS ohne Artikel als Antonomasie für den Namen JHWH, während *theós* als Gattungsname in der Regel mit dem bestimmten Artikel *ho* angeführt wird. Heißt es aus dem Mund des Engels in Lk 1,32 *KÝRIOS ho theós*, so ist der NAME angesprochen, der um die Apposition „der Gott“ ergänzt wird. In den deutschsprachigen Übersetzungen hingegen wird dies mit „Gott der Herr“ falsch wiedergegeben. Ebenso wird *KÝRIOS* ohne Artikel als „der Herr“ übersetzt, während *ho theós* artikellos mit „Gott“ wiedergegeben wird. Es findet also eine grammatikalische Vertauschung statt. Der Gattungsname *theos* wird artikellos wie ein Eigenname geführt, während *KÝRIOS* (als Antonomasie für den NAMEN) wie ein Gattungsname mit einem bestimmten Artikel verwendet wird.

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

Wenn allzu selbstverständlich von „Gott“ die Rede ist, müssen die Übersetzungs- und Traditionsverhältnisse neu zur Sprache kommen. Wie sind wir eigentlich in Deutschland auf „Gott“ zu sprechen gekommen? Dahinter steht eine Übersetzung einer namentlichen Botschaft, die die alles entscheidende Frage hervorruft: Wer (nicht *was*) ist mit „Gott“ gemeint? Der Frage nachgehen heißt eine komplexe Translationsgeschichte von der hebräischen Bibel her über die griechische Septuaginta sowie die lateinische Vulgata hin zu den volkssprachlichen Übersetzungen wahrzunehmen. Diese Übersetzungsgeschichte wird dann ignoriert, wenn „Gott“ als selbstverständlicher Gottesbegriff missverstanden wird. Die Frage „was ist Gott“ scheint man im eigenen Denken jederzeit und allerorts beantworten zu können. So glaubt man es in Europa, wo sich die metaphysische Trinitätslehre im kulturellen Unterbewusstsein festgesetzt hat. Wer fragt „was ist Gott“, für den erübrigt sich die Frage nach der Herkunft. Die sogenannte natürliche Theologie mit ihrer metaphysischen Trinitätslehre sucht sich von der kanonischen Übersetzungsgeschichte zu emanzipieren. Hermeneutik ignoriert im Allgemeinen die Übersetzungsgeschichte.

In der Etymologie des neuhochdeutschen „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.⁹⁵ Götter sind also im ursprünglichen Sinne Wesen, die angerufen oder

⁹⁵ Vgl. W. PFEIFER (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 1995, 463f; F. KLUGE/E. SEEBOLD, *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 Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell) 20 28.09.2026

denen eine Opfergabe dargebracht werden.⁹⁶ 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 Gattungsnamen „Gott“ wie folgt:

Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben inn allen nöten, also das ein Gott haben nicht anders ist denn im von hertzen trauen und gleuben, wie ich oft gesagt habe, das alleine das trauen und gleuben des hertzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht. Und widerumb: wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwey gehören zu hauffe, Glaube und Gott. Worauff du nu (sage ich) dein hertz hengest und verlessest, das ist eigentlich dein Gott.⁹⁷

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.⁹⁸

Aufgrund dieser Definition ist nach Thomas der Gottesbegriff nur im übertragenen Sinne auf andere Wesen zu beziehen.⁹⁹ Damit ist der Gottesbegriff der einzige Begriff, wo das 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“ Gattungsnamen „Gott“ in artikelloser Weise auf ein Wesen allein bezogen werden, ohne damit als Eigennamen zu gelten.¹⁰⁰

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

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.

⁹⁶ Vgl. dazu G. ZIMMERMANN, »Gott« ist kein Eigennamen, sondern ein zweistelliger Relationsbegriff, NZSTh 54 (2012), 332-348; DERS., »Gott« ist kein Eigennamen. 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.

⁹⁷ Auslegung zum ersten Gebot, BSELK 930,14-931,3.

⁹⁸ 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; R. SCHÖNBERGER, Nomina divina. Zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin, Frankfurt a.M.-Bern 1981; bzw. D.B. BURRELL, Aquinas on Naming God, TS 24 (1963), 183-212.

⁹⁹ 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 Begriff des entis realissimi ist ein *conceptus singularis*, und durchgängig bestimmt in Ansehung aller Praedicate; *conceptus singularis* ist ein Begriff der nicht vielen gemein seyn kann, der Begriff des entis realissimi kann also nicht vielen gemein seyn“ (Vorlesungen über Rationaltheologie, AA 28, 601). Ähnlich heißt es in seinen *Reflexionen*, „daß der Begriff 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).

¹⁰⁰ 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.

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 entmachteten haben. Nicht per noetische Wesensdefinition, sondern aufgrund eigener Machttaten hat ER als einziger Gott zu gelten.¹⁰¹ So heißt es im Psalm 86:

*Keiner ist dir gleich unter den Göttern (‘ālohîm), 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 (‘ālohîm).
(vv 8-10 ZÜRCHER).¹⁰²*

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 Eigenname, 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 führte.*“ (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 „Gesalbten“ (Messias) bezeichnet und damit als Hoheitstitel fungiert.¹⁰³ Wo dieser Hoheitstitel als Apposition dauerhaft mit den Namen „Jesus“ verbunden worden ist – Jesus Christus –,¹⁰⁴ 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) Eigenname.¹⁰⁵ Andernfalls

¹⁰¹ Vgl. K. BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ³1985, 15f.

¹⁰² Vgl. außerdem Ps 82, wo von IHM als richtende „Gottheit (‘ālohîm)“ unter den „Gottheiten (‘ālohîm)“ 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.

¹⁰³ 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. Die Pluralform kommt im Neuen Testament nur bzgl. „Falschchristusse“ (Mk 13,22 par Mt 24,24) bzw. „Antichristusse“ (1Joh 2,18; 4,3) vor.

¹⁰⁴ Aufschlussreich hierzu M. KARRER, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels, FRLANT 151, Göttingen 1991, 48-81.

¹⁰⁵ Anders W. BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. v. K. U. B. ALAND, Berlin-New York ⁶1988, Sp. 1768f.

könnte es ja kein prädikatives Christusbekenntnis des Petrus geben: „*Du bist der Christus, der Sohn des Gottes, des lebendigen!*“ (Mt 16,16).

Dass in der Exegese immer wieder von „Christus“ als einem Eigennamen die Rede ist, hängt damit zusammen, dass nur die grammatikalische Unterscheidung zwischen Eigen- 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 ursprüngliche 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).¹⁰⁶ Eine solche Wortkombination verwehrt in der Regel eine prädikative Verwendung, womit diese Eigennamen gegenüber den einzelnen Gattungsnamen distinkt gehalten sind.

So wie „Christus“ eben kein Eigenname ist, so kann auch „Gott“ kein Eigenname 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).¹⁰⁷ 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 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.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Vgl. A.S. VAN DER WOUDE, THAT 2, 940.

¹⁰⁷ Anders F. RICHERT, Platon und Christus. Die antiken Wurzeln des Neuen Testaments, Darmstadt 2011.

¹⁰⁸ II,2, zitiert nach ORIGENES' Johanneskommentar Buch I-V, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von H.G. THÜMMEL, Studien und Texte zu Antike und Christentum 63, Tübingen 2011, 111. Vgl. N. BROX, „Gott“ – Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell) 23 28.09.2026

Treffend erläutert dies Siegfried Schulz in seinem Kommentar:

Den Höhepunkt stellt der dritte Lobpreis über das präexistente „Wort“ dar: „und Gott war das Wort“. In 1c steht „Gott“ im Unterschied zum artikulierten Gottesbegriff in V. 1b ohne Artikel betont am Anfang. Indem so das letzte Wort von V. 1b aufgenommen wird, spricht der Hymnus dem „Wort“ das Gott-Sein zu. Das voranstehende „und Gott“ ist Prädikat, identifiziert aber keineswegs das Wort mit dem vorhergenannten „bei dem Gott“. Dadurch wird das „Wort“ ebenso „Gott“ genannt wie es derjenige ist, mit dem dieses „Wort“ in engster Gemeinschaft steht. Das Gott-Sein bezeichnet das Wesen sowohl des „Wortes“ als auch Gottes selbst. Das Wort „Gott“ in der Aussage von V. 1c ist nicht Subjekt – so Luthers Übersetzung: „Gott war das Wort“, sondern Satzaussage. Das „Wort“ ist nicht „der Gott“ (so V. 1b), also Gott der Vater. Gleichwohl ist der Logos Gott von Art, göttlichen Wesens, mit Gott wesensgleich, so daß man sachgemäß zu übersetzen hat: „und göttlicher Art war das Wort“.¹⁰⁹

Folgerichtig wird das Wort (bzw. der Logos) als göttlich prädiiziert, was nichts anderes heißt, als dass es über dieselben Wesenseigenschaften wie *der* Gott verfügt. Trotz Wesenseinheit ist es jedoch nicht mit dem Vater identisch. Folgerichtig haben John Chalmers und Martin Schaub in ihrer 1897 in Hongkong gedruckten Übersetzung des Neuen Testaments in das klassische Chinesische bezüglich Johannes 1,1 sinngemäß ins Chinesische übersetzt: „Am Anfang war der Logos, und der Logos und *Shangdi* waren zusammen, und der Logos war daher *Di*.“¹¹⁰

Das Wort ist Gott, ohne damit „der Gott“ (Vater) zu sein (vgl. außerdem Joh 13,3).¹¹¹ Wenn es in der Formel von Chalcedon heißt, dass Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft

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; 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. SCHÖEDEL, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München 1990, 83) prädiiziert, 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 Basilien-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.

¹⁰⁹ S. SCHULZ, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 141978, 18f.

¹¹⁰ J.O. Zetzsche, The Bible in China, 244f.

¹¹¹ 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 Ὁ 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.

Mensch sei,¹¹² 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 *ho theós* und dem artikellosen *theós* (bzw. *theotēs*).¹¹³ Stößt man in der griechischsprachigen Bibel auf das Aussagesubjekt *ho theós*, bezieht sich dies zunächst auf den Vater. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind wesenseins (*homousioi*), 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 Nicäno-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 tou theou*), als der eine Herr bekannt wird (vgl. 1Kor 12,5).¹¹⁴ Im Nicäno-Konstantinopolitanum wird Jesus Christus als „wahrer Gott von wahren Gott“ (*theos alēthinos ek theou alēthinou*) ohne Definitartikel prädiert, 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.¹¹⁵ 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“¹¹⁶ 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

¹¹² 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. Vgl. außerdem N. BROX, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, SBAW.PH 1996/1, München 1996.

¹¹³ 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.

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ Vgl. C. GUNTON, *Gott der Sohn*, RGG⁴ 3, 2000, 1142f.

und insbesondere des NAMENS wenig beachtet.¹¹⁷ Stattdessen wurde (und wird) in der systematischen 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.¹¹⁸ 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*),¹¹⁹ bzw. dass „Gott“ nicht

¹¹⁷ 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 Cornelis Heiko Miskotte, Leipzig 2016; M. KESSLER, Cornelis 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; Rechenschaft über Geschichte, Geheimnis und Autorität der Bibel. Ein Handbuch der holländischen Kirche, im Auftrag der Evangelischen Jugend Deutschlands übers. u. hg. v. G. BLAUROCK und H.-U. KIRCHHOFF, München 1968, 104-106. 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; V. VONARBURG, Die Entzogenheit Gottes – dargestellt anhand der Unaussprechbarkeit des göttlichen Namens, Freiburger Rundbrief 23 (2016), 257-267. CH. SENKEL, Vom Nennen Gottes und der anonymen Autorität. 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-STEGE, „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 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 preisgegeben wird, kann die Erwählung Israels als SEIN Volk nicht mehr geltend gemacht werden.

¹¹⁸ Inwieweit 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, Nr. 3 (1999), 45-54.

¹¹⁹ THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae I q 3 a 5; ähnlich DERS., Compendium Theologiae I, 12-14.

definiert werden kann (*Deus definiri nequit*),¹²⁰ 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.“¹²¹ 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.¹²² In der theologischen Tradition gilt schließlich das göttliche Wesen als unbegreiflich, was einer negativen Theologie gleichkommt.¹²³ Definitionen über „Gott“ geben nur das wieder, was Menschen von „ihm“ denken können, ohne dass damit das göttliche Wesen letztendlich erfasst wäre.

Die trinitarische Vereinigung von „unbedingtem Ursprung“ (*archē anhypothetos*), zeit- und erscheinungsenthobenen „Sein-Selbst“ (*óntōs ōn, idios ousia* bzw. *par hautou on*) und der selbst gedachten „Idee des Guten“ (*hē tou agathou idea*) in dem „Einen selbst“ (*auto to hen*)¹²⁴ ist eine Denkleistung, die auf der griechischen Metaphysik basiert und demzufolge in außereuropäischen Kulturen nicht vorhanden ist.¹²⁵ 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“¹²⁶ bzw. für eine „totalitäre Metaphysik“ (Michael Welker). Was dort als göttlich ausgewiesen wird, ist eben kein transzendentes Wesen, das sich durch Aseitität auszeichnet. Vielmehr hat der fremdkulturelle Gott seinen, wenn auch höchsten Platz in einem unbestimmten Machtgefüge, in dem er sich

¹²⁰ So z.B. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles* I,25,7.

¹²¹ *Loca 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 Frage 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).

¹²² Zur Unterscheidung von Nominal- und Realdefinition siehe ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* II,7.10 (92b4ff; 93b29ff); bzw. BOETHIUS, In *Topica* Ciceronis III 1098B-1099A.

¹²³ So z.B. JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa* I,4.

¹²⁴ 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.

¹²⁵ 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. SUMMERELL (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*, Hamburg 2005; 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.

¹²⁶ Vgl. R. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: DERS., *Glauben und Verstehen* 1, Tübingen 1958, 26-38, 26.

selbst durchsetzen muss. Nur so lassen sich schließlich Göttergeschichten erzählen.¹²⁷ Im theoretischen Monotheismus hingegen ist „das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*)“¹²⁸ 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.¹²⁹

Wo nun kreatürliches wirkursächliches Geschehen auf das apathische Gottwesen hin bedacht wird, geschieht dies unter der Lehre vom *concursum divinum*: 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*.¹³⁰ 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*) angelegt ist.¹³¹ 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.¹³² 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 Fraun 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,

¹²⁷ Wo der europäische Gottesbegriff im Rahmen einer christlichen Mission in außereuropäische Kulturen ohne eigene Schriftsprache eingeführt worden ist, wurde hierfür in der Regel der indigene Name eines (höchsten) Schöpfergottwesens verwendet. Vgl. J. COX, *The Invention of God in Indigenous Societies*, Durham-Bristol 2014.

¹²⁸ ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, Cap. 2 (227C). 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).

¹²⁹ Vgl. dazu W. BEIERWALTES, *DEUS EST ESSE – ESSE EST DEUS*. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: DERS., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt ²2004, 5-82.

¹³⁰ Vgl. THOMAS, *Summa I*, q. 105, q. 109; bzw. R. SCHULTE, *Mitwirkung Gottes*, LTHK³ 7 (1998), Sp. 348-349.

¹³¹ Zur Geschichte der Theatermetapher siehe E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Mittelalter*, Tübingen u.a. ¹¹1993, 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.

¹³² Vgl. Platon, *Gesetze (Nomoi)* I, 644d-645a.

Ist zweite Kindheit, gänzlich Vergessen,
Ohn Augen, ohne Zahn, Geschmack und alles.¹³³

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 eine schlussendlich tödliche Mitleidenschaft zu ziehen weiß. Wo man jedoch einen transzendenten Dramaturgen als die notwendigerweise „alles bestimmende Wirklichkeit“ denkt, scheint man sich mit dieser erdenklichen Gottesidee dem kontingenten 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.¹³⁴ Wer Gott denkt, muss in diesem Denken selbst nicht das Zeitliche segnen. Der Preis solchen Gottdenkens ist 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.¹³⁵

Der NAME und die Antonomasien¹³⁶

Was dem metaphysischen Gottdenken entgeht, sind die besonderen und damit verheißungsvollen Aussagen über IHN. Der HERR ist nicht einfach „Gott“. Die Kennzeichnung *ho theós* aus der Septuaginta bezieht sich auf *'ālohîm*, 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.¹³⁷ In Psalm 95 wird klargestellt, dass der Gattungsname *'ālohîm* keine ontologische Letztreferenz im Sinne des Anselmschen *aliquid quo nihil maius cogitari possit*¹³⁸ sein kann, wenn es heißt: „Ein großer Gott (*'el*) ist der HERR, und ein großer König über alle Götter (*'ālohîm*)“ (v 3; vgl. Ps 96,4f; bzw. Ps 97,7.9). Als Gattungsname ist *'ālohîm* 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.¹³⁹ Der Name, um den es in der Bibel geht, ist

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

¹³⁴ 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 Bekenntnisschriften*, Stuttgart u.a. 1983, 48-50.

¹³⁵ Vgl. dazu FRIEDRICH NIETZSCHES leidenschaftliche Kritik am „Monotono-Theismus“ in: *Der Antichrist*, § 17-19, KSA 6, 183-185.

¹³⁶ 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).

¹³⁷ Schon Moses Maimonides in *Dalālat al-ḥā'irîn* (Lib. I, Cap. 2) hat darauf hingewiesen, dass *'ālohîm* als Homonym gleichermaßen auf „Allah“, Engel, Richter oder Herrscher bezogen werden kann; vgl. MOSE BEN MAIMON Führer der Unschlüssigen. Erstes Buch, übers. A. WEIB, PhG 184a, Leipzig 1923, 31. Zur Bedeutungsbreite von *'ālohîm* siehe H. RINGGREN, *Elohim*, ThWAT 1 (1971), 285-305, 295-302.

¹³⁸ ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, Cap. 2 (227C).

¹³⁹ Vgl. MISKOTTE, Wenn die Götter schweigen, 219, der zwischen Eigenname und Benennungsnamen unterscheidet; 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.

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 werde dasein, als der ich dasein werde*“ (Ex 3,15) ausspricht,¹⁴⁰ 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 ōn* verstanden worden ist.¹⁴¹ Stattdessen steht der hebräische Wortlaut *’āhjā ’āšār ’āhjā* für eine Tautologie, die jeden menschlichen Versuch einer NAMENSdefinition zurückweist: „*Ich werde dasein, als der ich dasein werde*.“¹⁴² 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.¹⁴³ Der sich selbst „*Ich werde dasein, als der ich dasein werde*“ (*idem per idem*) ausspricht, verweigert sich einer etymologischen Namenserschließung.¹⁴⁴ 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.

Kornelis Heiko Miskotte hat für eine ontologische Etymologisierung drastische Worte gefunden, wenn er schreibt, der NAME wäre „rational entheiligt, die Offenbarung umgefälscht in das, was er gerade durchbrechen wollte, um unsere Befreiung von dem Wahngelbte des ‚Ab-soluten‘ zu sichern. Die Leidenschaft für das abstrakte Eine stürzt sich auf das Tetragrammaton, um seinen Gehalt, wenn möglich, immer aufs neue zu unterhöhlen.“¹⁴⁵

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.“¹⁴⁶

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

¹⁴⁰ Zu dieser Buber-Rosenzweigschen Übersetzung von Ex 3,15 siehe F. ROSENZWEIG, Sprachdenken. Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift, hg. v. R. BAT-ADAM, GS IV/2, Dordrecht 1984, 93-96.

¹⁴¹ 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. Vgl. J.L. BORGES, Geschichte der Echos eines Namens, in: DERS., Essays 1952-1979, GW 5/II, München-Wien, 169-173.

¹⁴² 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 I, 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.

¹⁴³ Vgl. J. ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes, ZBK.NT 18, Zürich ²1987, 32; bzw. K.H. MISKOTTE, Das Geheimnis der Geschichte – der „totale Staat“ im Lichte der Offenbarung des Johannes (1944), Kamen 2011, 26f.

¹⁴⁴ Vgl. CURTIUS, Europäische Literatur und Mittelalter, 486-490.

¹⁴⁵ Wenn die Götter schweigen, 104.

¹⁴⁶ 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.

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.¹⁴⁷

Weder im Ersten 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),¹⁴⁸ und Petrus hat im Namen Jesu Christi zu lehren, ist doch „*kein anderer Name unter 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.¹⁴⁹ 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 Apophasis oder eine kognitive Unaussprechlichkeit (*ineffabilitas*) im Hinblick auf das göttliche Wesen,¹⁵⁰ als vielmehr das HERRliche Gebot, SEINEN Namen nicht zu verunehren. So heißt es in der griechischen Fassung von Lev 24,16: „*Wer den Namen des HERRN nennt, muss getötet werden.*“¹⁵¹ Was sich menschenmöglich anführen lässt, sind nur Antonomasien, die den NAMEN an-, aber nicht aussprechen.¹⁵² Die beiden hebräischen Antonomasien, die dabei besondere Beachtung verdienen, sind *’ālohîm* und *’ădonāj*. Dass der Abstraktplural *’ālohîm* (*plurale tantum*) 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:
Ich bin der Erste und ich bin der Letzte,
und außer mir ist kein Gott (’ālohîm).
(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 ’ālohîm* bzw. *’el ’ālohîm jhwh* (Ps 50,1; Jos 22,22). Die paradigmatische Geschichte zu diesem Bekenntnis ist die von Elija initiierte Op-

¹⁴⁷ Brief an Gertrud Oppenheim vom 30. Mai 1917, in: F. ROSENZWEIG, Briefe, hg. v. E. ROSENZWEIG, Berlin 1935, 211.

¹⁴⁸ Vgl. S.L. RICHTER, The Deuteronomistic History and the Name Theology. *l’sakkēn šēmô 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.

¹⁴⁹ Für einen kulturgeschichtlichen Vergleich siehe K. RADNER, Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, Wiesbaden 2005, 271-278.

¹⁵⁰ Vgl. TH.G. WEINANDY, Ineffability of God, NCE² 7 (2003), 445-446.

¹⁵¹ Vgl. PHILO, De vita Mosis II,23,114; FLAVIUS JOSEPHUS, Antiquitates Judaicae II,276.

¹⁵² 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. Schereschewskys Versuch, bei der Revision der mandarinsprachigen Peking-Version des Alten Testaments die chinesischsprachige Transliteration *yēhéhuá* (耶和華 „Jehovah“) des Tetragramms durch *Zhǔ* (主) zu ersetzen, hatte sich nicht durchgesetzt (vgl. J. Zetsche, The Bible in China, 156f).

ferprobe 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 'ālohîm, jhwh hu ha 'ālohîm*)!“ (1Kön 18,39).

Die zweite prominente Antonomasie bezüglich des NAMENS ist *'ādônāj*, buchstäblich übersetzt „mein Herr“ (bzw. „meine Herren“) – ähnlich dem „My Lord“ im Englischen.¹⁵³ Sie entstammt der Gebetsanrede und spricht die eigene Anerkennung einer exklusiven Herrschaft JHWHs aus.¹⁵⁴ Sie wird mit der engen Apposition *'ādônāj 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) und vorallem im Buch des Propheten Ezechiel.¹⁵⁵ Franz Rosenzweig hat zu Recht darauf hingewiesen, dass *'ādônāj* einen vokativen Unterton hat, durch welchen man „gewissermaßen mitten aus dem Satz für einen Augenblick zum Himmel“ aufblickt.¹⁵⁶ Als es im spätantiken Judentum Gewohnheit wurde, eine Aussprache des NAMENS zu vermeiden, wurde *'ādônāj* zur permanenten Antonomasie.¹⁵⁷ Die Masoreten setzten daher die Vokale von *'ādônāj* (a-o-a) zum Tetragramm, um den Leser daran zu erinnern, dass er an Stelle der Konsonantenfolge JHWH das Wort *'ādônāj* 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 *'ādônāj* (Ketib). In den Versen 8 bis 10 wird die Einführung der zweiten Antonomasie *'ālohîm* vorbereitet, so wenn es zunächst in Vers 8 heißt: „*Keiner ist dir gleich unter den Göttern ('ālohîm), Herr ('ādônāj), 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 *'ālohîm* wird schließlich in Vers 10 als Prädikatsnomen dem NAMEN exklusiv zugesprochen: „*Denn du bist groß und tust Wunder, du allein bist Gott ('ālohîm).*“ Wenn nun in Vers 14 „Gott (*'ālohîm*)“ als Subjekt angeführt wird, ist zuvor klar gestellt 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 ('ādônāj), mein Gott ('ālohāj), von ganzem Herzen
und ewig deinen Namen ehren.*
(vv 11-12 ZÜRCHER)

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

¹⁵³ Vgl. R. BARTELMUS, Adonaj, RGG⁴ 1 (1998), Sp. 121f; bzw. Gesenius¹⁸ (2013), 17.

¹⁵⁴ 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.

¹⁵⁵ In der revidierten Luther-Übersetzung 2017 wird *'ādônāj JHWH* in der Regel mit „Gott der HERR“ (Ausnahme u.a. in Davids Gebet 2Sam 7,17-29) wiedergegeben, womit der Name fehlerhaft zur Apposition degradiert und das Wort „Gott“ ohne Anhalt am hebräischen Text eingetragen wird. Luthers Übersetzung von 1545 hingegen gibt die *'ādônāj JHWH* mit „Herr HERR“ wieder und liegt damit richtig.

¹⁵⁶ 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.

¹⁵⁷ Vgl. C. THOMA, Gott III. Judentum, TRE 13 (1984), 626-645, 628-635.

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.¹⁵⁸

Metaphysischer Synkretismus

Als das Erste 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 ΙΙΙΙΙ.¹⁵⁹ 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 Judaeos* („Glaubensdolch gegen Mauren und Juden“, um 1270).¹⁶⁰ In Unkenntnis des *Q^{re} perpetuum* wurde freilich die Vokalfolge von 'ādōnāj (a-o-a) mit dem konsonatischen Tetragramm JHWH zusammengesprochen, woraus bekanntlich der Barbarismus „Iehovah“ entstand.¹⁶¹

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.¹⁶² Andernfalls wären zwei verschiedene Lebensgeschichten miteinander vermisch, was eine multiple Persönlichkeit kreierte, deren Identität nicht länger ansprechbar ist.

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ 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 ἀνεκφώνητον, id est ineffabile, putaverunt et his litteris scribitur: iod, he, vau, he, quod quidam non intellegentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris reppererint, ΙΙΙΙΙ 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.

¹⁶⁰ *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos*, hg. v. J.B. CARPZOV, Leipzig 1687. Im Übrigen versteht Raimund das Tetragramm als Essenz und Ausdruck der Trinität (S. 685-689).

¹⁶¹ 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>.

¹⁶² 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.), Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century. Authority, Reception, Culture and Religion. Sheffield 2002, 53-64.

Man mag in einer paganen Umwelt Götternamen funktionalisieren und sie damit für übersetzbar halten, so wie dies in der Gebetsantwort der „Himmelskönigin“ in den *Metamorphosen* (Der goldene Esel) des Apuleius von Madaura zur Sprache kommt.¹⁶³ Wo jedoch das NAMENSzeugnis an die Besonderheit des biblischen Kanons gebunden ist, lässt sich der NAME durch keinen fremdsprachigen Eigennamen wiedergeben. Mit Miskotte gesprochen: „JHWH ist ein *unübersetzbarer* Name und ein unbegreiflicher Begriff.“¹⁶⁴ Was kanongemäß übersetzt werden kann, sind allein geschichtenneutrale Gattungsnamen. Folgerichtig wurden in der Septuaginta als der paradigmatischen Bibelübersetzung 'ādonāj als *kýrios* und 'ālohīm als *ho theós* wiedergegeben.¹⁶⁵

Es ist gerade die Übersetzung von 'ālohīm als *ho theós* 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 geschichtenneutral ist, war im Griechischen *ho theós* bereits in einen metaphysischen Kontext eingewoben und damit monotheistisch vorgedacht worden.¹⁶⁶ Der solchermaßen durchdachte Gottesbegriff wurde dabei als das Ursprungsprinzip (*archē*) allen Seins bzw. als „erster unbewegter Bewegter“ in einem kosmologischen Sinne verstanden.¹⁶⁷ Es waren jüdisch-hellenistische Philosophen ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert wie Aristobulos¹⁶⁸ und später Philo, die die Identität des Gottes der Philosophen mit dem Gott Israels behaupteten. Was in solch einem Synkretismus scheinbar zueinander fin-

¹⁶³ *Metamorphosen* XI, 5,1-3. Zur Übersetzbarkeit 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.

¹⁶⁴ K.H. MISKOTTE, *Wenn die Götter schweigen*, 130.

¹⁶⁵ Vgl. dazu M. RÖSEL, *Die Übersetzbarkeit 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, sowie DERS., „Du sollst die Götter nicht schmähen!“ (LXX Ex 22, 28[27]). Die Übersetzung Gottes und der Götter in der Septuaginta, in: M. LANGE/M. RÖSEL, *Der übersetzte Gott*, Leipzig 2015, 54-68.

¹⁶⁶ 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-New York 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. BREYTENBACH/J. FREY (Hg.), *Reflections on the Early Christian History of Religion – Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*, AGJU 81, Leyden-Boston 2013, 335-350.

¹⁶⁷ Der Leittext dazu ist ARISTOTELES, *Metaphysik* XII,7 (1072b 7-30). Vgl. dazu O. HÖFFE, *Aristoteles*, München 2¹⁹⁹⁹, 157-168.

¹⁶⁸ Eus.praep. 13,12,3-4. Siehe C.R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, Bd. 3 Aristobulus, Atlanta 1995, 162-174.

det, ist der theoretische Monotheismus der griechischen Metaphysik mit dem kanonisch-ethischen Alleinverehrungsanspruch des *schēma 'jīsrā'ēl* (Dtn 6,4-9).¹⁶⁹ Da der hebräische Schriftenkanon keine zwischengöttlichen Interaktionen und damit auch keine Göttergeschichten kennt, scheint er mit der bildlosen Verehrung des einen Gottes für einen monotheistischen Gottesbegriff prädestiniert zu sein. So hatte ja schon der Aristoteles-Schüler Theophrast die Juden als ein „Volk von Philosophen“ bezeichnet.¹⁷⁰ 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 „synagokal“ zur Sprache bringen.

Die *interpretatio graeca*¹⁷¹ des biblischen Kanons und insbesondere die Denkmächtigkeit eines philosophischen Gottesbegriffs haben jedoch dazu geführt, dass die biblische Kennzeichnung *ho theós* 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 kann.¹⁷²

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.“¹⁷³ Unter diesen Umständen ist die Offenbarung des Namens ein pädagogisches Mittel, das den spirituellen Bedürfnissen der Menschen dient.¹⁷⁴ 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.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Siehe A. MOENIKES, *Schma Yisraēl*, NBL 3 (2001), 489-492. Vgl. 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.

¹⁷⁰ Theophrast, *piet.* 13,8 = Porphyrius, *abst.* 2, 26, 11.

¹⁷¹ Siehe J.G. GRIFFITHS, *Interpretatio graeca*, LÄ 3 (1980), 167-172.

¹⁷² *De vita Mosis* I,14,75. Vgl. *Iust.* 1 apol. 61,10f; bzw. *Iust.* 2 apol. 6.

¹⁷³ *De Abrahamo* 51.

¹⁷⁴ 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.

¹⁷⁵ *De somniis* 1,230-231. Vgl. außerdem PHILO, *De mutatione nominum* 11-14; bzw. JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa* I,9. Zur Gotteslehre Philo siehe R. WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World*. Philo, Cambridge u.a. 1989, 28-102.121-125.

Ähnlich statuiert Aristides in seiner Apologie: „Er [der Gott] hat keinen Namen; denn alles, was einen Namen hat, gehört mit zum Geschaffenen.“¹⁷⁶

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.¹⁷⁷ 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.¹⁷⁸ 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.“¹⁷⁹ In letzter Konsequenz führt dies zu einer anonymen Tautologie, wie sie der lutherische Theologe Abraham Calov statuiert hat „Nomen Dei est Deus ipse“¹⁸⁰ oder aber – mit dem russischen Religionsphilosoph Pavel Florenskij – zu einer apophatischen Paradoxie: „Der Name Gottes ist GOTT; aber GOTT ist kein Name.“¹⁸¹ 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. Erwählung lässt die ontologische Seinsfrage nicht gelten: „*Das Geringe dieser Welt und das Verachtete hat der Gott erwählt, das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten.*“ (1Kor 1,28) 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, ohne dass dieser damit wesentlich begriffen wäre.

¹⁷⁶ ARISTIDES apol. I,1, zitiert nach Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 12, München 1913, 26.

¹⁷⁷ Vgl. dazu W. BEIERWALTES, DEUS EST ESSE – ESSE EST DEUS. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: DERS., Platonismus und Idealismus, Frankfurt a.M. 2004, 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 lernst 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.

¹⁷⁸ 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; bzw. W. BEIERWALTES, Griechische Metaphysik und christliche Theologie, in: DERS., Fußnoten zu Plato, Frankfurt 2011, 63-76. Bezüglich Augustins Auslegung von Ex 3,14 siehe G. MADEC, Ego sum qui sum, in: Augustinus-Lexikon, hg. v. C. MAYER, Vol. 2, Basel 1996-2002, 738-741.

¹⁷⁹ 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 – Aphasie – Theologie, HUTH 51, Tübingen 2006, 56-61.

¹⁸⁰ So in seiner Auslegung zur ersten Bitte des Vaterunsers 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 Inhalt 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.

¹⁸¹ P. FLORENSKIJ, Über den Namen Gottes, in: DERS., Denken und Sprache, hg. v. S. und F. MIERAU, Werke 3, Berlin 1993, 291-306, 301.

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).¹⁸² Dem korrespondiert die erste Bitte des Unser-Vater, „*geheiligt werde dein Name*“ (Mt 6,9; vgl. Jes 29,23; bzw. Ez 36,20-23).¹⁸³ In der Auslegung dieser Bitte ermahnt Martin Luther im *Großen Katechismus*:

Da ist nu die grosse not, dafür wir am meisten sorgen sollen, das der Name sein ehre habe, heilig und heer gehalten werde als unser höchster schätz und heiligthumb, so wir haben, und das wir als die fromen kinder darumb bitten, das sein Name, der sonst im Himel heilig ist, auch auff Erden bey uns und aller Welt heilig sey und bleibe.¹⁸⁴

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) Und im Buch Levitikus heißt es aus SEINEM Munde: „*Ihr sollt meine Gebote bewahren und sie befolgen; ich bin HERR. Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten geheiligt werde; ich bin HERR, der euch heiligt.*“ (22,31f) Mit Hermann Cohen lässt sich sagen, dass die ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ derjenige Terminus ist, „in welchem alles religiöse Pflichtenleben zusammengefaßt wird“. ¹⁸⁵ NAMENSheiligung bedingt NAMENstreue. Der NAME ist keine menschenmögliche Benennung, sondern selbst bestimmter und damit IHM eigener Anspruch, dem zu gehorchen ist. In letzter Konsequenz kann menschliche NAMENSheiligung das eigene Blutzeugnis erfordern, wie das im Judentum mit dem martyrialen *Kiddusch Ha-Schem* angesprochen ist.¹⁸⁶

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

¹⁸² Vgl. TH. R. ELBNER, Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte, Leipzig 1999. Zum NAMENSmissbrauch in Kriegspredigten 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 mißbrauchen ..., Stuttgart 1986, 25-28.

¹⁸³ 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; K. JUSCHKA, „Geheiligt werde dein Name!“ Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Namensheiligung im Vaterunser, Leipzig 2015; M. JÄGER-BEUX, Das Verständnis der Heiligung des göttlichen Namens und des Reiches Gottes in der alten jüdischen Liturgie, Bern 2009.

¹⁸⁴ BSELK 1082,10-14.

¹⁸⁵ Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt ²1929, 507 (vgl. 402f).

¹⁸⁶ 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-Zürich ²2002; 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 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?

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?¹⁸⁷

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.“¹⁸⁸

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 verlorren. 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* (ʿālohîm) *und wissen, was gut und böse ist*“ (Gen 3,5)

¹⁸⁷ 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.

¹⁸⁸ 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.

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. Die Besonderheit des Namens widersteht der Allgemeinheit des Begriffs.¹⁸⁹ Wo es ums Wesentliche geht, entfällt das Namentliche. Während Metaphysik und Naturwissenschaften auf Gattungsnamen basieren,¹⁹⁰ beruht die biblisch bezeugte „Heilige Geschichte“ (*historia sacra*)¹⁹¹ – wie jedes andere pragmatische Geschichte (*pragmatikē historia* – Polybios) auch – auf Eigennamen. Ohne Eigennamen – in Ergänzung mit Personal-, 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.¹⁹² 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.¹⁹³

Ernst Cassirer erkennt in dem genuinen Verhältnis von Namen 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.¹⁹⁴

Was Cassirer freilich übersieht, ist die zeitliche Bestimmung des Eigennamens. Im Eigennamen verdichtet und erhält sich besonderes Geschehen über die Zeit hinweg.¹⁹⁵ Zurecht schreibt Oskar Grether (1902-1949):

¹⁸⁹ 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. HAILER, Heiko Miskottes Israel-Theologie als theologisches Kaleidoskop, in: M. LEINER/M. TROWITZSCH (Hg.), Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 291-316.

¹⁹⁰ 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 ³1907, 355-379. Werden in den Naturwissenschaften Eigennamen eingeführt, sind dabei keine weiteren Namen involviert. Naturwissenschaftliche Eigennamen lassen keine namentlichen Geschehenszusammenhänge zu.

¹⁹¹ Zur Unterscheidung von (Welt-)Geschichte und „Heiliger Geschichte“ vgl. S. KIERKEGAARD, Einübung im Christentum, Erster Teil, Inhalt I, in: DERS., Einübung im Christentum und anderes, München 1977, 62-74.

¹⁹² 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. GREETHER, Name und Wort Gottes im Alten Testament, BZAW 64, Gießen 1934.

¹⁹³ Dichtung und Wahrheit II,10, Goethes Werke, Bd. 9, Hamburger Ausgabe, Hamburg ⁶1967, 407,20-25.

¹⁹⁴ E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen 2, Darmstadt ⁴1964, 53-55.

¹⁹⁵ Vgl. A.S. VAN DER WOUDE, šēm, 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, 22-31. 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.

Die Bedeutung eines Menschen, seine Taten und Leistungen, sein ganzes Lebensschicksal konzentrieren sich in seinem Namen. Der Name ist der Exponent der Persönlichkeit. Aus seiner engen Verkettung mit seinem Träger zu dieser Bedeutung gekommen und seinen Inhalt stets von dessen Schicksalen erhaltend, wird ihm ein gewisses Maß von Selbständigkeit gegenüber seinem Träger beigelegt. So kann z. B. der Name seinen Träger überdauern. Man denke an Schillers Vers: Wenn der Leib in Staub zerfallen, lebt der große Name noch.¹⁹⁶

Was Namen besagen, wächst ihnen selbst zu, nämlich ihr Ruf.¹⁹⁷ 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) – mit Bezug auf den Midrasch Kohelet 7,1 (31^b) – 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 Heldentum (*Jom ha-Scho '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.
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.¹⁹⁸

Im Namen ist derselbe mit der Zeit ein anderer – Veränderlichkeit in der Identität, dafür steht der jeweilige Name in seiner Lebensdichte. Da Eigennamen weder a priori zu definieren noch analytisch zu erschließen sind, können sie nur erzählt werden. Ohne namhafte Besonderheit entschwinden Ereignisse entweder als Zufall in das Vergessen oder aber in die prinzipielle

¹⁹⁶ Name und Wort Gottes im Alten Testament, 25.

¹⁹⁷ Vgl. A. RIEDL, Ruf, guter Ruf, LThK³ 8 (1999), 1348; bzw. K. HÖRMANN, Ehre, in: DERS., Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck ²1976, 304-309. Zur Bedeutung von Namen in Bezug auf Macht siehe M. BECHER/H. HESS (Hrsg.), Machterhalt und Herrschaftssicherung. Namen als Legitimationsinstrument in transkultureller Perspektive, Göttingen 2019.

¹⁹⁸ 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.

Wiederholbarkeit eines naturgesetzlichen Kausalzusammenhanges. 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 sind¹⁹⁹, oder wie Elazar Benyoëtz schreibt: „Der Name eines Menschen – sein nicht zu widerrufender Ruf.“²⁰⁰ 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.“²⁰¹ 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
Lieb-Kose-Name
unaufhörlich²⁰²

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.
Zittere 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.*

¹⁹⁹ Vgl. H.G. GADAMER, Über das Hören, in: DERS., Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 2000, 48-55.49.

²⁰⁰ Scheinhellig. Variationen über ein verlorenes Thema, Wien 2009, 74.

²⁰¹ 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.

²⁰² A. KNAPP, Weiter als der Horizont. Gedichte über alles hinaus, Würzburg 2002, 25.

So können sich Menschen mit dem, was sie zeit ihres Lebens selbst vollbracht haben, einen Namen machen (vgl. 2Sam 8,13), der im Gedächtnis der Nachgeborenen bleibt.²⁰⁴ Im Midrasch Kohelet (*Kohelet Rabbah*) heißt es dazu: „Es wird gelehrt: Ein Mensch hat drei Namen: den, den sein Vater und seine Mutter ihm gegeben haben, den, den andere ihm gegeben haben, und den, mit dem er im Buch seiner Geschlechterfolge genannt wird.“²⁰⁵

Kann es – hypothetisch gedacht – eine Welt ohne Eigennamen geben? Wovon könnte da alles die Rede sein? Mittels Gattungsnamen (bzw. genereller 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 irgendetwas 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.²⁰⁶ 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.²⁰⁷ Namenloses Erzählgeschehen verflüchtigt sich in die Vergangenheit. 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.²⁰⁸

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

²⁰³ 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 sind Sir 39,9-11; Jes 56,5; 2Sam 18,18; Pred 7,1; bzw. Spr 22,1.

²⁰⁴ Für den Alten Orient vgl. dazu A. ZGOLL, „Einen Namen will ich mir machen!“ Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit im Alten Orient, Saec 54 (2003), 1-11.

²⁰⁵ Midrasch Kohelet (*Kohelet Rabbah*) 7,1. Vgl. Bill. 2, 712f.

²⁰⁶ 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.

²⁰⁷ 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.

²⁰⁸ Brief an Gertrud Oppenheim vom 30. Mai 1917, in: DERS., Briefe, hg. v. E. ROSENZWEIG, Berlin 1935, 211.

Castorp. Ja, der Umgang mit ihnen in Gesprächen oder in Gedanken ist uns so selbstverständlich, so geheimer, 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 eingebrannt in irdische 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 Anspielung herumgehen oder wie in einem Kostüm: der Name bleibt stärker an die erschaffene Gestalt gebunden als an den Lebenden.²⁰⁹

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 ephemer, 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.²¹⁰

In einer nachgelassenen Aufzeichnung vom 26. Oktober 1956 sieht Elias Canetti in Namen eine Sprache für sich:

Was ist in einem Namen! Alles, alles! Je älter ich werde, umso mehr verfallende Namen. Sie erregen mich mehr als alle andern Worte in einer Sprache. Sie sind eine Sprache für sich. Was ein Dichter mit einzelnen Worten bewirkt, die er isoliert und erhöht, die er ganz neu erfüllt, das haben die Namen von selbst. Sie sind rätselhaft und erfüllt, bloss weil sie Namen sind.²¹¹

Und ähnlich schreibt Gershom Scholem in seinem Brief an Franz Rosenzweig vom 26. Dezember 1926:

Sprache ist Namen. Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, ist ihr Abgrund versiegelt. Es steht nicht mehr in unserer Hand, die alten Namen tagtäglich zu beschwören, ohne ihre Potenzen wachzurufen. Sie werden erscheinen, denn wir haben sie ja freilich mit großer Gewalt beschworen. Wir freilich sprechen in Rudimenten, wir freilich sprechen eine gespenstische Sprache: in unseren Sätzen gehen die Namen um, in Schriften und Zeitungen spielt der oder jener mit ihnen, und lügt sich oder Gott vor, es habe nichts zu bedeuten und oft springt aus der gespenstischen Schande unserer Sprache die Kraft des Heiligen hervor, denn die Namen haben ihr Leben, und hätten sie es nicht, wehe unseren Kindern, die hoffnungslos der Leere ausgeliefert werden.²¹²

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

²⁰⁹ 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.

²¹⁰ S. LEWITSCHAROFF, Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen, Berlin 2012, 7-9.

²¹¹ Zitiert nach A. SCHÜLLER, Namensmythologie. Studien zu den Aufzeichnungen und poetischen Werken Elias Canettis, Berlin-Boston 2017, 81f.

²¹² G. SCHOLEM, Bekenntnis über unsere Sprache. An Franz Rosenzweig. Der Text findet sich in M. BROCKE, Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem, in: W. GRAB/J.H. SCHOEPS (Hg.), Juden in der Weimarer Republik, Stuttgart-Bonn 1986, 148-150.

34,17),²¹³ 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,²¹⁴ 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 Namensgedächtnis bzw. die Wirklichkeit eines Eigennamens, die ein einzigartiges Leben mit all seinen Erfahrungen und Handlungen zusammenfasst und ansprechbar macht. So spricht schon Basilius von Cäsarea davon, dass mit dem Namen weder Wesen (*ousía*) noch Substanz (*hypóstasis*), sondern die Eigenheiten (*idiotētes*) bzw. Eigentümlichkeiten (*idiōmata*), mithin der Charakter einer Person benannt sind.²¹⁵

Wenn wir also „Petrus“ hören, denken wir bei diesem Namen nicht an sein Wesen (*ousía*) – mit „Wesen“ meine ich nun das materielle Substrat, das der Name selbst niemals bezeichnen kann –, sondern es prägt sich uns die Vorstellung von den Eigentümlichkeiten ein, die mit ihm in Verbindung gebracht werden. Denn sobald wir diesen Ausspruch (*phōnē*) hören, denken wir sofort an den Sohn des Jona, den Mann aus Bethsaida, den Bruder des Andreas, den, der von den Fischern zum Aposteldienst berufen wurde, den, der wegen des Vorzugs seines Glaubens mit dem Aufbau der Kirche beauftragt wurde. Keiner von ihnen ist sein Wesen, verstanden als Substanz (*hypóstasis*). Daher bestimmt der Name für uns den Charakter des Petrus. Er kann niemals das Wesen selbst vermitteln. Ebenso denken wir, wenn wir „Paulus“ hören, an ein Zusammentreffen der anderen Eigentümlichkeiten: der Mann aus Tarsus, der Hebräer, nach dem Gesetz ein Pharisäer, der Schüler Gamaliels, der eifrige Verfolger der Gemeinden Gottes, der Mann, der durch eine furchterregende Vision zur Erkenntnis gebracht wurde, der Apostel der Heiden. All diese Dinge sind in dem einen Ausspruch „Paulus“ zusammengefasst.²¹⁶

Auf diesem Hintergrund erfährt das Erinnerungsprojekt „Stolpersteine“ des Konzeptkünstlers Gunter Demnig seine Bedeutung: Wider die Namensvergessenheit von Opfern des National-

²¹³ 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.

²¹⁴ 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.

²¹⁵ *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; bzw. D.G. ROBERTSON, A Patristic Theory of Proper Names, *AGPh* 83 (2002), 1-19; sowie D. BIRIUKOV, The Principle of Individuation in *Contra Eunomium* 2,4 by Basil of Caesarea and Its Philosophical and Theological Context, *Scrinium* 12 (2016), 215-243.

²¹⁶ „Ὅταν οὖν ἀκούωμεν Πέτρον, οὐ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ νοοῦμεν ἐκ τοῦ ὀνόματος (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον, ὅπερ οὐδαμῶς σημαίνει τοῦνομα), ἀλλὰ τῶν ιδιωμάτων ἃ περὶ αὐτὸν θεωρεῖται τὴν ἔννοιαν ἐντυπούμεθα. Εὐθὺς γὰρ ἐκ τῆς φωνῆς ταύτης νοοῦμεν τὸν τοῦ Ἰωῆ, τὸν ἐκ τῆς Βηθσαϊδᾶ, τὸν ἀδελφὸν Ἀνδρέου, τὸν ἀπὸ ἀλιέων εἰς τὴν διακονίαν τῆς ἀποστολῆς προσκληθέντα, τὸν διὰ πίστεως ὑπεροχὴν ἐφ’ ἑαυτὸν τὴν οἰκοδομὴν τῆς Ἐκκλησίας δεξάμενον· ὃν οὐδὲν ἐστὶν οὐσία, ὡς ἡ ὑπόστασις νοουμένη. Ὡστε τὸ ὄνομα τὸν χαρακτήρα μὲν ἡμῖν ἀφορίζει τὸν Πέτρον· αὐτὴν δὲ οὐδαμοῦ παρίστησι τὴν οὐσίαν. Πάλιν ἀκούσαντες Παῦλον, ἐτέρων ιδιωμάτων συνδρομὴν ἐνόησαμεν· τὸν Ταρσέα, τὸν Ἑβραῖον, τὸν κατὰ νόμον Φαρισαῖον, τὸν μαθητὴν Γαμαλιλ, τὸν κατὰ ζῆλον διώκτην τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐκ τῆς φοβερᾶς ὀπτασίας εἰς τὴν ἐπίγνωσιν ἐναχθέντα, τὸν ἀπόστολον τῶν ἐθνῶν. Ταῦτα γὰρ πάντα ἐκ μιᾶς φωνῆς τῆς Παῦλος περιορίζεται. (*Contra Eunomium* II,4,13-22. Vgl. die englische Übersetzung nach ST. BASIL OF CAESAREA, *Against Eunomius*, trans. by M. DELCOGLIANO and A. RADDE-GALLWITZ, *FaCh* 122, Washington 2011, 134f.

sozialismus hat dieser europaweit bislang mehr als 70.000 Gedenktafeln aus Messing mit Namen des Opfers und dem Geburtsjahr, häufig mit Deportationsjahr und Todesort in den Bürgersteig des letzten selbstgewählten Wohnorts eingelassen.²¹⁷

John Stuart Mills Behauptung, dass Eigennamen nur denotativ, nicht aber konnotativ verwendet werden,²¹⁸ ist grundlegend falsch. Eigennamen sind keine Designatoren, die die singuläre Identität von Personen oder Gegenständen bezeichnen. Wird ein Name an- oder aufgerufen, ist das Leben des Namensträgers gleichfalls gegenwärtig.²¹⁹ „Der Nennung der Namen eignet Lebenskraft, denn das *Unbekannte hat in dieser Welt kein Dasein*.“²²⁰ 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.²²¹

²¹⁷ Vgl. H. HESSE, *Stolpersteine. Idee. Künstler. Geschichte. Wirkung*, Essen 2017. Zur zwangsweisen Auslöschung von Namen durch Eintätowierung 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.

²¹⁸ 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).

²¹⁹ 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 anamnetische 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.

²²⁰ So zu Recht V. LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, München-Zürich 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. Florenskijs* (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. Für einen religionsphilosophischen Nominalismus des Judentums siehe A. BIELIK-ROBSON, *The Promise of the Name. 'Jewish Nominalism' as the Critique of Idealist Tradition*, *Bamidbar. Journal for Jewish Thought and Philosophy* 3 (2012), 11-35.

²²¹ Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 41993, 208. Zur Rosenzweigschen Namenstheologie siehe N. SCHMAHL, *Das Tetragramm als Sprachfigur: Ein Kommentar zu Franz Rosenzweigs letztem Aufsatz*, HUTH 55, Tübingen 2009. Ähnlich die russische Imjaslavie-Bewegung im 20. Jahrhunderts mit dem Leitspruch „Der Name Gottes ist Gott selbst“, die von Pavel Florenskij und Sergei Bulgakow philosophisch begründet wurde, so z.B. S. BULGAKOV, *Imia Bozhie* (Der Name Gottes, Paris 1953), auf Englisch übers. v. B. JAKIM, in S. BULGAKOV, *Icons and the Name of God*, Grand Rapids 2012, 115-166. Vgl. dazu N. GRILLAERT, *What's in God's Name. Literary Forerunners and Philosophical Allies of the Imjaslavie Debate*, *Studies in East European Thought* 64 (2012), 163-181; H. KUBE, *Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte*, in: DERS. (Hg.), *Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens*, München 2006, 77-Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell)

Wo ein offenkundiger Name tatsächlich angerufen wird, vollzieht sich dessen unbedingte Anerkennung. Die Anrufung eines Eigennamens ist eben keine selbstbestimmte Benennung eines anderen durch einen Gattungsnamen. Benennungen durch Gattungsnamen definieren, ja bestimmen und lassen darin keine Gemeinschaft finden, die einander entspricht. Das hat ja der Mensch in der Benennung der Tierwelt erfahren müssen (Gen 2,18-22).²²² 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:

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.²²³

Einem Missverständnis gilt es zu wehren – dem Glauben an einen Namen. Der NAME selbst ist keine eigene Hypostase, der Menschen ihren Glauben schenken können. Ein Namenglaube hieße nichts anderes, als dessen Macht sprachmagisch für sich selbst zu beanspruchen, wie dies es ja in Märchen mitunter erzählt wird und im Neuplatonismus bzw. der Kabbala praktiziert worden ist.²²⁴ So kann es nur heißen: 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)²²⁵

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, wovon Rainer Maria Rilke zu dichten weiß: „Es tauchten tausend Theologen / in deines Namens alte Nacht“.²²⁶ 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“²²⁷ oder aber in transaktionaler Form als ein göttliches Gnadengeschenk, das angeeignet und da-

110; bzw. M. HAGEMEISTER, Imjaslavie – imjadejstvie. Namensmystik und Namensmagie in Rußland (1900-1930), in: T. PETZER/S. SASSE/F. THUN-HOHENSTEIN/S. ZANETTI (Hg.), Namen – Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne, Berlin 2009, 77-98.

²²² Vgl. dazu W. ZIMMERLI, Die Weisung des Alten Testament zum Geschäft der Sprache, in: DERS., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, TB 19, München 1969, 277-299, hier 279f.

²²³ H. OOSTERHUIS, Ganz nah ist Dein Wort. Gebete, aus dem Niederländischen übertragen von P. PAWLOWSKY, Wien-Freiburg-Basel 1972, 12.

²²⁴ Vgl. dazu TH. OBERLIES, Namen(n), MLexR 2 (1999), 526-530; M. HIRSCHLE, Sprachphilosophie und Namensmagie im Neuplatonismus, BKP 96, Meisenheim 1979; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Geschichte der christlichen Kabbala, Clavis Pansophiae 10, Stuttgart 2012-2014; M. HUTTER, Namenglaube, RGG⁴ 6 (2003), 44f; bzw. K. BALTZER, Namenglaube II. Im AT, RGG³ 4 (1960), 1302-1304.

²²⁵ 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.

²²⁶ R.M. RILKE, Das Stunden-Buch. Erstes Buch: Das Buch vom monchischen Leben, Leipzig 1905, 39.

²²⁷ So beispielsweise THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II, q 3 a 4.

mit 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 auf-
erweckt hat; durch ihn steht dieser hier gesund vor euch. Das ist der Stein, von euch Bauleu-
ten 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'hōschūa* '„HERR ist Rettung“), der für SEINE Gemeinschafts- bzw. Bundestreue steht.²²⁸ 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.²²⁹ 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.²³⁰

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.“²³¹ Einem Wesen, und sei es ein göttliches, ist hingegen nicht wirklich zu glauben. Von daher kann man nicht von einem Glauben an „Gott“ sprechen. „Gott“ lässt sich wirkungslos benennen, aber nicht beanspruchen.

Nicht „Gott“, sondern nur einem bestimmten Gott kann eigenes Geschehen zukommen, was die Frage unausweichlich macht: „*Wie ist sein Name?*“ (Ex 3,13) Wird „Gott“ als Aussagesubjekt zur Sprache gebracht, handelt es sich eben um einen Gattungsnamen, dessen semantische Extension vernünftig (dianoetisch) gedacht und damit auch a priori mittels wesentlicher Eigenschaften definiert werden kann. Darin unterscheidet sich „Gott“ nicht von „Mensch“.²³²

²²⁸ 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. Siehe jetzt K. ADLOFF, Jesus / Jeschua. Ein Traktat über den ‚schönen Namen‘ (Jakobus 2,7), Kamen 2019.

²²⁹ Ähnlich K. BARTH, KD IV/4, Zürich 1967, 100-104.

²³⁰ Ganz nah ist Dein Wort, a.a.O., 61.

²³¹ 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. BIERACK, 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.

²³² 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; Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell) 47 28.09.2026

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 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.“²³³ Wer den Namen des HERRN kennt, verfügt „über Himmel, Erde und Abgründe.“²³⁴ 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 Wunschenken.

Akademische Theologie mit ihrer „Arbeit am Gottesbegriff“²³⁵ tut sich mit dem Literalsinn der Heiligen Schrift unsäglich schwer. Mit Hans Ehrenberg gesprochen: „Jede Lehre vom Gottesbegriff entwirrt die christliche Lehre, lässt also die Wurzel des Stammes, Israel, absterben und gibt dem Stamm eine künstliche Wurzel in der Philosophie.“²³⁶ Wo von „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.²³⁷ 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.²³⁸ Das namen- und damit auch taten- bzw. tadellos gedachte Gottwesen (*deus conceptus*) birgt keine Verheißung und ist somit eine hoffnungslose Idee.²³⁹ Gott anonym gedacht entbehrt jegliche Geschichte: Alles ist möglich und alles ist wirklich, da bei ihm nichts besonders sein kann. Was von Menschen „Gott“ zugeordnet wird, ist ein metaphysisches Denkmonstrum (im Sinne des Anselmschen *id quo nihil maius cogitari*

2,7 u.ö.) bzw. als Eigenname „Adam“ (Gen 4,25; 5,1.3-5) verwendet wird. Erst dort, wo der Mensch sich fortgepflanzt hat, wird *ādām* implizit zum Eigennamen.

²³³ Zwanzig Predigten im Jahre 1846 gehalten, Halle 1857, 2. Vgl. R. BOHREN, Predigtlehre, München 1980, 105f; bzw. Calvin, Inst. I,10,2.

²³⁴ A.a.O.

²³⁵ 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).

²³⁶ Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität, in: N. V. BUNOFF/H. EHRENBURG (Hg.), Östliches Christentum. Dokumente, Bd. 2: Philosophie, München 1925, 378-407, 397.

²³⁷ Vgl. J. TEUFFEL, Geschichten, Historik und die Theologie, NZStH 47 (2005), 233-250.

²³⁸ In gewisser Weise lassen sich die konfuzianische Gleichsetzung von *Tiān* („Himmel“) und *Shàngdì* („Überherr“) bzw. das neokonfuzianische „Himmelsprinzip“ (*tiān lǐ*) 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.

²³⁹ So auch M. WELKER, Der schöpferische Geist, Kreativität und Neues in Gott, EvTh 78 (2018), 339-348, hier 339. Wenn hingegen Meister Eckart schreibt: „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott“, ist damit nicht ein intelligibles Denken, sondern das menschliche Gedächtnis angesprochen. So fährt Meister Eckart fort: „Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur.“ (Traktat 2, in: Meister Eckart Werke II, hrsg. von Niklaus Largier, Frankfurt 1993, 349, Z 21-25).

potest) bzw. ein ersonnener Abgott (*deus fictus*), dem nicht zu glauben ist.²⁴⁰ Sich „Gott“ selbst denken ist im wahrsten Sinne des Wortes „idiotisch“.

So wenig dem menschlichen Wesen an sich getraut werden kann, so wenig ist auch einem göttlichen Wesen zu glauben. „Gott“ namenlos gedacht lässt sich weder theistisch noch atheistisch glauben.²⁴¹ Wenn also vom christlichen Glauben die Rede ist, heißt dies nichts anderes als sich mit seinem eigenen Leben dem einen Gott anzuvertrauen, dessen Namen von dem Pascha-Mysterium seines Sohnes Jesus Christus eingenommen ist.²⁴² 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.²⁴³

Anstelle göttlicher Wesenseigenschaften hat von NAMENLICHEN Tugenden die Rede zu sein.²⁴⁴ Wer „Gott“ (oder auch „Göttin“) denkt, verschreibt sich einem metaphysischen Alphabetismus 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 ist.²⁴⁵ Was „Gott“ zugeordnet wird, ist gleichsam durch menschliche Namen autorisiert. Deren mitunter anspruchsvolles Gottdenken wird wiederum zur Einladung für unendliche historische Untersuchungen und Reflexionen.

Auch wenn Theologen im publizistischen Spiegelkabinett des respektlosen Gottdenkens sich selbst einen eigenen Namen zu 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.²⁴⁶

²⁴⁰ 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. 2010, 225-356. Zu 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.

²⁴¹ Anders D. SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Freiburg 1968.

²⁴² Siehe R.W. JENSON, *Systematic Theology 1: The Triune God*, New York u.a. 1997, 42-74.

²⁴³ *Gott und Welt. Proömion*, in: Johann Wolfgang von Goethe, *Berliner Ausgabe. Poetische Werke*, Band 1, Berlin 1960, 535.

²⁴⁴ Vgl. Kornelis Heiko Miskotte, *Biblisches ABC. Wider das unbiblische Lesen*, Neukirchen-Vluyn 1976, 54-85.

²⁴⁵ So z.B. J. RINGLEBEN, *Gott denken. Studien zur Theologie Paul Tillichs*, Münster 2003.

²⁴⁶ 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 Jamblich 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.

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, affirmiert 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.²⁴⁷

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.²⁴⁸ 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 zum NAMEN 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 Vorgeschmack der Ewigkeit. So bringt es Adson von Melk in Umberto 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 wiedervereint sein mit meinem Ursprung, und ich glaube nicht mehr, dass es der Gott der Herrlichkeit ist, von welchem mir die Äbte 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 rührt 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 Ungleich, in diesem Abgrund wird auch mein Geist sich verlieren und nichts mehr wissen von Gott noch von sich selbst noch von Gleich und Ungleich noch von nichts gar nichts. Und ausgelöscht sein werden alle Unterschiede, ich werde eingehen in den einfältigen Grund, in die stille Wüste, in jenes Innerste, da niemand heimisch ist. Ich werde eintauchen in die wüste und öde Gottheit, darinnen ist weder Werk noch Bild ...²⁴⁹

NAMENSgedächtnis statt alphabetische Ontotheologie

²⁴⁷ 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.

²⁴⁸ Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft, Freiburg i.Br. u.a. 2006.

²⁴⁹ U. ECO, Der Name der Rose, München-Wien 1982, 634f.

Selbst wenn man im Sinne der Anselmschen *fides quaerens intellectum* das Gottdenken dem Glauben an die besondere Christusoffenbarung folgen lässt, wird das NAMENliche des Offenbarungsgeschehens im Allgemeindenken schlussendlich neutralisiert.²⁵⁰ 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 wehrt 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,²⁵¹ 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“²⁵² bzw. von „dem Seienden, insofern es Seiendes ist (*peri tou ontos hē on*)“.²⁵³ In einer solchermaßen szientifisch verstandenen Theologie wird der NAME zugunsten einer liturgiewidrigen Ontotheologie entwertet.²⁵⁴

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.²⁵⁵

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.“²⁵⁶

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. Darauf hatte schon der französische Sprachwissenschaftler Émile Benveniste 1958 in *Catégories de pensée et catégories de langue* hingewiesen:

²⁵⁰ Vgl. F. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive 2*, Stuttgart u.a. 1992, 45-52.

²⁵¹ Vgl. AUGUSTIN, *De civitate Dei* VIII,1.

²⁵² *Metaphysik* XI,7 (1064b 1-5). Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, 11-18.

²⁵³ *Metaphysik* VI,1 (1025b 3f; 1026a 30-32). Vgl. außerdem I,2 (983a 5-10).

²⁵⁴ Als Alternative zur szientifischen Theologie siehe auch B. WANNENWETSCH, *Singen und Sagen. Zur musisch-musikalischen Dimension der Theologie*, NZSTh 46 (2004), 330-347.

²⁵⁵ 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.

²⁵⁶ *Über den Humanismus* (1947), Frankfurt a.M. 81981, 10; bzw. DERS., *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a.M. 1976, 319.

Jenseits der aristotelischen Begriffe, über den Kategorien, entfaltet sich der Begriff ‚Sein‘, der alles umfasst. Das Griechische besitzt nicht nur ein Verb ‚sein‘ (was keineswegs in allen Sprachen notwendig ist), sondern hat dieses Verb auch auf höchst merkwürdige Art gebraucht ... Die Sprache ließ zu, daß aus dem ‚Sein‘ ein objektivierbarer Begriff werde, den das philosophische Denken handhaben, analysieren und einordnen konnte wie jeden anderen.²⁵⁷

In vielen Sprachen wie der chinesischen ist jedoch solch eine Onto-Rhemik grammatikalisch unmöglich. Dazu schreibt der Sinologe Jacques Gernet:

Dem Chinesischen fehlt jegliche Flexion: Der Satz wird verständlich durch eine sehr beschränkte Anzahl von Partikeln, Annäherung von Begriffen, die Ähnliches bedeuten, Gegenüberstellung von Begriffen, die Gegenteiliges bedeuten, durch Rhythmus, Parallelität, die Stellung der ‚Wörter‘ oder semantischen Einheiten und die Art, wie sie aufeinander bezogen sind. Auf allen Ebenen entsteht die Bedeutung aus der Kombination. Deshalb spielen im chinesischen Denken komplementäre Gegensatzpaare und Bezüge eine vorrangige Rolle und daher vor allem sein grundlegender Relativismus: Etwas hat erst Sinn, wenn es mit seinem Gegenteil zusammengebracht wird, alles hängt ab von Stellung (*wei*) und Moment (*shi*). [...] Unsere philosophische Tradition, die so viel dem ‚Bann bestimmter grammatikalischer Funktionen‘ (Nietzsche) verdankt, beruht auf Kategorien, die als universal gelten, und sie arbeitet mit Abstrakta und feststehenden Begriffen. Das chinesische Denken hingegen kennt nur Gegensatzpaare und Einteilungen nach Funktion. Es handelt nicht vom Ja und Nein, vom Sein und Nichtsein, sondern von Gegensätzlichem, das aufeinanderfolgt, sich zusammenfügt und ergänzt. Auch nicht von ewigen Wirklichkeiten, sondern von Möglichkeiten und Tendenzen, von Phasen des Wachsens und des Verfalls. Statt von unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten spricht man in China von Entwicklungsschema oder -modell.²⁵⁸

Die Abwesenheit jeglicher Ontotheologie in der chinesischen und japanischen Kultur haben die jesuitischen Missionare im 17. Jahrhundert mühsam erlernen müssen.²⁵⁹ 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 1659:²⁶⁰

²⁵⁷ Auf Deutsch „Kategorien des Denkens und Kategorien der Sprache“ in: É. BENVENISTE, Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München 1974, 77-90. Vgl. außerdem F. NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 20, in: Kritische Studienausgabe 5, hg. v. G. COLLI u. M. MONTINARI, NA, München 1999, S. 34f.

²⁵⁸ 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. 284. Kritisch H. SPIEGEL, China liegt nah. Über chinesisches Denken und seine zeitgenössische westliche Rezeption, Hamburg 2020, 366-392. Vgl. außerdem T.-W. KWAN, Die vierfache Wurzel des Gedankens von ›sein‹ in der chinesischen Sprache und Schrift, in: M. QUANTE (Hg.), Geschichte – Gesellschaft – Geltung, Hamburg 2016, 297-313; bzw. P. SCHLOBINSKI, Zum Prinzip des Relativismus von Schriftsystemen. Die chinesische Schrift und ihre Mythen, Zeitschrift für Sprachwissenschaft 20 (2001), 117-146.

²⁵⁹ 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.

²⁶⁰ Vgl. W.-Z. ZHU, Coming out of the Middle Ages. Comparative Reflections on China and the West, Armonk 1990, 81-112. Zur Person Yang Guangxians siehe M. KLAUE, Wider das Budeyi. Gelingen oder Scheitern einer Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell)

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 geworden. 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 (*qian*) (die Grundeigenschaft des Himmels) wohnt dem Himmel inne wie der Geist dem Menschen innewohnt“, 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.²⁶¹

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 Physik und Ethik kategorisch zu unterscheiden.²⁶² 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*, *Tianzhǔ*, aber auch *Zhǔ* („Herr“), *Shàngzhǔ* („Überherr“), *Tiānfù* („Himmlicher Vater“), oder aber die phonetisch ausgerichteten *Yéhuóhuá* bzw. *Yāwēi* veritable Möglichkeiten,²⁶³ solange ihr antonomastischer Charakter deutlich gemacht wird.²⁶⁴

Ohne ontotheologische Seinshierarchie 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.²⁶⁵ Es geht dabei also nicht um Sein oder

christlich-konfuzianischen Synthese in der apologetischen Schrift *Budeyi Bian* (1665) des Jesuiten Ludovico Buglio, MSer 45 (1997), 101-259, hier 115-122.

²⁶¹ Zitiert nach J. GERNET, Christus kam bis nach China, 230f.

²⁶² 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, Göttingen 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.

²⁶³ Der Titel *Zhēnzhǔ* („wahrer Herr“) ist von den Nestorianern eingeführt und später von den Moslems in China übernommen worden.

²⁶⁴ 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. Antonomasie heißt nicht Analogie, wie dies J.S. ROBERTS, Some General Principles for Guidance in Translating the S.S. Terms for “God”, The Chinese Recorder 7 (1876), 136-141, bezüglich der “Term Question” geltend zu machen versucht hat.

²⁶⁵ 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, RBL 51992, 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, 1328-1333.

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.²⁶⁶ Insofern besteht in der chinesischen wie auch in anderen Kulturen zwischen „Gott“ und „Mensch“ kein physischer Unterschied.²⁶⁷ 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.²⁶⁸ Im chinesischen Kontext wird also die Gottwerdung (Theogonie) nicht genealogisch – wie im griechischen Mythos –, sondern pragmatisch durch den jeweiligen Kultus begründet.²⁶⁹

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, Mazu, Olodumare, Shiva, Zeus ...²⁷⁰ 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)²⁷¹ 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,²⁷² die menschliche Monolatrie gebietet, nicht aber von einem theoretischen oder auch praktischen Monotheismus. Wer von

²⁶⁶ 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.

²⁶⁷ Ähnlich auch im antiken Rom. Siehe J. RÜPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2006, 67-85.

²⁶⁸ Vgl. J.A. ADLER, *Chinesische Religionen. Religiöse und ethische Ideale einer großen Kultur*, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 91f.172-175.

²⁶⁹ Für einen Religionsvergleich G.E. SWANSON, *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor 1964.

²⁷⁰ 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.CH. 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.

²⁷¹ Bedauerlicherweise übersetzen alle gängigen deutschsprachigen Bibelausgaben *kýrios ho theós* – in Anlehnung an Luthers Fehlübersetzung von JHWH *’ālohîm* als „Gott der Herr“ aus dem Alten Testament – ebenfalls mit „Gott der Herr“, womit Name und Apposition vertauscht werden. Luther selbst hat hingegen in seiner Übersetzung von Offb 1,8 den Namensvorrang beachtet: „*Ich bin das A und das O / der anfang und das ende / spricht der HERR / der da ist / und der da war / und der da kommt / der Allmächtige.*“ Von den neueren Übersetzungen hat nur Fridolin Stier den Primat des Namens beachtet: „*Ich bin das Alpha und das Omega, sagt der Herr, Gott: Der ist und der war und der kommt, der Allumwaltende.*“

²⁷² So auch PHILO (Philo spec.I,12) bzw. JUSTIN (Iust.dial. I,3).

einem biblischen Monotheismus spricht, trägt – möglicherweise ungewollt – eine philosophische Gottesidee in den Text ein und verschreibt sich damit einer ideologischen Schriftlektüre.²⁷³ 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 NAMENSvergessenheit mit Namensversessenheit 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 Unfallgeschehen 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 beachtet ist. In der literaturwissenschaftlichen Narratologie wird der erzählerischen Wirkung von Eigennamen kaum 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“²⁷⁴. Schibboleth – „Ährenhalm“ (nicht Strohalm) – des Glaubens ist das unaussprechliche Tetragramm, gilt doch dieser Glaube nicht etwa einem Übernatürlichen, sondern

²⁷³ Nicht ohne Grund entstammt der Begriff „Monotheismus“ dem Vokabular des Cambrider 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. MOLTSMANN, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, EvTh 62 (2002), 112-122. Schon PAUL GRAF YORCK VON WARTENBURG stellt im Brief an WILHELM DILTHEY vom 2. Juni 1892 die Begrifflichkeit in Frage: „Ein Anderes: Ich würde für wünschenswerth halten, wenn man den Versuch machte von all den Kategorien: Pantheismus, Monotheismus, Theismus, Panentheismus abzusehen. Sie haben an sich gar keinen religiösen Werth, sind nur formell und von quantitativer Bestimmung. Weltauffassung, nicht Gottesauffassung reflektieren sie und bilden nur den Umriß einer intellektuellen Verhaltung, auch hierfür nur eine formale Projektion. Auf das Rhematische dieser Formbezeichnungen aber kommt es für das religiöse Moment wie für die geschichtliche Erkenntniß an. Mit dem ‚Einen‘ ‚Alleinen‘ u. s. w. ist über den Werth nichts gesagt.“ (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897, Halle (Saale): Max Niemeyer, 1923, S. 144f.)

²⁷⁴ K.H. MISKOTTE, Die Erlaubnis zum schriftgemäßen Denken, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956, Zollikon-Zürich 1956, 29-51, 37.

dem NAMENlichen.²⁷⁵ 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 wenig menschliche Biografien in einer 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,²⁷⁶ 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).²⁷⁷ 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 (*qnómá*),
 besinn dich auf ihre Namen.
 Wenn du das Wesen des Gottes untersuchst, wirst du zugrunde gehen,
 aber wenn du dem Namen (*šmá*) 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.²⁷⁸

Statt einer metaphysischen gilt die NAMENliche Trinitätslehre.²⁷⁹ Darauf hat nicht zuletzt Heinrich Vogel hingewiesen, wenn er davon spricht, dass die trinitarische Erkenntnis „Gebet um die Heiligung des Namens Gottes“ sein müsse:

²⁷⁵ Inwiefern sich die NAMENSlehre mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus berührt, bedarf einer gesonderten Untersuchung.

²⁷⁶ 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 vorgekommen 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 illustrium de Nominibus Dei Jehovah Elohim*, Jena 1660. Vgl. dazu CH. SCHWÖBEL, *Trinität IV*, TRE 34 (2002), 110-121, 111.

²⁷⁷ 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.

²⁷⁸ *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 Syrers Sermones de Fide*, hg. u. übers. v. E. BECK (CSCO 212/213), Leuven 1961.

²⁷⁹ 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 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. Fast, aber eben nur fast richtig ist K. Barths Aussage: „Wir sind bei unserem Nachweis der Wurzel der Trinitätslehre in der biblischen Offenbarung ausgegangen von und immer wieder zurückgekehrt zu dem Alten und Neues Testament zusammenfassenden offenbarten Namen *Jahve-Kyrios*. Die Trinitätslehre selbst ist nichts Anderes und will nichts Anderes sein als eine explizierende Bestätigung dieses Namens. Dieser Name ist der Name eines Einzigen, der Name des einen, einzigen Wollenden und Handelnden, den die Schrift als Gott bezeichnet.“ (KD I/1, München 1932, 368)

Unser Versuch, den Namen des dreieinigen Gottes in der dem Offenbarungswort nachdenkenden Erkenntnis zu exegisieren, stand im Zeichen der ständigen Demütigung aller unserer Begriffe unter die unendliche Überlegenheit dieses Geheimnisses über unsere Worte. [...] Darum wird die Erkenntnisbemühung hier letztlich gar nichts anderes sein können und dürfen als das Gebet um die Heiligung des *Namens*, der in der Selbstoffenbarung des Vaters in dem Sohne durch den Geist auf unsere Lippengelegt wird [...], indem wir ihn erkennend nachzusprechen suchen, beten wir darum, daß dieser Name bei uns geheiligt werde, wie er an und in sich selbst geheiligt ist²⁸⁰.

Ebenso tritt an die Stelle einer wesensbezogenen und damit zeitlosen Lehre von den Eigenschaften Gottes die NAMENliche Tugendlehre, die sich auf DESSEN Worte und Taten bezieht.²⁸¹ 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*²⁸²), 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).²⁸³

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 wolltest du mich leiten und führen.*“ (Ps 31,4) Beim Propheten Zephania findet sich im Anschluss an eine Gerichtsansage (Zeph 3,1-8) eine eschatologische Heilsansage, die Israel wie auch die Völker hoffen lässt:

„*Dann aber werde ich den Völkern reine Lippen geben, damit sie alle den Namen des HERRN anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen. Von jenseits der Ströme von Kusch werden sie jene, die mich anbeten – die Tochter meiner Verstreuung – als Gabe für mich bringen.*“ (Zeph 3,8f)

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 tätigkeitwort²⁸⁴

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.²⁸⁵ Im NAMEN tritt einem das Heilsgeschehen sakramental gegenüber, so

²⁸⁰ H. VOGEL, Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, Teil 1, Gesammelte Werke 1, Berlin 1982, 291-292.

²⁸¹ Vgl. K.H. MISKOTTE, Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen (1941), Neukirchen-Vluyn 1976, 54-85.

²⁸² 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, Predigtlehre ⁴1980, 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.

²⁸³ Ähnlich K. BARTH, Einführung in die Evangelische Theologie, Zürich 1962, 175-177.

²⁸⁴ abendland. gedichte, Darmstadt-Neuwied 1980, 50.

²⁸⁵ Zur Integration der Namensgebung in den Taufakt vgl. TH. STORM, Zur Taufe. Ein Gutachten: „Bedenk es wohl, eh du sie taufst! / Bedeutsam sind die Namen; / Und fasse mir dein liebes Bild Nun in den rechten Rahmen. / Denn ob der Nam' den Menschen macht / Ob sich der Mensch den Namen, / Das ist weshalb mir oft mein Teuffel - NAMENSgedächtnis statt Gottdenken (aktuell)

dass man mit seinem eigenen Namen darin einbezogen wird. Da lässt sich auch die jüdische Kabbala anführen, wenn diese den NAMEN mit der Tora gleichsetzt, in den Worten Gershom Scholem:

Die schöpferische Kraft, die im Namen Gottes, der das eigentliche Wort ist, das Gott von sich aussendet, solcherart versammelt ward, ist weit größer, als jeder menschliche Ausdruck, jedes geschöpfliche Wort fassen könnte. Sie geht niemals in das endliche menschliche Wort ganz ein. Sie stellt ein Absolutum dar, das, in sich selber ruhend – man darf genau so gut sagen: in sich selbst bewegt –, seine Strahlen durch alles sendet, was in allen Welten nach Ausdruck und Gestalt strebt, und gewiß durch alle Sprachen. Die Tora ist also eine Textur (hebräisch *'ariga*) aus den Namen Gottes und, wie es dann schon bei den frühesten spanischen Kabbalisten heißt, aus dem einen großen, absoluten Namen Gottes, der die letzte Signatur aller Dinge ist. Sie stellt eine geheimnisvolle Einheit dar, die keineswegs in erster Linie bezweckt, einen spezifischen Sinn zu übermitteln, etwas zu »bedeuten«, vielmehr die Kraft der Gottheit selber zum Ausdruck zu bringen, die in diesem »Namen« konzentriert ist. Mit einem rationalen Verständnis der möglichen sozialen Funktion eines Namens, der ja als solcher überhaupt nicht aussprechbar ist, hat diese Auffassung noch nichts zu tun. Die Tora ist aus diesem Namen aufgebaut, wie ein Baum aus seiner Wurzel hervorwächst oder, um ein anderes beliebtes Bild der Kabbalisten zu benutzen, wie ein Gebäude in kunstvollen Verflechtungen der Bausteine, die letzten Endes doch auf ein einziges Grundmaterial zurückgehen, errichtet wird. Das ist die These, die in den klassischen Schriften der Kabbala in allen möglichen Formen wiederholt wird: »Die ganze Tora ist nichts als der große Name Gottes.«²⁸⁶

Der genuine Ort eines verheißungsvollen 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 (ONOMATODOXIE):

*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)*²⁸⁷

So lässt sich Franz Rosenzweig das letzte Wort geben, wenn er in seinem „Stern der Erlösung“ schreibt:

Im Namen und seiner Offenbarung vollendet sich die in der Schöpfung angehobene Niederkunft der Offenbarung. „Im Namen“ geschieht fortan alles was geschieht. Heiligung wie Entweihung des Namens – es gibt keine Tat seit der Offenbarung, die nicht eins oder das andre wirkte; der Gang der Erlösung in der Welt geschieht im Namen und um des Namens willen. Aber das Ende ist namenlos, über allen Namen. Die Heiligung des Namens geschieht selber, auf daß der Name einmal verstummen möge. Jenseits des Worts – und was ist der Name andres als das ganz gesammelte Wort – jenseits des Worts leuchtet das Schweigen. Wo dem einen Namen keine andern Namen mehr sich entgegenwerfen, wo der eine Name all-ein ist und alles Geschaffne ihn und nur ihn kennt und bekennt, da ist die Tat der Heiligung zur Ruhe gekommen.²⁸⁸

Freund, / Bescheid'ne Zweifel kamen; / Eins aber weiß ich ganz gewiß, / Bedeutsam sind die Namen! [...]" (Sämtliche Werke in zwei Bänden II, München 1951, 999).

²⁸⁶ G. SCHOLEM, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: DERS., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 90-120, hier 107.

²⁸⁷ Vgl. TH. BENNER, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zu Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität, Paderborn u.a. 2001; bzw. R. SCHAEFFLER, Die kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln 1988, 20-32.

²⁸⁸ F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 41993, 426f.