

REINHARD FELDMEIER

# Der Höchste

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament*

330

---

**Mohr Siebeck**

# Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor  
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors  
Markus Bockmuehl (Oxford)  
James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)  
Tobias Nicklas (Regensburg)

330





Reinhard Feldmeier

# Der Höchste

Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte  
und zum biblischen Gottesglauben

Mohr Siebeck

REINHARD FELDMER, geb. 1952; Promotion und Habilitation in Tübingen; Pfarrer der bayerischen Landeskirche; 1992–95 Professur in Koblenz; 1995–2002 Professur in Bayreuth; seit 2002 Professor für Neues Testament in Göttingen; Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-153185-9

ISBN 978-3-16-152718-0

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Zum Gedenken an

**Frances Back**

(1965–2012)

und

**Friedrich Avemarie**

(1960–2012)

**ΚΑΙ ΕΞΑΛΕΙΨΕΙ [Ο ΘΕΟΣ] ΠΑΝ ΔΑΚΡΥΟΝ  
ΕΚ ΤΩΝ ΟΦΘΑΛΜΩΝ ΑΥΤΩΝ, ΚΑΙ Ο ΘΑΝΑΤΟΣ  
ΟΥΚ ΕΣΤΑΙ ΕΤΙ ΟΥΤΕ ΠΕΝΘΟΣ ΟΥΤΕ ΚΡΑΥΓΗ**

(Apk 21,4)



# Inhalt

Abkürzungsverzeichnis ..... XI

Gottesliebe und Gotteslehre. Hinführung ..... 1

## Erster Teil

### Der Eine

#### Philosophie und Religion in der späteren Antike

»Göttliche Philosophie«.

Die Interaktion von Weisheit und Religion in der späteren Antike ..... 31

Philosoph und Priester: Plutarch als Theologe ..... 49

Philosophischer Glaube und politische Verantwortung.

Plutarchs Epikurkritik in *De latenter vivendo* ..... 61

Der Gott der Toten als Gott des Lebens.

Plutarchs *interpretatio Platonica* des Osirismythos (*De Iside* 76–78) ..... 79

Der »Lenker und Herr von allem« als »Schöpfer des Rechts«.

Plutarchs Theodizee ..... 91

Bildung als Weg zu einem gelingenden Leben.

Die Soteriologie der *Tabula Cebetis* ..... 107

Göttlicher Geist und Unsterblichkeit der Seele.

Die Neubegründung der Unsterblichkeitshoffnung

im pseudoplatonischen *Axiochos* ..... 119



## Zweiter Teil

## Der Höchste

## Biblische Theologie zwischen Abgrenzung und Überbietung

Der Höchste. Das Gottesprädikat Hysistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk .....	135
Die stoische Zeusallegorese und das Bekenntnis zum biblischen Gott als dem »Beleber der Toten«.....	151
Weise hinter »eisernen Mauern«. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief .....	160
Der oberste Gott als Vater. Die frühjüdische und frühchristliche Rede vom göttlichen Vater im Kontext stoischer und platonischer Kosmos-Theologie .....	178
Wenn die Vorsehung ein Gesicht erhält. Neutestamentliche Transformation eines philosophischen Theologumenons.....	194
Die Wirklichkeit als Schöpfung. Die paulinische Rezeption eines frühjüdischen Theologumenons .....	208
Henoch, Herakles und die Himmelfahrt Jesu .....	216
»Unvergänglichkeit«. Die soteriologische Transformation eines metaphysischen Gottesprädikats bei Paulus.....	228
»Seelenheil«. Die Soteriologie und Anthropologie des 1. Petrusbriefes zwischen biblischer Überlieferung und religiöser Koine.....	243
Vom Totengericht zum Jüngsten Gericht .....	259

## Dritter Teil

## Der Heilige

## Die Unverfügbarkeit des nahegekommenen Gottes

Biblischer Monotheismus und Toleranz .....	283
Vater versus Töpfer? Zur Identität Gottes im Römerbrief.....	299
Der unsichtbare Gott und die menschlichen Sinne.....	313
Gott und die Zeit.....	337
Gottes Torheit? Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament .....	356
Der Gekreuzigte im »Gnadenstuhl«. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37–39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft.....	385
Theodizee? Biblische Überlegungen zu einem unbiblischen Unterfangen .....	401
Die Erfahrung der Gottesfinsternis und die Verortung des Schrecklichen in Christus.....	416
Ränder des Gottesglaubens: Die Engel.....	434
Der Heilige. Rudolf Ottos Impulse für eine biblische Gotteslehre .....	460
Nachweis der Erstveröffentlichungen.....	479
Verzeichnis der zitierten Literatur.....	483
Stellenregister.....	501
Autorenregister .....	531
Sachregister .....	535



## Abkürzungsverzeichnis

Die verwendeten Abkürzungen für Zeitschriften, Reihen und Sammelwerke folgen in der Regel den *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG<sup>4</sup>*, Tübingen 2007. Die für die Quellschriften verwendeten Abkürzungen bzw. Kurztitel erschließen sich aus dem Quellenverzeichnis.

AAWLM.G	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity
ALGM	Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, hg. v. W. H. Roscher, 6 Bde. und 4 Suppl., Leipzig 1884–1924
AncB	Anchor Bible
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
APAW.PH	Abhandlungen der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASNU	Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis
BA	Biblical Archaeologist
BAW	Bibliothek der Alten Welt
BBB	Bonner biblische Beiträge
BCF	Biblioteca di cultura filosofica
BETHL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
BILL.	H. L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1.1922-6.1961
BK	Biblischer Kommentar. Altes Testament
BKAW	Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften
BThSt	Biblich-theologische Studien
BThZ	Berliner Theologische Zeitschrift
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBC	The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CH	Corpus Hermeticum
COMES	Civitatum Orbis Mediterranei Studia
CPJ	Corpus papyrorum judaicarum

DBW	Dietrich Bonhoeffer, Werke, hg. v. E. Bethge/E. Feil/C. Gremmels, 16 Bde., München, 1986–1998
DCLS	Deuterocanonical and Cognate Literature Studies
DCLY	Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook
DNP	Der Neue Pauly
EKK	Evangelischer-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FGH	F. Jacoby (Hg.), Die Fragmente der griechischen Historiker, 4 Teile, Leiden u. a. 1957ff.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTS	Frankfurter Theologische Studien
FzB	Forschung zur Bibel
Gn.	Gnomon
GRRS	Society of Biblical Literature Texts and Translations. Graeco-Roman Religion Series
GTA	Göttinger Theologische Arbeiten
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaften
Hermes.E	Hermes Einzelschriften
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThK	Herders Theologischer Kommentar
JETH	Jahrbuch für Evangelikale Theologie
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSt	Journal of Semitic Studies
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar
KGA	Kritische Gesamtausgabe
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LCL	Loeb Classical Library
Mn.S	Mnemosyne. Supplementum
NEB	Neue Echter-Bibel
NT	Novum Testamentum
NT.S	Novum Testamentum. Supplements
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus
NTS	New Testament Studies
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar
PhAnt	Philosophia antiqua
PRE	Paulys Realencyclopädie
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RaT	Religion and Transformation in Contemporary European Society
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
RGVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
RNT	Regensburger Neues Testament

SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sources chrétiennes
SHAW.PH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
st	Suhrkamp Taschenbuch
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
StT	Studi e testi
stw	Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
SVF	Stoicorum veterum fragmenta, hg. v. H. v. Arnim, 4 Bde., Leipzig 1903–1924 = Stuttgart 1964
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TB	Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert
TBN	Themes in Biblical Narrative
TgN	Targum Neophyti
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThPh	Theologie und Philosophie
ThWAT	H.-J. Fabry (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 8 Bde., Stuttgart u. a. 1971–1995
ThWNT	G. Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bde., Stuttgart u. a. 1933–1979
TOBITH	Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum/Texts and Studies in Ancient Judaism
UB	Urban Taschenbücher
WA	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUB	Welt und Umwelt der Bibel
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity
ZBK.NT	Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft



# Gottesliebe und Gotteslehre. Hinführung

## Desto dunkler? Fragen

Solltest du mich also fragen, was Gott ist oder was für ein Wesen er hat, dann möchte ich dem Simonides folgen, der sich, als der Tyrann Hieron genau dieselbe Frage an ihn richtete, einen Tag Bedenkzeit ausbat; als er ihm am folgenden Tage dieselbe Frage vorlegte, erbat er sich zwei Tage; als er dann noch öfter die Zahl der Tage verdoppelte und Hieron verwundert fragte, warum er das eigentlich mache, gab er ihm zur Antwort: »Je länger ich überlege, desto dunkler scheint mir das Problem (*res*) zu sein.«<sup>1</sup>

Wer sich mit der Frage nach Gott beschäftigt oder – wie man wohl angemessener sagen muss – wer von dieser Frage gefangen genommen ist, der weiß nur zu genau, was Cicero seinen Cotta mit dieser Anekdote zum Ausdruck bringen lässt: dass das Nachdenken über Gott nie zu seinem Ende kommt, weil jede Einsicht neue Perspektiven eröffnet und jede Antwort neue Fragen nach sich zieht: *deus semper maior* – Gott übersteigt immer unser Begreifen. Allerdings würde der Theologe dem hier zitierten Simonides darin nicht einfach zustimmen, dass das Problem nur »desto dunkler« wird, je länger man überlegt. Denn schon lange vor uns haben Menschen in ihrem Leben Erfahrungen gemacht, die sie als Begegnungen mit übermenschlichen Mächten erlebt haben. Im Antiken Judentum wurden solche Widerfahrnisse überliefert, irgendwann niedergeschrieben und in neuen Zusammenhängen aktualisiert, sie wurden durch andere (wunderbare und erschreckende) Erfahrungen ergänzt, mit weiteren Überlieferungen verbunden und zuletzt »zu größeren Erzählzyklen und übergreifenden Geschichtsdarstellungen verbunden und im Zuge dessen [...] zur heiligen Geschichte (*historia sacra*) umgestaltet.«<sup>2</sup> Die Tradierung solcher Widerfahrnisse, in denen dieser Gott zu einer vertrauten Wirklichkeit wurde, die Reflexion darüber und ihre Fortschreibung wurden auf einem »eigenen, im Alten Orient einzigartigen Weg« zuletzt zu einer Sammlung von autoritativen »Schriften«.<sup>3</sup> Durch die so als »Ergebnis eines langen, leidvollen Reifungs-

---

<sup>1</sup> Cicero, *De nat. deor.* I,60; Übers. W. GERLACH/K. BAYER.

<sup>2</sup> R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013, 97. Zur Entwicklung von der israelitisch-judäischen Schriftkultur zur biblischen Tradition vgl. die Ausführungen S. 79 ff.

<sup>3</sup> Ebd., 79.



prozesses«<sup>4</sup> zustande gekommene biblische Tradition entstand ein Raum der Begegnung, in dem sich Menschen hörend und gehorchend immer wieder neu orientieren konnten, wo sie sich bergen und so zugleich neu zu sich selbst und zu Gott kommen konnten. Ungleich komprimierter vollzog sich ein vergleichbarer Prozess im Neuen Testament: Die von den Schülern bewahrten Überlieferungen über Jesus von Nazareth wurden im Lichte der Ostererfahrungen (vgl. 1. Kor 15,3–8) und im Dialog mit den nun autoritativen ›Schriften‹ des späteren Alten Testaments gedeutet und als Bekenntnis zu dem als Christus, Kyrios, Gottessohn Erhöhten auf die Gegenwart der Gemeinden bezogen.

Im Rückbezug auf die Zeugnisse derer, die vor uns Erfahrungen mit Gott gemacht haben, sucht die Exegese die Frage Cottas zu beantworten, *quid aut quale sit deus*, »was Gott ist oder was für ein Wesen er hat«. Ein Wort wie das, dass Gott »seine Wege Mose hat wissen lassen (Hifil *jd'*), die Kinder Israel sein Tun« (Ps 103,7), bringt dabei zum Ausdruck, dass das Reden von Gott und seinem Tun zwar menschliches Reden ist, es aber letztlich als ein von Gott selbst ermöglichtes Reden verstanden wurde: Es ist das Zeugnis von dem, den die Glaubenden in Dank und Lob als ein Gegenüber erfahren haben, dem sie ihr Leben unterstellt und von dem sie deshalb als dem Grund ihres Daseins weitererzählt haben, ja, der ihnen letztlich selbst in der Klage und Anklage noch als der Schöpfer begegnen konnte, »der Lobgesänge gibt in der Nacht« (Hi 35,10). Dass solches Menschenwort als Antwort auf die Begegnung mit Gott und damit – »sprachlos, aber sprachzeugend«<sup>5</sup> – als eine vom »ewigen Du«<sup>6</sup> kommende Selbsterschließung verstanden wird, aus welcher Menschen verwandelt hervorgehen, eben als ›Offenbarung‹, das drückt im Neuen Testament programmatisch der Johannesprolog aus, wo der Evangelist seine Wiedergabe der Geschichte Jesu Christi mit den Sätzen einleitet, dass das »Wort«, das »am Anfang bei Gott war und das Gott war« (Joh 1,1f.), im Menschen Jesus »Fleisch geworden ist und unter uns Wohnung genommen hat« (Joh 1,14). Weil Gottes Wort Mensch wurde, weil der Höchste nicht nur der »immer Größere« war, deshalb können Menschen von ihm menschlich reden, und zwar so, dass das »Licht der Welt«, als das sich der Menschgewordene dann im Evangelium bezeichnet (Joh 8,12; 9,5; vgl. 12,35), in der Finsternis leuchtet und so ihre Wirklichkeit hell macht.<sup>7</sup> Indem so das menschgewordene Wort zum »Licht der Menschen« wird (Joh 1,4f.), und diejenigen, die es aufnehmen, zu Gottes Kindern werden lässt (Joh 1,12f.),

---

<sup>4</sup> Ebd., 142.

<sup>5</sup> M. BUBER, *Ich und Du*, Gütersloh 152010, 120.

<sup>6</sup> Ebd., 91.

<sup>7</sup> Vgl. auch 1. Joh 2,8: »Die Finsternis vergeht, und das Licht, das wahre, scheint bereits.«

macht ›der Sohn‹ den unsichtbaren Gott als ›Vater‹ zugänglich: »Gott hat niemand jemals gesehen. Der einziggeborene Gott, der im Schoß des Vaters ist, jener hat [ihn] dargestellt« (Joh 1,18f.).

Dankbar blicken Hermann Spieckermann und ich auf das zurück, was uns in den sieben Jahren gemeinsamer Arbeit an einer biblischen Gotteslehre<sup>8</sup> im Nachdenken des göttlichen Wortes, wie es in den Schriften des Alten und Neuen Testaments bezeugt ist, über den biblischen Gott klarer, was für uns ›heller‹ geworden ist. Dass dieses Unterfangen, dessen Grenzen uns nur zu bewusst waren, von so vielen in der theologischen Wissenschaft wie in der Kirche und zum Teil sogar darüber hinaus so positiv aufgenommen wurde, hat uns überrascht und gefreut (wobei es im Rückblick besonders bewegend ist, dass die erste Rückmeldung von Friedrich Aemarie stammte). Aber es kamen und kommen – wie könnte es anders sein – auch immer wieder kritische Anfragen. Eine, die in der einen oder anderen Form wiederholt gestellt wurde, bezog sich auf den Untertitel und dessen Entfaltung: Warum sprechen wir von Gotteslehre? Verkennt dies nicht, so der Einwand, dass man eigentlich nicht von Gott, sondern nur von unseren Erfahrungen sprechen kann?

Nun sollte eine genaue Lektüre unseres Buches zeigen, dass wir die biblischen Schriften durchaus als Niederschlag menschlicher Gotteserfahrungen verstanden und ausgelegt haben. Unser bewusstes Insistieren darauf, dass es beim ›biblischen Gottesglauben‹ nicht nur um den Akt, sondern auch um den Inhalt des Glaubens geht, darf deshalb nicht mit naiver Vergegenständlichung und biblizistischem Positivismus verwechselt werden. Vielmehr wollen Erfahrungen mit Gott bewahrt, reflektiert und weitergegeben werden, »damit du JHWH nicht vergißt« (Dtn 6,12). Weil »der Glaube aus der gehörten Botschaft kommt« (Röm 10,17), deshalb korrespondiert dem Glaubensakt, der *fides qua creditur*, notwendigerweise ein Glaubensinhalt, die *fides quae creditur*. Da auch dieser Band sich mit Themen beschäftigt, die dem Bereich der ›Gotteslehre‹ angehören, soll diese Hinführung zum Anlass genommen werden, das Genus einer Einleitung etwas großzügig zu interpretieren. Zu den genannten Anfragen, was wir unter Gotteslehre verstehen, werden hier in Anknüpfung an das bereits Gesagte<sup>9</sup> noch einige Anmerkungen aus der Perspektive der neutestamentlichen Exegese nachgetragen, um von dort dann in die Themen dieses Bandes einzuführen.

---

<sup>8</sup> R. FELDMEIERS/H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1), Tübingen 2011.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 3–8.

## Das Licht und die Finsternis

Wenn der Johannesprolog vom menschengewordenen Wort als dem Licht spricht, das in der Finsternis aufstrahlt, und damit den Gott, den noch niemand gesehen hat, darstellt, dann meint er damit nicht einen Scheinwerfer, der Gott wie einen bislang verdunkelten Gegenstand anstrahlt, sodass man ihn nun anschauen und beschreiben könnte. Das Wort, das im Anfang bei Gott war, leuchtet vielmehr auf in der Gottesfinsternis der Welt und »erleuchtet« so »jeden Menschen« (Joh 1,9). Wenn deshalb der Johannesprolog ausgerechnet im Blick auf das durch seine Inkarnation in einem zuletzt am Kreuz hingerichteten Menschen *prima facie* keineswegs an Herrlichkeit gewinnende göttliche Wort sagt: »Wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit als des vom Vater Einziggeborenen« (Joh 1,14), wenn der Menschgewordene dann sogar seinen Weg in die Passion als die Verherrlichung des Menschensohns durch Gott und Gottes in ihm bezeichnet (Joh 13,31f.),<sup>10</sup> dann wird hier deutlich gemacht, dass der unsichtbare Gott seine »δόξα voller Gnade und Wahrheit« (Joh 1,14) darin zu erkennen gibt, dass sich im menschengewordenen Wort seine Liebe zur Menschenwelt gezeigt hat (Joh 3,16). Das hier verwendete, zumeist mit »Herrlichkeit« übersetzte Wort δόξα, das in der Septuaginta zur Wiedergabe des hebräischen *kābôd* benutzt wird und dessen Assoziationshorizont im biblischen Griechisch dementsprechend auch Glanz, Ehre und Klarheit umfasst, bezeichnet Gottes »klarmachende Klarheit«<sup>11</sup> und seine Verherrlichung verheißende Herrlichkeit,<sup>12</sup> es bringt also gleichzeitig Gottes Souveränität und Einzigartigkeit zum Ausdruck wie seine »Ausstrahlung«, seine »erleuchtende« und »verklärende« Gegenwart in der Welt<sup>13</sup> – und damit auch seine Wahrnehmbarkeit, die für Johannes nur im Sohn »begreifbar« wird (Joh 20,24–29).<sup>14</sup> Im Lukasevangelium strahlt deshalb das bei Jesu Geburt aus der Höhe hereinbrechende Licht nicht das Kind in der Krippe an; es sind vielmehr

<sup>10</sup> Zwar spricht Jesus in dieser Szene nach dem Weggang des Judas im Aorist von der Verherrlichung, aber dies bezieht sich wohl auf »die Stunde des Abschieds Jesu im Tod [...]«. Die Passion wird als bereits vollbracht betrachtet (sie hat sichtbaren Ausdruck in der Fußwaschung gefunden), und die Herrlichkeit Jesu ist dadurch offenbart worden« (C. K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes* [KEK], Göttingen [Berlin] 1990, 441).

<sup>11</sup> Vgl. dazu W. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes »Eigenschaften«*, Tübingen 2001, bes. 104ff. Krötke versteht dabei »Gottes δόξα als kommunikative Klarheit [...], die in die Welt kommt, um für neue, klare Relationen zwischen Gott und den Menschen in der Zeit und im Eschaton zu sorgen« (108).

<sup>12</sup> Vgl. Röm 5,2; 8,18; 1. Kor 15,49; Phil 3,21 u. ö.

<sup>13</sup> Vgl. FELDMAYER/SPIECKERMANN, *Gott der Lebendigen* (Anm. 8), 19 (zu Jes 6): Die Herrlichkeit markiert »Anteilgabe an Gott selbst, die die Fülle der Welt ausmacht«.

<sup>14</sup> Zur Auslegung dieser Stelle vgl. die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*, Göttingen 2010, 275–300 (»Der zweifelnde Thomas und das Motiv der Berührung in Joh 20«).

die Hirten auf dem Feld, die von der »Klarheit des Herrn« umleuchtet werden<sup>15</sup> und für welche die Grenze zur himmlischen Welt in dieser Nacht durchlässig wird.<sup>16</sup> Dementsprechend zielt das Evangelium nicht auf die Glorifizierung des Zimmermanns aus Nazareth, sondern zeigt in immer neuen Facetten, wie durch Jesu Wort und Wirken denen, die »in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen«, das »Licht aus der Höhe« aufgegangen und so die prophetische Verheißung der erscheinenden Herrlichkeit Gottes von Jes 60,1f. erfüllt worden ist (Lk 1,78f.; vgl. Mt 4,16). So wird bei der größten Machttat Jesu, einer Totenaufweckung, dann auch nicht der Wundertäter gepriesen, sondern Gott, der »sein Volk besucht hat« (Lk 7,16), weil in Jesus als dem *Kyrios* (Lk 7,13) der rettende Gott selbst begegnet.

In vergleichbarer Weise kann dann Paulus von sich als dem »verwandelten Gottesboten«<sup>17</sup> sagen, dass Gott durch den »Dienst« der Apostel (2. Kor 4,1) die Erkenntnis seiner in Christus aufleuchtenden Herrlichkeit ermöglicht hat, einer Herrlichkeit, die darin besteht, dass der Schöpfer in einem Akt der Neuschöpfung sein Licht in den Herzen der Menschen aufstrahlen lässt: »Der Gott, der sprach: ›Aus Finsternis wird Licht leuchten‹, der hat es in unseren Herzen Licht werden lassen, damit wir die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi zum Leuchten bringen« (2. Kor 4,6). Gottes Herrlichkeit bleibt bei Paulus nicht auf die Amtsträger beschränkt – nach Röm 8,28ff. hat Gott alle, die ihn lieben und die er ausgewählt, berufen und gerechtfertigt hat, dazu bestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden (Röm 8,29), und ihnen so bereits jetzt an seiner Herrlichkeit Anteil gegeben (Röm 8,30: ἐδόξασεν). So ist er ihnen nahegekommen als »Gott für uns« (Röm 8,31).

Das »wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, indem es in den Kosmos kommt« (Joh 1,9), ist das göttliche Wort nun allerdings nach dem Zeugnis des Neuen Testaments im Widerspruch zu seinem undankbaren und rebellischen Geschöpf, welches das in seiner Finsternis aufstrahlende Licht auszulöschen trachtet (Joh 1,5). »*Je länger ich überlege, desto dunkler scheint mir das Problem zu sein*« – das Dunkel, von dem das Resümee des Simonides (und durch ihn Cicero) spricht, verorten die biblischen Schriften daher weniger auf der Seite des ›Problems‹ Gott als auf der Seite der Menschen. Denn das im Johannesprolog gepriesene Kommen des göttlichen Lichtes scheint ein einziger Fehlschlag gewesen zu sein: Die Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft durch Jesu Worte und Taten

<sup>15</sup> So lautet die schöne Übersetzung von δόξα in Lk 2,9 durch Luther.

<sup>16</sup> Auch der Stern im Matthäusevangelium beleuchtet nicht das Kind, sondern weist den Magiern den Weg.

<sup>17</sup> F. BACK, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6* (WUNT II/153), Tübingen 2002, 200.

(Mk 1,14f.) führte nicht zur Wiederherstellung des Paradieses, sondern in die Passion. Der Gottessohn vollendete nicht das messianische Friedensreich, sondern er endete als »König der Juden« am Kreuz. Die Verblendung der Frommen, das Unverständnis der Jünger, die Verführbarkeit der Menge und der Zynismus einer auf Machterhalt bedachten Politik ballen sich im Verlauf des Evangeliums zu der Finsternis auf Golgatha zusammen, welche am Karfreitag das Licht der Weihnacht gänzlich auszulöschen scheint. Der am Anfang des Evangeliums zerrissene Himmel scheint am Ende wieder verschlossen, der in der Taufe nahegekommene Gott am Kreuz wieder fern. Der Johannesprolog resümiert dementsprechend nüchtern: »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11).

Das Kommen des Lichtes in die Welt offenbart daher zunächst einmal deren Finsternis, die Nähe Gottes lässt die Gottesferne, ja Gottesfeindschaft der Menschen sichtbar werden (Röm 5,10; vgl. 8,7). Deshalb ist der Gottesschrecken, von dem in der Bibel immer wieder berichtet wird, nicht nur ein Erschrecken über Gott als ein »gänzlich Anderes«,<sup>18</sup> sondern darin beschlossen ist auch und vor allem das Erschrecken der Menschen über sich selbst, über den Abgrund, der sie von dem Heiligen trennt und der erst im Licht der göttlichen Zuwendung ausgeleuchtet wird. Schon bei Jesaja bewirkt deshalb der Anblick des auf seinem hohen Thron sitzenden JHWH Zebaoth nicht Seligkeit ob der ihm zuteil werdenden Gottesschau, sondern löst Todesangst aus: »Weh mir, ich vergehe, denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen« (Jes 6,5). Solches Erschrecken setzt sich auch im Neuen Testament fort – bei Engelserscheinungen<sup>19</sup> wie bei Begegnungen mit Jesus ist erstaunlich häufig von Furcht und Schrecken die Rede, bis hinein in den Jüngerkreis.<sup>20</sup> Bezeichnend ist etwa die Reaktion des Petrus bei seiner ersten Begegnung mit dem Gottessohn: »Herr, geh weg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch.« Denn Schrecken hatte ihn ergriffen [...]« (Lk 5,8f.).<sup>21</sup>

<sup>18</sup> R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 41920, Nachdruck München 2004, 100.

<sup>19</sup> Siehe den Beitrag »Die Ränder des Gottesglaubens« (S. 434–459).

<sup>20</sup> Siehe den Beitrag »Der Heilige« (S. 460–478).

<sup>21</sup> Eine solche Erfahrung kann sich in einschneidenden Lebensmomenten verdichten, aber sie ist keineswegs nur auf einen Punkt in der Biographie beschränkt. In seinem theologischen Testament, dem Römerbrief, entfaltet Paulus sein Evangelium von der Rechtfertigung allein aus Gnade und macht im fünften und sechsten Kapitel deutlich, wie in Christus bei den Glaubenden ein Machtwechsel stattgefunden hat. Nicht mehr Sünde und Tod, sondern die Gnade ist jetzt die Herrscherin (Röm 5,21), sodass die Gerechtfertigten der Sünde gestorben sind und nun in Christus für Gott leben (Röm 6,11). Damit könnte Paulus eigentlich zu dem Lobpreis der alles überwindenden Liebe des göttlichen Vaters übergehen, wie dieser dann auch in Röm 8 volltönend erklingt. Doch zuvor sieht sich der Apostel genötigt, in einer dramatischen, sich über ein ganzes Kapitel erstreckenden Pas-

Dass Gotteserkenntnis verbunden ist mit einer Selbsterkenntnis, bei der für den Erkennenden seine fundamentale Distanz und Differenz zum Göttlichen zu Tage tritt, scheint im Übrigen auch der paganen Religiosität nicht ganz fremd gewesen zu sein, nicht nur im numinosen Gottesschrecken, sondern selbst in den Höhen metaphysischer Gotteserkenntnis. Aber dort ist es der gleißende *nitor dei*, der die Sterblichen blendende Glanz, durch welchen die Übermacht des Göttlichen erfahren wird,<sup>22</sup> oder es ist die aller Zeitlichkeit enthobene Seinsfülle des mit sich schlechthin identischen Einen, welche den Menschen den Kontrast zu ihrem der Vergänglichkeit unterworfenen Leben und damit die Nichtigkeit ihrer Existenz vor Augen führt.<sup>23</sup> Dagegen kann zwar auch im Evangelium den Hörern angesichts

---

sage auf die Frage des Gesetzes einzugehen. Er tut dies, um im Licht des Evangeliums die nun erst recht erkennbare Unfähigkeit des Menschen darzulegen, Gottes Willen aus eigener Kraft zu entsprechen. Dass es sich hier nicht um einen biographischen Rückblick des Paulus auf Erlebnisse seiner vorchristlichen Zeit handelt, zeigt eindeutig Phil 3,6, wo er sich als früheren Pharisäer beschreibt, der »nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig war«. Aber man wird auch nicht nur sagen können, dass der Apostel hier bei seiner Antwort auf den jüdischen Einwand, wie das Gesetz zu dieser Gnadenbotschaft passt, lediglich »seinen christlichen Adressaten zumutet, sich selbst persönlich – als ›Ich – in jene Situation zurückzudenken, da das Gesetz als das heilige, gerechte und gute Gebot *Gottes* sie definitiv unter die Herrschaft von *Sünde und Tod* festsprach« (U. WILCKENS, Der Brief an die Römer, 2. Teilband: Röm 6–11 [EKK VI/2], Zürich/Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1987, 98). Gewiss schildert dieser Abschnitt unter Rekurs auf Adam »die idealtypische Geschichte eines jeden Menschen, der zum Glauben kommt« (T. SÖDING, Der Mensch im Widerspruch [Röm 7], in: F. W. HORN [Hg.], Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 371–374, hier 373), und damit die Vergangenheit, wie sie sich den Gerechtfertigten als in Christus überwunden darstellt. Aber schon das Präsens der Schilderung und deren Dramatik zeigen, dass diese Verlorenheit für das hier klagende »Ich« (mit Einschluss des Apostels selbst) nicht einfach nur vergangene Vergangenheit ist, in welche als eine definitiv überwundene sich die Glaubenden nur zurückdenken sollten. Wie der Apostel auch im bisherigen Brief immer wieder davor gewarnt hat, sich aus der Christusbindung zu lösen (vgl. Röm 6,1ff.12ff.), so formuliert Paulus auch hier diese Vergangenheit so, dass das Bedrohungspotential einer Lebensführung ohne Christus, deren Ausweglosigkeit im Licht des Evangeliums allererst sichtbar wurde, bewusst bleibt (vgl. Röm 7,18f.). Das Ganze gipfelt deshalb in dem Schrei des in sich selbst gefangenen und daher dem Tod verfallenen Menschen nach Erlösung: »So habe ich zwar Lust zum Gesetz Gottes, soweit es meinen inneren Menschen betrifft. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meiner Vernunft widerstreitet und mich durch das Gesetz der Sünde gefangen nimmt, das in meinen Gliedern ist. Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Todesleib herausreißen?« (Röm 7,22–24)

<sup>22</sup> Vgl. Ovid, Met. IV,228–233.

<sup>23</sup> In der furiosen Schlussrede seines Traktates über das E in Delphi lässt Plutarch seinen Lehrer Ammonios sagen, dass die Selbsterkenntnis des Menschen, wie sie das berühmte »Erkenne dich selbst« in Delphi fordert, nur durch die Gotteserkenntnis möglich ist. Dabei führt diese Erkenntnis Gottes als des *ἄνωτος ὄν* (»des allein wahrhaft Existierenden«) zu der korrespondierenden Einsicht, dass »wir in Wahrheit am Sein keinen

der im Gottessohn manifest werdenden Gottesgegenwart ihre eigene Gottesferne bewusst werden, aber der in Jesu Worten, in seinen Werken und in seinem Verhalten begegnende Gott will »Leben retten« (Mk 3,4) und sucht das Verlorene (Lk 15). Weil so Gott »in Jesus Christus, im Glauben an ihn erfahrbar [wird] als die uns inmitten noch so großer Ferne immer noch näher kommende Macht«,<sup>24</sup> behalten nicht die Distanzerfahrung und das ihr korrespondierende Erschrecken eines Jesaja oder eines Petrus (oder auch der Jüngerinnen am Ostermorgen) das letzte Wort, sondern der Dank an Gott, der in der Auferweckung seines Sohnes aus dem Kreuz als Manifestation menschlicher Gottesfeindschaft ein Zeichen seines Sieges über Schuld und Tod gemacht und den Glaubenden daran Anteil gegeben hat (1. Kor 15,57).<sup>25</sup>

Wenn deshalb Jesus vom Sünder spricht, so wird damit nicht der Mensch auch noch religiös angeschwärzt und auf seine Verlorenheit festgelegt. Vielmehr wird er damit zu dem vergebenden Gott in Beziehung gesetzt und werden ihm so Umkehr und Heimkehr ermöglicht: »Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder« (Mk 2,17). Paradigmatisch führt das die Begegnung mit dem Oberzöllner Zachäus vor Augen, an deren Ende der lukanische Christus ebendies als den Sinn seines Kommens bezeichnet: »Denn der Menschensohn ist gekommen, das Verlorenegegangene zu suchen und zu retten« (Lk 19,10). Dass Jesus diesen »Dienst« am Menschen bis zuletzt auch dort durchgehalten hat, wo er von den Menschen verworfen wurde (Mk 8,31) und die »Sünder« sich gegen ihn stellten (Mk 14,41), sodass er im scheinbaren Scheitern seines Weges zuletzt ganz der Gottesfinsternis der Welt ausgeliefert wurde, wird in dem Logion Mk 10,45 par. Mt 20,28 als die Vollendung seines ›Kommens‹ gedeutet. Formuliert ist dieses Wort, dass der Dienst des ›Menschensohns‹ in der Hingabe seines Lebens als Lösegeld für die Vielen gipfelt, zwar im Geist Jesu

---

Anteil haben«, dass unser Sein in der Zeit im Gegensatz zum ewigen Göttlichen das Eingeständnis des Nichtseins ist (Plutarch, De E 16–20,391–393).

<sup>24</sup> E. JÜNGEL, Gottesgewissheit, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen 2, Tübingen <sup>3</sup>2002, 252–264, hier 258.

<sup>25</sup> Auch in Röm 7 geht der Schrei nicht ins Leere, sondern erhält postwendend eine Antwort in dem Lobpreis: »Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn« (Röm 7,25). Es ist vermutlich allererst diese Erfahrung, dass Gott den in seinem heillosen Selbstwiderspruch gefangenen Sünder vor sich selbst rettet, die es dem Apostel ermöglicht, im achten Kapitel seines Briefes ›voll in die Tasten zu greifen‹, sodass er nun mit einzigartiger Intensität das neue Leben der zu Gottes Söhnen bzw. Kindern Adoptierten darstellen und die Allmacht der göttlichen Liebe preisen kann. In diesen Jubel über die Erlösung kann er dann auch in neuer und bislang unerhörter Weite das Heilwerden der verklavten Schöpfung (Röm 8,18ff.) und die Rettung des sich dem Evangelium verschließenden Israel (Röm 9–11) einbinden.

(vgl. auch Mk 9,35), aber wohl aus der Perspektive von Ostern,<sup>26</sup> als Gott mit der Auferweckung seinen Weg als σωτήρ, als der Retter, als ›Heiland‹ bestätigt hat. Deshalb kann am Ostermorgen das Erschrecken von Menschen bei der Erscheinung der Engel und ihrer Auferstehungsbotschaft mit dem Zuspruch »Fürchtet euch nicht« oder »Friede sei mit euch« überwunden werden.<sup>27</sup> Deshalb begegnet den Jüngerinnen und Jüngern im Auferstandenen nicht der Richter, der sie bei ihrem Versagen behaftet, sondern der Meister, der sie neu in seine Nachfolge ruft. Und deshalb bekennen die Glaubenden Gott als den väterlichen und mütterlichen<sup>28</sup> Grund ihres neuen Lebens: »Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner reichen Barmherzigkeit von Neuem zu lebendiger Hoffnung gezeugt hat durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten« (1. Petr 1,3).

### Gott Erkennen als Erkanntsein: Die ›Suche des Herzens‹

Erkannt wird im Neuen Testament der Gott, von dem schon der Prophet sagt, dass er »kein Gefallen am Tod des Gottlosen hat« (Ez 33,11), durch seine Zuwendung in Jesus Christus, die auf die Überwindung der Gottesferne der Menschen zielt. In den Evangelien ist es deshalb den Nachfolgern Jesu »gegeben, die Geheimnisse der Herrschaft Gottes zu erkennen« (Lk 8,10; vgl. Mt 13,11). Es ist die Lern- und Lebensgemeinschaft mit dem Gottessohn, in der den Jüngerinnen und Jüngern, wie ausdrücklich betont wird, Gott erkennbar wird: »Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand erkennt recht<sup>29</sup> den Sohn außer dem Vater, noch erkennt jemand recht den Vater außer dem Sohn und wem es der Sohn enthüllen will« (Mt 11,27 par. Lk 10,22). Ähnlich formuliert es der johanneische Christus: »Ich erkenne die Meinen, und die Meinen erkennen mich, wie mich der Vater erkennt und ich den Vater erkenne« (Joh 10,14.15a; vgl. 17,25). Daher gilt: »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Jünger

<sup>26</sup> Vgl. dazu die sorgfältige Analyse von R. PESCH, Das Markusevangelium, 2. Teil (HThK II,2), Freiburg i. Br. u. a. <sup>3</sup>1984, 162–164.

<sup>27</sup> Mk 16,6; Mt 28,10; Lk 24,36–38; Joh 20,19.21.26; vgl. Jes 6,6f.; Lk 5,10.

<sup>28</sup> Es ist zu beachten, dass der 1. Petrusbrief bei der Beschreibung der Wiedergeburt der Glaubenden mit den Beschreibungen von Zeugen, Gebären und Stillen gleichzeitig Metaphern aus dem väterlichen und mütterlichen Bereich verwendet (1. Petr 1,3.23; 2,2; vgl. dazu auch FELDMEIERSPIECKERMANN, Gott der Lebendigen [Anm. 8], 84f.). Diese die Geschlechterdifferenz transzendierende Rede von Gott ist in Erinnerung zu behalten, wenn im Folgenden mit den biblischen Texten zumeist nur noch vom »Vater« gesprochen und das maskuline Personalpronomen verwendet wird.

<sup>29</sup> Bei Matthäus steht das verstärkende ἐπιγινώσκει, bei Lukas nur das etwas schwächere γινώσκει.



und werdet die Wahrheit erkennen« (Joh 8,31f.). »Wenn ihr mich erkannt habt, kennt ihr auch den Vater« (Joh 14,7; vgl. 10,38; 14,9; 16,3).

Paulus hat das dahin gehend präzisiert, dass das Erkennen Gottes immer eine reziproke Angelegenheit und daher nur dem möglich ist, der seinerseits bereits von Gott erkannt ist (1. Kor 8,2f.; 13,12; Gal 4,9; vgl. Phil 3,12).<sup>30</sup> Dieser erkennende Gott hat nichts mit dem von Nietzsche inkriminierten »Neugierigste[n], Über-Zudringliche[n]« zu tun, der »in meine schmutzigsten Winkel« kriecht.<sup>31</sup> Die biblische Rede vom Erkennen Gottes drückt vielmehr seine Verbundenheit schaffende Anerkennung aus: Dass »JHWH den Weg der Gerechten kennt«, ist bereits im Psalter Grund der Hoffnung, dass deren Weg nicht wie Spreu verweht (Ps 1,6), und dass er »die Tage der Frommen kennt«, eröffnet diesen Zuversicht und Zukunft (Ps 37,18–24). Wen der biblische Gott erkannt hat, der ist von ihm angenommen, Gottes Erkennen bezeichnet »seine Gnadenwahl«. <sup>32</sup> Das Kompositum προγινώσκω (»vorauserkennen«) wird denn auch bei Paulus zum Synonym für die Erwählung (Röm 8,29; 11,2). So kann der Apostel zwar in 1. Kor 8,1f. im Blick auf die Gotteserkenntnis des Menschen eigenmächtiges Begreifen und Liebe einander entgegensetzen: »Das Wissen bläht auf, die Liebe aber baut auf. Wenn einer meint, er hat erkannt, [der] hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muss« (1. Kor 8,1f.). Zugleich aber verbindet er in unmittelbarem Anschluss daran die rechte Gotteserkenntnis explizit mit der Liebe, ja, er setzt sie fast schon mit der Gottesliebe in eins: »Wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm bereits erkannt worden« (1. Kor 8,3). Die von Paulus betonte Reziprozität des Erkennens von Gott und Mensch ist also letztlich nichts anderes als die Gegenseitigkeit der Liebe.<sup>33</sup> Der 1. Johannesbrief identifiziert dann in diesem Sinn endgültig Erkenntnis und Liebe, wobei die Liebe der Glaubenden untereinander Reflex der göttlichen Liebe ist: »Geliebte, lasst uns einander lieben, denn die

<sup>30</sup> Die hier von Paulus vorausgesetzte forensische Struktur des Menschen, für den ein Erkenntwerden durch ein Anderes konstitutiv ist, hat eine bemerkenswerte Parallele bei Plutarch. Siehe unten S. 69–78.

<sup>31</sup> F. NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. COLLI/M. MONTINARI, Band 4: Also sprach Zarathustra, München 1980, 331.

<sup>32</sup> R. BULTMANN, Art. γινώσκω, ThWNT 1, Stuttgart 1933, 688–719, hier 709.

<sup>33</sup> Die Verbundenheit von Liebe und Erkenntnis wird nochmals angedeutet in 1. Kor 13,12, wo die Aussage über das einst vollkommene Erkennen als Entsprechung zum bereits gegenwärtigen Erkenntsein am Ende des sogenannten Hohenliedes der Liebe steht: »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätselbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich nur zum Teil, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.« Dass das »Dann« sich auf die »dann« alles bestimmende Liebe bezieht, hatte der Apostel bereits in V. 8 angedeutet, und er unterstreicht es noch einmal im resümierenden Abschluss, der im Anschluss an die zitierte Passage die Modi des Gottesbezugs nennt und dabei der Liebe die höchste Stelle einräumt: »Nun bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei. Die größte von diesen aber ist die Liebe« (1. Kor 13,13).

Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, der hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe« (1. Joh 4,7f.).

Allem Erkennen voraus geht demgemäß immer ein Zusammensein mit Gott: Das ἔγνωσται (»ist bereits erkannt worden«) in 1. Kor 8,3 ist Perfekt, d. h., es ist vorzeitig und resultativ zu verstehen in dem Sinn, dass die Erkenntnis Gottes ihren Ausgangspunkt bei seinem in Christus gesprochenen »Ja« zu seinem Geschöpf nimmt (vgl. 2. Kor 1,20). Nur als »Geliebte« (1. Joh 4,7; vgl. 4,10f.) bzw. als »Geliebte Gottes« (Röm 1,7; vgl. 5,8; 8,39) erkennen die Glaubenden Gott als »den uns Liebenden« (Röm 8,37; vgl. 1. Joh 4,16). Die Besonderheit der in Christus sich ereignenden göttlichen Zuwendung besteht dabei darin, dass Gott uns, »als wir [noch] Feinde waren« (Röm 5,10), mit sich versöhnt und damit erst liebenswert gemacht hat: »Erwiesen hat Gott seine Liebe zu uns dadurch, dass Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8). »Darin besteht die Liebe: nicht, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und seinen Sohn sandte zur Sühne für unsere Sünden« (1. Joh 4,10). Gottes Liebe, wie sie sich in Christus gezeigt hat, wird also im Gegensatz zur menschlichen Liebe nicht durch ein Anderes entzündet, das an sich bereits begehrenswert wäre. Gottes Liebe erschafft vielmehr allererst ihr liebenswertes Gegenüber, indem sie den Gottesfeind in ein Gotteskind verwandelt, wie es Martin Luther präzise auf den Begriff gebracht hat: »Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile«. <sup>34</sup> Kurz: Göttlich ist diese Liebe, weil sie allein in Gott ihren Ursprung hat, als Ausdruck seiner Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit dem Sünder, wie sie in der Preisgabe des Sohnes durch den Vater (Röm 8,32; Joh 3,16) und der dieser korrespondierenden Hingabe des Sohns (Gal 2,20), dem »Dienst des Menschensohns« (Mk 10,45 par.), Ereignis wurde.

In der Teilhabe an dieser schöpferischen Liebe, die »durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist, in unsere Herzen ausgegossen ist« (Röm 5,5), können daher die Glaubenden als von Gott Geliebte wieder neu zu sich selbst kommen – als Kinder Gottes, als von Neuem Geborene, als Heilige, als neue Schöpfung. Gott Erkennen ist der Nachvollzug des Erkenntseins durch Gott, das Begreifen eigenen Ergriffenseins (vgl. Phil 3,12). »Nullus Deum habet, quin ab ipso specialius habeatur«, <sup>35</sup> so fasst es Bonaventura in eine prägnante Sentenz, die man etwas frei mit Ernst Käsemann wiedergeben könnte: »Man hat Gott eben nie dingfest in seiner Hand, weil er dann aufhört, Gott und unser Herr zu sein. Man hat ihn nur, wenn und

<sup>34</sup> So LUTHER in der 28. These der Heidelberger Disputation (WA 1, 365).

<sup>35</sup> BONAVENTURA, Breviloquium V,1,5, in: L. M. Bello (Hg.), Bonaventura, Opera theologica selecta, Band V, Florenz 1964, 100.

solange er uns hat.«<sup>36</sup> Wahrgenommen wird die alles übersteigende Fülle der göttlichen Herrlichkeit deshalb nur als »Schatz in Gefäßen aus Ton« (2. Kor 4,7), d. h. in seinem Wirksamwerden in dem und an dem für sich glanzlosen menschlichen Gegenüber. Insofern Gott sich darin als wirkend und somit auch als wirklich erweist, dass er inmitten des fortschreitenden Verfalls des äußeren Menschen den inneren Mensch von Tag zu Tag erneuert (2. Kor 4,16–18), wird er erkennbar durch ein – so die paradoxe Formulierung des Paulus – »Schauen auf das Nicht-Sichtbare«. Oder um es mit dem kleinen Prinzen zu sagen: »Aber die Augen sind blind. Man muß mit dem Herzen suchen.«<sup>37</sup>

### »Gott ist niemals in abstracto Gott«.<sup>38</sup> Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis

Als Erkennen des eigenen Erkenntnis ist Gotteserkenntnis nicht zu trennen von der menschlichen Selbsterkenntnis. Allerdings ist solche Selbsterkenntnis diejenige von Glaubenden, d. h., sie vollzieht sich in dem hermeneutischen Zirkel einer Selbstausslegung im Horizont des Gotteswortes und einer Schriftauslegung im Horizont der Glaubenserfahrung. Im Hören und im Beten, also im Dialog mit Gott kann »alle Lebenserfahrung [...] zum Material der Gotteserfahrung werden«.<sup>39</sup> Daraus folgt ein Vierfaches:

Zum ersten ist die Selbsterkenntnis der Glaubenden nur durch Gottes Wort als das in die Welt gekommene und allen Menschen scheinende wahre Licht (Joh 1,9) möglich. Als neue Menschen können sie sich nur dort wahrnehmen, wo sie empfangen, was sie zuvor nicht besessen haben, wo ihre adamitische Selbstbezogenheit von der göttlichen Anrede unterbrochen wird, wo sie von einem göttlichen *extra nos* angenommen und befreit werden. Der *deus pro nobis*, der »Gott für uns« (Röm 8,31), muss daher »in sich selbst, noch eine Sache für sich«<sup>40</sup> sein, wenn denn wirklich von Gott die Rede sein soll. Insofern bezieht sich gläubige Selbsterkenntnis nicht auf das Verhältnis eines Ichs zu seinem Selbst, ist das fromme Selbstbewusstsein nicht Ausdruck einer sich selbst genügenden Innerlich-

---

<sup>36</sup> E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster Band, Göttingen <sup>6</sup>1970, 214–223, hier 222.

<sup>37</sup> A. DE SAINT-EXUPÉRY, Der Kleine Prinz, Düsseldorf <sup>61</sup>2005, 80.

<sup>38</sup> KRÖTKE, Klarheiten (Anm. 11), 4.

<sup>39</sup> G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1: Prolegomena, Tübingen 1979, 199.

<sup>40</sup> OTTO, Das Heilige (Anm. 18), 52.

keit, sondern verweist »selber zweifellos zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir«. <sup>41</sup>

Ein solches »Objekt außer mir« aber, das ist das Zweite, ist Gott nicht als eine von seiner Bezogenheit auf uns zu unterscheidende Sache, sondern von ihm kann eben nur als einem auf uns bezogenen Subjekt gesprochen werden. In der Sprache Martin Bubers: Gott kann nur als ein »Du« erkannt werden, »das seinem Wesen nach nicht Es werden kann« <sup>42</sup> und das so in all seinem Eigensein und Anderssein als »Mysterium tremendum, das erscheint und niederwirft«, doch zugleich »das Geheimnis des Selbstverständlichen« ist, »das mir näher ist als mein Ich«. <sup>43</sup> Diese personale Bestimmtheit Gottes spiegelt sich im Alten Testament schon in der herausragenden Bedeutung des göttlichen Eigennamens, <sup>44</sup> dessen Heiligkeit im Neuen Testament vor allem durch die erste Bitte des Herrengebets auch für die christliche *praxis pietatis* zentral wird. Der Name, den Gott dort zu heiligen gebeten wird, ist in Jesu Gebet nun allerdings sein Vatername. Indem die Vatermetapher, die den Bezug auf Kinder impliziert, im Frühchristentum in einer in der Religionsgeschichte wohl einmaligen Weise zum neuen Namen des Gottes Israels wird, unterstreicht das Neue Testament, dass Gottes Beziehungswille zu seinem Wesen gehört.

Eine solche Selbst- und Gotteserkenntnis hat zum einen, das ist das Dritte, soteriologische Konsequenzen. So wie nach dem Philipperhymnus Gott zu »Gottvater« wird, indem er seinen bisherigen »Namen über jedem Namen« (Phil 2,9) samt der mit diesem Namen »Kyrios« verbundenen (All-)Macht auf Jesus übertragen hat, <sup>45</sup> so gibt er auch den zu seinen Kindern gewordenen Glaubenden an seiner Lebensfülle und Herrlichkeit Anteil. Als Gottvater wird er daher als der bekannt, angebetet und gepriesen, der seine Hoheit darin erweist, dass er die Niedrigen erhöht, <sup>46</sup> seine Macht darin, dass er unserer Schwachheit aufhilft, seine Fülle darin, dass er die Hungrigen mit Gütern füllt, seine Freiheit darin, dass er die Versklavten zu freien Erben macht, seine Gerechtigkeit darin, dass er den Sünder gerecht macht, seine Herrlichkeit darin, dass er die Finsternis hell macht, und seine Lebendigkeit darin, dass er die Toten belebt. Weil Gott kein Ding unserer Wirklichkeit ist, sondern der, aus dem und durch den und auf den hin alles

---

<sup>41</sup> OTTO, Das Heilige (Anm. 18), 11 (Hervorhebung R. Otto). Siehe dazu auch den Beitrag »Der Heilige« (S. 460–478).

<sup>42</sup> BUBER, Ich und Du (Anm. 5), 91. Selbst dort, wo das Antike Judentum zur Explikation seines Gottesglaubens sich auf die philosophische Metaphysik bezieht, wird aus dem neutrischen ὄντως ὄν in der Septuaginta (Ex 3,14) und bei Philon das personale ὁ ὄν.

<sup>43</sup> Ebd., 96.

<sup>44</sup> Vgl. dazu FELDMIEIER/SPIECKERMANN, Gott der Lebendigen (Anm. 8), 17–41.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 44–50.

<sup>46</sup> Siehe den Beitrag »Der Höchste« (S. 135–150).

existiert (Röm 11,36), deshalb spricht das Neue Testament von ihm zumeist nicht in definierenden Adjektiven, sondern in Verben und Partizipien, die ihn als den zur Sprache bringen, der schöpferisch alles Sein begründet und neuschaffend die Glaubenden (und vielleicht nicht nur diese)<sup>47</sup> verwandelt. Im Gegenzug werden Adjektive wie unsterblich, unvergänglich, ewig, heilig, die im paganen und teilweise auch im jüdischen Kontext exklusiv Gott vorbehalten blieben, zu inklusiven soteriologischen Prädikaten.<sup>48</sup>

Zum andern kann eine solche Gottes- und Selbsterkenntnis, das ist das Vierte, dem Erkennenden nicht äußerlich bleiben. Sie umgreift und bestimmt notwendigerweise den gesamten Lebensvollzug. In diesem Sinn hatte bereits das *Šěma*<sup>c</sup> in Dtn 6,4f. das Bekenntnis zu dem einen Gott mit der vorbehaltlosen Gottesliebe in eins gesetzt. Gott wird demgemäß nur von dem recht erkannt, dem er seinerseits zum ›Ein und Alles‹ wird.<sup>49</sup> Jesus nimmt das *Šěma*<sup>c</sup> in Mk 12,28–34 auf und ergänzt es noch durch das Gebot der Nächstenliebe als der aus der Bindung an Gott folgenden<sup>50</sup> Bindung an den Mitmenschen, denn »die Liebe zu Gott, die seiner erfahrenen Liebe antwortet, partizipiert gewissermaßen an der Intention Gottes, mit anderen Menschen als der Liebe würdig umzugehen.«<sup>51</sup>

## Personalität und Universalität

Die Rede vom Vater stellt die Personalität des biblischen Gottes ins Zentrum. Das entspricht den biblischen Schriften insofern, als diese im Blick auf Gott vorzugsweise personale Bilder verwenden. Sie tun dies jedoch nicht ausschließlich. Besonders auffällig ist es beim göttlichen Geist, der häufiger apersonal, teilweise mit geradezu materiellen Bildern und Wendungen beschrieben wird.<sup>52</sup> Doch auch Gott selbst kann mit apersonalen Meta-

---

<sup>47</sup> Nach Röm 8,18ff. ist das, was an den Kindern Gottes geschieht, Hoffungszeichen für die ganze stöhnende und seufzende Kreatur.

<sup>48</sup> Vgl. FELDMAYER/SPIECKERMANN, *Gott der Lebendigen* (Anm. 8), 71 f.

<sup>49</sup> Martin Luther hat das in seiner Auslegung des ersten Gebots präzise auf den Punkt gebracht: »Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abgott. [...] Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott« (M. LUTHER, *Großer Katechismus. Vorrede. Das erste Gebot*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1967, 560).

<sup>50</sup> Das Gebot der Nächstenliebe wird in Mk 12,31 noch ausdrücklich dem der Gottesliebe als »zweites [Gebot]« nachgeordnet.

<sup>51</sup> KRÖTKE, *Klarheiten* (Anm. 11), 175.

<sup>52</sup> Der Geist kann ausgegossen werden, mit ihm kann man gesalbt oder getränkt werden etc.

phern oder Symbolen zur Sprache gebracht werden, etwa im alttestamentlichen Psalter als Burg, Fels, Quelle etc. Entsprechendes findet sich auch im Neuen Testament, wenn dort Gott »Kraft«<sup>53</sup> oder »Geist«<sup>54</sup> genannt oder mit »Licht«<sup>55</sup> und »Feuer«<sup>56</sup> gleichgesetzt wird. Damit soll Gott nicht wieder vergegenständlicht werden. Solche kosmomorphen Bilder und Symbole bringen vielmehr zum Ausdruck, dass für die Glaubenden der Gott, den sie als Grund ihres Lebens bekennen, notwendig auch universal als der Grund der gesamten Wirklichkeit geglaubt wird.<sup>57</sup> Überwinder von Schuld und Tod ist Gott als der Schöpfer, der »das Nichtseiende ins Sein ruft«.<sup>58</sup>

Der Versuch, diese Universalität Gottes zu denken und zur Sprache zu bringen, führt dazu, dass bereits von den neutestamentlichen Schriftstellern Anleihen bei der zeitgenössischen Philosophie gemacht werden, um den Gott Israels und Vater Jesu Christi zugleich als den zu bezeichnen, »aus dem und durch den und auf den hin alles existiert« (Röm 11,36; vgl. Hebr 2,10). Mit dieser in Anlehnung an die stoische Kosmos-Theologie gebildeten Formel<sup>59</sup> wird der biblische Gott zugleich als Ursprung und Ziel allen Seins bekannt, also in den Gottesgedanken das aufgenommen, was Schleiermacher (in Aufnahme der Polemik Fichtes gegen einen anthropomorphen Gottesbegriff) als »schlechthinige Ursächlichkeit«<sup>60</sup> bezeichnet hat. Das tritt nun allerdings nicht in Konkurrenz zur anthropomorphen Metaphorik; vielmehr wird diese um den universalen Aspekt erweitert. Das ist gerade beim Vater zu sehen, der im Neuen Testament zwar zum Inbegriff personaler Zuwendung und Bindung wurde, zugleich aber von Anfang an mit der Schöpfung und der Herrschaft über die Welt verbunden wurde. So ist für den Jesus der Evangelien der als »Vater« angerufene Gott nicht nur sein Vater, sondern zugleich der »Herr des Himmels und der Erde« (Mt 11,25 par. Lk 10,21), dem »alles möglich« ist (Mk 14,36) und der im Herren-

<sup>53</sup> Zu »Kraft« vgl. Mk 14,62 par.

<sup>54</sup> Zu »Geist« vgl. Joh 4,24 für den Vater; 2. Kor 3,17f. für Christus als Kyrios.

<sup>55</sup> Der 1. Johannesbrief kann konstatieren: »Gott ist Licht« (1. Joh 1,5), und nach 1. Tim 6,16 wohnt Gott in einem unzugänglichen Licht. Zur Verbindung von Gott und »Licht« vgl. auch die Aussagen zum göttlichen Logos im Johannesprolog (Joh 1,4f.9) sowie Joh 8,12; weiter Lk 1,78f.; Mt 4,16.

<sup>56</sup> Hebr 12,29.

<sup>57</sup> Vgl. D. LANGE, Glaubenslehre, Band 1, Tübingen 2001, 157: »Wenn der Mensch sich selbst auf einen Grund seines Daseins bezieht, muss er deshalb diesen Grund zugleich als den der Welt denken«. Dem Kollegen Lange verdanke ich auch die kritische Rückfrage, die zur Ausarbeitung dieses Abschnittes geführt hat.

<sup>58</sup> Röm 4,17; ähnlich wird in 2. Kor 4,6 auf die Schöpfung rekurriert.

<sup>59</sup> Vgl. E. NORDEN, Agnostos Theos. Untersuchung zur Formengeschichte religiöser Rede, Darmstadt 1974, 240–250.

<sup>60</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), herausgegeben von R. SCHÄFER, Teilband 2 (KGA I/13,2), Berlin/New York 2003, 308 (§ 51).