

Die Entzogenheit Gottes – dargestellt anhand der Unaussprechbarkeit des göttlichen Namens

Viktoria Vonarburg*

Einleitung

Die folgenden Ausführungen setzen sich mit dem Namen Gottes auseinander und versuchen, eine Verbindung von der Tradition der Unaussprechbarkeit dieses Namens hin zur Entzogenheit Gottes aufzuzeigen. Die Überlegungen bleiben allerdings nicht beim Namen Gottes in Form des Tetragramms stehen, sondern es wird dafür plädiert, die Unaussprechbarkeit auch auf die Bezeichnung *Gott* auszuweiten – eine Ausweitung, welche uns so im religiösen Judentum bereits begegnet. Sie ist insbesondere deshalb von Bedeutung, weil das Tetragramm – anders als im Judentum – im christlichen Alltagsleben nahezu bedeutungslos ist. Die Forderung des Nichtaussprechens des göttlichen Namens stellt nicht nur eine wichtige theologische Kategorie des Judentums dar. Vielmehr besitzt ein behutsamer Umgang mit dem Namen Gottes oder dem Wort *Gott* auch für Christen einen großen Wert, denn diese Grundhaltung hilft der Einübung der Ehrfurcht Gott gegenüber und macht auch bewusst, dass wir Gott nicht fassen können. Gott ist gewaltig, erhaben, groß und bleibt unserm Begreifen letztlich immer entzogen. Die adäquateste uns zur Verfügung stehende Aussageform für diese Erkenntnis ist die Negation, auch ‚negative Theologie‘ genannt¹: Es wird nicht ausgesagt, wie Gott ist, sondern, wie er *nicht* ist.

* Viktoria Vonarburg ist wissenschaftliche Assistentin für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Der Beitrag ist eine von der Redaktion bearbeitete und gekürzte Version des ausführlichen Originalbeitrags.

1) Der Ausdruck *negative Theologie* ist nicht eine Qualifizierungsaussage im Unterschied zu *positiv*. Die Aussagen werden in Form von *Verneinungen*, *Abgrenzungen*, etc. gemacht, also *Nicht-* und *Un-*Aussagen (unsichtbar, unkörperlich, nicht zeitlich, nicht geschaffen, etc.).

„Negative Theologie“

Die ‚negative‘ Theologie wird einerseits der Beschränktheit des menschlichen Intellekts in der Rede von Gott gerecht, andererseits aber auch der faktischen Entzogenheit Gottes, der unser Denken übersteigt bzw. jenseits unserer Vernunft und damit unserer Erkenntnis liegt.² Auf jüdischer Seite wird die negative Theologie im Mittelalter z. B. von Maimonides (1135/38–1204) angewendet. Er war der Überzeugung, je mehr jemand über das göttliche Wesen aussagt, desto mehr entfernt er sich von der Wahrheit.³

- 2) Dass Gottes Wesen jenseits unserer Vernunft anzusiedeln ist und daher in diesem Leben auch nicht von uns erkannt werden kann, stellte für Thomas von Aquin die höchste Gotteserkenntnis dar, die wir in diesem Leben erlangen können (vgl. *De Causis*, lectio 6).
- 3) Nach Joel L. Kraemer, *Maimonides' Use of (Aristotelian) Dialectic*, in: Robert S. Cohen / Hillel Levine (Hg.), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht u. a. 2000 (*Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 211), S. 111–130, 123. Bei Maimonides findet sich *negative Theologie* in *MN / Moreh Nevuchim / Führer der Unschlüssigen*, I, 50–60 (bes. Kap. 58 f.), wobei Maimonides gerade auch die Unterschiedenheit Gottes von allem Geschaffenen ausdrückt, seine Größe, Einzigkeit, Einfachheit (im Sinn von „nicht zusammengesetzt“) und Erhabenheit. Auch Thomas von Aquin schreibt von der Größe und Unfassbarkeit Gottes, dass sie sämtliche für die Schöpfung geltenden Gesetze übersteigt: „It is one of the most striking differences between St. Thomas and later writers in the scholastic tradition that he never seeks to formulate generalisations large enough to include God as well as the creatures. God does not enter his thought either as an exception to, or a particular case of, any rule. God transcends all such rules“ (Herbert McCabe OP, *God and Evil in the Theology of St Thomas Aquinas*, edited and introduced by Brian Davies OP, London / New York 2010, S. 23. Ebenso betont Thomas von Aquin die Einfachheit Gottes im Gegensatz zu allem Geschaffenen, das zusammengesetzt ist (vgl. z. B. *ScG / Summa contra gentiles* I, 18). Er hält weiter fest, dass über Gott weder uni- noch äquivok, sondern nur analog gesprochen werden kann (vgl. *ScG* I, 31–34; *STh / Summa theologiae*, Pars I, Quaestio XIII [„De nominibus Dei“])). Die Form der Analogie mit der damit verbundenen unüberwindbaren Andersheit des mittels der Analogie Ausgedrückten war 1215 vom IV. Laterankonzil dahingehend lehramtlich festgehalten worden, dass keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen erkannt werden kann, ohne dass zugleich eine noch größere Unähnlichkeit besteht (Heinrich Denzinger / Peter Hünermann / Helmut Hoping [Hg.], *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen], 44. erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2014, Nr. 806). Eine klassische Formulierung *negativer Theologie* findet sich in Thomas von Aquins *Summa contra Gentiles* in den Überlegungen zu den Namen Gottes: „Wir können nämlich von Gott nicht erfassen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist“ (*ScG* I, 30). Zu Maimonides' und Thomas von Aquins negativer Theologie vgl. Joseph A. Buijs, *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*, in: *Review of Metaphysics* 41 (1988) 723–738.

Auf christlicher Seite findet sich das wohl klassischste Beispiel negativer Theologie in der Formulierung der hypostatischen Union in der Person Jesu Christi: Die sogenannte Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon im Jahr 451 n. Chr. stellt mit ihren vier *Un*-Aussagen⁴ ein eindrückliches Resultat negativer Theologie dar, indem nach außen abgegrenzt wird, wie das Verhältnis der beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – in Jesus Christus *nicht* zu verstehen ist (also keine völlige Einigung/Verschmelzung, aber doch auch keine komplette Trennung), wobei aber zugleich der dadurch nach innen entstandene Raum offen gelassen wird.

Doch ist das bisher Gesagte nicht dahingehend zu verstehen, dass sich gar keine (positiven) Aussagen über Gott machen ließen. So können wir durchaus mit den klassischen Gottesattributen der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte einen positiven Aussagegehalt über Gott gewinnen.⁵ Allerdings müssen wir uns zugleich bewusst sein, dass wir immer in menschlichen Kategorien denken und sprechen. Diesen Vorbehalt formuliert bereits Anselm von Canterbury (1033–1109), wenn er im *Proslogion* (1077/78), im Rahmen seines ontologischen Gottesbeweises, schreibt, dass Gott nicht nur derjenige ist, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann⁶, sondern der sogar größer ist, als was überhaupt gedacht werden kann.⁷

Gott übersteigt unser Denken und unser (Er-)Fassungsvermögen unendlich. So können wir beispielsweise das Verhältnis zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit – wenn wir auch beides als positive Aussagen über Gott ausdrücken können, indem wir ihm diese beiden Qualitäten zusprechen, welche aber dennoch nicht identisch mit unseren menschlichen Kategorien der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sein können – niemals adäquat bestimmen.

4) Vgl. Denzinger / Hünermann / Hoving, *Enchiridion* (Anm. 3), Nr. 302.

5) Maimonides macht in MN I, 54 deutlich, dass aufgrund der Taten Gottes durchaus auf seine Attribute geschlossen werden kann, greift aber gleichzeitig wieder auf die negative Theologie zurück: „The purpose of all this is to show that the attributes ascribed to Him are attributes of His actions and that they do not mean that He possesses qualities“ (MN I, 54). Auch Thomas von Aquin hält fest, dass wir Gott nur durch seine Wirkungen erkennen können (vgl. z. B.: ScG I, 31).

6) *Proslogion* II 2: „aliquid quo nihil maius cogitari possit“.

7) Ebd., XV 15: „quod maior sit quam cogitari possit“ / „quiddam maius quam cogitari possit“.

Ein weiterer Indikator, dass unser Geist das Wesen Gottes nicht zu fassen vermag, ist die Tradition des Nichtaussprechens des Tetragramms, des Gottesnamens JHWH.⁸

Der Name Gottes und seine Unaussprechbarkeit

Die Unfassbarkeit Gottes erweist sich gerade auch in seinem Namen, der letztlich doch recht unklar ist, wenngleich auch unterschiedliche Formen des

- 8) Zu den möglichen Ursprüngen dieses Namens siehe: Brevard S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Westminster Press, Louisville ³1976, S. 62–64, zum Thema Kult, bzw. Verehrung und Gottesdienst: „The revelation of the name in Israel is not to satisfy curiosity, but to be the medium of continuous worship“ (ebd., S. 77.) Anhand der Jerusalemer Tempeltheologie wird diese Verbindung von Name und Ehre augenscheinlich: „Die kultische Kommunikation mit JHWH verdankt ihre soziale Lesbarkeit der Audienzvorstellung. Der Name gehört in die damit verbundenen Handlungen der Anrufung, der Ehrerbietung und des Lobpreises. Ihm eignet die ‚Herrlichkeit‘ JHWHs selbst und ihm gebührt die ‚Ehre‘. Die *kabod* [auch *kawod* = Ehre/Herrlichkeit] JHWHs steht insofern nahe bei seinem *schem* [Name]“ (Friedhelm Hartenstein, *Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen*, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Tübingen 2008 [*Religion in Philosophy and Theology* 35], S. 73–95; 85).

Gott offenbart Mose den Namen in Ex 3,15. So wird eine Verbindung dieses ‚neuen‘ Namens zur bisherigen Geschichte Gottes mit seinem Volk hergestellt und die Einheit der darin handelnden Gottheit aufgezeigt: „Weiter sprach Gott zu Mose: So sag zu den Israeliten: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen“ (Ex 3,15; Einheitsübersetzung [EÜ]). Der Gottesname wird verbunden mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dies markiert „the introduction of the new name to Israel through Moses, while at the same time preserving the continuity of God’s history of revelation“ (Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* [s. o.], S. 69). Weiter auch Ex 6,2–3 (EÜ): „Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahwe. Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai erschienen, aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben“ Daraus wird ersichtlich: „Nicht alle Generationen haben Gott unter dem gleichen Namen verehrt. In räumlicher Perspektive: Nicht alle zeitgenössischen Menschen verehren Gott unter dem gleichen Namen“ (Albert de Pury, *Wie und wann wurde „der Gott“ zu „Gott“?*, in: Ingolf U. Dalferth, / Philipp Stoellger (Hg.), *Gott Nennen* [s. o.], S. 121–142; 138). Auf der Grundlage archäologischer Funde ist das Tetragramm erstmals im 9. Jh. v. Chr. nachweisbar (nach: Hartenstein [s. o.], S. 75). Siehe auch: Stig I. L. Norin, *Personennamen und Religion im alten Israel. Untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Namen auf El und Ba’al*, Winona Lake/IN 2013 (Coniectanea biblica. Old Testament Series, Bd. 60).

Verbs *sein* darin auszumachen sind.⁹ Janet M. Soskice betont, dass der Name eigentlich keine Bedeutung hat, und aufgrund des Fehlens von Vokalen unaussprechbar ist.¹⁰ Dieser Name – JHWH – vermag Gott am besten auszudrücken: in seiner Unbegreiflichkeit und Unfassbarkeit, in seiner Distanz und Entzogenheit. Das Tetragramm „verbürgt so die Nähe und die Entzogenheit Gottes. Der biblische Gottesname erweist sich auch durch die präzise Unschärfe, die das Tetragramm ‚umgibt‘, als ein tief in der Geschichte verankertes Symbol, dessen Unauslotbarkeit zu denken gibt.“¹¹ Doch ist der Name wirklich, wie Soskice sagt, unaussprechbar, oder wurde er erst im Lauf der Zeit nicht mehr ausgesprochen? Folgt man Troyer, so wurde der Name bis zum 2. Jh. v. Chr. durchaus ausgesprochen.¹²

9) Mendelssohn wählt die Umschreibung „der Ewige“ für das Tetragramm (nach: Janet M. Soskice, *Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations*, in: David B. Burrell / Carlo Cogliati / Janet M. Soskice / William R. Stoeger [Hg.], *Creation and the God of Abraham*, Cambridge University Press, Cambridge u. a. 2010, S. 24–39; 27). Diese Bezeichnung verdeutlicht, dass Gott alles umfasst: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nach Mendelssohn, so Soskice, kommen dem Namen drei Bedeutungen zu: „one concerning providence, another eternity, and the third existential necessity“ (ebd., S. 29). Diese Übersetzung wird auch von Tur-Sinai übernommen (vgl., *Die Heilige Schrift*. Ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai, Witten²2015. Im Geleitwort zur Ausgabe von 1954 wurde angemerkt: „Nur in der Übersetzung des Gottesnamens ist statt des nach der Tradition zu sprechenden Adonai, Herr, die im deutschen Judentum angenommene Wiedergabe: ‚Der Ewige‘ beibehalten worden“ (ebd., S. 5). Doch wird der Name durchaus auch anders übersetzt: Während bei Mendelssohn (in der Tradition des deutschen Judentums) noch die Entzogenheit vorrangig war, betonen Buber/Rosenzweig in ihrer Verdeutschung der Heiligen Schrift das Subjekthafte und damit den Aspekt des Relationalen (vgl. auch: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen⁷1994; ders.: *Ich und Du*. Nachwort von Bernhard Casper, Stuttgart 2011). Bei Buber/Rosenzweig begegnet das Tetragramm als ICH, ER, IHM, etc. (vgl. *Die Schrift*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. 1: *Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg¹²1997). Damit wird Gott nicht als entfernt, entzogen, geheimnisvoll, transzendent und abstrakt wahrgenommen, sondern als ein handelndes Gegenüber, ein eigenständiges Subjekt, welches sich uns zuwendet und sich der Beziehung mit uns öffnet. Dies wiederum macht deutlich, dass die Wahl der Übertragungsweise des Tetragramms immer auch Ausdruck der theologischen Überzeugung der Übersetzer ist. Vgl. auch Michael T. Miller, *The Name of God in Jewish Thought. A Philosophical Analysis of Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah*, London 2015.

10) Soskice, *Creatio ex nihilo* (Anm. 9), S. 26.

11) Hartenstein, *Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen* (Anm. 8), S. 95.

12) Kristin de Troyer, *The Pronunciation of the Names of God. With Some Notes Regarding nomina sacra*, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), *Gott nennen* (Anm. 8), S. 143–172; S. 148.

Es handelt sich folglich um Entwicklung und Tradition. Gleichzeitig etablierte sich alternativ die Form *Adonai* (mein Herr) bzw. *haSchem* (bzw. aramäisch: *haSchema*, der Name).¹³ Beide Varianten sind auch heute noch üblich. Diese Tradition begann bereits im 2. Jh. v. Chr. Eine genaue Datierung ist zwar umstritten, aber aufgrund der aktuellen Quellenlage belegbar.¹⁴

Der Wechsel vom *Tetragramm* zu *Adonai*¹⁵ ist bereits früh nachweisbar: So geht wohl auch die Umschreibung *Kyrios* (Herr) in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, auf dieses Phänomen zurück¹⁶: So wird beispielsweise in der Septuaginta an einigen Stellen im griechischen Text das Tetragramm mit *Kyrios* übersetzt.¹⁷ Dies macht die bereits damals verbreitete alternative Lesart des Gottesnamens als *Adonai* und damit das damals bereits vorgegebene Verschweigen des Gottesnamens plausibel. In der sogenannten ‚Gemeinderegeln‘ aus Qumran (1QS; früher auch ‚Sektenregel‘ genannt) ist darüber hinaus sogar ein Verbot der Aussprache des Gottesnamens überliefert.¹⁸

Aufgrund der Unaussprechbarkeit des göttlichen Namens erkennt der Mensch, wie wichtig es ist, sich der Distanz zu Gott immer bewusst zu blei-

13) Ebd., S. 144 f.

14) Ebd., S. 148.

15) Die Umschreibung des Tetragramms als *Adonai* lässt sich auch am biblischen Text selbst plausibel machen: Durch die masoretische Vokalisierung fand die Lesart *Jehowa* für das Tetragramm Eingang, da sich hier tatsächlich ein Zusammenkommen beider Varianten feststellen lässt: Die Konsonanten von JHWH prallen auf die Vokale von *Adonai*, wobei auch hier die Vokale bewusst verändert wurden, um die Aussprache zu erschweren bzw. zu verhindern (vgl. ebd., S. 144; William H. C. Propp, *Exodus 1–18. A New Translation. With Introduction and Commentary*, New York u. a. 1998 [*The Anchor Bible*, Bd. 2], S. 205).

16) In der Septuaginta findet sich ein weiterer Hinweis, dass der Name bereits zu dieser Zeit nicht mehr ausgesprochen wurde: Nach Lev 24,16 soll derjenige, der den Namen Gottes ausspricht, sterben (vgl. Kristin de Troyer, *The Pronunciation* [Anm. 12], S. 146 f.). In der EÜ geht es in Lev 24,16: „Wer den Namen Gottes schmäht, wird mit dem Tod bestraft“, um das Aussprechen als Lästerung und nicht um das Aussprechen per se.

17) Vgl. Kristin de Troyer, *The Pronunciation* (Anm. 12), S. 163. Allerdings ist *Kyrios* nicht die erste Form der Umschreibung des Tetragramms im Griechischen. Eine ältere Variante der Umschreibung in griechischen Übersetzungen ist *theos* / Gott (nach: ebd., S. 162 f.). Damit lässt sich folgender Schluss ziehen: „The tradition of the non-pronunciation of the *Tetragrammaton* is a rather late tradition, dating to the second century B.C.E., and enforced by the Masoretes after the second century C.E.“ (ebd., S. 163).

18) Ebd., S. 151.

ben, auch, damit ein Missbrauch des Gottesnamens, wie z. B. mit dem Ruf *deus lo vult*¹⁹ (Gott will es) oder der islamischen Glaubensformel *Allahu akbar* (Allah ist größer) als Ansporn zum Terror vermieden wird. Wo man sich aus Ehrfurcht vor Gott hütet, seinen Namen auszusprechen, ja diesen noch nicht einmal schreibt,²⁰ kann ein solcher Missbrauch des Namens Gottes nicht erfolgen bzw. wird er zumindest erschwert.

,Gott‘ als Name

Die Ausführungen über das Tetragramm sind für das nichtjüdische Alltagsleben nur von geringer Bedeutung. Dennoch bleibt anzumerken, dass die Bezeichnung *Gott* durchaus die Rolle eines Eigennamens angenommen hat.²¹ So wird das Wort *Gott*, wie für Eigennamen typisch, ohne Artikel verwendet. Doch gibt es durchaus auch Gründe, die gegen ein solches Verständnis als Eigennamen sprechen.²² Mit der Frage, ob *deus* ein Eigennamen ist oder nicht, befasste sich schon Thomas von Aquin.²³ Der Gottesname in Form des Tetragramms findet sich bei ihm nicht, da er sowohl die Bibel als auch Maimonides' *Moreh Nevukhim* nur in Übersetzung verwendete.²⁴ Nur in STh I, q. 13, a. 9 erwähnt er das Tetragramm als rein innerjüdisches Phänomen. Wenn überhaupt von einem Eigennamen Gottes gesprochen werden könne, so Thomas von Aquin, dann am ehesten mit dem Tetragramm.

19) Ludger Körntgen, *Die Kreuzzüge und die Ausbreitung des Christentums*, in: Thomas Kaufmann / Raymund Kottje (Hg.), *Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008 (*Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 2), S. 17–27, 19. Anm. d. Red.: „*Deus lo vult*“ ist der Wahlspruch der Grabesritter und Titel der Zeitschrift der Deutschen Statthaltereien.

20) So wird das Tetragramm in religiösen jüdischen Kreisen mit “ (Anführungszeichen) bzw. mit ‘ (Apostroph) und dem Buchstaben *Heb* umschrieben. Die Tradition des Anführungszeichens „became standard in the later rabbinic tradition“ (Kristin de Troyer, *The Pronunciation* [Anm. 12], S. 159).

21) Zu den unterschiedlichen Namen Gottes in den drei monotheistischen Religionen vgl. auch: Máire Byrne, *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam. A Basis for Interfaith Dialogue*, London / New York 2011.

22) Zu den sprachlogischen Gründen für und wider die These der Bezeichnung *Gott* als Eigennamen vgl. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger, *Gott Nennen* (Anm. 8), S. 1–20; 12 f.

23) Vgl. STh I, q. 13, aa. 8–10.

24) Vgl. Thierry-Dominique Humbrecht OP, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005 (*Bibliothèque Thomiste*, Bd. LVII), S. 43–46.

Im vorliegenden Aufsatz geht es nicht um einen abstrakten Begriff bzw. eine Gattungsbezeichnung, nicht um den Gott der Christen in Abgrenzung zum Gott einer beliebigen Glaubensgemeinschaft. Es geht um den Gott, den wir in unseren Gebeten ansprechen, und in dieser Anrede als *Du* erweist sich *Gott* als Eigenname (z. B.: „Gott, wir bitten dich“). Es liegt dabei eindeutig ein monotheistischer Kontext vor, indem nicht ein Gott A gegenüber einem Gott B bedacht wird, sondern Gott als der einzig wahre Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt, und der daher in Form einer an sich offenen Gattungsbezeichnung zugleich auch in Form eines Eigennamens angesprochen werden kann. In einem solchen monotheistischen Kontext – und nur in einem solchen – kann die Gattungsbezeichnung *Gott* (gerade auch in der liturgisch-kultischen bzw. in der Gebetssprache) mit der Funktion eines Eigennamens zusammenfallen, indem das Gattungswort *wie* ein Eigenname gebraucht und dadurch *zu* einem Eigennamen wird. Gewiss wird auch die gegenteilige Meinung vertreten, dass es sich bei *Gott* gerade nicht um einen Eigennamen handelte, so beispielsweise von Gunter Zimmermann.²⁵ Zugleich hält dieser aber selbst fest, dass ein Allgemeinbegriff tatsächlich zu einem Eigennamen mutieren kann, und führt als Beispiel den Titel ‚Christus‘ an.²⁶ Allerdings erkennt er damit, dass es sich bei diesem Sprachgebrauch von ‚Jesus Christus‘ als Eigenname gerade selbst auch um eine kontext- und religionsgebundene Redeweise handelt: Ein Jude etwa würde Jesus niemals als Christus, Messias, Gesalbten bezeichnen. Die Bezeichnung ‚Jesus [der] Christus‘ konnte nur aus der Überzeugung, dass Jesus von Nazareth der angekündigte und erwartete Messias ist, zu einem Eigennamen werden. Somit kann ‚Gott‘ ebenfalls nur in einem klar definierten, monotheistisch-religiösen Kontext im Sinne eines Eigennamens verwendet werden. Allerdings ist dieser Hinweis nicht so zu verstehen, als wäre der Terminus *Gott*, wenn er im Sinne eines Eigennamens als Anrede Gottes dient, ein *echter Eigenname*, vielmehr vertritt er diesen nur, als ein Wort, das *im Sinne eines Eigennamens* Verwendung findet. Einen wirklichen Eigennamen Gottes gibt es allerdings nur ein einziges Mal, und zwar in Form des Tetragramms. Dies ist immer mitzubedenken: Auch wenn wir *Gott* als Name verwenden, so ist er dennoch

25) Vgl. hierzu z. B. Gunter Zimmermann, *Der Begriff „Gott“. Ein Beitrag zur Auflösung des Atheismus-Problems*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2010 (Schriftenreihe THEOS, Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 88); ders.: „Gott“ ist kein Eigenname, sondern ein zweistelliger Relationsbegriff, in: NZSTh 54 (2012) 332–348.

26) Gunter Zimmermann, *Der Begriff „Gott“* (Anm. 25), S. 67.

gänzlich verschieden von dem wahren und einzigen Eigennamen Gottes, den er selbst uns offenbart hat. Nur dieser Eigenname vermag Gottes Wesen auszudrücken: „Während alle Benennungen Gottes nur bruchstückhaften Charakter besitzen, umfasst allein der göttliche Name – *HaSchem* – als eigentlicher Name des Namenlosen die Ganzheit Gottes und muss daher unaussprechbar sein. Namen würden die göttliche Einheit und Einzigkeit spalten und zersplittern, während *HaSchem*, der Name schlechthin, sie bestärkt und bestätigt.“²⁷

So ist denn auch Gottes Name (*Schem*) „kein Nebenaspekt, nichts, das Gott noch zusätzlich offenbarte, sondern die innere Mitte der Offenbarung Gottes, dessen Eigentliches sich dem Begreifen entzieht und der daher immer auch fremd, unbekannt, unbeschreibbar bleibt. Gott hat selbst, so bekennt er, einen Eigennamen, er ist nicht etwas, sondern jemand, und dieser Name ist ein Versprechen, eine Verheißung. Denn Gott offenbart sich als jener, der für den Menschen da ist.“²⁸ Dies bedeutet, dass die Verwendung des Wortes *Gott* als Name den *einen* Namen niemals ersetzen kann, selbst wenn die Tradition vom Nichtaussprechen auf diesen ausgeweitet wird. Wahrer Eigenname ist und bleibt das Tetragramm, selbst wenn *Gott* oder *Elohim*²⁹ im Sinne eines Eigennamens im heutigen Sprachgebrauch Verwendung finden.

Der Gebrauch des Wortes *Gott* als Quasi-Eigenname erfordert ebenfalls einen respektvollen Umgang. Gerade aufgrund der Ereignisse in den Kreuzzügen wurde uns Christen auf erschreckende, aber auch mahnende Art und Weise vor Augen geführt, wie wichtig es ist, sich davor zu hüten, das Wort *Gott* unvorsichtig und voreilig in den Mund zu nehmen, um Ansprüche zu legitimieren. Wie gefährlich der Missbrauch des Namens Gottes zur Legitimierung von Gewalt und Machtansprüchen sein kann, und welche fürchterlichen Folgen damit verbunden sind, wird heute wieder auf erschreckende Art und Weise sichtbar, beispielsweise durch die von ISIS (DAESCH) oder von Boko Haram im Namen Gottes verübten Mordanschläge.

27) Verena Lenzen, *Das Vaterunser und die Heiligung des göttlichen Namens im Judentum*, in: IKaZ 45 (2016) 14–21; 17.

28) Holger Zaborowski, *Heilige Namen. Von Gott und Mensch – und dem Wunder der Sprache*, in: IKaZ 45 (2016) 22–29; 27.

29) So wird im religiösen Judentum das hebräische Wort für *Gott*, *Elohim*, nicht ausgesprochen, sondern das *Heb* wird durch ein *Kuf* ersetzt, sodass anstelle von *Elohim* *Eloqim* gesagt wird.

Gewalteinschränkung durch Ehrfurcht vor Gottes Namen

Gewalt ist weder Gott noch dem Glauben an einen Gott inhärent. Diese Sichtweise steht in Gegensatz zu Jan Assmanns These der ‚Mosaischen Unterscheidung‘, der zufolge Gewalt wesentlich zum Monotheismus gehöre, da durch die strikte Unterscheidung von wahr und falsch Intoleranz vorprogrammiert sei; polytheistische Religionen seien von Natur aus friedfertig und offen.³⁰ Eine solche Sicht verzerrt den Monotheismus, um den Polytheismus heller erstrahlen zu lassen. Gerade der sprachliche Ausdruck der Entzogenheit Gottes kann mit Blick auf Gewalt und Missbrauch Abhilfe verschaffen: Die Forderung des Nichtaussprechens des göttlichen Namens verlangt eine Ehrfurcht Gott gegenüber, die sich gerade auch im Schweigen angesichts seines Namens ausdrücken kann. Das Nichtaussprechen³¹ lehrt eine Haltung der Ehrfurcht vor Gott und seinem Namen. Diese Haltung der Ehrfurcht soll gewährleisten, dass der Name Gottes – und damit Gott selbst – nicht für menschliche – oder besser gesagt unmenschliche – Zwecke missbraucht wird.

30) Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a. M. 2007; zur ‚Mosaischen Unterscheidung‘ siehe S. 17–23. In seiner jüngsten Veröffentlichung (2016) schlägt Jan Assmann sanftere Töne an und äußert sich sogar positiv über die Rolle aller Religionen, auch der monotheistischen: „Warum Treue oder Wahrheit in Gewalt umschlagen und was Religion überhaupt mit Gewalt zu tun haben sollte, ist nicht einzusehen. Im Gegenteil scheint Religion das einzige Mittel zu sein, das dem Menschen gegeben wurde, Gewalt – soziale und politische – einzudämmen und ihr nicht Gegengewalt, sondern eine andere Macht entgegen zu setzen. Diese große und unverzichtbare Aufgabe kann Religion nur erfüllen, wenn sie ihrerseits auf jede Art von Gewalt verzichtet und ihre zivilisierende, humanisierende Kraft mit den ihr eigenen (anstatt mit politischen) Mitteln ausübt“ (Jan Assmann, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Wien 2016, S. 171).

31) Papst Benedikt XVI. hat am 29. Juni 2008 mit einem Schreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung die Bischofskonferenzen aufgefordert, den Gottesnamen in der Form des Tetragramms in Liturgie, Gebet und Kirchenliedern künftig nicht mehr zu verwenden (vgl. FrRu NF 16 [2009] 150). Der Papst entsprach damit einer Bitte des römischen Oberrabbiners Riccardo Di Segni. Benedikt habe sich sein Anliegen „sehr aufmerksam und bereitwillig angehört und gesagt, dass es sich da tatsächlich um eine Abweichung von der Tradition handle“, so Di Segni. Die Anweisung, die der Papst jetzt gegeben habe, sei „ein Zeichen des Respekts gegenüber jüdischen Sensibilitäten“ (JCR – Berichte [488] 01.11.2008, aus: http://www.jcrelations.net/Vatikan_untersagt_Jahwe_Nennung_in_Liturgie.397.0.html?&L=2; abgerufen am 12.10.2015).

Fazit

Dem bewussten Nichtaussprechen des Namens Gottes sowie auch dem vorsichtigen und überlegten Gebrauch des Wortes *Gott* kommt eine zutiefst theologische Dimension zu, welche unser Leben und unser Gottesverhältnis verändern und bereichern kann und auch soll. Dabei können uns aus dem jüdischen Kontext gebräuchliche Umschreibungen Gottes durch „Der Höchste“, „Der Erhabene, gepriesen sei er“ oder „Der Heilige, gelobt sei er“ und dergleichen helfen. Wann immer also von Gott in einem religiösen Kontext gesprochen wird, kann das Wort durch religiöse Ehrbekundungen umgangen werden. Damit bieten sich neben den erwähnten Umschreibungen insbesondere auch Formulierungen wie „Der Name sei gepriesen“, etc. an, durch welche das Tetragramm als *der* Name in Erinnerung gerufen und zugleich die Verbindung dieses Namens zum Wesen Gottes selbst bekannt wird, indem der Name bekannt und damit zugleich Gott angerufen wird.

„Man kann versuchen, Gott auf einen allzu verständlichen Begriff zu bringen, um ihn so dem menschlichen Denken unterzuordnen. Daher gilt es, immer wieder neu Gott als heilig anzuerkennen und sich seines Namens zu vergewissern. Denn in seinem Namen, der nicht nur von ihm selbst kommt, sondern der auch auf das unerschöpfliche Geheimnis Gottes verweist, zeigt sich in besonderer Weise seine Heiligkeit. In ihm offenbart sich Gott nämlich als jener, der für den Menschen da ist und der auf den Menschen zukommt – weil er frei auf ihn zukommen will. Wer also den Namen Gottes heiligt,³² richtet sich nicht einfach auf etwas Ewiges, sondern auf die Zukunft, auf die je neu sich ereignende Ankunft Gottes.“³³

So stellt nicht nur das Tetragramm selbst, sondern auch der Umweg über den wesentlich gebräuchlicheren Terminus *Gott* eine Chance für den interreligiösen Dialog zwischen Judentum und Christentum dar.

32) Es bleibt allerdings zu bedenken, dass nach jüdischem Verständnis die „Heiligung des göttlichen Namens“ (*Qiddusch haSchem*) weit mehr umfasst. Die „Heiligung“ erstreckt sich auf die gesamte Lebensführung. Im Einhalten der Gebote, einer entsprechenden Ehe- und Familienpraxis etc. wird der Name geheiligt (vgl. Verena Lenzen, *Das Vaterunser* [Anm. 27], S. 15 f.). Im Idealfall strömt die Einübung der Ehrfurcht vor dem göttlichen Namen also aus in ein umfassendes Bewusstsein, welches den Menschen in all seinen Facetten und Lebensaspekten prägt.

33) Holger Zaborowski, *Heilige Namen* (Anm. 28), S. 28.