



# Von Gottesorten in der Welt zu Gott als Ortung und Raum der Welt

Das Himmlische Jerusalem als trinitarische Allotopie – Streifzüge  
durch ein selten begangenes Terrain

*Joachim Negel*

## 1. Erste Sondierungen: Von Gottesorten und Gottesnamen

Haben Orte und Namen etwas gemeinsam? – Vielleicht soviel, dass von Orten nur zu sprechen ist, wenn man ihren Namen kennt, hingegen Namen Referenzfunktion beanspruchen. Ein ort- bzw. referenzloser Name ist ein Widerspruch in sich. Sage ich »Matterhorn« oder »Horeb«, meine ich konkrete Berge. Sage ich »Peter« oder »Claudia«, habe ich zwar vielleicht nicht konkrete Menschen vor Augen, etwa diesen Peter oder jene Claudia. Aber die Lautgebilde »Peter« oder »Claudia« wären nicht Namen, wenn mit ihnen nicht zumindest grundsätzlich konkrete Menschen benannt werden könnten. Selbst Phantasienamen wie »Glorgus« oder »Antemagnora« sind nicht ortlos, sondern (so sie nicht einfach nur sinnloser Silbenmischmasch sind) immer schon unterwegs zu einer deiktisch identifizierbaren Wirklichkeit: Das da! Die da! Der da! Ich zeige mit dem Finger drauf und rufe: »Da! Glorgus!«<sup>1</sup>

Man kann die Zusammenhänge, die hier in den Blick geraten, noch ausweiten. Auch Allgemeinbegriffe wie »Freiheit« oder »Demokratie« bzw. Qualitätszuschreibungen wie »schön«, »faul« oder »tüchtig« evozieren über ihre unmittelbare Bedeutung hinaus immer auch Referentialität; sie sind verankert in konkreten Alltagskontexten. Wer bspw. nie Erfahrungen der Freiheit oder Unfreiheit gemacht hat, den werden Aufforderungen, politisch verantwortlich zu handeln, nur einschüchtern. Einem sol-

<sup>1</sup> Zur Kontroverse »Denotation« (reine Eigenbedeutung) – »Konnotation« (Referentialität) von Eigennamen vgl. Wolf 1985; Zimmermann 1984, 385–387.

chen ist auch mit den schönsten Freiheitsliedern nicht zu helfen; er weiß schlichtweg nicht, wovon die Rede ist.

Ob sich dem Zusammenhang von Name und Ort, inhaltlicher Bedeutung eines Wortes (*meaning*) und seinem realen Weltbezug (*reference*) nicht etwas entnehmen lässt hinsichtlich der Frage nach Gott? – Was oder wer ist Gott? Wo ist Gott? Was meint dieses Wort eigentlich?

Das Wort *Gott* (ahd./mhd. *got*, altsächsisch/englisch *god*, gotisch *gub*, altnordisch *goð*), so die Sprachwissenschaftler, ist möglicherweise gebildet aus der Ursprache der nord-westlich des Äquators bewohnten Welt, dem Indogermanischen bzw. Indoeuropäischen. Von *\*ghut-to*, einer Partizipialbildung von *\*ghu* – rufen: »das Angerufene, der Angerufene. Stammesverwandt mit dem altnordischen Wort für »bellen« (da liegt der Akzent auf der expressiven, präsemantischen, animalischen Eigenart dieses Rufens) sowie »einem altindischen Wort, das bedeutet: »er ruft«.« Das Wort kann, wie es scheint, beides meinen: *Er (Es), der angerufen wird; aber auch: Er (Es), der ruft.*<sup>2</sup>

Es ist ja so: Anrufen bzw. ansprechen kann man nur, was anrufbar bzw. ansprechbar ist. Ansprechbar ist das Mich-Ansprechende. Was mich anspricht, was mich angeht oder gar anspringt, wird angesprochen, weil man sich von ihm angesprochen bzw. angegangen weiß: »*Mein Gott, ist das schön!*« (Ps 104,1) »*Um Gottes Willen, bloß das nicht!*« »*Ach Gottchen, nee!*« Gott – das ist zunächst und vor allem eine Exklamation des Schreckens oder Staunens, der Überraschung oder des Entsetzens.<sup>3</sup> Zugleich gilt aber auch: Gott – das ist der Ort, an welchem der Schrei ertönt, Lockruf und Warnung zugleich: »*Mose, Mose*« – »*Halt! Keinen Schritt weiter! Der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.*« (Ex 3,1ff.)

Dem bedeutungsplastischen Wort »Gott« korrespondiert denn auch eine Vielzahl lokalisierbarer Orte, denen der hierophane Untergrund im Namen noch anzumerken ist: *Heilsbrunn, Saintes-Maries-de-la-mer, Santia-*

<sup>2</sup> Huub Osterhuis, Orte genug (aus dem Niederländischen von Alex Stock), hier zitiert nach Stock 2004, 21. – Alternativ könnte das Wort auch auf die indogermanische Verbalwurzel *\*gheu-* »gießen« zurückgeführt werden, wonach der Gott als »das/der, dem (mit) Trankopfer geopfert wird«, zu verstehen wäre. Kluge 1999, 332 (s.v. »Gott«).

<sup>3</sup> Um eine systematische Durchdringung der hier in Frage stehenden Zusammenhänge haben sich der Bonner Altphilologe und Religionswissenschaftler Hermann Usener (1834–1905) sowie in dessen Nachfolge Ernst Cassirer verdient gemacht. Vgl. Usener 1948; Cassirer 1994. Zum Ganzen Negel 2014, 342–351.

*go de Compostella, Beth El* bzw. *Bethel*, »Gotteshaus« (oder auch »dem Gott ein Haus«), das Jakob über dem Stein errichtete, auf welchem er, schlafend, die Traumvision von der Himmelsleiter empfing (Gen 28,10ff.); *Penuël*, »Gottesgesicht«, in das Jakob blickte, als er an der Furt des Jabbok nächtens mit dem Unbekannten rang und sich den Gottessegen erstritt (Gen 32,22ff.). Oder auch *Jahwe-Jireh*: »Der Herr wird (sich) ausersehen« (Gen 22,14), nämlich ein neues Opfer, durch welches das traumatisierende Menschenopfer, das Abraham dem El-Schaddaj darbringen wollte, sollte, musste, abgelöst wird.

Viele weitere Orte wären zu nennen, wo Name und Geschehen ineins greifen: die Terebinthen von Mamre, unter welchen Abraham Gott aufwartete (Gen 18,1ff.); der Sinai, auf welchem Mose die Gesetzestafeln empfing (Ex 19,9ff.); der Karmel, auf welchem Elija den lang ersehnten Regen vom Himmel erflehte (1 Kön 18,41–46); die Höhle am Horeb, da Gott dem Elija im säuselnden Wind erschien (1 Kön 19,9ff.). »Solche ortsgebundenen Theophanien werden als Ursenen der Offenbarung Gottes im Gedächtnis behalten. Was in ihnen gesehen und gehört wird, das visuelle und auditive Ambiente, färbt und konturiert [den] Gott, der darin erscheint.«<sup>4</sup> Wir bekommen es hier mit einem Erinnerungswissen zu tun, das semitischer wie griechischer, jüdischer wie christlicher Religion gleichermaßen vertraut ist und in Gestalt von Erzählungen, Mythen, Legenden durch die Generationen hindurch tradiert wird. Wie auch sollte man je etwas von Gott wissen, wenn nicht tatsächlich Sinaitische Dornbüsche und Dodonische Eichen redeten?!<sup>5</sup>

Gott und Name, Name und Ort, Ort und Tradition –: Im Hebräischen liegt beides nahe beieinander. *Schem* (שם) – das ist der Name. *Qara' schēm le* (קרא שם ל) heißt: »jemanden oder etwas benennen«, »ihn oder es bei seinem Namen rufen«, etwa einen Menschen (Gen 2,23) oder einen Ort (Gen 22,14) oder den Gott, der hier erschienen war: »*Penuël! Denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen*«, so Jakob nach dem Kampf am Jabbok (Gen 32,31). Zu-

<sup>4</sup> Stock 2004, 31.

<sup>5</sup> Das Zeus-Heiligtum von Dodona, in Epirus im Nordwesten Griechenlands gelegen, war wegen seiner Orakel berühmt, die aus dem Rauschen von alten Eichen und anderen Klängen der Natur gegeben wurden. (Homer, Od. XIV, 327–330 = XIX, 296–299; Sophokles, Trach. 169–172; 1164–1172; Platon, Phaidr. 275b.) – Vgl. zum Ganzen Negel 2014, 287–395.

gleich ist die nicht-vokalisierte Fassung des hebräischen Wortes *schēm* (שם): »Name« aber auch identisch mit der nicht-vokalisierten Form der deiktischen Präposition *schām* (שם): »dort«. *Da! Schau her! Sieh hin! Pen- nuël! Gottesgesicht!* (Gen 32,31; vgl. Ex 20,21; Gen 21,33<sup>6</sup>). Etwas benennen können heißt, auf etwas hinweisen und es solcherart auf Abstand bringen können, ein Vorgang, der in sachlicher Hinsicht nicht weit entfernt ist von den griechisch-lateinisch-romanischen Wortherkünften des entsprechenden Wortes für Gott: »dieu«, »dios«, »dio«, »deus«, »theos«. Das griechische »theos« (θεός) ist wohl ursprünglich verwandt mit »Zeus« (Ζεύς) (lateinisch »dies«, Tag<sup>7</sup>) und hat etwas mit »Himmel«, »Licht«, »auf-leuchten«, »glänzen« zu tun. Da »blitzt« etwas auf; da »blinkt« etwas. Da wird etwas »erblickt« bzw. gibt sich zu sehen, und indem ich darauf hinweise, bringe ich es auf Abstand, und so kann ich Umgang mit ihm pflegen. *Colere* (das lateinische Wort für »verehere«) meint zunächst ja nichts anderes als den pfleglichen Umgang mit dem Gott eines bestimmten Ortes. Aus solchen Vorgängen erwächst, was wir »Kultur« (Religion) nennen: Umgang mit dem Unumgänglichen.<sup>8</sup> Wer mit dem Unumgänglichen umzugehen weiß, schafft sich einen Ort in der Welt, wohnt ihr ein, erfährt sie als einen ihn beherbergenden Raum.

## 2. Topographie des Heiligen: Religionsphänomenologische Kartierung bedeutungsplastischer Orte

Welt, Herberge, Raum, Hof, Hege und Hag: Man sieht an solchen noch ganz locker dahingeworfenen Begriffen, dass das Erleben eines Ortes, ver-

<sup>6</sup> »Und er [Abraham] rief dort den Herrn unter dem Namen »Gott der Ewige« an.« (יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם). Ez 48,35: »Und der Name der Stadt lautet von heute an: »Jahwe daselbst.« (וְשֵׁם הָעִיר מִיּוֹם יְהוָה שָׁמָּה).

<sup>7</sup> Hofmann 1950, 102 (s.v. »Ζεύς (lesb. Ζεῦς, böot. lak. Δεύς)«); Menge 1987, 312 (s.v. »Ζεῦς, Διός«): Das lateinische Wort *deus* geht wahrscheinlich zurück auf indogermanisch *deiwo*. Hierbei handelt es sich um eine bereits ur-indogermanische Vridhi-Ableitung zum Wort *\*djews* »Himmel«. Die Personifizierung *\*dieus ph<sub>2</sub>tēr* »Vater Himmel« findet sich wieder im griechischen *Zeus Zeū páter* (Vokativ zu Ζεῦς, Genetiv Διός), dem römischen *Jupiter* (vom Vokativ *\*Dioupatēr* zum Nominativ *Diēspiter*), dem vedischen *Dyaus Pita* und dem illyrischen *Δει-πάτωρος* (»Himmlicher Vater«). – Vgl. zum Ganzen neben Hofmann 1950 auch Seebold 1991.

<sup>8</sup> Zum Ganzen Cassirer 1994, 71–167, bes. 103–105; Negel 2014, 342–356.

dichtet in seiner Benennung (»Da!« »Schau her!«), dem, was religionsphänomenologisch Gott sein könnte, nahe verwandt ist. Es ist kein Zufall, dass »Garten« und »Wüste«, »Höhle« und »Berg«, »Quelle«, »Baum«, »Felsen«, »Tempel« und »Stadt« sich zu Symbolbegriffen von geradezu theophorer Qualität verdichtet haben.<sup>9</sup> Garten ist ja nicht nur ein umzäuntes Stück Land, in dem Pflanzen und Tiere vom Menschen für Nutz- oder Zierzwecke in Kultur genommen werden. »Garten« (insbesondere in ariden Gegenden) steht für Fruchtbarkeit und Reichtum. Der Garten Eden ist Urbild paradiesischer Schönheit (Gen 2,4–25) und als solcher Urbild eines Lebens in Fülle. Weil der Mensch im Schutzbereich (des) Gottes lebt und (der) Gott den Menschen mit seinem Segen umbirgt, ist auch das Verhältnis der Menschen untereinander ungetrübt, angstfrei und herzlich (vgl. Gen 2,25; 3,7).<sup>10</sup>

Ähnlich »Wüste«. Wüste ist nicht nur ein geographischer, sondern immer auch ein symbolischer Ort. Wüste bedeutet Lebensfeindlichkeit, aber auch Selbstkonfrontation. Man ist auf schonungslose Weise sich selber ausgesetzt; da gibt es keine Möglichkeit mehr, wegzulaufen vor jenem Gott, der auf dem Grunde der eigenen Seele lebt und lauert (vgl. 1Kön 19,4–8; Gen 32,23ff.) – warum sonst gehen religiöse Virtuosen wie Mose und Elija, Jesus und der Täufer Johannes, aber auch der Apostel Paulus vor ihrem öffentlichen Auftreten in die Wüste?

Vergleichbares gilt für Berg, Höhle und Tal – auch dies archetypische Orte. »Höhle« gemahnt an das Dunkle des Mutterschoßes, dem alles Leben entstammt (Ps 139,13.15f.) und in das es sterbend zurückkehrt (vgl. Ijob 1,21).<sup>11</sup> Wer sich hingegen auf einen Berg begibt, gar auf den »höchsten der Berge« (Jes 2,2; Mi 4,1), setzt sich dem Heiligen aus, ist bis ins Äußerste exponiert, ist dem »Himmel« nahe. Wiederum »Tal« steht für Quellgrund, Schatten und Ruhe (vgl. Ps 84,7; 87,7); alttestamentlich-biblische wie griechisch-philosophische Tradition wissen gleichermaßen hierum.<sup>12</sup> Und so könnte man endlos fortfahren, könnte »Tempel« und »Zelt« als *temenoi* bzw. *tabernacula* beschreiben, als ausgegrenzte, vom *Pro-fanen*

<sup>9</sup> Vgl. bei Van der Leeuw 1956 im Sachregister s.v. »heilige Orte«; Eliade 1986.

<sup>10</sup> Zu dem entsprechenden naturmythologischen Bildmaterial vorderasiatischer und nordamerikanischer Kulturen vgl. Drewermann 1981, 14–16.365–378.

<sup>11</sup> Vgl. Stock 2004, 65f.

<sup>12</sup> Vgl. Platon, Phaidr. 229a–230e; Homer, Ilias XXII, 126; Od. XIX, 163. – Zum Ganzen Otto 1961.

abgesonderte Orte, wo dem Heiligen Obdach gewährt wird, es zugleich aber auch eingehegt ist, denn mit dem Heiligen Umgang zu haben, ist immer auch ein prekäres Unterfangen. Der schweifende Gott der Wüste, der sich aus freien Stücken an sein Volk bindet und von diesem einen ebenso freien Gehorsam verlangt, bindet sich an keinen Kult und keinen Tempel – und doch: Wie sollte man von ihm wissen ohne Kult und Tempel?!<sup>13</sup> Ähnlich evoziert die Symbolik, die dem Wort »Stadt« anhaftet (vgl. Ps 122), das Bild einer Ruhe, die niemand geben kann als allein Gott. Die Vision eines Himmlischen Jerusalem strahlt hier auf (Offb 21–22),<sup>14</sup> gelungenes Gegenbild zu jener anderen monströsen Stadt, die für Hochmut, Zivilisationsgier und Zerstreuung steht: Babel und seine gigantomache Zikkurat (Gen 11).<sup>15</sup>

Man sieht: Ortsbegriffe wie die genannten (Garten, Wüste, Höhle, Berg etc.) sind ähnlich bedeutungsplastisch wie die Benennungen, für welche sie stehen: *Jiruschalajim*, *Beth Lechem*, *Beth El*, *Be'er Scheva* (*Schwurbrunn*)<sup>16</sup> usw. Zuletzt stehen sie alle für das spannungsvolle Symbolgefüge »Himmel – Erde«, wobei »Himmel« nicht Stratosphäre meint und »Erde« nicht Ackerkrume, sondern diese beiden Ortsbegriffe stehen für jene religiös aufgeladene Polarität, die dem Menschen als geistbegabtem Wesen stets schon eingeschrieben ist: »Von der Erde bin ich genommen, zur Erde kehre ich zurück« (vgl. Ijob 1,21; Ps 104,29) – »Der Geist erhebt mich über den Staub« (vgl. Gen 2,7; Ijob 19,25–27; Ps 104,30); denn »er ist's, der lebendig macht.« (Joh 6,63)<sup>17</sup>

Verhält sich dies so, dann ist zu fragen, ob nicht die wechselseitige Verwiesenheit von Ort (*reference*) und Name (*meaning*) einen Zusammenhang in Erinnerung ruft, der theologisch höchst bedeutsam ist. Worin besteht dieser Zusammenhang? Er besteht in der doppelten Einsicht, dass die Epiphanie eines Gottesnamens sich zwar immer an einen konkreten

<sup>13</sup> Aus dieser Dialektik gebiert der Konflikt zwischen Kultpriestertum und Prophetie. Auf höchst eindrückliche Weise hat dieser Konflikt seine literarische Darstellung gefunden in Werfel 1987.

<sup>14</sup> Vgl. Grimm 2007.

<sup>15</sup> Vgl. Drewermann 1981, 277–312; Bieberstein 2013.

<sup>16</sup> Gen 21,22–34.

<sup>17</sup> Deshalb sind Stadtlandschaften auch nicht selten sakral konnotiert. Vgl. für »Jerusalem« als einer theologisch aufgeladenen Erinnerungslandschaft Bieberstein (2007).

Ort bindet (keine Gottespräsenz ohne Örtlichkeit<sup>18</sup>), die Benennbarkeit des Ortes aber zugleich deutlich macht, dass der hier erscheinende bzw. erschienene Gott jenseits aller Räumlichkeit und Örtlichkeit ist. Denn Gott, wie die biblischen Traditionen ihn zeichnen, transzendiert alle menschlichen Orts- und Namenszusammenhänge. (Vgl. Ex 33,11 mit 33,18–23) Er ist jenseits von Raum und Zeit und doch nirgends anders erfahrbar als *in* Raum und Zeit. Man kann die Zusammenhänge, um die es hier geht, auch so formulieren: So sehr Gott in seiner epiphanen Gestalt der Räumlichkeit der Welt bedarf, um sich lokalisierbar zu machen, so wenig vermag die Welt Gott in seiner Transzendenz zu fassen. Mehr noch: So sehr die Welt der Ort ist, wo Gott erscheint, so sehr ist Gott womöglich selber Raum und Ortung der Welt. – Woher diese Vermutung? Wie soll man sie verstehen? Und was bedeutet sie für ein vertieftes Nachdenken über Gott?

### 3. Einsamer Findling: »māqōm«.

#### Eine rabbinische Gottesbenennung als Ausgangspunkt für eine topologische Gotteslehre

Die hier bislang nur locker umspielten Zusammenhänge, die auf den Ineinsfall von Gottes Benennbarkeit und seiner lokalisierbaren Präsenz abzielen, finden ihren theologiegeschichtlichen Anhalt in einer rabbinischen Diskussion des 5. Jahrhunderts. Überliefert ist sie im Genesiskommentar *Bereschit Rabba* zu der berühmten Perikope Gen 28,10–22 (Jakobs nächtliche Traumvision von der »Himmelsleiter«):

»<sup>10</sup>Jakob zog aus Beerscheba weg und ging nach Haran. <sup>11</sup>Er kam an einen bestimmten Ort [בְּמָקוֹם] und übernachtete dort, denn die Sonne war untergegangen. Er nahm einen von den Steinen dieses Ortes [וַיִּקַּח מֵאֲבְנֵי הַמָּקוֹם], legte ihn unter seinen Kopf und schlief dort ein. <sup>12</sup>Da hatte er einen Traum: Siehe, eine Treppe stand auf der Erde, ihre Spitze reichte bis zum Himmel. Und siehe: Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder. <sup>13</sup>Und siehe: Der HERR stand vor ihm und sprach: Ich

<sup>18</sup> Noch einmal sei erinnert an einzelne der entsprechenden Namen: *Penuël* (פְּנִיאֵל) – *Gottesgesicht* (Gen 32,23–33); *Bethel* (בֵּיתֵאל) – *Gotteshaus* (Gen 28,10–22); *Jahwe-jireh* (יְהוָה יִרְאֶה) – *Der Herr sorgt vor* (*Er ersieht sich* [so die Übersetzung Gen 22, 14 von Buber/Rosenzweig]); *Massa und Meriba* / *Mej Meriba* (מַי מְרִיבָה) – *Haderwasser* (so Luthers Übersetzung von Ex 17,7 / Num 20,13).

bin der HERR, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. [...] <sup>16</sup>Jakob erwachte aus seinem Schlaf und sagte: Wirklich, der HERR ist an diesem Ort [יש יהוה במקום] und ich wußte es nicht. <sup>17</sup>Er fürchtete sich und sagte: Wie ehrfurchtgebietend ist doch dieser Ort! [מה עוצר המקום הזה] Er ist nichts anderes als das Haus Gottes [הים] und das Tor des Himmels [שער השמים]. <sup>18</sup>Jakob stand früh am Morgen auf, nahm den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, stellte ihn als Steinmal auf und goß Öl darauf. <sup>19</sup>Dann gab er dem Ort den Namen Bet-El – Haus Gottes – [ויקרא את שם המקום ההוא בית אל]. Früher hieß die Stadt Lus.«

Fünfmal ist in diesem kurzen Text von einem »Ort« die Rede (*māqōm*), an welchem Gott dem Jakob erscheint und ihm Land und reiche Nachkommenschaft verheißt. Die Zusage »Siehe, ich bin mit Dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst, und bringe dich zurück in dieses Land. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich vollbringe, was ich dir versprochen habe« (Gen 28,15) ist eine sowohl ortsgebundene wie auch zeitbezogene Zusage. Dies wird nicht zuletzt deutlich an der Reaktion Jakobs. Die von ihm vollzogene Ortsmarkierung sowie sein Gelübde (Gen 28,20–22) <sup>19</sup> zeigen an, dass von Gott nur in den Kategorien von Raum und Zeit gewusst werden kann: »Hier ist der Ort« (*ha māqōm hazāh*) <sup>20</sup> – »wenn [all dies geschieht], dann wird der Herr für mich Gott sein« (*'im jihejäh ... ve hājāh adonaj lī lelohim*). <sup>21</sup>

Nun ist die Feststellung, dass jegliche Form von Gotteswiderfahrnis raumzeitlich verfasst ist, noch keine sonderlich aufregende Entdeckung. Kant stellt in seiner transzendentalen Ästhetik bekanntlich fest, dass

<sup>19</sup> »Wenn Gott mit mir ist und mich auf diesem Weg, den ich gehe, behütet, wenn er mir Brot zum Essen und Kleider zum Anziehen gibt, wenn ich wohlbehalten heimkehre in das Haus meines Vaters, dann wird der HERR für mich Gott sein und dieser Stein, den ich als Steinmal aufgestellt habe, soll ein Gotteshaus werden.«

<sup>20</sup> Bekanntlich diente Gen 28,17 Anton Bruckner als Vorlage für seine Kirchweihmotette »Locus iste«, die er anlässlich der Weihe der Votivkapelle im Linzer Mariendom 1869 komponierte:

<i>Locus iste a Deo factus est,</i>	<i>Dieser Ort ist von Gott geschaffen,</i>
<i>inaestimabile sacramentum,</i>	<i>ein unschätzbares Geheimnis,</i>
<i>irreprehensibilis est.</i>	<i>kein Fehl ist an ihm.</i>

<sup>21</sup> Das auf die Bedingungspartikel »Wenn« [*'im* (אם)] folgende Verbum ist futurisch konstruiert, wenn sich die Bedingung auf die Vergangenheit bezieht: »Wenn Gott bei mir ist« (אם יהוה אליהם עמדי) bedeutet deshalb an dieser Stelle soviel wie: »Wenn Gott bei mir gewesen sein wird, dann [...]«



Raum und Zeit apriorische Formen jeglichen Denkens sind.<sup>22</sup> Damit man etwas als etwas ansehen kann, muss es räumlich vorgestellt und zeitlich verabfolgt werden.<sup>23</sup> Daraus folgt, dass Raum und Zeit als notwendige Elemente der Erfahrung (d.h. der erscheinenden Wirklichkeit) zwar empirische Realität haben, sich jedoch hinsichtlich ihres Ansichseins nichts ausmachen lässt, da sie als transzendente Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Erkennens aller Erkenntnis strukturierend vorausliegen. Eben deshalb ist auch über »das Ansichsein« des jeweils gedachten oder sinnlich apperzipierten Gegenstandes nichts auszumachen.<sup>24</sup>

Kants Rekonstruktion der transzendentalen Voraussetzungen menschlichen Erkennens hat in der Theologie bekanntlich zu erheblichen Verwerfungen geführt. Über den Gegenstand sog. Gotteserkenntnis lässt sich weder auf der Ebene synthetischer Urteile a priori noch auf der Ebene aposteriorischer Urteile Genaueres sagen. Ob es Gott gibt, wissen wir nicht. Selbst wenn es ihn gibt, wissen wir nicht, ob er sich offenbart oder nicht vielleicht eher »in wohlwollendes Schweigen hüllt«<sup>25</sup>. Das einzige, was wir sagen können, ist, dass es Menschen gibt, die behaupten, von Gott berührt worden zu sein in Ahnungen, Träumen und Visionen, in bedeutsamen Zeichen und machtvollen Wundern. Mit andern Worten: Alle Offenbarungszeugnisse (völlig unabhängig von der religionsgeschichtlichen oder theologischen Dignität ihrer Tradenten) sind menschliche Rede von Gott, weshalb auch alle christliche Theologie nichts anderes ist als menschliche Rede über menschliche Rede von Gott. Wir kommen aus dieser Schleife nicht heraus. Wie aber lässt sich dann noch die Verbind-

<sup>22</sup> Kant 1983, 71 (= KrV B 36).

<sup>23</sup> Vgl. Kant 1983, 71–80 (= §§ 2–5 der transzendentalen Ästhetik: KrV B 37–49).

<sup>24</sup> »Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektive Bedingung an sich nichts sind: so könntet ihr a priori gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die notwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß subjektive Bedingungen unserer Anschauungen sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.« (Kant 1983, 91f. [= KrV B 66f.]).

<sup>25</sup> Mann 1986, 429.

lichkeit biblischer Überlieferung begründen? Hat man es hier mit Einbildungen zu tun? Ist, wer da behauptet, von Gott ergriffen worden zu sein, nicht vielleicht vor allem von den eigenen Gefühlen ergriffen? Oder wäre es denkbar, Gott, den Unfassbaren, der Raum und Zeit transzendiert, als vorlaufende Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung zu denken (also auch der Erfahrung von Raum und Zeit, Ich und Welt) und eben dadurch Kants kritische Einsichten produktiv zu verwinden?<sup>26</sup> Konkret auf unser Thema hin formuliert: Ist es denkbar, dass da ein »Ort« sei (*māqōm*), der es gestattet, den Gott utopischer Verheißung nicht als ortlos, zeitlos, a-topisch zu begreifen, sondern als einen Gott, der treu zu seinen Zusagen steht –: »Ich bin mit dir. Ich behüte dich, wohin du auch gehst?« (Gen 28,15)<sup>27</sup>

Um diese Zusammenhänge näher denken zu können, bietet es sich an, die Diskussion zu Gen 28,11 aus dem rabbinischen Midrasch *Berešit Rabba* näher in Augenschein zu nehmen. Da heißt es:

»R[abbi] Huna sagte im Namen des R[abbi] Ami: Warum heißt Gott *māqōm* Ort? [...] R[abbi] Jose b[en] Chalaphtha sagte: Wir würden nicht wissen, ob Gott der Ort seiner Welt, oder ob seine Welt sein Ort ist [...]. Da es aber heißt [Ex 33,21]: ›Siehe, der Ort ist bei mir‹, so geht daraus hervor, dass Gott der Ort der Welt, aber nicht die Welt sein Ort ist.

R[abbi] Jizchak sagte: Es heißt [Dt 33,27]: ›Die Wohnung [*m'ōnā*] des Gottes der Urzeit‹; da wissen wir nicht, ob Gott die Wohnung der Welt [...], oder ob die Welt die Wohnung Gottes ist. Da es aber heißt [Ps 90,1]: ›Herr, du bist die Wohnung [*mā'ōn*] für uns gewesen von Generation zu Generation‹, so geht daraus hervor, dass Gott die Wohnung der Welt und nicht die Welt seine Wohnung ist.«<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Ich kann die transzendentaltheologischen Zusammenhänge, die hier ins Spiel kommen, an dieser Stelle nicht näher entfalten und verweise deshalb auf die Arbeiten des jüngst verstorbenen Bochumer Religionsphilosophen Richard Schaeffler. Schaeffler liefert mit seinem Lebensthema einer vergeschichtlichen Dynamisierung des transzendentalen Ansatzes Kants, der das epistemologische Instrumentar im »Dialog mit der Wirklichkeit« einer »Geschichte der Vernunft« unterwirft, die notwendigen Kategorien, um die unableitbaren Innovationspotentiale menschlicher Wirklichkeitserfahrung auf ihre religiöse Valenz hin einsichtig zu machen. – Vgl. dazu in knapper Zusammenfassung Negel 2013, 45–58. Ansonsten in extenso: Schaeffler 1995.

<sup>27</sup> Dazu näherhin Schaeffler 1982; 2004.

<sup>28</sup> Zitiert nach Wünsche 1881, 329. – Im Folgenden orientiere ich mich an den Überlegungen von Frettlöh 2005, 207f.; Der Text ist weitenteils identisch mit Frettlöh 2001, 92f. – Vgl. auch Frettlöh 2007.

Die an Gen 28,11 (»Und Jakob kam an einen bestimmten Ort«, jenen nämlich, an welchem ihn die Traumvision von der Himmelsleiter ereilen wird) sich entzündende Frage, ob Gott der Ort seiner Welt sei oder die Welt der Ort Gottes, wird in Rückgriff auf Ex 33,21 zugunsten des ersteren entschieden. Der Vers steht in merkwürdiger Kontradiktion zu der vorausgehenden Stelle Ex 33,11. Heißt es dort: »Der HERR und Mose redeten miteinander von Angesicht zu Angesicht zu Angesicht, wie einer mit seinem Freund spricht«, so findet sich die für Mose behauptete Gottesintimität nur wenige Zeilen später konterkariert durch die Erfahrung schneidender Distanz: »Was begehrst du mein Angesicht zu sehen?! Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.« (Gen 33,20) Die Stellen paralysieren sich wechselseitig. Als Ausweg aus dieser Aporie bietet der anschließende Vers 21 folgende Lösung:

»Siehe, da ist ein Ort bei mir [*hinē māqōm 'iti* (הֵנָּה מָקוֹם אֵתִי)], stell dich da auf den Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht [aber] kann niemand schauen.« (Gen 33,21–23)

»Ein Ort bei mir« (מָקוֹם אֵתִי) – aus dieser merkwürdigen Formulierung zieht das in *Bereschit Rabba* überlieferte Lehrgespräch die Schlussfolgerung, dass Gott in dieser Welt nicht hier und da einen Ort habe, sondern Gott selbst »Ort der Welt« sei. Zur Bestärkung des Arguments wird eine Analogie herbeigezogen, nämlich aus dem den Pentateuch abschließenden Mose-Segen (Dt 33,27), wo davon die Rede ist, dass Gott der Welt als Ganzer in sich eine Wohnstatt gibt: »Eine Wohnung ist der Gott der Urzeit, von unten tragen sie die Arme des Ewigen« (מֵעֵנָה אֱלֹהֵי הָרָם וּמִתַּחַת זְרֹעַת עוֹלָם)<sup>29</sup>, wobei der zwischen Genitivus subjectivus und objectivus schwankende Sinn von מֵעֵנָה אֱלֹהֵי הָרָם (»eine Wohnung / eine Zuflucht des Gottes der Urzeit«<sup>30</sup>) in Rückgriff auf den Psalm 90 vereindeutigt wird: »O Herr, du warst uns Wohnung von Geschlecht zu Geschlecht« (אֶתָּה הָיִיתָ לָנוּ בֵּדֵר בְּדֹר) אֶתָּה אֲדֹנָי מֵעוֹן [Ps 90,1bc)] – »Du bist uns Zuflucht für und für«, übersetzt (den

<sup>29</sup> Revidierte Einheitsübersetzung von 2017.

<sup>30</sup> Die revidierte Lutherübersetzung von 1984 bietet »Zuflucht ist beim alten Gott und unter den ewigen Armen«; Buber-Rosenzweig übersetzen »Schirmburg ist der Gott des Ursprungs, / ringsunten der ewige Arme.«

Sinn ins Präsentische hebend) die revidierte Lutherübersetzung.<sup>31</sup> Mit andern Worten: Nicht die Welt ist Zuflucht Gottes (Wie auch? Denn immer, wenn Gott Zuflucht bei den Menschen sucht, wird sie ihm verwehrt [Joh 1,11; Lk 2,7c], so die Überzeugung der biblischen Tradition); sondern Gott ist Zuflucht, Wohnung, Ruheplatz (Ps 23; 42,1f.5f.) der Welt. Oder in Rückgriff auf die rabbinische Benennung Gottes als *māqōm*: Nicht wir verorten Gott; nicht wir gewähren Ihm, dem Heiligen, Raum, sich zu versichtbaren; sondern Gott gewährt uns Raum in sich. Mit andern Worten: Nichts geschieht außerhalb Gottes, denn Gott ist der Raum, in welchem die Welt erscheint und sein kann. Was bedeuten diese reichlich enigmatisch anmutenden Formulierungen im Blick auf unsere Frage hinsichtlich einer topologischen Erfahrbarkeit Gottes?

#### 4. Theologische Landschaftsbegehung: Der dreifaltige Gott als universaler Atem- und Lebensraum der Welt

Zunächst ein paar unsystematische Beobachtungen aus unserer Gebetssprache: »*Wer unterm Schutz des Höchsten steht / im Schatten des Allmächt'gen geht*«, so beginnt eine vielgesungene Liedvertonung des 91. Psalms.<sup>32</sup> Das Lied legt nahe, man könne sich »in« Gottes »Schutz« hüllen, man könne Zuflucht finden »unter seinen Schwingen«, sich bergen »im Schatten seiner Flügel«. Die ornithologische Metaphorik des Adlers, der seine Jungen hütet, der Henne, die ihre Küken beschützt, ist ja fester Bestandteil der alt- wie der neutestamentlichen Überlieferung.<sup>33</sup> – In einem anderen, ähnlich vielgesungenen Lied (einer Nachdichtung des Psalms 138) wird noch steiler behauptet, man könne den Namen Gottes geradewegs »bewohnen«: »*Dein Name, Herr, ist unser Hort*«<sup>34</sup>; und weiter:

<sup>31</sup> Und noch einmal genauer, deshalb aber auch sperriger, Buber-Rosenzweig:

»Mein Herr,  
du bist, du Hag uns gewesen  
in Geschlecht um Geschlecht.«

<sup>32</sup> Gotteslob 2013, Nr. 423; Gotteslob 1975, Nr. 291. – Text und Melodie um 1537 von Michael Vehe OP (1485–1535).

<sup>33</sup> Ex 19,4; Dt 32,11; Mt 23,37b par ← Jes 37,5; vgl. auch Offb 12,14.

<sup>34</sup> Gotteslob 2013, Nr. 143; Gotteslob 1975, Nr. 264. Lied »Mein ganzes Herz erhebet dich.« Melodie: Guillaume Franc (Genfer Psalter von 1551); Text: Matthias Jorrissen (1798 in dessen Revision des Genfer Liedpsalters).

»Du hast auf mein Gebet gemerkt / und mich gestärkt, mein Herz gestillet«<sup>35</sup>. Der Beter ist still bei Gott, »wie das Kind still ist an der Mutter Brust.« (Ps 131,2) Allseits umschlossen ist er von Gott (Ps 139,5); schon vorgeburtlich war er *in Gott* (Ps 139,13.15f.) – ein unthematisches, präreflexives Fühlwissen, das (wie Martin Buber in Rückgriff auf die jüdische Mystik sagt) mit der Geburt zwar verloren gegangen ist, als Sehnsuchtswissen dem Menschen aber zeitlebens eingeschrieben bleibt.<sup>36</sup> Die zitierten Psalmtexte und -lieder scheinen auf genau dieses »Wissen« Bezug zu nehmen. Die Evokation der Nähe Gottes mit Hilfe theriomorpher, nutritiver oder uteraler Bilder ruft den utopischen Zustand des Ineinsfalls von Geborgenheit und Freiheit herbei, der all seiner Utopik zum Trotz gerade nicht a-topisch ist, d.h. ortlos. Im Gegenteil: Im Sinne der zitierten Psalmtexte und -lieder scheint das gelingende Gebet eine Art Resonanzatmosphäre zu eröffnen, eine Aura der Gastfreiheit, in welche der Beter sich aufgenommen und bewillkommen weiß. Nicht nur »strahlt« Gottes Name »an allem Ort« und macht dadurch das Leben hell<sup>37</sup>; jener Strahl, jener Glanz, jenes warme Licht, das der göttliche Name um sich verbreitet, wird zur Wohnstätte dessen, der sich betenderweise »in Gott« beheimatet und birgt.

Von diesen Überlegungen herkommend, gewinnt nun auch die rabbinische Diskussion im Midrasch *Bereschit Rabba* noch einmal eine präzise-

<sup>35</sup> Ebd. Str. 2.

<sup>36</sup> Buber 1962, 94f.: »[D]er Lebenshorizont des werdenden Wesens [erscheint] in einzigartiger Weise in den des tragenden eingezeichnet und doch auch wieder nicht eingezeichnet [...]; denn es ruht nicht im Schoß der Menschenmutter allein. Diese Verbundenheit ist so welthaft, daß es wie das unvollkommene Ablesen einer urzeitlichen Inschrift anmutet, wenn es in der jüdischen Mythensprache heißt, im Mutterleib wisse der Mensch das All, in der Geburt vergesse er es.« »Jedes werdende Menschenkind ruht, wie alles werdende Wesen, im Schoß der großen Mutter: der ungeschieden vorgestaltigen Urwelt. Von ihr [...] löst es sich ins persönliche Leben, und nur noch in den dunkeln Stunden, da wir diesem entgleiten – das widerfährt freilich auch dem Gesunden Nacht um Nacht –, sind wir ihr wieder nah.« Und so bleibt, schreibt Buber weiter, diese archetypische, vorzeitliche Urverbundenheit auch dem erwachsenen Menschen »als geheimes Wunschbild eingetan. Nicht als ob seine Sehnsucht ein Zurückverlangen meinte, wie jene wännen, die im Geist [...] einen Parasiten der Natur sehen« – Buber spielt hier auf Schopenhauer und Freud an. »Sondern die Sehnsucht geht nach der wechselhaften Verbundenheit des zum Geiste aufgebrochenen Wesens mit seinem wahrhaften Du.«

<sup>37</sup> Lied »Mein ganzes Herz erhebet dich«, Gotteslob 2013, Nr. 143, Str. 1 / 1975, Nr. 264, Str. 1.

re Kontur. Es ließe sich nämlich fragen, ob die Rede von Gott als weltberherbergendem Raum nicht trinitätstheologisch begriffen werden könnte. Gerade die Trinitätstheologie (und zwar in Gestalt der immanenten Trinität) ist ja in besonderer Weise geeignet, Gott als Raum zu denken: Der ewige »Vater« als »Quelle und Ursprung der ganzen Gottheit« (*fons et origo totius divinitatis*)<sup>38</sup> »zeugt« bzw. »gebiert« von Ewigkeit her sein ewig »sohnliches« Wort (*ex patre natus ante omnia saecula*)<sup>39</sup>, welches – einem ewigen Strom vergleichbar – sich in einem ewigen Reflex an ihn zurückwortet. Dieses wechselseitige Geschehen von liebender Selbstaussortung des »Vaters« an das andere seiner selbst, den »Sohn«, und liebender Rückwortung des »Sohnes« an das andere seiner selbst, den »Vater«, eröffnet einen ewigen universalen Resonanzraum, der seinerseits im strengen Sinn des Wortes als »Gott« bezeichnet werden muss: Heiliger Geist (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*).<sup>40</sup> In diesen göttlichen Resonanzraum ist seit jeher hineingenommen, was nicht Gott ist und doch aus Gott ist: Schöpfung! Mit andern Worten: Es gibt nichts, was nicht immer schon in Gott wäre – selbst Sünde und Tod geschehen, so wird man sagen müssen,

<sup>38</sup> Symbolum der 6. Synode von Toledo (DH 490). – Vgl. dazu Hainthaler 2010.

<sup>39</sup> Das nizäno-konstantinopolitanische Symbolum spricht von der unvordenklichen »Geburt« des »Sohnes« aus dem »Vater«: »et ex patre *natum* ante omnia saecula«. Steiler noch die Formulierung der 11. Synode von Toledo im Jahre 675. Da heißt es vom Sohn, dass er im Verhältnis zum Vater »neque de aliqua alia substantia, sed *de Patris utero*, id est, de substantia [...] *genitus vel natus* esse credendus est« (DH 526). – Moltmann, 1981, 211 folgert daraus: »Wie immer es nach dieser Konzilsklärung mit der Gynäkologie des Vaters bestellt sein mag, der Sinn dieser zweigeschlechtlichen Aussagen ist die radikale Absage an den patriarchalischen Monotheismus. [...] Die christliche Trinitätslehre stellt mit ihren Aussagen über den mütterlichen Vater einen ersten Ansatz zur Überwindung der maskulinen Sprache im Gottesbegriff dar, ohne zu matriarchalischen Vorstellungen überzuwechseln.«

<sup>40</sup> So in Anschluss an das 6. Toledense (s.o. Anm. 38) Panikkar 1993, 92. – Traditionell kommen dem Heiligen Geist als der personalisierten Gemeinschaft von Vater und Sohn trinitarische Appellationen wie die folgenden zu: »vinculum unitatis«, »vinculum« oder »coniunctio amoris«, »osculum caritatis« etc. (Augustinus, De Trin. V, 15,16). Als Metaphern, die die dreifaltige Wirklichkeit Gottes in die Schöpfungs- und Erlösungsgeschichte überführten, wären (in Anlehnung an die rabbinische Gottesbenennung »māqōm«) womöglich dann aber auch Formulierungen wie »Raum«, »Ortung« oder »Horizont« denkbar: »sphaera amoris«, »locus caritatis«, »universum amicitiae«, »spatium dilectionis«, »circulus finiens bonitatis«, »inclinatio liberalitatis« etc.

auf eine gewisse Weise »in« Gott<sup>41</sup>, ohne dass ihnen deswegen das letzte Wort überlassen bliebe. Denn so wenig biblischem Zeugnis zufolge in Gott Sünde und Tod sein kann (Gott ist das Gegenteil von Sünde und Tod, nämlich unvordenkliches Licht und ewiges Leben), so sehr müssen Sünde und Tod, sollen sie ihre Macht verlieren, vom dreifaltigen Leben der Gottheit unterfangen und solcherart zunichte werden (vgl. 1Kor 15,54c–55).

Man sieht, wie herkommend vom Christusereignis und seinen trinitarischen Implikationen die traditionellen Gottesvorstellungen von Griechen- und Judentum in ein neues Gravitationsfeld geraten. Gott umfasst alles: »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir«, sagt Paulus in seiner Rede auf dem Areopag, einen hellenistischen Stoiker zitierend (Apg 17,28). Und doch steht Gott uns gegenüber, er lässt sich ansprechen: »Vater unser im Himmel [...]« (Mt 6,9 par). Anscheinend ist Gott beides: Umfassender Geist der Liebe, der als *māqōm* kein Außen hat, den Menschen vielmehr überwölbt und unterfängt und ihm darin inniglicher ist, als dieser sich selber je zu sein vermag<sup>42</sup> (Gott Heiliger Geist als unvordenklicher Atemraum der Liebe von Vater und Sohn); zugleich steht derselbe Gott als ewiger »Vater« in seinem Sohn Jesus Christus den Menschen gegenüber<sup>43</sup>, fordert jeden einzelnen zu seiner eigenen, selbstverantworteten Freiheit heraus, befreit ihn in Christus zu dieser<sup>44</sup> und ermöglicht sie ihm.<sup>45</sup> In genau diesem paradoxen Welt- und Selbstverhältnis erweist sich der biblische Gott als größer als alles, was Menschen gemeinhin für groß halten. Und darin erweist er seine den Menschen aufrichtende Macht, die darin besteht, sich umschließen zu lassen von dem, was im Vergleich zu Ihm klein und unansehnlich ist: nämlich vom Menschen. Und so gewinnt der Mensch Schönheit, Würde und Größe. Indem

<sup>41</sup> Vgl. Balthasar 1980, 300–302.

<sup>42</sup> Vgl. Ps 139; Sir 43,27; 1Kor 2,10. – »et interior intimo meo et superior summo meo« wird Augustinus diese Dialektik bezeichnen: Conf. III 6,11. Vgl. dazu die bei Przywara 1934 aufgeführten Augustinuszitate: 195 (Nr. 125); 200 (Nr. 138); 225–232 (bes. Nr. 190).

<sup>43</sup> Vgl. Lk 15,11–31; 10,25–37.

<sup>44</sup> Vgl. Joh 8,11.

<sup>45</sup> Zu der hier angetönten Dialektik von Monismus und Personalismus (»Gott ist zugleich persönlich und alles«), die auf einen trinitarischen Pan-en-theismus hinausläuft, vgl. Strasser 2002, 94.107f.191.

der sein »Wort« ewig »zeugende« bzw. »gebärende« »Vater«<sup>46</sup> den Menschen in Christus ansieht, gewinnt der Mensch Ansehen. Indem Er, der trinitarische Weltengrund und Weltenhorizont, in Christus den Menschen trägt, wird dieser sich erträglich, weshalb gilt: *»Vom Größten nicht bezwungen zu werden und doch vom Kleinsten sich umschließen zu lassen: das ist göttlich.«*<sup>47</sup>

Selbstverständlich soll mit den hier vorgetragenen Überlegungen nicht insinuiert werden, die Rabbinen im Palästina des 5. Jahrhunderts hätten sich stillschweigend von den auf christlicher Seite allenthalben kursierenden trinitätstheologischen Streitigkeiten inspirieren lassen.<sup>48</sup> Es soll vielmehr – rein innerchristlich – darauf hingewiesen werden, dass den Christen in Gestalt einer theologischen Intuition der rabbinischen Schriftinterpretation ein Instrumentarium in die Hand gegeben ist, sich den eigenen trinitarischen Glauben verständlicher zu machen. Ob jüdische Gläubige im Blick auf ihr eigenes Bekenntnis mit dieser Interpretation etwas anfangen können, bleibt ihnen überlassen. Gleichwohl ist das systematische Anliegen, das die Trinitätstheologie reflektiert, eines, das auch jüdischen (und muslimischen) Gläubigen nicht unbekannt ist: Wie soll es denkbar sein, dass der biblischem Bekenntnis zufolge transzendente Gott, der jenseits von Raum und Zeit ist, sich als Er selbst in Raum und Zeit gegenwärtig macht? Wie kann Gott immanent *werden* und zugleich seine Transzendenz wahren? Auf dieses Paradox versucht die Trinitätstheologie zu antworten, indem sie eine innere Differenziertheit in Gott postuliert. Gottes innere Beziehungsvielfalt (die immanente Trinität) wird verstanden als Bedingung der Möglichkeit geschichtlicher Selbstoffenbarung Gottes. Im anderen seiner selbst, dem ewigen Wort, ist dem »Vater« die Möglichkeit gegeben, sich »als er selbst« vernehmbar zu machen, ohne dass er seiner Transzendenz verlustig ginge. Mit andern Worten: In einer topologischen

<sup>46</sup> S.o. Anm. 38. – Dazu auch Meister Eckhart 1985: Der ewige Vater »gebiert« sein ewiges Wort auf höchst mütterliche Weise (161 [Predigt 2: Intravit Jesus in quoddam castellum]).

<sup>47</sup> Hölderlin in Anschluss an Ignatius von Loyola: »Non coerceri a maximo, sed tamen contineri a minimo divinum est.« (vgl. Rahner 1947).

<sup>48</sup> Gleichwohl sind die wechselseitigen Beeinflussungen von Juden- und Christentum (und zwar im Sinne von identitätsstiftenden Abstoßungen wie faszinationsgeleiteten Annäherungen) bis ins Hochmittelalter häufiger anzutreffen als dies eine kontroverstheologische Beschreibung der jeweiligen Konfessionsprofile über die längste Zeit hin wahrhaben wollte (vgl. dazu Yuval 2007; Boyarin 2007).



Trinitätslehre artikuliert sich »die Sehnsucht, daß die radikale Transzendenz Gottes *nicht* das letzte Wort behalte, daß das Utopische sich vielmehr auflösen möge, daß Gott sich [...] orten lasse unter uns, daß er sein Innenleben öffne, [...] es nach außen kehre«<sup>49</sup>, auf dass die Welt werde, woraufhin sie berufen ist: ein Reich, durch das hindurch wir »Ihn erkennen, wie Er ist« (1 Joh 3,1f.). Gott, seit jeher Raum und Wohnstatt der Welt, kehrt sich wider sich selbst (vgl. Hos 11,8), um »Wohnstatt zu nehmen unter den Menschen« (vgl. Ex 29,45; Ez 37,27; Offb 21,3) – das ist die eigentliche theologische (und soteriologische) Intention einer topologisch ausbuchstabierten Trinitätslehre.

Angeld einer solchen »Wohnstatt für uns« (hebr. *mā'ōn* [vgl. Ps 90,1]) »unter uns« (Ex 29,45; Dt 12,11; Offb 21,3) war den frühen Christen neben dem vom Tode auferweckten Christus die Erfahrung des Heiligen Geistes. Man wird sich die Geisterfahrung in den frühchristlichen Gemeinden Syriens und Kleinasiens überhaupt nach Art einer quasi-räumlichen bzw. »halbdinglich-halbpersonalen«<sup>50</sup> Resonanz-Atmosphäre vorstellen müssen: Gerechtigkeit, Liebe, Freude, Friede, Freimut (Parrhesia) im Geist (Röm 14,17; Gal 5,22f.).<sup>51</sup> Und so erstaunt es nicht, dass die frühen Christen nicht vor allem »zum Geist« beteten (die Personalisierung des Heiligen Geistes und seine Gleichrangigstellung mit Vater und Sohn ist das Ergebnis dogmatischer Streitigkeiten im 4. Jhdt.<sup>52</sup>), sondern »in ihm«<sup>53</sup>. Im Neuen Testament wird, wie es scheint, der Geist überhaupt weniger als distinkte personale Macht, denn als eine räumliche Atmosphäre geschildert, die man geradezu bewohnen kann (Gal 5,25; Eph

<sup>49</sup> Frettlöh 2005, 228.

<sup>50</sup> Schmitz 1969, 508–519; 1977, 13–43; 2014, 79.

<sup>51</sup> Vgl. Theißen 2007, 164–188, 412–419.

<sup>52</sup> Man verspürte aufgrund charismatischer Exzesse in manchen kleinasiatischen Gemeinden kirchenamtlicherseits das Bedürfnis, die Rolle des Heiligen Geistes theologisch genauer zu fassen. Das Konzil von Konstantinopel 381 nahm sich dieser Aufgabe an und definierte gegen die sog. Pneumatomachen, der »Heilige[.] Geist, der mächtig und lebenspendend ist, [gehe] aus dem Vater hervor« und werde »mit dem Vater und dem Sohn mitangebet und mitverherrlicht [...]«. (Zitat: Wohlmuth 1998, 24; vgl. Congar 1982, 81–92.) Damit war gegenüber eher fluiden Auffassungen, die im Heiligen Geist eine Art energetisches Kraftfeld oder eine unpersönliche Dynamis sahen, die substantiale Personalität des Geistes dogmatisch definiert. Die lebendige Wirkkraft des Geistes hingegen geriet – zumindest in der westlichen Tradition – damit zunehmend ins Hintertreffen (vgl. dazu Schüle 2004, 62–79).

<sup>53</sup> Joh 4,24; 1Kor 14,15; Eph 6,18; Jud 20 u.ö. – Dazu näherhin Congar 1982, 52.

2,22), so wie man *in der Wahrheit* (3 Joh 4), *in der Freude* (Mt 25,21.23), in der Gerechtigkeit (Jes 61,10) wohnen kann – alles euphorisierende Wirkungen des Geistes, die dem Menschen eine Bleibe, einen Ruheort, eine Wohnstatt bieten. Analog heißt es im Ersten Johannesbrief: »Wer *in der Liebe* bleibt (ἐν τῇ ἀγάπῃ), bleibt *in Gott* (ἐν τῷ Θεῷ), und Gott bleibt in ihm (ἐν αὐτῷ).« (1Joh 4,16) – Damit sind wir an den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückgekehrt: Gott als Raum und Ortung der Welt: *mākōm* (מָקוֹם). Anscheinend kann man *in* Gott sein und ihn bewohnen, so wie Gott seinerseits Wohnstatt nehmen kann *in* mir und den vielen anderen und dadurch werden lässt, was seit Paulus »Kirche« heißt: ein Leib aus vielen Gliedern (1 Kor 12,1–28), zusammengehalten durch den einen »Geist Christi, der in uns wohnt« (Röm 8,9.11). – Wie wörtlich hat man die Wörtlichkeit solcher Metaphorik zu nehmen?

## 5. Hermeneutische Sackgassen:

**Gottesbilder, ins Bildlose entmythologisiert, sind leer;  
Gottesbilder, wörtlich genommen, sind hochgefährlich**

Mit der zuletzt gestellten Frage kehren wir von den pneumatologischen Höhenflügen der frühen Christen zurück in die Lebenswirklichkeit derer, die – mit allen Wassern moderner Religionskritik gewaschen – verstehen wollen, was das heißen soll: in Gott zu leben, sich in ihm beherbergen, unter seinem Schirm und Schutz sein, Zuflucht finden bei ihm.

Die Frage stellen wir nicht zuletzt deshalb, weil die rabbinische Benennung Gottes als *māqōm* ihren geschichtlichen Anhalt in den alttestamentlichen Landverheißungen hat: »Der Ort [מָקוֹם], den der Herr, euer Gott erwählt, daß er seinen Namen daselbst wohnen lasse«, ist nicht zu trennen vom »Land [אֶרֶץ], das euch der Herr, euer Gott, zum Erbe austeilen wird [מְנַחֵל אֶתְכֶם]«, auf dass ihr endlich »in Ruhe leben« und »sicher wohnen werdet« (Dt 12,10f.). So eindrucksvoll die biblische Konkretwerdung der göttlichen Zusage auch ist (»Seht, ich übergebe euch das Land [...]« [Dt 1,8; 2–3]), so problematisch ist sie nicht selten. Auch dem friedvollsten Wohnen in Gott geht, sobald sich dieses Ruhen politisch-geographisch konkretisiert, ein gewaltsamer Gründungsakt voraus:

»Ich gebe die Einwohner des Landes in deine Hand; ich lasse vor dir Panik ausbrechen; sie wird die Hiwiter, Kanaaniter und Hetiter vor dir hertreiben. [...] Ich setze deine Landesgrenzen fest vom Roten Meer bis zum Philistermeer, von der Wüste bis zum Strom.« (Ex 23,27–29.31)

(Nebenbei bemerkt, zieht ein solcher göttlicher Gründungsakt unzählige weitere Gewaltakte nach sich, denn das einmal eroberte Land muss natürlich immer wieder neu verteidigt werden.)

Die Überführung göttlicher Verheißung in geschichtliche Erfüllung bleibt problematisch; denn theologischer Universalismus und prophetischer Erwählungspartikularismus geraten sich dabei ins Gehege.<sup>54</sup> Der Gott Israels, der als der Schöpfer von Himmel und Erde (Gen 1; Jes 40,12–31) der Gott *aller* Menschen ist (Jes 43,9f.), bevorzugt ein winziges Volk, zieht es eifersüchtig den anderen Völkern vor (vgl. Jes 41,14; 43,1; 44,21). Nicht nur sind, wo solche Bevorzugungsverhältnisse geschichtlich konkret werden, die Konflikte vorprogrammiert (vgl. Dt 2–3; Jes 43,3f.; 45,14–17); das eigentlich Problematische ist, dass die Konflikte darüber hinaus mit der Aura des Providentiellen versehen werden.<sup>55</sup> Wenn »in Gott wohnen« gleichbedeutend ist mit der geschichtlichen Verwirklichung göttlicher Landzusage (Dt 1,8), dann läuft – wie etwa Simone Weil formuliert – die theologische Topologie providentieller Landverheißung Gefahr, zur idolatrischen Topokratie zu degenerieren. Die Ablehnung der Götzenherrschaft der Gojim (vgl. Jes 44,9–20), zentrales Markenzeichen Israels, wird kompensiert durch eine nicht minder problematische »Ver götzung des Landes«<sup>56</sup>.

Freilich gilt auch das Umgekehrte: Wo die Zusage, »in Ruhe und Sicherheit werdet ihr wohnen in dem Land, das der Herr, euer Gott, euch gibt« (Dt 12,10), keinen Anhalt in der geschichtlichen Wirklichkeit findet, weil ja jede geschichtliche Realisierung immer wieder nur neuen Unfrie-

<sup>54</sup> Werblowsky 1993.

<sup>55</sup> Zur Problematik einer Dekonstruktion der einem jedem Rechtsakt zugrundeliegenden Gründungsgewalt und der mystischen Aura, die solche Gründungsgewalt umgibt, vgl. Derrida 1990 bzw. 1991.

<sup>56</sup> Weil 1997, 197. – Dass dies im gegenwärtigen Israel-Palästina-Konflikt zu praktisch unlösbaren Konflikten führt, ist bekannt. Man lernt daraus u.a., dass es einer historisch-kritischen Lektüre der entsprechenden alttestamentlichen Texte bedarf, um den Konflikt wenigstens auf der religiös-ideologischen Ebene zu entschärfen. Die deuteronomistischen Landverheißungstexte sind definitiv nicht nach Art neuzeitlicher Katasterauszüge zu lesen.

den schafft und sich insofern als theotopischer Irrweg erweist, da liegt es nahe, die topologischen Verheißungen eines Landes bzw. eines Ruheortes, da man *in Gott* lebt, vollständig zu universalisieren und zu eschatologisieren. Damit läuft man freilich Gefahr, sie ihres geschichtlichen Bedeutungsgehaltes hier und jetzt zu berauben:

»Am Ende der Tage wird es geschehen:

Der Berg des Hauses des HERRN steht fest als höchster der Berge;  
er überragt alle Hügel.

Zu ihm strömen Völker.

Viele Nationen gehen und sagen:

Auf, wir ziehen hinauf zum Berg des HERRN  
und zum Haus des Gottes Jakobs.

Er unterweise uns in seinen Wegen,  
auf seinen Pfaden wollen wir gehen.

Denn von Zion zieht Weisung aus  
und das Wort des HERRN von Jerusalem.

Er wird Recht schaffen zwischen vielen Völkern  
und mächtige Nationen zurechtweisen bis in die Ferne.

Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden  
und ihre Lanzen zu Winzermessern.

Sie erheben nicht mehr das Schwert, Nation gegen Nation,  
und sie erlernen nicht mehr den Krieg.

Und ein jeder sitzt unter seinem Weinstock  
und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf.

Ja, der Mund des HERRN der Heerscharen hat gesprochen.«

(Mi 4,1–4 / Jes 2,2–5)

Ein solcher Text formuliert in seiner Universalität eine politische Utopie. Gerade deshalb darf er nicht a-topisch sein, wenn die Referentialität seines Sinngehalts sich nicht ins Irreale verflüchtigen soll. Wie aber, so lautet unsere letzte Frage, wäre die Referentialität jener utopischen Realität dann zu fassen?

## 6. Metaphorologischer Kompass: Das Himmlische Jerusalem in uns über uns als trinitarische Allotopie

Womöglich kann uns auch hier der Rückgriff auf eine theologische Topologie weiterhelfen. Fassen lässt sich jenes paradoxe *Wohnen-Gottes-unter-*

*uns-in-uns-über-uns* nur im Sinne einer trinitarischen Allotopie. Im Gegensatz zur Utopie (kein Ort! nirgends!) fasst der Begriff »Allotopie« die Welt als einen Ander-Ort. Es ist vollständig klar, dass es solche Orte empirisch nicht gibt; sie sind auf keiner Landkarte verzeichnet und kein satellitengesteuertes Navigationssystem weist uns den Weg zu ihnen, und doch können sie realer sein als alles, was sich denken lässt. Wie das?

Nun, »Ander-Orte« sind (vergleichbar dem die ganze Schöpfung umspannenden Atemraum des dreifaltigen Gottes) imaginierte Orte. Das heißt aber nicht, dass sie deswegen irreale Orte wären. Eher schon könnte man sie als »überreale«, im wörtlichen Sinn als »sur-reale« Orte bezeichnen. Sie leben in unserer Imagination, stimulieren sie, treiben sie an. Sie sind nicht von dieser Welt, so wie ja auch der dreifaltige Gott nicht von dieser Welt ist. Gott ist keine Tatsache, so wie Nußschokolade, Füllfederhalter oder das Uno-Flüchtlingshilfswerk Tatsachen sind. Tatsachen sind, weil endlich, nicht nur fragwürdig; sie sind immer auch latent gewalttätig. Wo diese Tatsache ist, kann jene andere nicht sein; Tatsachen verdrängen einander. Tatsachen haben Täter zur Ursache. Mit gutem Grund heißt es bei Ernst Bloch: »Kein irdisches Paradies ist ohne den Schatten, den sein Eingang noch wirft.«<sup>57</sup> Um Frieden zu schaffen, muss man den Krieg bekämpfen. Kampf ermüdet. Kampf macht wie oft aggressiv, Bertolt Brecht erinnert in einem seiner berühmtesten Gedichte daran:

»Auch der Haß gegen die Niedrigkeit  
Verzerrt die Züge.  
Auch der Zorn über das Unrecht  
Macht die Stimme heiser. Ach, wir  
Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit  
Konnten selber nicht freundlich sein.«<sup>58</sup>

Aber damit nicht genug. Irdische Paradiese, weil tatsächliche Paradiese, erschöpfen sich. Sie werden langweilig. Dagegen kennen Allotopien den Erschöpfungstod nicht. Sie hören nicht auf, zu denken zu geben. Mehr noch: Sie geben nicht nur zu denken; sie geben zu träumen, zu dichten, zu singen und zu sagen. Ihre Realität besteht darin, dass sie nicht greifbar sind und doch die Welt verwandeln. Allotopien können gewaltige, hinreißende, entzückende Orte sein, Ineinsfall von ekstatischer Lebendigkeit

<sup>57</sup> Bloch 1985, Bd. 1, 348.

<sup>58</sup> »An die Nachgeborenen« [1939], in: Brecht 1975, 321.

und lebendiger Stille, Schabbat Schalom und Schalom Schabbat ineins: »Wohlgerüche, die kein Wind verweht; Speisen, deren keine Satttheit satt wird; ein Glück vereinter Liebe, dem ein Überdruß nicht folgt«, sagt Augustinus<sup>59</sup>; »O daß mein Sinn ein Abgrund wär / und meine Seel ein weites Meer, / daß ich dich möchte fassen«, Paul Gerhardt.<sup>60</sup>

Allotopie schlechthin ist das Himmlische Jerusalem, wie es in den beiden Schlusskapiteln der Offenbarung des Johannes geschildert ist: eine Wirklichkeit, die es nicht gibt und die es doch nicht *nicht* geben kann, soll das Leben einen Sinn haben, der über unsere selbstfabrizierten Sinnstiftungen hinausgeht:

»Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.« (Offb 21,1–4)

Das Wohnen Gottes unter den Menschen wird hier nach Art einer inniglichen Einwohnung beschrieben, einer hochzeitlichen *Perichorese* bzw. *circum-insessio* (-*incesso*) – beides trinitätstheologische Begriffe: »Bereit, wie eine zur Hochzeitsnacht geschmückte Braut.« Aber wer spielt hier welche Rolle? Wer ist Braut? Wer Bräutigam? – Bräutlich ist ohne Zweifel das Neue Jerusalem, das, herkommend von Gott, sich auf die Erde niedersenkt. Sollte also die Erde mitsamt dem alten adamitischen Menschen der Bräutigam sein? Und Gott die Braut, die sich dem Menschen hingibt? Eine solche Bildsemantik wäre überaus gewagt; sie gliche einer »Sprengmetaphorik«, die alle gewohnten Zusammenhänge hinter sich ließe, um das Nicht-Sagbare, das gesagt werden muss, aber in der alten Sprache nicht gesagt werden kann, zu sagen.<sup>61</sup> Freilich: der Gedanke einer unio

<sup>59</sup> Augustinus, Conf. X 6,8.

<sup>60</sup> Paul Gerhardt: Ich steh' an deiner Krippen hier [1653], in: Evangelisches Gesangbuch 2015, Nr. 37, Strophe 4.

<sup>61</sup> Zum Begriff »Sprengmetaphorik« und seiner Zentralstellung in einer philosophischen Metaphorologie vgl. Blumenberg 1976, 43. Zum Ganzen auch Blumenberg 1997.

mystica, die den Tod überwindet und damit alles Leid, das mit der Endlichkeit des Lebens einhergeht, ist ja auch mehr als gewagt. Deshalb ruft sie nach einer Bildsemantik, die, an vertraute Erfahrungszusammenhänge anknüpfend, nach Art einer Sprungschance ins Ander-Wo führen kann, in die Allotopie gelingenden Lebens:

»Die Stadt ist erfüllt von der Herrlichkeit Gottes. Sie glänzt wie ein kostbarer Edelstein, wie ein kristallklarer Jaspis. [...] Ihre Mauer ist aus Jaspis gebaut und die Stadt ist aus reinem Gold, wie aus reinem Glas. Die Grundsteine der Stadtmauer sind mit edlen Steinen aller Art geschmückt; der erste Grundstein ist ein Jaspis, der zweite ein Saphir, der dritte ein Chalzedon, der vierte ein Smaragd, der fünfte ein Sardonyx, der sechste ein Sardion, der siebte ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyazinth, der zwölfte ein Amethyst. Die zwölf Tore sind zwölf Perlen; jedes der Tore besteht aus einer einzigen Perle. Die Straße der Stadt ist aus reinem Gold, wie aus klarem Glas. Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm.« (Offb 21,11.18–22)

Die hier vorgestellte Vision ist eine einzige atemberaubende Katachrese. Im Vergleich zu den realen Weltverhältnissen ist das Himmlische Jerusalem so anders, dass es noch nicht einmal mehr heilig ist. Die Differenz zwischen Tempel und Welt, *fanum* und *pro-fanum*, Gott und Mensch ist aufgehoben: »Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt [...].«

Um sich einen realen Eindruck der hier herbeigerufenen Bildzusammenhänge zu verschaffen, reicht es nicht aus, die in diesem visionären Text unterschwellig antönenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhänge zu analysieren.<sup>62</sup> So sehr das alles nötig ist, so sehr muss man, um zu begreifen, was uns hier zugemutet wird, die unvergleichliche Alterität des Himmlischen Jerusalem mit den schlechten Realverhältnissen in Beziehung zu setzen. Tut man dies, dann fällt auf, dass das Himmlische Jerusalem vor allem eines ist: schön! Schönheit ist nichts, was man produzieren kann. *La beauté n'est pas faisable*. Werbege-sichter mögen interessant sein oder attraktiv; schön im echten Sinn des Wortes sind sie nie. Denn Schönheit ist eine die Welt verklärende Kraft; sie überschreitet uns auf den Ingrund aller Wirklichkeit; sie überschreitet

<sup>62</sup> Türcke 2009, 100–145. Kritisch weiterinterpretierend dazu Negel 2013, 649–748, bes. 689–715.

uns auf den allotopischen Gott – innerste Beziehungswirklichkeit der Welt. Und damit führt sie uns zu uns selbst.

Wie kann man jener Schönheit, wie die Johannesoffenbarung sie uns ausmalt, ansichtig werden?

Es gibt hierzu ein unwiderlegliches Propädeutikum: der Besuch im Mineralogischen Kabinett. Wer sich jemals einen langen Nachmittag in das strahlende Dunkelviolett einer drei Meter hohen Amethyst-Druse begeben, das flirrende Grün eines Chrysopras kennengelernt, seinen Blick in das irisierende Blau eines Saphir getaucht hat; wer die unendlich kristalline Struktur eines Chalzedon nachzeichnen kann; das satte, grünblau geäderte Rot eines Jaspis oder das leuchtende Goldgelb eines Chrysolith geschmeckt hat – der weiß, warum das Himmlische Jerusalem aus jenen Edelsteinen erbaut ist, die die Schönheit aller Edelsteine dieser Welt zusammenbringt und sie darin noch einmal überstrahlt. Hochzeitlichkeit, wie die Johannesoffenbarung sie im Bild des Himmlischen Jerusalem beschreibt, hat eben elementar mit Schönheit zu tun, und Schönheit mit Freude. Wer Freude erlebt, spürt unwillkürlich, dass es gut ist, zu leben. Gut lebt, wer weiß, dass er gewollt ist. Gewollt ist, wer sich geliebt weiß und lieben kann. Wenn also, was die Frömmigkeitssprache »Liebe Gottes« nennt, sich nicht in frommer Redensart erschöpft, sondern allotopische Wirklichkeit ist, Ander-Ort, dann ist das Wohnen Gottes unter den Menschen als sur-reale Wirklichkeit die wirkliche Wirklichkeit unseres Lebens. Zwar leben wir in dieser Wirklichkeit nicht; wir sind, wie der Hebräerbrief schreibt, »Fremde und Gäste auf Erden«, wir sind fern der »besseren Heimat« [πατρίς κρείττων] (Hebr 11,13c–14.16a), die wir suchen. Aber wie sollten wir von dieser Heimat wissen, wenn sie uns als Signatur des Ewigen nicht längst schon eingeschrieben wäre? Eben deshalb, so der Autor der Johannesoffenbarung, ist das Himmlische Jerusalem – gerade weil es als trinitarische Allotopie unerschöpfliches Beziehungsgeschehen ist – keine Illusion; es ist Durchbruch dessen, was in jeder lebendigen Freundschaft und in jeder wirklichen Liebe unter Menschen jetzt schon am Werk ist.<sup>63</sup> Denn wenn gilt, dass »keinem von uns Gott fern ist«, wir vielmehr immer schon »in ihm leben und sind« (Apg 17,27f.) – was, nebenbei bemerkt, eine trinitätstheologisch auszubuchstabierende Pneumatologie erheischt –, zugleich aber ebenso gilt, dass Gott uns gegenübersteht, weil Er

<sup>63</sup> Negel 2020, 469–488.



sich in Christus als Vater ansprechbar gemacht hat (Mt 6,9 parr),<sup>64</sup> dann gilt auch, dass das Himmlische Jerusalem zuletzt nur als pan-en-theistische Allotopie begriffen werden kann: Gottes *Wohnen-unter-uns*<sup>65</sup> ist zugleich ein *Wohnen-Gottes-in-uns*<sup>66</sup> und *-über-uns*.<sup>67</sup> Es ist das sehnstüchtige Rufen um Ankunft dieses Jerusalem heute und hier (»Komm, Herr Jesus! Maranatha!«), das zeigt, woraus diese Allotopie erbaut ist: aus Liedern und Gebeten.<sup>68</sup> Lieder und Gebete sind das Stärkste, was dem religiösen Menschen zur Verfügung steht. In ihnen streckt er sich aus nach dem, was das ihm Kostbarste ist. Das ihm Kostbarste ist die allotopische Gegenwart Gottes *in-uns-über-uns-unter-uns*. (»Ich in dir und du in mir«, dichtet Mechthild von Magdeburg, die große Mystikerin des Himmlischen Jerusalem.<sup>69</sup>) Und eben deshalb ist dieser Ander-Ort, obgleich er so fern ist, den Betern so nah; ist ihnen so unendlich solid und so unendlich zart und diaphan zugleich; ist, was es nicht gibt: Trinitarische Allotopie. In ihr gründet die Welt und in ihr findet sie zu ihrer Vollendung. »Ach, wär'n wir doch in ihr!«

<sup>64</sup> Vgl. dazu oben (Anm. 45) die entsprechende Formulierung von Strasser 2002.

<sup>65</sup> »Sie werden sein Angesicht schauen und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben. Es wird keine Nacht mehr geben und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.« (Offb 22,5f.)

<sup>66</sup> »Erinnert sei an den schönen Merkvers des Angelus Silesius [Johann Scheffler]: »Halt ein! Wo willst du hin? Der Himmel ist in dir. / Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für.«

<sup>67</sup> »Erinnert sei an das berühmte Jerusalem-Lied von Johann Matthäus Meyfart: »Jerusalem, du hochgebaute Stadt, / wollt Gott, ich wär' in dir [...]« [1626], in: Evangelisches Gesangbuch 2015, Nr. 150.

<sup>68</sup> Man muss sich streng vor Augen halten, dass die neutestamentliche und frühkirchliche »Trinitätstheologie« Gebetssprache ist; man betet trinitarisch, und deswegen beginnt man irgendwann auch begrifflich auf das zu reflektieren, was man da betet: *lex orandi – lex credendi*! Dasselbe gilt für ihre Schöpfungslehre und Eschatologie. – Vgl. dazu näherhin Bader 2003.

<sup>69</sup> Mechthild von Magdeburg 1995, VII 55 (= S. 327f.).

## Literatur

Bader, Günter

- 2003 בונה ירושלים יהודה – ÆDIFICANS HIERUSALEM DOMINUS. Über die Weise der Herabkunft der himmlischen Stadt in der Apokalypse, in: Moog-Grünewald, Maria / Olejniczak-Lobsien, Verena (Hg.): Apokalypse. Der Anfang im Ende (Neues Forum für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 16), Heidelberg, 1–13.

Balthasar, Hans Urs von

- 1980 Theodramatik. Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln.

Bieberstein, Klaus

- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 3–39.
- 2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn u.a., 257–280.

Bloch, Ernst

- 1985 Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde., Frankfurt a.M.

Blumenberg, Hans

- 1976 Die Legitimität der Neuzeit. Teil 4: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt a.M.
- 1997 Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M.

Boyarín, Daniel

- 2007 Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia.

Brecht, Bertolt

- 1975 An die Nachgeborenen, in: Werke in fünf Bänden. Bd. 3: Gedichte, 2. Auflage, Berlin u.a., 318–321.

Buber, Martin

- 1962 Ich und Du, in: Werke. Bd. 1: Schriften zur Philosophie, München, 77–170.

Cassirer, Ernst

- 1994 Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, in: Cassirer, Ernst, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 8. Auflage, Darmstadt, 71–158.

Congar, Yves

- 1982 Der Heilige Geist, Freiburg i.Br. u.a.

Derrida, Jacques

- 1990 Force de loi. Le »fondement mystique de l'autorité«, Paris.  
1991 Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M.

Drewermann, Eugen

- 1981 Strukturen des Bösen. Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (Paderborner theologische Studien 4), 3. Auflage, Paderborn u.a.

Eliade, Mircea

- 1986 Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Frankfurt a.M.

Evangelisch-lutherische Landeskirche in Thüringen

- 2015 Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, 5. Auflage, München.

Frettlöh, Magdalene L.

- 2001 Von den Orten Gottes zu Gott als Ort. *Māqōm*, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität, in: Frettlöh, Magdalene L. / Döhling, Jan-Dirk (Hg.): *Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt*. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh, 86–124.  
2005 Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *māqōm* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Weth, Rudolf (Hg.): *Der lebendige Gott*. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn, 197–232.  
2007 Gott als Raum der Welt. Die dreieinige Gottheit als pure Beziehungs-räumlichkeit, Hamburg; [http://www.frauenwerk.nordkirche.de/docs/frettlh\\_gott\\_als\\_raum\\_der\\_welt\\_vortrag\\_hh\\_2007.pdf](http://www.frauenwerk.nordkirche.de/docs/frettlh_gott_als_raum_der_welt_vortrag_hh_2007.pdf) [02.07.2020].

(Erz-)Bischöfe Deutschland und Österreich / Bistümer Bozen-Brixen

1975 (Hg.) Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch.

2013 (Hg.) Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch.

Grimm, Michael Alban

2007 Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie (Jerusalem Theologisches Forum 11), Münster.

Hainthaler, Theresa

2010 God the Father in the Symbols of Toledo. Fons et origo totius divinitatis, in: International Journal of Orthodox Theology 1.1, 125–136.

Hofmann, Johann Baptist

1950 Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. Teil 2, München.

Kant, Immanuel

1983 Kritik der reinen Vernunft, in: Werke in 10 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3, Darmstadt.

Kluge, Friedrich

1999 Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von Elmar Seebold, 23., erw. Auflage, Berlin u.a.

Mann, Thomas

1986 Wie Abraham Gott entdeckte, in: Mann, Thomas, Joseph und seine Brüder. Teil 2: Joseph in Ägypten, Frankfurt a.M., 425–435.

Mechthild von Magdeburg

1995 Das fließende Licht der Gottheit. Mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt (Die Musik in Geschichte und Gegenwart 1,11), 2., neubearb. Auflage, Stuttgart-Bad Cannstadt.

Meister Eckhart

1985 Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übers. von Josef Quint, 6. Auflage, München.

Menge, Hermann

1987 Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch. Unter Berücksichtigung der Etymologie, 26. Auflage, Berlin u.a.

Moltmann, Jürgen

1981 Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?, in: Concilium 17.3, 209–213.

Negel, Joachim

- 2013 Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie (Jerusalem Theologisches Forum 26), Münster.
- 2014 Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument (Religion – Geschichte – Gesellschaft 51), Münster u.a.
- 2020 Freundschaft. Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform, Freiburg i.Br.

Otto, Walter F.

- 1961 Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 3. Auflage, Darmstadt.

Panikkar, Raimon

- 1993 Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München.

Przywara, Erich

- 1934 Augustinus. Die Gestalt als Gefüge, Leipzig.

Rahner, Hugo

- 1947 Die Grabschrift des Loyola, in: Stimmen der Zeit 72, 321–337.

Schaeffler, Richard

- 1982 Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (Qaestiones Disputatae 94), Freiburg i.Br. u.a.
- 1995 Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i.Br. u.a.
- 2004 Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg i.Br. u.a.

Schmitz, Hermann

- 1969 System der Philosophie. Bd. 3, Teil 2: Der Gefühlsraum, Bonn.
- 1977 System der Philosophie. Bd. 3, Teil 4: Das Göttliche und der Raum, Bonn.
- 2014 Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, 4. Auflage, Freiburg i.Br.

Schüle, Andreas

- 2004 Gottes Geist in geistloser Zeit, in: Theologische Zeitschrift 60, 62–79.

Seebold, Elmar

- 1991 Der Himmel, der Tag und die Götter bei den Indogermanen, in: Historische Sprachforschung 104.1, 29–45.

Stock, Alex

- 2004 Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bd. 1: Orte, Paderborn u.a.

Strasser, Peter

- 2002 Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens), Graz u.a.

Theißen, Gerd

- 2007 Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh.

Türcke, Christoph

- 2009 Jesu Traum. Psychoanalyse des Neuen Testaments, Springe.

Usener, Hermann

- 1948 Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, 3. Auflage, Frankfurt a.M.

Van der Leeuw, Gerardus

- 1956 Phänomenologie der Religion, 2. Auflage, Tübingen.

Weil, Simone

- 1997 Cahiers. Aufzeichnungen. Bd. 4, hg. und übers. von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München.

Werblowsky, R. J. Zwi

- 1993 Die Landverheißung – oder – Über die Universalisierbarkeit partikularer Aussagen, in: Hahn, Ferdinand / Hossfeld, Frank-Leo / Jorissen, Hans / Neuwirth, Angelika (Hg.): Zion – Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein (Bonner Biblische Beiträge 90), Bodenheim, 329–334.

Werfel, Franz

- 1987 Jeremias. Höret die Stimme. Roman, Frankfurt a.M.

Wohlmuth, Josef

- 1998 (Hg.) Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends, 2. Auflage, Paderborn u.a.

Wolf, Ursula

- 1985 Einleitung, in: Wolf, Ursula (Hg.): Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse, Frankfurt a.M., 9–41.

Wünsche, August

1881     Der Midrasch Bereschit Rabba, Leipzig.

Yuval, Israel Jacob

2007     Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen.

Zimmermann, Thomas

1984     Art. Name III. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, 384–387.