

## Andreas Losch

### Gott ist Liebe. Bemerkungen zur Lehre von Gottes Eigenschaften<sup>1</sup>

---

Gott ist Liebe.<sup>2</sup> Keine andere theologische Aussage hat eine solche Konjunktur in unserer Zeit, die – zumindest, wenn wir der Populärkultur glauben wollen – geprägt ist von der Suche nach Liebe. Und dennoch leben wir auch in einer Zeit, in welcher der christliche Glaube, der doch diese Spitzenaussage tätigt, an Bezugskraft verliert. Es stellt sich eher die grundsätzliche Frage, ob überhaupt ein Gott sei, nicht: was der denn sei. Oder es stellt sich die Frage, an welchen Gott geglaubt werden soll. Aufgrund der Globalisierung vermischen sich die Religionen in den Weltregionen.

#### Was ist Liebe?

Im Neuen Testament wird Gott als Liebe bezeichnet. Was aber ist das: Liebe? Hier gilt es zu differenzieren. Vermutlich trägt die diesbezügliche Indifferenz der deutschen Sprache viel zur Popularität dieser Aussage bei. Im Griechischen gibt es viele Ausdrücke für Liebe: ἔρως, φιλία, συμπάθεια, ἀγάπη, στοργή.<sup>3</sup> Dabei ist die Liebe, von der im Neuen Testament meistens die Rede ist, nicht der Eros, die erotische Liebe zwischen zwei Partnern, sondern die

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag ist eine überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrages vor der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

<sup>2</sup> 1 Joh 4,8.16.

<sup>3</sup> Oda Wischmeyer: Liebe, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin, New York 1991, XXI, 139.

Agape, die selbstlose Liebe. In diesem Sinn hat Anders Nygren Eros und Agape kategorisch unterschieden:<sup>4</sup> Auch wenn beide das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen thematisieren, fand er im Erosgedanken «den Prototyp menschlicher Eigenliebe»; dagegen sei die neutestamentliche Agape als Ebenbild der göttlichen Liebe «selbstlose Hingabe und souverän gegenüber ihrem Gegenstand, sie sei spontan und wertschaffend, völlig unmotiviert».<sup>5</sup> Man kann hier ein Echo von Martin Luthers Unterscheidung von Gottes freier schöpferischer Liebeskraft und des Menschen Liebe zum bereits bestehenden Liebenswert hören.<sup>6</sup>

Emil Brunner griff den von Nygren eingeführten Begriffsdualismus als Gegensatz zwischen dem Eros im «modernen Denken» und dem neutestamentlichen, sozusagen «eigentlichen» Liebesbegriff auf. «Wie die Formel für den Eros lautet: Ich liebe dich, weil» (und so lange) «du *so* bist», «so lautet die Formel für die Liebe: Ich liebe dich, weil du *da* bist.»<sup>7</sup> «Der Eros ist, nach seinem letzten, tiefsten Sinn verstanden, das Hinaufstreben der Menschenseele zum göttlichen Schönen und Guten, um in diesem Streben ihm gleich und mit ihm eins zu werden. Die Liebe aber ist Gottes Herablassung zum Menschen, zum sündigen Menschen; die grundlose Liebe zu seinem sündigen Geschöpf».<sup>8</sup>

Wie Brunner setzt Karl Barth bei seinem Verständnis von Liebe als derjenigen *Gottes* an, nach der sich das allgemeinere Liebesverständnis dann zu richten habe;<sup>9</sup> er versteht Liebe als ein *freies* Tun, als Hingabe.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Anders Nygren: Eros und Agape, Gütersloh 1930; ders. (Hg.): Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1937.

<sup>5</sup> Zit. Günter Meckenstock: Liebe, in: Theologische Realenzyklopädie, XXI, 166–167.

<sup>6</sup> Tuomo Mannermaa: Liebe, in: ebd., 153.

<sup>7</sup> Emil Brunner: Eros und Liebe. Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1962, Zürich 1981, 317.

<sup>8</sup> Ebd., 318.

<sup>9</sup> G. Meckenstock: Liebe, 167–168.

<sup>10</sup> Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik IV/2: Die Lehre von der Versöhnung, Zweiter Teil, Zürich 1964, 854. Barth beruft sich eher auf Heinrich Scholz denn auf Nygren, vgl. ebd., 837.

In der gegenwärtigen Diskussion wird der Gegensatz von Eros und Agape allerdings relativiert.<sup>11</sup> Unter Beachtung auch der alttestamentlichen Darstellung von Gott als leidenschaftlichem Bundespartner<sup>12</sup> sollten wir das Verständnis der Liebe Gottes daher meines Erachtens nicht auf die im Griechischen mit Agape assoziierten Elemente beschränken. Gottes Liebe ist umfassend, und die so oft einander entgegengesetzten Aspekte können sich auch ergänzen: «Agape und Eros kommen dort zur Einheit, wo das Glück des geliebten Gegenübers als gemeinsames Glück und darum auch als je eignes Glück der Liebenden erlebt wird».<sup>13</sup>

Damit haben wir uns der Liebe etwas angenähert. Lange war sie in der Lehre von Gottes Eigenschaften nicht sehr prominent. Präzenter war und ist sicherlich die Aussage des Glaubensbekenntnisses, die Gott als «Allmächtigen» bekennt.<sup>14</sup> Mit Allmacht und Liebe sind allerdings auch nur zwei der vielen Eigenschaften benannt, die Gott zugeordnet werden. Was hat es mit dieser Lehre auf sich?

### Zur Lehre von Gottes Eigenschaften

Gott, als derjenige, «den kein Mensch je gesehen hat noch zu sehen vermag», wohnt «im unzugänglichen Licht», wie es bei Paulus heisst.<sup>15</sup> Dies und dass «es dennoch gilt, dieses Licht in den Relationen der Welt wahrzunehmen», wurde als das Problem der Eigenschaftslehre identifiziert.<sup>16</sup> Es geht bei dem Thema um das Ausstrahlen der «Herrlichkeit» Gottes, seines Glanzes, in biblischen Begriffen um seine כבוד (kawod), die das Neue Testament mit dem

<sup>11</sup> Josef Pieper: Über die Liebe, München 2014, rezipiert in Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2010, 430–446.

<sup>12</sup> So z.B. Hos 1–3.

<sup>13</sup> Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin, New York 1995, 241.

<sup>14</sup> Dazu Christian Link: Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung, Neukirchen-Vluyn 1997, 67–90.

<sup>15</sup> 1 Tim 6,16.

<sup>16</sup> Wolf Krötke: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes «Eigenschaften», Tübingen 2001, 34.

Begriff der *δοξα* (doxa) wiedergibt. «Wo es um die Eigenschaften Gottes geht, da wird um die Erkenntnis Gottes gerungen, die Menschen schon immer von Gott, das heisst von seinem göttlichen Wesen zu haben vermögen».<sup>17</sup> Der traditionelle theologische Ort dieser Fragestellung ist daher derjenige der natürlichen Theologie. Eine Geschichte der Lehre von Gottes Eigenschaften ist allerdings noch nicht geschrieben worden.<sup>18</sup>

In der griechischen altkirchlichen Tradition verband sich mit ihr das Fragen nach den Namen Gottes.<sup>19</sup> Strukturgebend für die Eigenschaftslehre war die Schrift *Von den göttlichen Namen* des Pseudo-Dionysius Aeropagita.<sup>20</sup> Sie unterscheidet drei Wege der Gotteserkenntnis, die der Aeropagit so zusammenfasst, «dass wir aus der Ordnung und Einrichtung des ganzen Universums [...] zu dem alles überragenden Wesen auf methodischen Wege nach unseren Kräften emporsteigend, alles von ihm *negieren* und es über alles *erheben* und als die *Ursache* von allem betrachten».<sup>21</sup> Es handelt sich bei den drei genannten Möglichkeiten um die *via negationis*, die *via eminentia* und

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd., Anm. 1.

<sup>19</sup> Wobei die Ehrbezeugungen Gottes nach Ansicht Krötkes dort über das Ziel hinausschiessen, wo sie es erschweren, die Gegenwart Gottes in der Niedrigkeit des Menschseins Jesu verstehbar zu machen (ebd., 37). Der Gedanke der Unendlichkeit Gottes, wie er in der griechischen Tradition entfaltet wird, sei «nicht dazu in der Lage, auch die «Namen» Gottes in der Bewegung, die von Gottes doxa ausgeht, zu belassen» (ebd.). Das menschliche Reden wird zu einer Weise des «Verschweigens Gottes» (ebd.). «Dieser Umkehrung verdanken sich im Grunde alle Probleme, welche die gesamte traditionelle Lehre von den Eigenschaften Gottes charakterisieren.» (ebd., 38) Sie wird somit zum «Modellfall der sogenannten «negativen» Theologie» (ebd.).

<sup>20</sup> Ebd., 38.

<sup>21</sup> Ebd., 39. Krötke zitiert Pseudo-Dionysius Aeropagita: *De divinis nominibus*, in: *Corpus Dionysiacum I*, Berlin 1990, 197,20–198,2. Andere Übersetzung des Kontextes: «[...] dass wir Gott nicht aus seiner eigenen Natur heraus erkennen, [...] sondern vielmehr aus der Einrichtung des gesamten Universums, [...] mit Methode und Ordnung und unserer Möglichkeit entsprechend zu dem jenseits von allem Befindlichen kraft der Abstraktion von allem, des Vorrangs vor allem sowie der Ursache von allem aufsteigen.» Pseudo-Dionysius Areopagita: *Die Namen Gottes*, übers. von Beate Regina Suchla, Stuttgart 1988, 80 (889D).

die *via causalitatis*. Aus ihnen ergab sich «später eine Gliederung der Eigenschaften in negative (wie z.B. Un-ermesslichkeit), positive (wie z.B. All-macht) und ursächliche Eigenschaften (wie z.B. Liebe)». <sup>22</sup>

Im Folgenden werden wir uns eingedenk unserer Themenstellung nun auf die Behandlung der göttlichen Eigenschaft der Liebe fokussieren. Dazu betrachten wir zentrale theologische Äusserungen zur Frage: die ausführliche Exposition der göttlichen Eigenschaften bei Thomas von Aquin, den Neuansatz Friedrich Schleiermachers, die Kritik Karl Barths und schliesslich den neueren Entwurf Wolf Krötkes; Letzterer dient uns hier auch weitgehend zur Orientierung, bevor wir zur Kritik und einigen anschliessenden Anfragen an die Konzeption der Eigenschaftslehre vorstossen. <sup>23</sup>

### Thomas von Aquin: Unter anderem Liebe

Thomas von Aquin bedient sich der drei Wege des Aeropagiten, <sup>24</sup> um Gottes Vollkommenheiten auszusagen, und lässt sie ähnlich wie dieser alle in der *via negationis* münden. «Wir wissen [...] eigentlich nicht, was wir sagen, wenn wir Gott [...] <Attribute> zusprechen». <sup>25</sup> Auch in der *analogia entis* ist keine der Vollkommenheiten Gottes dem Geschöpflichen vergleichbar. Sagen wir diese als Analogie aus, «so reden wir eigentlich nur davon, auf welche Weise Gott *nicht ist*.» <sup>26</sup>

<sup>22</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 39–40. Dabei darf nicht vergessen werden, dass wir «Gott nicht aus seiner eigenen Natur heraus erkennen, denn das [...] übersteigt jede Ratio und jeden Intellekt». Ps.-Dionysius: Die Namen Gottes, 80.

<sup>23</sup> Erwähnt sei hier das ebenfalls wichtige Buch von Hermann Cremer: Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, Gütersloh 1897 (Neuaufgabe: Giessen, Basel 2005), auf dessen Diskussion wir aus Platzgründen verzichten.

<sup>24</sup> Thomas von Aquin: Summa theologiae I, q. 84, a. 7 ad 3.

<sup>25</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 27.

<sup>26</sup> Ebd., mit Bezug auf Summa theologiae I, crp. 2 intr. – Krötke hält die Polemik Karl Barths gegen die Analogielehre daher für voreilig. W. Krötke: Gottes Klarheiten, 28. Vgl. E. Jüngel: Gott als Geheimnis, 383–408.

Unter diesem Vorbehalt also kann Thomas Gott zwei Sorten von Merkmalen zusprechen: sowohl solche, die sich auf das göttliche Wesen (*essentia*) als auch solche, die sich auf das göttliche Handeln (*operatio*) beziehen, Letztere in der Weise seines Wissens (*scientia*), seines Willens (*voluntas*) und seiner Macht (*potentia*). Diese Unterscheidung von Gott an sich selbst zukommenden, *absoluten* Eigenschaften und *relativen*, die in Bezug auf die Schöpfung wirken, ist zum Grundmuster der Anlage der Eigenschaftslehre geworden.<sup>27</sup>

Dem Wesen werden von Thomas in den ersten Quaestiones acht Merkmale zugesprochen: (1) Einfachheit (*simplicitas*), womit ausgeschlossen wird, dass es in Gott wie etwa in dem geschöpflichen Sein irgendeine Zusammensetzung geben kann. (2) Vollkommenheit (*perfectio*), weil ihm nichts mangelt. (3) Güte (*bonitas*), weil er die Ursache aller geschöpflichen Vollkommenheiten ist. (4) Unendlichkeit (*infinitas*), weil er als reine Form weder Grenze noch Ende hat. (5) Allgegenwart (*ubiquitas*), weil Gott durch sein Wesen in allen Dingen als sie erhaltende Ursache gegenwärtig ist. (6) Unveränderlichkeit (*immutabilitas*), weil er als *actus purus* nicht in Möglichkeiten existiert und ihm die Fülle der Vollkommenheit seines Seins zukommt, aus der auch (7) seine Ewigkeit (*aeternitas*) als Unbegrenztheit, folgt. (8) Schliesslich seine Einheit (*unitas*).<sup>28</sup> Diese Merkmale werden alle «von der Aussage der *simplicitas Dei* beherrscht und sind dementsprechend Variationen des Bemühens, von Gottes Wesen alle Differenzierungen fernzuhalten. [...] Tatsächlich sagen sie [...] immer dasselbe, nämlich das Gott als *esse per subsistens* und *actus purus* das sich selbst völlig genügende, auf niemand anders als sich selbst angewiesene Wesen ist»,<sup>29</sup> eben die Erstursache der Welt.<sup>30</sup>

Als solcher *actus purus* ist Gottes Handeln in Wissen, Willen und Macht nun sein Wesen, und in diesem Sinne werden in den folgenden Quaestiones noch einmal neun weitere Prädikationen hinzugefügt: (1) Wissen (*scientia*), notwendig verbunden mit dessen

<sup>27</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 50.

<sup>28</sup> Ebd., 51–52. Vgl. die Fussnoten bei Krötke zur Verortung bei Thomas.

<sup>29</sup> Ebd., 52.

<sup>30</sup> Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Göttingen 1988, 371.

(2) Wahrheit (*veritas*), dazu (3) Leben (*vita*) als Selbstbestimmung seiner Bewegung. Weil Gott Verstand ist, muss er einen (4) Willen (*voluntas*) haben, dessen erste Bewegung mit Notwendigkeit (5) Liebe (*amor*) als Begehren (allerdings *sine passione*) des Guten ist, aber auch (7) Gerechtigkeit (*iustitia*) und (8) Barmherzigkeit (*misericordia*) umfasst. Die Macht (*potentia*) des unendlichen Gottes ist ebenso unendlich, also All-macht, und schliesslich genügt sich Gott in seinem Sein und Werk als Ausdruck seiner (9) Glückseligkeit (*beatitudo*) vollkommen selbst.<sup>31</sup>

Diese aristotelisch orientierte metaphysische Konzeption prägt dann lange auch die Darstellungen der protestantischen Orthodoxie, auch wenn diese dann «nicht nur mit der Vernunft, sondern auch aus der Schrift bewiesen werden».<sup>32</sup>

### Friedrich Schleiermacher: Liebe und Weisheit als Schluss

Schleiermacher erst setzt gegen diese alte metaphysische Tradition neu an, wobei ebenso geprüft werden muss, «ob er sie [...] in ihrer Problematik nicht zugleich faktisch auf die Spitze getrieben hat.»<sup>33</sup> Er entfaltet seine gesamte Gotteslehre von den Eigenschaften Gottes her und behandelt diese in verschiedenen Teilen seines Werkes.<sup>34</sup> «Grundtext» seiner Dogmatik ist Johannes 1,14 – «Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit».<sup>35</sup> Dieser Ansatz wurde als anthropologisch bezeichnet.<sup>36</sup> Der einschlägige Kernsatz ist § 50 der Glaubenslehre: «Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott

<sup>31</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 53–55. Vgl. die Fussnoten bei Krötke zur Verortung bei Thomas.

<sup>32</sup> Ebd., 56.

<sup>33</sup> Ebd., 60.

<sup>34</sup> Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche, Berlin 1960, I, 163, § 30. Er ist damit aber weitgehend allein geblieben, sonst verfährt nur Gerhard Ebeling so. Vgl. W. Krötke: Gottes Klarheiten, 1.

<sup>35</sup> Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, I, XXVI.

<sup>36</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 60–68.

bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.»<sup>37</sup>

Dies müsse deswegen so sein, argumentiert Schleiermacher, weil Gott sonst «zusammengesetzt» (und nicht einfach) sein müsste, weil ja der Eigenschaften mehrere sind: «Denn sollten sie als solche eine Erkenntnis des göttlichen Wesens darstellen, so müsste jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntnis dem Gegenstand angemessen, so müsste dieser, wie die Erkenntnis eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein.»<sup>38</sup>

Der Gedanke der Einfachheit Gottes ist also wesentlich, auch wenn er von Schleiermacher erst später explizit als göttliche Eigenschaft aufgeführt wird.<sup>39</sup> Es gibt für Schleiermacher drei verschiedene Kategorien von Eigenschaften, die sich alle auf Aspekte des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit beziehen, in dem sich «die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins» Gottes manifestiert.<sup>40</sup> Es sei auch noch einmal daran erinnert, dass es sich bei dem Gefühl um den «Urakt des Geists vor der Differenzierung in Denken, Fühlen und Wollen»<sup>41</sup> handelt, «das Betroffensein durch das Transzendente als Unendliches und Unbedingtes».<sup>42</sup>

Im ersten Teil der Glaubenslehre thematisiert Schleiermacher die Eigenschaften Ewigkeit, Allgegenwart (und Unermesslichkeit), Allmacht und Allwissenheit. Sie beziehen sich auf das fromme Selbstbewusstsein, sofern es das Verhältnis zwischen Gott und Welt ausdrückt, also den Schöpfungsgedanken. Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes werden im Anhang zu diesen vier Eigenschaften diskutiert. Im zweiten Teil der Glaubenslehre sind es die Eigenschaften Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die sich

<sup>37</sup> Fr. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, I, § 50.

<sup>38</sup> Ebd., 257.

<sup>39</sup> Ebd., 304–305.

<sup>40</sup> Gerhard Ebeling: *Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 4 (1968) 478–494.

<sup>41</sup> Fr. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, I, 31.

<sup>42</sup> Ebd., 32.



auf das Sündenbewusstsein beziehen, sowie schliesslich und Liebe und Weisheit, die sich auf die Erlösung beziehen.

Schleiermacher fokussiert in seinem Ansatz auf den dritten Weg der Gotteserkenntnis, den der *via causalitatis*.<sup>43</sup> Wolf Krötke hält fest: «Weil wir uns des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang der Welt ausdrücklich mit einer *Gottesvorstellung* bewusst werden, verstehen wir Gott nach Schleiermacher immer schon unter dem Gesichtspunkt der Ursächlichkeit.»<sup>44</sup>

Alle Eigenschaften werden als Handlungsweisen<sup>45</sup> Gottes aufgefasst: «Die sogenannten Eigenschaften bringen lediglich den Reflex der göttlichen Ursächlichkeit im Spiegel des frommen Selbstbewusstseins zum Ausdruck», so Christian Link.<sup>46</sup> Der metaphysische Autarkiegedanke bleibt dabei erhalten: «Der wirkende Gott, wie er aufgrund des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls bewusst wird, macht alles in seiner Gesamtheit von sich abhängig, ohne davon selbst bewegt zu werden», konstatiert wiederum Krötke.<sup>47</sup>

Liebe und Weisheit, «die im Hinblick auf Gott das Bewusstsein der Erlösung ausdrücken»,<sup>48</sup> bilden den krönenden Abschluss. Liebe wird von Schleiermacher verstanden als «die Richtung, sich mit anderem vereinigen und in anderem sein zu wollen». Sie «ist daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stiftung des Reiches Gottes, wobei es auf die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die dabei zum Grunde liegende Gesinnung nur als Liebe vorgestellt werden».<sup>49</sup>

Weisheit als Kunst, «die göttliche Liebe vollkommen zu realisieren»<sup>50</sup> wird dieser untergeordnet. Nur die Liebe wird bei Schleiermacher «dem Sein oder Wesen Gottes gleichgesetzt».<sup>51</sup> So kann man die Eigenschaften des ersten Teils der Glaubenslehre in die Liebe

<sup>43</sup> Vgl. G. Ebeling: Schleiermachers Lehre, 471–472.

<sup>44</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 62.

<sup>45</sup> So z.B. Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, I, 163.

<sup>46</sup> Ch. Link: Die Spur des Namens, 72.

<sup>47</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 64.

<sup>48</sup> Ebd., 65.

<sup>49</sup> Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, II, 445.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd., 449.

«hineindenken – wie in der Formel, Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe»<sup>52</sup> und ihr damit ebenfalls unterordnen. Dagegen bestehe die Relation zwischen den Eigenschaften der Sündenlehre und der Liebe darin, «dass jene sich <auflösen>», so Osthövener dazu.<sup>53</sup>

### Karl Barth und die Rolle der Freiheit

«Gottes Wesen ist dies: der in Freiheit Liebende zu sein.»<sup>54</sup> So beginnt Barth seine Eigenschaftslehre als Lehre von Gottes Vollkommenheiten im Kapitel über die «Wirklichkeit Gottes» seiner Gotteslehre. Damit macht er deutlich: Eigenschaften haben wir Menschen, Vollkommenheiten hat nur Gott. Liebe als Gottes Wesen ist für Barth zentral, doch wird die Liebe mit dem Attribut der Freiheit qualifiziert. Dieses dialektische Doppel strukturiert dann auch seine Ausführungen.

Barth versteht Schleiermachers Ansatz als nominalistisch<sup>55</sup> und setzt dem einen realistischen Ansatz entgegen: Durch die Prädikationen «kommt zu seinem Sein als der Liebende in der Freiheit nichts Neues [...] hinzu. Sondern Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit ist sein göttliches Sein in der Vielheit, Einzelheit und Unterschiedenheit dieser seiner Vollkommenheiten»,<sup>56</sup> also als die seines *einen* und also nicht die eines mit ihm verbundenen anderen göttlichen Wesens<sup>57</sup> und die seines *einfachen* und also nicht in sich geteilten und zusammengesetzten Wesens.<sup>58</sup> Zudem ist die Vielheit, Einzelheit und Unterschiedenheit seiner Vollkommenheiten in seinem eigenen Wesen und nicht in dessen Teilnahme an anderen Wesen begründet.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Ebd., 450, § 168.2

<sup>53</sup> Claus-Dieter Osthövener: Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, Berlin u.a. 1996, 92.

<sup>54</sup> K. Barth: Kirchliche Dogmatik, II/1: Die Lehre von Gott, Zollikon 1958, 362.

<sup>55</sup> Ebd., 368.

<sup>56</sup> Ebd., 372.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd., 374.

<sup>59</sup> Ebd., 375.

Jede einzelne seiner Vollkommenheiten ist daher mit jeder anderen und mit der Fülle aller anderen identisch.<sup>60</sup>

Barth steht der Aufteilung in absolute und relative Eigenschaften negativ und auch den traditionellen drei Wegen der Herleitung von Gottes Eigenschaften eher skeptisch gegenüber.<sup>61</sup> «Der *richtige* Weg wird [...] darin bestehen, die Vollkommenheiten Gottes zu verstehen als die dieses seines besonderen Wesens selbst und als die seines *Lebens*, seiner *Liebe* in der *Freiheit*.»<sup>62</sup>

Damit kehrt Barth die Ordnung der Eigenschaften um, weil er nicht zuerst Gottes Wesen im Allgemeinen und dann seine Dreieinigkeit erkennen will, was er für den Fehler der altkirchlichen Gotteslehre hält. Daher auch die Überschrift des Kapitels, die von Gottes Wirklichkeit statt Wesen spricht: «Gott ist, der er ist in der Tat seiner Offenbarung.»<sup>63</sup>

In Gottes Offenbarung ist nun «Gottes Enthüllung das Erste und das Letzte».<sup>64</sup> «Eine Lehre von Gottes Eigenschaften wird zunächst davon auszugehen haben, dass Gott uns in seiner Offenbarung ebenso völlig enthüllt wie völlig verhüllt ist.»<sup>65</sup> «Diese Einheit und dieser Unterschied trifft nun aber zusammen mit der Einheit und dem Unterschied in Gottes Wesen: zwischen seiner Liebe und seiner Freiheit.»<sup>66</sup> So bewährt sich die Göttlichkeit der *Liebe* Gottes darin, «dass Gott in sich selber und in allen seinen Werken gnädig, barmherzig und geduldig und eben damit auch heilig, gerecht und weise ist»;<sup>67</sup> seine *Freiheit* darin, «dass Gott in sich selber und in allen seinen Werken Einer, beständig und ewig und eben damit auch allgegenwärtig, allmächtig und herrlich ist.»<sup>68</sup> Daher gebührt in der Ordnung Gottes Liebe der Vorzug vor der Freiheit, auch wenn völlige Reziprozität von Liebe und Freiheit besteht.<sup>69</sup>

<sup>60</sup> Ebd., 274.

<sup>61</sup> Ebd., 390–391.

<sup>62</sup> Ebd., 379.

<sup>63</sup> Ebd., 288.

<sup>64</sup> Ebd., 392.

<sup>65</sup> Ebd., 384.

<sup>66</sup> Ebd., 385–386.

<sup>67</sup> Ebd., 394, § 30.

<sup>68</sup> Ebd., 495, § 31.

<sup>69</sup> Ebd., 393.

## Wolf Krötke über Gottes Klarheit

Krötkes Lehre von Gottes Eigenschaften steht auf einer Linie mit der von Barth entwickelten Kritik an der Tradition bis Schleiermacher, entwickelt jedoch einen durchaus eigenen Ansatz. Schon vor seiner Monographie hat er für ein Verständnis der Eigenschaften Gottes als «bevorzugte Metaphern» plädiert.<sup>70</sup>

Im Anschluss an seine Neuinterpretation des  $\delta\omicron\xi\alpha$ -Begriffes spricht Krötke von Gottes «Klarheiten» – er bezieht sich damit auf Luther, der  $\delta\omicron\xi\alpha$  manchmal mit «Klarheit» übersetzte. Das «Zusammenstimmen von Gottes konzentrierter und beziehungsreicher  $\delta\omicron\xi\alpha$  mit den Konturen oder Konkretionen, die sie laut der Offenbarung in ihrem Ereignen zeigt, soll [...] als Gottes Klarheit interpretiert werden.»<sup>71</sup> Damit versucht Krötke dem Problem vom «sich ins Unsagbare entziehenden Gott», welches die traditionelle Denkweise von den Eigenschaften Gottes belastet habe, aus dem Weg zu gehen. «Die Rede von Gottes Klarheiten nimmt» die spätestens seit Barth erfolgte «Umkehrung der Aussagerichtung auf, die sich in der Interpretation der Eigenschaften Gottes als Wirk-Weisen seiner Liebe zeigte. Sie tut das aber so, dass das aufgewiesene Problem einer neuen Uneigentlichkeit der Rede von Gott nicht entsteht. Mit der Rede von Gottes Klarheiten ist vielmehr der hohe Anspruch zwingend verbunden, dass Unklarheiten oder gar Willkürlichkeiten in Bezug darauf, was man von Gott sagen darf, kein Einfallstor mehr in das christliche Reden von Gott finden», so Krötke in einem frühen Aufsatz.<sup>72</sup> In seiner Monographie hält er fest: «Dass an Gott geglaubt wird und sich dadurch ein Klarmachen des ganzen menschlichen Lebens vollzieht, das sich einerseits in einer neuen Lebensführung niederschlägt und andererseits hoffend auf das

<sup>70</sup> Wolf Krötke: Das Problem konkreter Rede von Gott. Erwägungen zur Lehre von den «Eigenschaften» Gottes, in: ders.: Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze, München 1985, 65. W. Krötke: Gottes Klarheiten, 26–33.

<sup>71</sup> Ebd., 103.

<sup>72</sup> W. Krötke: Das Problem konkreter Rede von Gott. Vgl. W. Krötke: Gottes Klarheiten, 113.

Schauen der unverhüllten Klarheit Gottes ausgerichtet ist, ist dementsprechend der Sinn des Redens von Gottes Klarheiten.»<sup>73</sup>

Anders als bei Barth, wo Herrlichkeit (interpretiert als Schönheit) nur eine Form der Offenbarung Gottes ist, wird mit Gottes «Klarheit» das Gewicht der Göttlichkeit Gottes ausgesagt.<sup>74</sup> Krötke stellt sechs Kriterien für die Auswahl dieser Eigenschaften beziehungsweise Klarheiten auf. Sie müssen sich (1) von der Bewegung Gottes hin zur Welt erschliessen, (2) im Blick auf das Menschsein Jesu in menschlicher Konkretion aussagen lassen, (3) als Klarheit des trinitarischen Gottes auch im Verhältnis Gottes zu sich selbst verstehbar sein, (4) als klarmachende Klarheit kommunikativ sein und daher die Erfahrung der Welt und des Menschen von heute einbeziehen, (5) aufgrund einer heilsamen Unterscheidung von Gott und Welt ausgesagt werden, und (6) muss jede Klarheit zur eigenen, selbst verantworteten und einladenden Rede von Gott werden können.<sup>75</sup> Auf dieser Grundlage zeigt sich Krötke zufolge die klarmachende Klarheit Gottes (1) in seiner Wahrheit (mit Treue und Verlässlichkeit), (2) seiner Liebe, (3) seiner Macht (und Weisheit) und (4) seiner Ewigkeit (Gottes Leben).<sup>76</sup> Die Klarheiten erhellen sich dabei gegenseitig.<sup>77</sup>

Die Liebe steht allerdings nicht an erster Stelle, sondern die Wahrheit. Damit möchte Krötke darauf reagieren, dass «gerade heute alles Reden von Gott mit der Wahrheitsfrage konfrontiert ist. Das heisst, wo Menschen von Gott reden, steht in Frage, ob mit diesem Reden überhaupt eine Wirklichkeit geltend gemacht und insofern die Wahrheit gesagt wird.»<sup>78</sup> Wenn Krötke Wahrheit als zentraler Eigenschaft Gottes geltend macht, hat er gewiss ebenfalls einige biblische Aussagen auf seiner Seite, nicht nur die bekannten

<sup>73</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 109.

<sup>74</sup> Ebd., 108. Mit der Rede von den «Klarheiten» wird die Lichtmetaphorik des Doxa-Begriffes leitend, so Magdalene L. Frettlöh: Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2006.

<sup>75</sup> W. Krötke: Gottes Klarheiten, 115.

<sup>76</sup> Ebd., 119.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd., 121–122.

neutestamentlichen wie die des johanneischen Jesus. Wird im Alten Testament von Gott «Wahrheit ausgesagt, dann geht es um seine Beständigkeit und Treue, auf die man sich verlassen konnten».<sup>79</sup> Es sei wichtig, dass die Frage nicht nur im Vorfeld der Gotteslehre diskutiert wird.<sup>80</sup>

Liebe hingegen bringe «für sich und als solche die Göttlichkeit Gottes» nicht «hinreichend zum Ausdruck».<sup>81</sup> Zwar wird Gott in der Klarheit des Liebens offenbar und geht Menschen in eindeutiger Zuwendung an, und bringt ihnen seine Liebe als Grund ihres Lebens nahe.<sup>82</sup> Man müsse jedoch auch die «Verstehensmöglichkeiten von Liebe» beachten, die Menschen aufgrund ihrer Lebenserfahrungen haben und die durchaus divers sein können.

### Ein fragendes Fazit

Krötke hat einen eindrücklichen Entwurf vorgelegt, der mit der Fokussierung auf die Wahrheitsfrage gut in die historische Situation eines vorherrschenden Atheismus eingebettet ist. Bei unseren abschliessenden Gedanken begrenzen wir uns nun auf einige Fragen:

Wenn Krötke die Verstehensmöglichkeiten von Liebe relativiert, könnte man in Zeiten von Fake News dieses Argument auch gegen die Priorisierung der Wahrheit richten. Von Liebe haben Menschen in der Regel eine Idee, aber: «Was ist Wahrheit?»<sup>83</sup> Überhaupt erscheint Krötkes Behandlung der Wahrheitsfrage – auch wenn sie natürlich zu Recht auf den biblischen Wahrheitsbegriff fokussiert – angesichts seiner Betonung dieser Eigenschaft erkenntnistheoretisch erstaunlich wenig reflektiert.

Die Eigenschaftslehre hat zudem ein grundsätzliches Problem, das sich nicht vermeiden lässt, nämlich die Rede von Gott *als Gott*

<sup>79</sup> Ebd., 123.

<sup>80</sup> Ebd., 122.

<sup>81</sup> Ebd., 160.

<sup>82</sup> Ebd., 161.

<sup>83</sup> Joh 18,38.

vorauszusetzen. Darauf reagiert Krötke ja mit seiner Priorisierung der Klarheit von Gottes Wahrheit vor derjenigen seiner Liebe; meines Erachtens kann man jedoch auch der Ansicht sein, dass er damit die Problemlage nur verkompliziert, ist diese Dimension doch bereits im Gottesbegriff selbst enthalten. Es wäre in diesem Kontext eine reizvolle und wichtige Aufgabe, die Genese des Gottesbegriffes im Kontext des Monotheismus zu rekonstruieren.

Der im Glaubensbekenntnis von Christen bekannte Gott ist die Liebe, dies ist und bleibt meines Erachtens der «Spitzensatz» des christlichen Glaubens,<sup>84</sup> wie er sich in Jesus Christus konkretisiert. Schön setzt Barth genau hier an. Gott ist auch Geist, der weht, wo er will<sup>85</sup> – das ist wahr, dennoch ist auch bei Barth, wenn er Liebe als «freies Tun» definiert,<sup>86</sup> eine Idee von Freiheit bereits im rechten Liebesverständnis eingeschlossen. Insofern kann man fragen ob Barths Paarung von Liebe und Freiheit nicht eine etwas gekünstelte Dialektisierung darstellt. Sein Ansatz der Umkehrung der Frage- richtung von der trinitarischen Offenbarung Gottes her ist zweifel- los sinnvoll,<sup>87</sup> nur ist diese Offenbarung ja gerade eine solche der Liebe Gottes und nicht diejenige eines Gottes, der für sich bleiben will – auch wenn Gott das wohl könnte, wenn er denn wollte. Wenn man denn dialektisch ansetzen wollte, müsste dies in diesem Fall eine Dialektik von Freiheit in Beziehung sein, was meines Erachtens eben Liebe ausmacht.

<sup>84</sup> Thomas Söding: «Gott ist Liebe». 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: ders.: Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag. Münster 1996; Jörg Frey: «God is Love». On The Textual Tradition and Semantics of a Core Expression of the Christian Notion of God, in: Reinhard G. Kratz, Hermann Spieckermann (eds.): Divine wrath and divine mercy in the world of antiquity. A symposium held on November 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> 2006 in Göttingen, Tübingen 2008.

<sup>85</sup> Joh 4,24; Joh 3,8.

<sup>86</sup> K. Barth: Die kirchliche Dogmatik IV/2: Die Lehre von der Versöhnung, 854.

<sup>87</sup> Allerdings will ja auch Schleiermacher gerade nicht spekulativ-philosophisch vorgehen, das Wichtigste seiner theologischen Aussagen steht gerade am dogmatischen Schluss, vgl. G. Ebeling: Schleiermachers Lehre, 489. Die zwar nicht strukturelle, aber inhaltliche Umkehrung ist sozusagen bereits vollzogen.

Krötkes Auseinandersetzung mit dem verbreiteten Atheismus in Ostdeutschland ist sicherlich wertvoll, aber man muss sich auch fragen, ob die Flüchtlingsströme und die zunehmende Globalisierung nicht vor weitere, wichtigere Aufgaben stellen. Vielleicht wäre in diesem Kontext eine Vielfalt von Eigenschaften Gottes weniger als Problem denn als Chance zu verstehen, um Brücken innerhalb der christlichen Traditionen und zu anderen Religionen bauen zu können.<sup>88</sup> Die Rekonstruktion der altkirchlichen Geschichte der Eigenschaftslehre bleibt in dieser Hinsicht sicherlich ein wesentliches Desiderat, ohne das die weitere Bearbeitung der Eigenschaftslehre meines Erachtens nicht sinnvoll erscheint.

Es wurde auch zu Recht darauf hingewiesen, dass Krötke sich im Wesentlichen am Neuen Testament orientiert.<sup>89</sup> Diese Orientierung übersieht den Zusammenhang des neutestamentlichen Korpus mit den Schriften des Alten Testaments. Ein schlüssiger Wesensbegriff Gottes müsste gesamtbiblich fundiert sein. Interessanterweise ignoriert Krötke die Interpretation des göttlichen Namens in Exodus 3,14. Diese zentrale Stelle müsste neu ins Spiel gebracht werden. Vielleicht können wir hierin bereits einen Ausdruck des Wesens Gottes als Liebe sehen, wenn Gottes in seinem Namen ausgedrücktes Sein im Kontext der Mosesberufung konkreter als Fürsein oder Dasein gedeutet wird: «Ich werde mit dir sein», sagt Gott zu Mose in Exodus 3,12. Die Buber-Rosenzweigsche Verdeutschung von Exodus 3,14 – «Ich werde da sein, als der ich da sein werde» – drückt meines Erachtens treffend ein Miteinander von göttlicher Fürsorge und göttlicher Freiheit aus. «Ich werde da sein» und eben nicht fern, «als der ich da sein werde», in meiner göttlichen Freiheit.<sup>90</sup> Nicht das Dass des göttlichen Dabeiseins ist also offen, sondern nur das Wie, auch in der Gottesfinsternis.<sup>91</sup> Im Neuen

<sup>88</sup> So z.B. Ch. Tietz: *The Beauty of God*, 331–344.

<sup>89</sup> L. Frettlöh: *Gott Gewicht geben*, 141–142.

<sup>90</sup> Zur Wortwahl und Interpretation vgl. Martin Buber: *Werke, II: Schriften zur Bibel*, München 1964, 62–63.

<sup>91</sup> M. Buber: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, in: *Werke, I: Schriften zur Philosophie*, München 1962, 503–604.



Testament drückt sich das Mitdabeisein Gottes dann im Namen «Immanuel» aus.

Hält man an der Spitzenaussage von Gottes Wesen als Liebe fest, ergibt sich natürlich eine gewisse Spannung zwischen Allmacht und Liebe.<sup>92</sup> Schleiermacher hat plausibel gezeigt, wie systematisch-dogmatisch der Liebesgedanke die Allmachtsvorstellung qualifizieren kann. Die Spannung zwischen Allmacht und Liebe stellt dennoch so etwas wie das Grundparadox des christlichen Glaubens dar, wie es im Kreuzesgeschehen zum Ausdruck kommt. Vielleicht kann man auch das apostolische Glaubensbekenntnis als Explikation des hier vorgestellten Gedankengangs auffassen. «Gott ist Liebe» als die bündige Zusammenfassung des zweiten Artikels (Von der Erlösung durch Jesus Christus) wäre dann das Zentrum des Bekenntnisses, und allenfalls sogar als trinitarische Interpretation der Allmachtsaussage zu verstehen. Bei aller strahlenden «Klarheit» von Gottes Licht<sup>93</sup> sind schliesslich dessen uns dunkel bleibende Seiten nicht zu vergessen. Wirkliche Klarheit ist erst eine eschatologische Kategorie – dies scheint in der Eigenschaftslehre oft etwas zu kurz zu kommen.<sup>94</sup> Denn: «Niemand hat Gott je geschaut. Wenn wir aber einander lieben, bleibt Gott in uns».<sup>95</sup> Dieses «wir» exemplarisch zu verstehen und gerade im ganz anderen Nächsten das Antlitz Christi zu erkennen, bleibt die geistliche Gabe und Aufgabe. Denn er, dein Nächster, ist liebesbedürftig כמך – «wie du».<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Zum Problem Ch. Link: Die Spur des Namens, 67–90.

<sup>93</sup> 1 Joh 1,5.

<sup>94</sup> 1 Kor 13,12; vgl. auch L. Frettlöh: Gott Gewicht geben, 147.

<sup>95</sup> 1 Joh 4,12a.

<sup>96</sup> Martin Buber: Vorbemerkung [zu Hermann Cohen: Der Nächste], in: Werkausgabe, XX: Schriften zum Judentum, hg. von Michael A. Fishbane, Paul Mendes-Flohr, Gütersloh 2018, 110.

conexus 6/1 (2023) 73–90

© 2023 Andreas Losch. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2023.06.006>

PD Dr. Andreas Losch, Le-Corbusier-Platz 6, 3027 Bern  
[andreas.losch@uzh.ch](mailto:andreas.losch@uzh.ch)