

SASKIA WENDEL · KÖLN

## GOTT ALS INBEGRIFF DER HEILIGKEIT

*Eine Annäherung an eine umstrittene Bestimmung Gottes*

Die Heiligkeit gehört bereits in Biblischer Tradition zu den zentralen Bestimmungen Gottes. Dort wird sie jedoch weniger zur Unterscheidung des Göttlichen vom Weltlichen bzw. des Sakralen vom Profanen gebraucht<sup>1</sup>, sondern sie bezeichnet die Erhabenheit und Souveränität Gottes, sein Königtum als «Herr des Seins», als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt (vgl. z.B. Ps 99; Jes 6,1-7; 41,20 und 43,15). Damit wird zugleich die Unvergleichlichkeit Gottes gegenüber seiner Schöpfung ausgedrückt (Jes 40,25), sowie seine Unergründbarkeit und Unverfügbarkeit, die in seiner Souveränität gründet. Dementsprechend wird Gott im Alten Testament auch der «Heilige Israels» genannt (Ez 39,7). Im Neuen Testament wird Jesus als «der Heilige Gottes» bezeichnet (Joh 6,69), und der Geist Gottes als «Geist der Heiligkeit» (Röm 1,4); hinzu kommt die Bezeichnung «Heiliger Geist» als Bezeichnung für die dritte göttliche Person.

Die Bezeichnung «heilig» ist jedoch vor Missverständnissen nicht gefeit, insbesondere dann, wenn die Souveränität Gottes als Willkürherrschaft eines «über der Welt hockenden», allmächtigen Wesens missdeutet wird.<sup>2</sup> M.E. ist es möglich, diese Missverständnisse durch eine Rückbindung des Begriffs der Heiligkeit an die Begriffe Unbedingtheit und Vollkommenheit zu unterlaufen. Vom Begriff des Unbedingten ausgehend lässt sich Gott jedoch durchaus auch als «*das heilige Geheimnis*»<sup>3</sup> kennzeichnen, ohne aber diese Bestimmung Gottes mit den ambivalenten Begriffen Erhabenheit und Souveränität in Verbindung bringen zu müssen.

### *1. Die Heiligkeit Gottes und ihr Bezug auf den Begriff des Unbedingten*

Das Prädikat «heilig» lässt sich, wie etwa Wolfhart Pannenberg gezeigt hat, zur Unendlichkeit Gottes in Beziehung setzen und damit zum Versuch einer Minimalbestimmung Gottes.<sup>4</sup>

*SASKIA WENDEL, geb. 1964, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Köln.*

### 1.1 Die Bestimmung Gottes nicht allein als unendlich, sondern als unbedingt

Unendlichkeit besagt hier nicht primär die unendliche Ausdehnung und Grenzenlosigkeit Gottes, meint also kein räumliches Prädikat; ebenso wenig ist das Prädikat «unendlich» eines neben anderen Prädikaten. Gemeint ist vielmehr die Bestimmung Gottes als grundloser Grund, als ursprungsloser Ursprung allen endlichen Seins, von Thomas von Aquin noch im Begriff der Selbstursprünglichkeit, der Aseitität (*ipsum esse subsistens, ens a se, causa sui*) und der Erstursächlichkeit (*causa prima*) gefasst<sup>5</sup>, und diese Bestimmung Gottes ist grundlegend für die Bestimmung des Gottesbegriffs überhaupt.<sup>6</sup> Denn sie ist mit einer entscheidenden Bestimmung Gottes verbunden: mit derjenigen der Vollkommenheit, und diese gilt dann insbesondere auch hinsichtlich des göttlichen Intellekts und des göttlichen Willens. In Verbindung mit der Vollkommenheit nun ist die Unendlichkeit von einem Verständnis des Unendlichen im Sinne unendlicher Ausdehnung losgelöst, damit aber auch von der Identifikation des Unendlichen mit dem, was Georg Wilhelm Friedrich Hegel das «Schlecht-Unendliche» nannte.<sup>7</sup> Hegel unterschied davon das «wahrhaft Unendliche», welches noch den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit umgreift und beide als Momente seiner selbst miteinander vermittelt.<sup>8</sup>

So verstanden konvergiert der Begriff des Unendlichen mit der «Idee des Unendlichen», von der René Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* gesprochen hatte. Die Idee des Unendlichen ist nicht etwa Ergebnis einer Extrapolation des Unendlichen aus dem Endlichen, sondern, so Descartes, eine der Vernunft eingeborene Idee, aufgrund derer wir alle erst Endliches als Endliches qualifizieren können, wobei Descartes die Idee des Unendlichen explizit zum Begriff der Vollkommenheit in Beziehung setzt.<sup>9</sup>

Allerdings ist zu fragen, ob der Begriff des Unendlichen aufgrund seiner Verwechslungsmöglichkeit mit dem «Schlecht-Unendlichen» sich dazu eignet, das auszudrücken, was gemeint ist: die Selbstursprünglichkeit und die Vollkommenheit Gottes. Hierzu ist m.E. ein anderer Begriff besser geeignet: der Begriff des Unbedingten, wodurch wiederum der Bezug zum Begriff des Absoluten gegeben ist. Der Begriff des Unbedingten bezeichnet einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten als dessen Möglichkeitsbedingung, und das impliziert Vollkommenheit.<sup>10</sup> Unbedingtheit und Vollkommenheit weisen somit wechselseitig aufeinander zurück.<sup>11</sup> Dieser Bedeutung des Begriffs des Unbedingten entspricht durchaus die cartesische Idee des Unendlichen, allerdings wird diese Idee nun genauer als Idee des Unbedingten bezeichnet, um sie von der «schlechten Unendlichkeit» zu unterscheiden.

Da nun der Begriff des Unendlichen nicht nur als Prädikat Gottes neben anderen verstanden wurde, sondern als die Bestimmung Gottes, die seine

Gottheit bestimmt, seine *differentia specifica* im Unterschied zu allem kreatürlichen Sein, kann Gott nicht allein als unendlich, sondern als unbedingt, absolut bestimmt werden. Der Begriff des Unbedingten erweist sich so als Minimalbestimmung Gottes, nicht als Bestimmung neben anderen, sondern als diejenige, die alle Prädikate Gottes entsprechend umfasst und einschließt. Unbedingt ist Gott so in seinem Grund, und dementsprechend unbedingt ist er auch in seinen einzelnen Vermögen wie Intellekt und Wille.<sup>12</sup>

Der Begriff des Unbedingten ist in der philosophischen Tradition allerdings zunächst kein primär ontologischer, sondern transzendentaler Begriff: Unbedingt ist in transzendentaler Hinsicht das Ich als formales Prinzip sämtlicher Vermögen der Vernunft, i.e.S. als Prinzip der Erkenntnis, unbedingt ist auch die Freiheit, gemeinsam mit dem Ich gleichursprüngliches Prinzip jedweder Vernunftvermögen, man könnte auch sagen: Prinzip und damit Grund des Bewusstseins, weshalb die beiden Prinzipien unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit auch im Anschluss an Fichte durch den Begriff der *Tathandlung* bezeichnet werden können.<sup>13</sup> Im Unbedingten fallen so Ich, Können und Wollen in eins, das Können bleibt nicht hinter dem Wollen zurück, sondern vermag das Wollen unbedingt zu realisieren. Diese Konvergenz von Ich und Freiheit in der Einheit von Spontaneität und Passivität, Wollen und Können lässt sich im Übrigen auch auf den Begriff der göttlichen Allmacht beziehen, weil diese nichts anderes meint als das Vermögen Gottes, alles zu vermögen, zu können, etwa aus Nichts Etwas hervorzubringen. Jene Freiheit ist jedoch keine Willkürfreiheit und ermächtigt nicht zur Willkürherrschaft, denn sie ist, da schlechthin unbedingt, auf die unbedingte, vollkommene Einheit von Sollen, Können und Wollen bezogen.<sup>14</sup> Das schlechthin Unbedingte bedeutet so nicht allein unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit, sondern Moralität.

Johann Gottlieb Fichte hat nun in seiner Spätphilosophie das schlechthin Unbedingte nicht allein als formale Idee gefasst, als transzendentales Prinzip seiner Wissenschaftslehre, sondern auch als unbedingtes Sein und Leben gekennzeichnet, das sich als Bewusstsein vollzieht, und hat jenes unbedingte Sein mit Gott identifiziert.<sup>15</sup> Unbedingtes wird hier nicht allein als Idee, sondern als existierend geglaubt: Das Unbedingte als unbedingtes Sein und Leben ist Gott; als Unbedingtes jedoch ist Gott zugleich unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit, Tathandlung. Daraus ergibt sich die Bestimmung Gottes als ‚einer und einzig‘ – man kann sagen: als Subjekt – und als Person, denn in seiner Subjektivität ist Gott zugleich auf Personalität hin, d.h.: auf Beziehung hin eröffnet. Als Unbedingtes ist Gott somit zugleich auch unbedingt relational: eröffnet auf ein Anderes hin, das er aus sich selbst gesetzt hat, eröffnet auf alles hin, was aus ihm ist.

Bevor diese Minimalbestimmung Gottes als schlechthin Unbedingtes aber zum Begriff der Heiligkeit in ein Bezugsverhältnis gesetzt wird, soll zu-

nächst noch das Verhältnis von Unbedingtheit und Transzendenz betrachtet werden, da der Begriff der Heiligkeit traditionell auf die Unergründbarkeit und Unverfügbarkeit des erhabenen und souveränen Gottes und damit letztlich auf seine Entzogenheit, seine Transzendenz, abzielt.

### 1.2 Gott als der «andere Nichtandere» und «nichtandere Andere»

Die Heiligkeit Gottes wurde wie bereits erwähnt, zumeist auf die Unergründbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes, auf seine Erhabenheit bezogen, und das bedeutet: auf den prinzipiellen Unterschied zwischen Gott und Kreatur. Gott ist der «ganz Andere» und als dieser gegenüber seiner Schöpfung erhaben und unvergleichlich. Auch hinsichtlich des Begriffs des Unbedingten gibt es Überlegungen dazu, ob das Unbedingte mit absoluter Andersheit zu identifizieren ist. Dabei wird allerdings meist auf den Begriff des Unendlichen referiert, der dann im Sinne des Unbedingten interpretiert wird. Emmanuel Levinas kann als besonders prominenter Vertreter der These gelten, dass das Unendliche – gemeint ist das Unbedingte – mit absoluter Alterität zu identifizieren ist. Das Unbedingte gilt ihm gerade aufgrund seiner Unbedingtheit als das dem Immanenten gegenüber radikal Andere.<sup>16</sup> Darin ist es Levinas zufolge weder dinghaft Seiendes, welches zu einem höchsten Wesen hypostasiert werden kann, noch Sein: «Wenn die Transzendenz einen Sinn hat, so kann sie für das *Ereignis des Seins* – für das *esse* – für das *sein (essence)* – nur bedeuten: Übergehen zum Anderen des Seins.»<sup>17</sup> Die Andersheit ist vielmehr unvordenkliche Vergangenheit, unpräsentierbare Absenz, die sich jeder Darstellungsmöglichkeit entzieht und sich allenfalls als Spur zeigt, ohne sich jemals zu vergegenwärtigen.<sup>18</sup> Des Weiteren ist sie als das Anarchische, Nichtursprüngliche zu bestimmen: Das Andere ist keine Wesenheit, keine Substanz, keine Erstursache, und deshalb ist es zwar Levinas zufolge in seiner Transzendenz absolut, aber kein Ursprung und kein Prinzip.<sup>19</sup> Schließlich ist sie nicht identisch mit der Vorstellung einer absoluten Einheit, in der die Differenz aufgehoben wird; dieses Modell, das Levinas zufolge vor allem von Hegel vertreten wird, verwechselt die Idee des Unendlichen im Sinne des Unbedingten mit einer Totalität, die die Andersheit des Anderen tilgt.

Diese Identifikation der Idee des Unbedingten mit radikaler Alterität und absoluter Transzendenz erscheint allerdings problematisch. So ist der Aspekt der radikalen Trennung von Unbedingtem und Bedingtem zu kritisieren: Das Unbedingte ist bar jeglicher Materialität, jeder Geschichtlichkeit und kann, ja darf niemals in Geschichte zur Erscheinung kommen, darf niemals einen materialen Gehalt besitzen. Es kann sich nicht im Bedingten und durch es hindurch vermitteln, da Unbedingtes und Bedingtes nicht miteinander vermittelt sind. Doch diese Perspektive impliziert einen Rest-

Dualismus, weil sich das Unbedingte niemals in Geschichte, im konkreten Leben, im einzelnen Dasein präsentieren kann. Außerdem fällt ohne Vermittlungsmöglichkeit der Begründungszusammenhang zwischen Unbedingtem und Bedingtem, auf den die Idee des Unbedingten im Bedingten aber gerade verweist: Bedingtes wird aufgrund der Idee des Unbedingten als Bedingtes erkannt, Dasein erkennt sich als bedingt dadurch, dass es um das Unbedingte weiß, und es erkennt im Unbedingten zugleich seinen eigenen Grund, dem es sich verdankt. Gäbe es keine Vermittlung beider, wüsste Bedingtes nicht um die Bedingtheit seiner selbst, und wüsste nicht um den Grund, um das Wovonher und Woraufhin seiner eigenen Bedingtheit, wüsste also letztlich gar nicht um das Unbedingte. Ohne die wechselseitige Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem, gäbe es also gar keine Epiphanie, keinen Einbruch des Anderen im Sinne des Unbedingten als Anderes des Bedingten. Das Andere, die Transzendenz, das Unbedingte höbe sich letztlich selbst auf, wäre es nicht auf das bezogen und mit dem vermittelt, dessen «Mehr», dessen Anderes es ist. Nicht als absolute Andersheit ist deshalb das Unbedingte zu bestimmen, sondern als mit dem Bedingten Vermitteltes, das in ihm zur Erscheinung kommt und sich nicht nur als Spur einer prinzipiellen Abwesenheit in Form negativer Darstellung offenbart. Dann aber ist das Unbedingte nicht nur das Andere, sondern auch das «Nichtandere» des Bedingten insofern, als es mitten im Bedingten zur Erscheinung kommt und durch bedingtes Dasein realisiert werden soll.<sup>20</sup>

Gott nicht als absolute Transzendenz zu bestimmen, sondern als mit der Immanenz vermittelt, also als Unbedingtes im Bedingten, heißt jedoch nicht, ihn überhaupt nicht als transzendent zu begreifen. Als Unbedingtes bestimmt ist Gott bekanntlich als grundloser Grund und als vollkommen zu verstehen. Dann aber unterscheidet er sich von allem bedingten, kreatürlich Seiendem, von jeglichem Dasein gerade dadurch, dass er selbstursprünglicher Ursprung dieses Daseins ist, und dadurch, dass er vollkommen ist. Zudem ist er als Grund weder Ding noch Wesen, ja überhaupt kein Seiendes, schon gar kein Individuum, welches als Einzelnes neben anderen Einzelnen existierte.<sup>21</sup> Diese Bestimmung Gottes unterläuft jede anthropomorphe Verstellung des Gottesbildes und auch die bloße Extrapolation bzw. Projektion der Eigenschaften bedingten Daseins auf Gott. So gesehen ist Gott einerseits der Nichtandere, andererseits genau darin der Andere von Welt und Mensch, dem sich jegliche Kreatur verdankt, von dem sie abhängig ist, von dem sie, wie z.B. Meister Eckhart formulierte, ihr Sein nur geliehen hat.<sup>22</sup> Gott ist also beides: transzendent und immanent, der «andere Nichtandere» und der «nichtandere Andere». Und aufgrund seiner Unbedingtheit ist er, wiewohl mit dem Bedingten vermittelt, unvergleichlich und unvergleichbar.

Aufgrund seiner Unbedingtheit und Vollkommenheit ist Gott nicht allein unvergleichlich, er ist auch unverfüglich: Der grundlose Grund ist immer auch Abgrund, *abyssus*, er entzieht sich den Vermögen der Vernunft, ist nicht auf den Begriff zu bringen, denn er ist ja kein Seiendes, welches Objekt begrifflicher Erkenntnis ist. Unbeschadet aller begrifflichen Bestimmung Gottes bleibt Gott gerade in der Bestimmung als unbedingt, absolut, immer auch unaussprechlich, *ineffabilis*; alle Prädikate können nur analog ausgesagt werden. So ist und bleibt Gott trotz seiner Bestimmung immer auch «heiliges Geheimnis», umgekehrt aber als das Geheimnis immer auch bestimmbar, somit unaussprechlich und sagbar zugleich – im Modus der Analogie.<sup>23</sup>

### 1.3 Als der Unbedingte ist Gott heilig

Levinas' alteritätstheoretische Bestimmung des Begriffs des Unendlichen hat Folgen für sein Verständnis des Heiligen: Das Heilige ist für ihn identisch mit dem als absolute Andersheit gedachten Unendlichen, das mich in Anspruch nimmt, das mich der Gewalt seines Anspruches unterwirft, dem ich mich nicht entziehen kann, das mich zu seiner Geisel macht, mich in Stellvertretung ruft und so dazu auffordert, Verantwortung zu übernehmen: Verantwortung für den Anderen, der Spur dieser absoluten Andersheit ist, die mich in Anspruch nimmt. Auslöser dieses Gefühls der Verantwortung ist das Antlitz des Anderen, das mir zugleich «Sieh mich!» und «Du wirst mich nicht töten!» zuruft. Heiligkeit ist die Haltung, die diesem Anspruch des Anderen, des Unendlichen entspricht, und dieses Unendliche selbst ist Heiligkeit.<sup>24</sup>

Aus dieser Gleichsetzung des Unbedingten mit dem Heiligen und aus dem Verständnis des Heiligen als ein absolut Anderes, als ein Erhabenes und als ein die Kreatur Überwältigendes folgt ein Mehrfaches: Erstens bleibt Gott in seiner Göttlichkeit absolutes Geheimnis, solcherart seiner Schöpfung prinzipiell entzogen und absent. So ist er grundsätzlich unpräsentierbar und kann sich allenfalls im Modus negativer Darstellung, als Spur, präsentieren. Dies geschieht dann folgerichtig im Gefühl des Erhabenen, von Immanuel Kant als ein Gefühl gekennzeichnet, in dem gleichzeitig Lust und Unlust, Anziehung und Schrecken, empfunden werden, wie etwa in bestimmten Naturerfahrungen.<sup>25</sup> Jener Kennzeichnung des Erhabenen folgend stellte etwa der französische Philosoph Jean-Francois Lyotard heraus, dass genau in jenem Gefühl des Erhabenen, in jenem negativen Lustgefühl die negative Darstellung des Absoluten, des Heiligen erfolgt, denn das Gefühl des Erhabenen werde, so Lyotard, dadurch ausgelöst, dass es unmöglich sei, das Absolute darzustellen. In dieser Ambivalenz von Lust und Schrecken leuchte die Spur des Undarstellbaren auf; die überwältigende Gewalt des

Erhabenen stellt das Absolute dar, ohne es je repräsentieren, abbilden zu können.<sup>26</sup> Dies deckt sich durchaus mit Rudolf Ottos Bestimmung des Heiligen als das Numinose, welches als *mysterium fascinosum et tremendum* und dann auch als *mysterium augustum* beides auslöst: Anziehung und Schrecken.<sup>27</sup> Dieses erhabene Heilige, das bei denjenigen das Gefühl des Erhabenen auslöst, die es in bestimmten Situationen erleben, hat einen gewalttätigen Aspekt. Denn gerade deshalb ist es *fascinosum et tremendum*, weil es mich überwältigt in seiner Macht, seiner Stärke, seiner Unermesslichkeit, seiner Vollkommenheit, ja seiner Gewalt: Ich kann mich ihm nicht entziehen, bin ihm ausgeliefert auf Gedeih und Verderb in meiner Schwäche, meiner Unvollkommenheit, bin ihm unentrinnbar unterworfen – und genau das löst eben nicht nur Lust aus, sondern auch Schrecken, Furcht, ein untrennbares Gemisch aus Genuss und Angst – und genau darin fügt das Heilige Gewalt zu. Das Heilige als das Erhabene ist das Überwältigende, jedoch ein Überwältigendes allein durch Stärke, durch Größe – eben durch Gewalt.

Daraus folgt zweitens, dass sich Gott dieser These zufolge allenfalls im Modus des Überwältigens zeigen kann; Offenbarung geschieht im Überwältigtwerden der Kreatur durch den sich offenbarenden Gott. Dabei erweist sich Gott zugleich als der absolute Souverän noch in seiner Offenbarung, denn es liegt allein in Gottes Entschluss, sich seinem Geschöpf zu offenbaren. Zugespitzt formuliert: Es liegt in Gottes Belieben, sich zu zeigen oder nicht. Dieses Sich-Zeigen Gottes erfolgt jedoch primär als Überwältigung des Menschen, ja geradezu als Akt der Gewalt gegenüber dem, an diese Offenbarung Gottes ergeht. Denn dieser Offenbarung kann sich der Mensch nicht entziehen, sie überfällt ihn, und analog zum Gefühl des Erhabenen löst sie in ihm Anziehung und Schrecken, Lust und Unlust zugleich aus, ja eine Lust an der Unlust. Die Offenbarung Gottes wird so vom Menschen nicht in Freiheit angenommen, sondern im Gegenteil wider alle Freiheit wird sie ihm geradezu aufgenötigt, sie drängt sich im Akt der Überwältigung durch die Heiligkeit Gottes auf, ja sie tut Gewalt an. Dieses Offenbarungsverständnis weist Nähen auf sowohl zum nominalistischen Verständnis der absoluten Freiheit Gottes, als auch zum altprotestantischen Offenbarungsverständnis, demzufolge Offenbarung geradezu wider alle Vernunft und wider alle Freiheit des Menschen sich vollzieht, und dies vor allem aufgrund der Sündigkeit des Menschen.

Dieses Verständnis der Heiligkeit Gottes erweist sich jedoch als problematisch: Zum einen folgt es dem bereits kritisch beurteilten Verständnis Gottes als absolute Andersheit, zum anderen führt es sowohl zu einem Gottesverständnis, das Willkür und Belieben in Gott selbst hineinträgt, wodurch die Bestimmung Gottes als unbedingt und vollkommen brüchig wird (und damit genau besehen auch seine Heiligkeit als Ausdruck seiner Voll-

kommenheit), als auch zu einem Offenbarungsverständnis, das Offenbarung als Akt der Überwältigung, ja als Akt der Gewalt charakterisiert. Daraus folgt ein Verständnis des Glaubens als Annahme und Anerkennung der Offenbarung Gottes nicht als Akt der Freiheit, sondern als Akt der Unterwerfung mit entsprechenden Folgen für das Verständnis vom Menschen, da menschliche Vernunft und Freiheit in ihrer Bedeutung für den Glaubensakt abgeschwächt und so letztlich auch ihre Bedeutung für die Bestimmung des Menschen als bewusstes Dasein unterhöhlt wird.<sup>28</sup>

Allerdings gibt es auch die Möglichkeit, die Heiligkeit Gottes anders zu bestimmen denn als absolute Andersheit, Erhabenheit und Souveränität, und dies dann, wenn man erstens die Heiligkeit Gottes als Bezeichnung, als Ausdruck seiner Unbedingtheit und Vollkommenheit, auch und vor allem seiner moralischen Vollkommenheit<sup>29</sup>, versteht und zweitens die Unbedingtheit und Vollkommenheit nicht mit absoluter Transzendenz und Souveränität identifiziert, sondern als eine mit dem Bedingten und Immanenten Vermittelte und solcherart Gott als das «heilige Geheimnis» bestimmt. Jenes Unbedingte ergreift den Menschen nicht wider alle Vernunft und alle Freiheit, sondern gerade mitten im Vollzug seines Bewusstseins und seiner Freiheit, im Vollzug seiner selbst, zeigt sich Gott doch auch als Grund eben jenes Selbstvollzuges im Grund des Bewusstseins jedes einzelnen bewussten Daseins. Friedrich Schleiermacher kennzeichnete dementsprechend das so verstandene Heilige als Auslöser des im Selbstbewusstsein aufkommenden Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit.<sup>30</sup> Darüber hinaus ist christlichem Glauben entsprechend die Heiligkeit Gottes, d.h. der Unbedingte selbst in Jesus von Nazareth in die Geschichte eingetreten, mitten in geschichtlicher Kontingenz zur Erscheinung gekommen, Fleisch geworden. Jesus ist der «Heilige Gottes» nicht etwa nur als dessen Prophet, ist nicht nur heilig, da vom Geist Gottes begabt und erfüllt, sondern er ist die Heiligkeit Gottes selbst und teilt gerade deshalb nicht etwas von Gott mit, sondern Gott selbst in seiner Unbedingtheit und Vollkommenheit. In Jesus hat sich das Absolute zu einem bedingten Dasein gemacht, verendlicht und so auch vereinzelt insofern, als er sich als Dasein zu einem einzelnen Seienden neben anderem Seienden gemacht hat. Auf diese Art und Weise aber hat sich Gott definitiv mit seiner Kreatur vermittelt, hat sich mit der Immanenz der Schöpfung vermittelt. Und so liegt die Heiligkeit Gottes nicht etwa in seiner absoluten Transzendenz begründet, sondern gerade darin, dass er es vermochte, im Akt der Selbstvermittlung mit dem Anderen seiner selbst Transzendenz und Immanenz miteinander zu verbinden, Unendliches und Endliches, Unbedingtes und Bedingtes miteinander zu vermitteln und solcherart auch miteinander zu versöhnen. Durch seine Inkarnation hat der Heilige Gott selbst seine Schöpfung geheiligt, in der er sich gegenwärtig setzt – immer schon und immer wieder neu in der immerwährenden Inkarnation seiner selbst in

jedem bewussten Leben und ein für allemal in der Mitteilung seiner selbst in Jesus von Nazareth.

Diese Bestimmung der Heiligkeit tut dem Bekenntnis zu Gott als dem «heiligen Geheimnis» keinerlei Abbruch, ebenso wenig folgt aus ihr, dass Gott als dem Heiligen keine Ehrfurcht durch die Gläubigen entgegen zu bringen ist. Denn im Gegenteil impliziert ja gerade die Unbedingtheit und Vollkommenheit, also Heiligkeit Gottes, seine Unvergleichlichkeit mit den ihm sich verdankenden und von ihm abhängigen Geschöpfen, die aus sich heraus Nichts sind. Schon deshalb gebührt Gott in seiner Heiligkeit Dank, Lobpreis und Ehrfurcht. Dies findet etwa im *Trishagion* seinen Ausdruck, denn dort verbindet sich der Lobpreis des Heiligen Gottes mit der Bitte um sein Erbarmen. Doch die Haltung der Ehrfurcht gegenüber Gott als dem Heiligen erwächst nicht aus Furcht, Angst und Zittern, sondern aus einem Gefühl der Achtung und der Dankbarkeit, ja einem Gefühl der Anziehung, der Liebe zu dem, dem sich das bedingte Dasein verdankt – deshalb ist ja auch die Eucharistie, die «Danksagung» an Gott für das in Christus offenbar gewordene geschenkte Heil und das «Leben in Fülle», das Herz der Liturgie, ja die Mitte christlicher Glaubenspraxis. Und dass die skizzierte Bestimmung des Heiligen dem Aspekt des Geheimnisses nicht widerspricht, zeigt sich darin, dass Gott ja gerade in seiner Unbedingtheit auch unergründbar und unverfänglich, solcherart in seiner Gottheit unaussprechlich ist.

Wenn man das Heilige so bestimmt, dann hat man ihm m.E. jene Zweideutigkeit genommen, die Émile Durkheim diejenige des heilvollen und des unheilvollen Heiligen genannt hat.<sup>31</sup> Denn die Heiligkeit Gottes liegt ja gerade nicht in seiner Erhabenheit und Souveränität begründet, in seiner absoluten Transzendenz, die ein Gefühl von Lust und Unlust zugleich auslösen kann – was im Übrigen einem Gottesbild entspricht, das man häufig als Ursache der so genannten «Gottesvergiftung» nennt: einem Bild von einem fernen teilweise auch drohenden und strafenden Gott, welches der Frohen Botschaft Jesu und seiner Verkündigung der Heilzusage des barmherzigen Vaters entgegensteht. Der Heilige Gott ist kein entrückter, souveräner «Himmelsmonarch», dem die Gläubigen als seine Untertanen Ehre entgegenzubringen haben, sondern ein Gott der Geschichte, der sich dadurch als geschichtsmächtig erweist, dass er unbedingtes Heil zugesagt hat, welches in Jesu Leben, Tod und Auferweckung bereits antizipiert wurde, und der bleibend nahe ist im Einwohnen seiner selbst in jedem Menschen im «Geist der Wahrheit» (Joh 16,13). So sind die Menschen «nicht mehr Knechte, sondern Freunde» (Joh 15,14f.), die Gott in seiner Offenbarung eben wie Freunde anspricht, nicht wie Untergebene, als Freunde, die er in seine Gemeinschaft einladen und aufnehmen will.<sup>32</sup>

Diese Bestimmung der Heiligkeit Gottes durch den Bezug auf die Unbedingtheit und Vollkommenheit ist von praktischer Bedeutung, denn

durch sie lässt sich Heiligkeit mit der Ethik und damit mit der Praxis vermitteln, auch mit der Glaubenspraxis. Dies zeigt sich schon darin, dass Heiligkeit in engem Bezug auch zur moralischen Vollkommenheit steht, weshalb sie wohl auch mit der göttlichen Güte und Barmherzigkeit in Verbindung gebracht wurde. Dieser Bezug zur Güte Gottes ist jedoch kein partieller Aspekt der Heiligkeit, und deshalb ist sie auch keine Eigenschaft Gottes neben anderen. Vielmehr ist dieser Bezug schon darin gegeben, dass Gott unbedingte, somit vollkommen und also auch moralisch vollkommen ist. Gott ist nicht unter anderem auch gut und gerecht, sondern er ist darin, dass er Gott ist, in seinem Grund, unbedingte und vollkommen, also das, was man als gut und gerecht bezeichnet, und deshalb ist er es auch in seinen einzelnen Vermögen wie Intellekt und Wille. Heiligkeit ist daher nicht allein Attribut des göttlichen Willens, keine Eigenschaft, die allein dem Handeln Gottes zukommt. Heiligkeit kommt Gott zu, insofern er Gott, d.h. unbedingte und vollkommen ist, heilig ist Gott in seinem göttlichen Grund, und Heiligkeit zeigt sich in jedem Aspekt göttlicher Wirklichkeit. Gerade deshalb ist sie für die Bestimmung ethischer wie religiöser Praxis von zentraler Bedeutung.

Immanuel Kant z.B. gab dem Begriff der Heiligkeit einen ethischen Gehalt, denn er bezog ihn auf das unbedingte Sollen, auf das moralische Gesetz. Das so verstandene Heilige ist Auslöser eines spezifischen Gefühls: des Gefühls der Achtung für das Gesetz, somit des Pflichtgefühls und damit des moralischen Gefühls. Heilig sind folglich diejenigen, die moralisch handeln und dem Anspruch des «heiligen» Sittengesetzes entsprechen, und «heilige Handlungen» sind somit nichts anderes als moralisches Handeln.<sup>33</sup> Zwar hat Kant so den Begriff der Heiligkeit auf das moralische Gesetz hin konzentriert, wodurch die Heiligkeit Gottes in den Hintergrund rückt, doch hat er ihn weiterhin auf den Begriff des Unbedingten bezogen, wenn auch primär auf den unbedingten Sollensanspruch, insbesondere auf die moralische Vollkommenheit. Daran lässt sich durchaus kritisch anschließen: Heiligkeit verpflichtet zur Heiligkeit, bei Kant noch verstanden als ein Handeln gemäß dem Kategorischen Imperativ, wobei hier die Verpflichtung zur Heiligkeit im Bezug auf die Heiligkeit Gottes anders als bei Kant auf den gesamten Vollzug der Glaubenspraxis zu beziehen ist, nicht allein auf das ethische Handeln, sondern auf die Einheit aller Grundvollzüge des Glaubens in Diakonie, Liturgie und Verkündigung, letztlich aber auf den ganzen Vollzug der Existenz. Heilig sind diejenigen, die dem Anspruch des Unbedingten, dem Anspruch Gottes in ihrer ganzen Existenz zu entsprechen suchen. Demgemäß gilt es, abschließend kurz die praktische Bedeutung des Bekenntnisses zur Heiligkeit Gottes deutlich zu machen.

2. *»Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5,48): Leben aus der Heiligkeit Gottes – ein kurzer Ausblick*

In einer ersten Hinsicht hat die Heiligkeit Gottes praktische Bedeutung, weil alle, die an Gott glauben, dazu aufgerufen sind, seinem Anspruch zu entsprechen, so zu handeln, wie es dem Wesen Gottes entspricht. Darin haben Christinnen und Christen in Jesus von Nazareth, dem «Heiligen Gottes», Richtschnur und Anhalt, da er christlicher Überzeugung zufolge selbst die Mensch gewordene Heiligkeit Gottes ist und so in seinem Wort und seiner Tat, seinem Leben und Sterben, dem Unbedingten und Vollkommenen, also dem Heiligen, eine konkrete Gestalt in der Geschichte und so einen konkreten materialen Gehalt, eine inhaltliche Bestimmung gegeben hat, auf die sich diejenigen beziehen können, die an ihn als das fleischgewordene Wort Gottes glauben. Alle Christinnen und Christen sind so gesehen schon dadurch geheiligt, dass sie an Gott und seine Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth glauben, dadurch, dass sie sich in die Nachfolge Jesu stellen, dadurch, dass sie in Christus hineingetauft sind und so durch die Taufe ebenso zu «Heiligen Gottes» geworden sind. Dies aber drückt sich in der konkreten Glaubenspraxis aus, in der sie Zeugnis von jener Heiligkeit ablegen und in eben jenem Zeugnis diese Heiligkeit schon in ihrem Leben und so mitten in der Geschichte zu realisieren suchen.

In zweiter Hinsicht hat die Heiligkeit Gottes praktische Bedeutung, weil ein jegliches bewusstes Dasein schon an dieser Heiligkeit teilhat insofern, als es immer schon Bild Gottes ist, da sich Gott in ihm im Akt der Schöpfung als ein Anderes gesetzt hat, da er sich als Grund des bewussten Daseins im Bewusstsein dieses Daseins und damit in all seinen Vermögen und in seiner Freiheit als Bild seiner selbst gesetzt hat.<sup>34</sup> Das ist die Wurzel des Bekenntnisses zur Gottebenbildlichkeit des Menschen. Und kraft dieser Gottebenbildlichkeit ist der Mensch prinzipiell heilig wie der Heilige, dem er sich verdankt, wenn jene Heiligkeit auch aufgrund der Bedingtheit menschlicher Existenz immer auch verstellt ist und nicht von allen Menschen gleichermaßen realisiert wird. Doch die Tatsache, dass es immer wieder Menschen gibt, die wir deshalb als heilig bezeichnen, weil sie es vermochten, unter den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Existenz die Vollkommenheit und damit die Heiligkeit Gottes in ihrem Leben aufscheinen zu lassen, zeigt, dass es dem Menschen zumindest potentiell möglich ist, ein «heiligmäßiges Leben» zu führen. Dazu gehört aber, diese Heiligkeit so zu leben, wie sie der Heiligkeit Gottes entspricht, und das bedeutet: jeglichen Herrschaftsansprüchen, jedem Bedürfnis nach Erhebung über andere zu entsagen und jede und jeden als Bild Gottes nicht als Magd und Knecht, sondern als Freundin und Freund zu behandeln, d.h. «nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst» und somit nicht als Un-

gleiche und Untergeordnete, sondern als Gleiche in Gott. Dies schließt auch jegliche Praxis der Überwältigung, ja der Gewalt aus, nicht nur in der ethischen Praxis, sondern auch in der religiösen Praxis etwa dann, wenn es darum geht, andere von der Botschaft Jesu zu überzeugen.

In dritter Hinsicht ist die Heiligkeit Gottes von praktischer Bedeutung, weil deutlich wird, dass Gott sich auch und vor allem im tätigen Zeugnis zeigt, im Handeln derjenigen, die sich vom Anspruch des Unbedingten ergreifen lassen. Die Lebenspraxis eines jeden kann so zu einem Akt des Zur-Erscheinung-kommens Gottes, zu einem Akt der Offenbarung der Heiligkeit Gottes werden, und so schließt die «rechte» Gottesverehrung auch und gerade die Achtung des anderen Menschen ein, ja die Achtung der ganzen Schöpfung als Gleichnis Gottes, und sie vollzieht sich nicht allein in der Liturgie, sondern nur in der Einheit mit dem diakonischen Handeln, und dies mitten im alltäglichen Leben eines jeden Einzelnen. Gott zu heiligen, in seiner Heiligkeit, und d.h. auch: in seiner Einzigkeit, Unvergleichlichkeit und Unergründbarkeit zu achten und anzuerkennen, heißt vor allem die Anderen und nicht zuletzt auch sich selbst als einzig, einmalig und unvergleichlich zu heiligen, achten und anzuerkennen. Jener Aufruf zur Achtung und Anerkennung jedes bewussten Daseins kann als Richtschnur nicht allein des ethischen Handelns der Christinnen und Christen dienen – in säkulare Sprache übersetzt meint es nichts anderes als die Anerkennung des Prinzips der Würde der Person, wie es in Art. 1,1 GG formuliert ist: «Die Würde des Menschen ist unantastbar.»

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Bestimmung des Heiligen z. B. Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/M. 1984.

<sup>2</sup> Vgl. zur Zweideutigkeit des Begriffs des Heiligen auch Emile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1994, 548-555.

<sup>3</sup> Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984, 69.

<sup>4</sup> Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* Band 1, Göttingen 1988, 429-433. Pannenberg bestimmte allerdings den Begriff des Unendlichen durch den der Heiligkeit, um so die Unendlichkeit Gottes bezeichnen und von anderen Unendlichkeiten unterscheiden zu können, hier soll dagegen ein umgekehrter Weg verfolgt werden: Nicht die Heiligkeit ist Bestimmungsgrund der Unendlichkeit Gottes, sondern die Unendlichkeit wird durch den Begriff des Unbedingten vom «Schlecht-Unendlichen» (Hegel) abgegrenzt und Heiligkeit dann durch den Begriff des Unbedingten so qualifiziert, dass sie als Bestimmung Gottes verstanden werden kann, die nicht nur einen Aspekt neben vielen bezeichnet, sondern – qua Unbedingtheit – das Wesen Gottes, sprich: seine Gottheit, seinen göttlichen Grund.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Thomas VON AQUIN, *S. th. I, q.7, a.1* sowie *q.4., a.2.*

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Pannenberg mit Verweis auf Duns Scotus in: DERS., *Systematische Theologie* (Anm. 4) 378f.

<sup>7</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*. In: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*. Band 5, Frankfurt/M. 1969, 155. Vgl. auch ebd. 264.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu ebd. 149ff.

<sup>9</sup> Vgl. René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*. Lat./Dt. Hamburg <sup>2</sup>1977. III, 24.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu auch die Definition des Unbedingten im Historischen Wörterbuch der Philosophie: «In der Philosophie, vor allem in der Metaphysik, bezeichnet 'unbedingt' im allgemeinen einen höchsten und letzten, uneingeschränkten, von keiner weiteren Bedingung, Voraussetzung oder Ursache abhängigen Grund, der daher auch aus keinen weiteren Prämissen erschlossen werden kann (...)» (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter u.a. Band 11. Basel 2001. Sp. 108).

<sup>11</sup> Vgl. zu diesem Verständnis des Unbedingten vor allem die Verwendung des Begriffs des Unbedingten durch Johann Gottlieb Fichte, der darauf hinweist, dass das schlechthin Unbedingte, welches er mit dem absoluten Ich und damit auch mit der Tathandlung identifiziert, dadurch gekennzeichnet ist, dass es allein durch sich selbst bedingt ist, und dass es genau darin die Möglichkeitsbedingung, der Grund allen Wissens, ja jeglichen Bewusstseins ist (vgl. Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794, 1798)*. In: *Fichtes Werke*. Hg. von Immanuel Hermann Fichte. Bd. I: Zur theoretischen Philosophie I. Berlin 1971, 83–328, hier: 91ff.).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch die Analogie zwischen dem Seelengrund, aus dem die Kräfte bzw. Vermögen Intellekt und Wille hervorgehen, und dem göttlichen Grund bei Meister Eckhart (Meister ECKHART, Pr. 20A. In: DERS., *Die deutschen Werke Band I*, Stuttgart 1958, 505–508, hier: 506).

<sup>13</sup> Vgl. FICHTE, *Wissenschaftslehre* (Anm. 11) 91ff.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch Johann Gottlieb FICHTE, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810)*. In: *Fichtes Werke Band II: Zur theoretischen Philosophie II*. 693–709, hier: 699ff.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu ausführlich Johann Gottlieb FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*. In: *Fichtes Werke Band V: Zur Religionsphilosophie*, 397–580.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München/Freiburg i. Br. 1983, 197.

<sup>17</sup> Emmanuel LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br./München 1992, 23.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 38 und 42. Vgl. auch DERS., *Die Spur des Anderen* (s. Anm. 16) 249f.

<sup>19</sup> Vgl. LEVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 17). 67, 213f. und 218ff. Ähnlich wie Levinas verweist Jean-Luc Marion auf die absolute Alterität des Absoluten, welches er mit Gott identifiziert, und stellt heraus, dass Gott weder Sein noch Seiendes ist, sondern Grund und Ursprung des Seins. Anders als Levinas bezeichnet er Gott jedoch in Reminiszenz an die scholastische Tradition als Grund und Ursprung alles Seienden. Vgl. hierzu ausführlich Jean-Luc MARION, *God Without Being. Hors-Texte*, Chicago–London 1991; DERS., *Being Given. Towards A Phenomenology Of Givenness*, Stanford 2002.

<sup>20</sup> Vgl. zum Begriff des Nichtanderen vor allem Nikolaus CUSANUS, *De li non aliud*, 1–7. Cusanus verwendet den Begriff zur Bezeichnung Gottes, der als der Nichtandere allen Gegensätzen, somit auch dem zwischen Anderem und Nichtanderem, voraus geht – der These von der *coincidentia oppositorum* im Absoluten entsprechend.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu etwa Meister ECKHART, *Die Lateinischen Werke Band I*. Stuttgart 1936. 178: Gott ist kein *hoc aut hoc*, kein «Dies und Da», sondern Prinzip des Seins, damit selbst aber keine *res*, folglich weder Ding noch Substanz.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. Meister ECKHART, Pr. 16b. In: *Die deutschen Werke Band I*. 492–495, hier: 493; vgl. DERS., *Die Lateinischen Werke Band I*. 162f.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu etwa Meister ECKHART, *Die Lateinischen Werke Band V*, 48.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Emmanuel LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 279; DERS., *Jenseits des Seins*, 140f.

<sup>25</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*. In: DERS., *Werke in sechs Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Band V. Darmstadt <sup>5</sup>1983. AA 74–129.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu z. B. Jean-François LYOTARD, *Das Erhabene und die Avantgarde*. In: DERS., *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, 159–187; DERS., *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. Kritik der Urteilskraft*, Paragraphen 23–29, München 1994.

<sup>27</sup> Vgl. Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, 13–74.

<sup>28</sup> Dagegen hat etwa Karl Rahner herausgestellt, dass die traditionelle katholische Lehre von der für die Annahme der Offenbarung erforderlichen *potentia oboedientialis* unter den Vorzeichen moderner Subjektivitäts- und Freiheitsphilosophie neu interpretiert werden muss. Ohne die Fähigkeit des Vernehmenkönnens der Offenbarung durch das Subjekt kann sich Offenbarung gar nicht ereignen und sich der Glaube als Antwort und Annahme der Offenbarung gar nicht einstellen: «Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet. Der Mensch ist der in seine Geschichte auf das Wort des freien Gottes Hineinhorchende. Nur so ist er, was er sein muß.» (Karl RAHNER, *Hörer des Wortes*. (1. Auflage). In: DERS. *Sämtliche Werke*. Band 4, Freiburg i. Br. 1995, 2–281, hier: 209.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu etwa Hegels Identifizierung der Sittlichkeit mit Heiligkeit sowie dessen Verhältnisbestimmung von Subjektivität, Freiheit und Sittlichkeit in Bezug zur Heiligkeit in: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen zur Philosophie der Religion II*. In: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*. Band 17. 51.

<sup>30</sup> Vgl. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1969. Auch Otto stellt einen Zusammenhang zwischen dem Heiligen und dem von ihm so bezeichneten Kreaturgefühl heraus, allerdings identifiziert Otto den Bezugspunkt dieses Gefühls als ein «Objekt außer mir», welches er wiederum mit dem Numinosen gleichsetzt (vgl. OTTO, *Das Heilige*, 8–12). Schleiermacher dagegen stellt gerade die Vermitteltheit dessen heraus, auf das sich das Abhängigkeitsgefühl bezieht: Es ist weder «Objekt außer mir» noch das Numinose; es ist genau besehen überhaupt kein Objekt, da weder Ding noch Substanz, sondern der mit dem Grund des Bewusstseins vermittelte göttliche Grund, transzendent und immanent zugleich. Das Abhängigkeitsgefühl löst daher bei Schleiermacher auch nicht Furcht und Schrecken aus, sondern im Gegenteil als «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» Anziehung und Liebe (vgl. z. B. SCHLEIERMACHER, *Über Religion*. 54ff.).

<sup>31</sup> Vgl. DURKHEIM, *Religiöses Leben* (Anm.2). 554.

<sup>32</sup> Vgl. *Dei Verbum* I, 2.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu z. B. Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*. In: DERS.: *Werke in sechs Bänden*. Band IV. AA156 und 220f.

<sup>34</sup> Dieses Ins-Bild-setzen ist nicht nach dem Platonischen Modell der Teilhabe und der Repräsentation zu verstehen, sondern folgt einem symboltheoretischen Verständnis des Bildes, welches das Bild bereits als Gegenwärtigsetzung göttlicher Wirklichkeit im Bild begreift. Dieser Bildbegriff findet sich bereits bei Anselm von Canterbury, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart und dann vor allem in der transzendentalen Bildlehre Johann Gottlieb Fichtes. In der gegenwärtigen Theologie wird er vor allem von Hansjürgen Verweyen vertreten (vgl. Verweyen: *Gottes letztes Wort*. 154–185).