

David Tracy

## Die Rückkehr Gottes in der Theologie der Gegenwart

### I. Einführung: *Theós und Lógos in der Theologia*

Die Geschichte der Theologie ist die Geschichte der sich fortwährend verändernden Beziehung zwischen der Wirklichkeit Gottes und jener göttlichen Wirklichkeit, wie sie unter den Bedingungen und innerhalb der Grenzen eines bestimmten *lógos* oder Verstehenshorizontes erfahren und verstanden wird. Ein Theologe ist jemand, der das nahezu Unmögliche möglich zu machen sucht, nämlich *theós* und *lógos* miteinander zu verbinden. Wenn er diese verantwortungsvolle Aufgabe schlecht bewältigt, überwältigt der *lógos* des jeweiligen Gegenwartsverständnisses die Wirklichkeit des *theós* und beraubt sie ihrer furchterregenden Andersheit. Die Theologie wird in diesem Falle, wie die Moderne gezeigt hat, alles daran setzen, *die* exakte Methode, *das* unwiderlegbare moderne rationale Argument und *den* angemessenen Verstehenshorizont zu entdecken, die es erlauben, Gott zu erfassen und nach Möglichkeit sogar zu beherrschen. Dessen ungeachtet, werden freilich weiterhin wichtige Einsichten gewonnen werden, es werden echte Argumente gefunden, und im Anschluß hier-

an brillante Theorien, bessere Methoden und eine angemessenere, anspruchsvollere Hermeneutik entwickelt werden. Die Errungenschaften der modernen Theologie sind zweifelsohne bedeutsam. Doch sind wir alle gezwungen, ob wir wollen oder nicht, die Moderne hinter uns zu lassen. Dank des modernen *lógos* verlassen wir sie mit echten neuen Einsichten in die Wirklichkeit Gottes. Die moderne Theologie hat zu einem Verständnis Gottes als einer in ihrer Relationalität einzigartigen Wesenheit gefunden. Denn Gott – und Gott allein – hat als Ursprung, Grund und Ziel aller Wirklichkeit eine Beziehung zur gesamten Wirklichkeit. Dennoch widerstrebt es vielen zeitgenössischen Theologen, sich diesen Einsichten unkritisch anzuschließen – auch wenn sie wie ich der Überzeugung sind, daß die moderne Theologie einen nach wie vor bedeutsamen Beitrag zur Theologiegeschichte geleistet hat, indem sie immer differenziertere relationale Begriffe entwickelte, die Gottes radikal relationales Wesen besser zu erfassen vermögen als vormoderne Theologien. Scheint doch selbst in den besten modernen Konzeptionen, in denen die Einsicht der modernen Theologien in die Relationalität Gottes zum Ausdruck kommt, die ehrfurchtgebietende, schreckenerregende, alles Bestehende in Frage stellende Wirklichkeit Gottes in Vergessenheit geraten zu sein.

Welche Bezeichnung man zur Charakterisierung der zeitgenössischen Theologie auch wählen mag, keine vermag sie hinreichend zu beschreiben, wie der seltsame Terminus «postmodern» deutlich macht. Wie die gelungensten Beispiele einer postmodernen Theologie indes zeigen, bezeichnet postmoderne Theologie den aufrichtigen, wenn auch zuweilen verzweifelten Versuch, Gott als Gott erneut Gehör zu schenken – dem Gott, der das moderne historische Bewußtsein in Frage stellt, die überzogenen Ansprüche der modernen Rationalität entlarvt und fordert, daß den «anderen», den in der Moderne Vergessenen und Marginalisierten, Beachtung geschenkt werde. *Theós* ist zurückgekehrt, um die Herrschaft des modernen *lógos* in ihren Grundfesten zu erschüttern. Es dürfte außer Zweifel stehen, daß in der modernen Theologie der *lógos* des modernen Weltverständnisses dominierte. Kein Zweifel auch, daß in der zeit-

genössischen Theologie vielfach wieder die Macht Gottes in der wechselseitigen Beziehung von *theós* und *lógos* bestimmend ist. Im folgenden sei der Versuch unternommen, diese Behauptung mit Hilfe eines kurzen historischen Abrisses zu stützen.

## II. Eine theonome Frage: Wer ist Gott?

Wenn die biblischen Texte nach Gott fragen, so zielt diese Frage nicht in erster Linie auf die Existenz, das Wesen und die Eigenschaften Gottes; gefragt wird vielmehr, wer Gott ist. Für Christen ist diese Frage in und durch das Ereignis und die Person Jesu Christi entscheidend beantwortet worden. An Jesus Christus, dem Sakrament Gottes, entdecken Christen sowohl, wer Gott ist, als auch, wer sie selbst sein können und sollen. Christen erfahren, wer Gott ist, indem sie erfahren, wer Jesus, der Christus, ist. Wer dieser Jesus Christus ist, erfahren Christen wiederum vor allem aus den in der Form historischer Berichte konzipierten, realistischen Leidensgeschichten der vier Evangelien<sup>1</sup>.

Die vier Evangelien erzählen diese Geschichte auf je eigenständige und in der Tat auch recht unterschiedliche Weise, angefangen von Markus' apokalyptischem Bericht, über die weisheitliche Passionsgeschichte des Matthäus, die realistische Heldenfrage des Lukas bis hin zur meditativen Leidensgeschichte des Johannes und den beunruhigenden, dialektischen paulinischen Gedanken über den gekreuzigten Christus. Dennoch zeugen alle Erzählungen auch von einem einzigen Wesen: Wer Gott ist, offenbart sich in und durch diesen unersetzbaren Jesus; wer Jesus ist, offenbaren die von ihm überlieferten Worte und Werke, sein Leben und Leiden, sein Kreuz und seine Auferstehung. Im ersten Brief-Kommentar zum meditativen Johannesevangelium finden wir jene erste große christliche Metapher für Gott: Gott ist Liebe (1Joh 4,16). Wie die eigentümliche Verbindung von theologischer Meditation und narrativer Jesus-Tradition im Johannesevangelium zeigt, läßt sich die als Liebe verstandene Wirklichkeit Gottes für Christen weder von der Offenbarung der Wirklichkeit und Macht Gottes in der überlieferten Ge-

schichte Israels trennen noch von Gottes Zorn und Leiden in Jesus Christus, den von Jesus gegen Gott gerichteten Klagen («Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?») oder Jesu Bestätigung als der Christus in der Auferstehung.

Es nimmt nicht Wunder, daß die frühchristlichen Theologen die trinitarische Sprache als ausgesprochen geeignet erachten konnten, um ihr Verständnis Gottes zu artikulieren – ein Verständnis Gottes als Vater, zu dem sie in ihren Liturgien und in ihrem Leben aufgrund ihrer Gotteserfahrungen in der Kraft des Hl. Geistes durch das Wort geführt worden waren. Es überrascht auch nicht, daß christliche Theologen, die sich gegenüber dem griechischen Verstehenshorizont, in dem sie lebten und dachten, aufgeschlossen zeigten, nicht nur in der Liebe, sondern auch im Erkenntnisvermögen<sup>2</sup> einen passenden Schlüssel zum Verständnis des Wesens Gottes entdeckten, dessen Identität für sie entscheidend in dem Wort Jesu Christus geoffenbart worden ist. Diese beiden zentralen Wirklichkeiten, Erkennen und Liebe, bildeten in der ganzen Patristik und im Mittelalter den Hauptschlüssel zum Verständnis des Wesens Gottes, welches man mit der in Jesus Christus offenbar gewordenen Liebe gleichsetzte. Ebenso sollte die scholastische Theologie durch Betrachtungen über Liebe und Erkenntnisvermögen zu einem zwar partiellen, unvollständigen, analogen, doch echten Verständnis des letzten Geheimnisses, das Gott ist, gelangen. Einige Theologen – unter ihnen Augustinus und Thomas von Aquin, um die zwei bekanntesten Namen zu nennen – entwickelten diese brillanten Analogien der Liebe und der Erkenntnis weiter und ermöglichten es so Christen, das Wesen Gottes ein wenig besser zu verstehen. Seit diesen theonomen Zeiten ist es Theologen nur noch selten gelungen, die in Jesus Christus geoffenbarte Wirklichkeit Gottes derart eindrucksvoll zur Darstellung zu bringen. Diese göttliche Wirklichkeit wurde stets durch die spezifischen Vorstellungen der griechischen, römischen und mittelalterlichen Kulturen vom Wesen der Erkenntnis und Liebe erhellt, niemals jedoch von ihnen beherrscht. Den Erfahrungen und dem Verständnis der Zeit folgend, verwandelte sich die

Liebe – im Sinne des griechischen *éros* – kraft der göttlichen *agápe* in die augustinische *caritas*. Der Mensch gebrauchte seinen Verstand, um einen – sei es auch noch so flüchtigen – Einblick in die mathematisch und dialektisch intelligible Welt zu gewinnen, die das Tor zur Welt des reinen göttlichen Geistes bildete<sup>3</sup>. Es ist auch heute noch anregend, die großen patristischen und mittelalterlichen Theologen mit ihren nach wie vor erstaunlichen Beiträgen zum Verständnis des Gottes Jesu Christi zu lesen, die sich ihren Bemühungen um eine Veränderung des griechisch-lateinischen Verständnisses der Liebe und des Erkenntnisvermögens verdanken. Diese theonomen Reflexionen über das Gottesverständnis, die das Verständnis der griechischen Liebe ebenso voraussetzten, wie sie es veränderten, haben nicht nur die Theologie bleibend bereichert, in einer gewissen Hinsicht sind sie vielmehr bis heute unübertroffen und vielleicht sogar unübertreffbar. Daran wird sich auch in Zukunft nichts ändern, es sei denn Theologen würden erneut dieser früheren wundervoll optimistischen Vision teilhaftig, nämlich der verstehenden Teilhabe an aller Wirklichkeit als durch und durch intelligibel und des gesamten Kosmos als vom Eros durchdrungen. Wie Teilhard de Chardin erkannte, teilt die moderne Wissenschaft jedoch nur in wenigen Ausnahmen diese Zuversicht, die frühere Zeiten der Vernunft und der Sehnsucht gleichermaßen entgegenzubringen vermochten.

Doch selbst in den Jahrhunderten, in denen die theonome Vorstellung Gottes als Liebe und Vernunft das Gottesverständnis beherrschte, drohte diese ständig durch zwei Gegenbewegungen erschüttert zu werden. Die erste Gegenströmung stellte selbst die wertvollsten Einsichten derjenigen Theologen in Frage, die, an griechische Geist-Begriffe anknüpfend, um ein besseres Verständnis Gottes als reinem Intellekt bemüht waren. Vor allem in der von Dionysius Areopagita über Johannes Scotus Eriugena, Thomas von Aquin (einer bestimmten Seite seines Denkens) bis hin zu Meister Eckhart und Cusanus reichenden großen Traditionslinie ertönt der immer gleiche Refrain. Die in und durch nichts anderes als die Gotteserkenntnis selbst enthüllte Unbegreifbarkeit Gottes erwies sich als ein untrügliches Zeugnis

der zunehmend an Gewicht gewinnenden apophatischen (= negativen, Anm. d. Red.) Theologie, einer einflußreichen theologischen Gegenbewegung, die das Vertrauen der Theologie in den griechischen Gedanken der Intelligibilität des Seins und der Erkennbarkeit Gottes schließlich nachhaltig erschütterte.

Zur gleichen Zeit gerieten viele westliche Theologen unter dem Einfluß apokalyptischer Bewegungen und der paulinischen Kreuzestheologie in den Sog einer weiteren Gegenströmung, welche das herrschende christliche Gottesverständnis sogar noch stärker erschüttern sollte. Gottes eigentliches Wesen offenbart sich dieser theologischen Strömung zufolge weder in himmlischer Herrlichkeit noch im *éros* oder *intellectus*, sondern in der Verborgenheit des Kreuzes, d.h. Gott zeigt sich in der Schwäche, im Kampf und Leiden Jesu Christi. All jene Christen, bei denen der verborgene, in Markus' bewegender Erzählung enthüllte Gott, um den auch Paulus' dialektische Kreuzestheologie hartnäckig kreist, nicht in Vergessenheit geraten war, harrten des Tages, an dem diese mächtige Gegenströmung neuen Auftrieb erhalten würde – nicht so sehr, um (wie die apophatischen Traditionen der Unerkennbarkeit Gottes) alle intellektualistischen Gottesvorstellungen in ihren gewaltigen Sog zu reißen, sondern eher, um tief in das christliche Bewußtsein einzudringen und es schließlich völlig zu beherrschen. Zweifellos brach sich dieser paulinisch-markinische Gedanke erneut in den tiefen Einsichten Luthers, Calvins und Pascals in bezug auf den verborgenen und geoffenbarten Gott Bahn. Dort wurde freilich das Verständnis der Liebe und des Erkenntnisvermögens früherer Zeitalter von der Übermacht des neuen, in der Verborgenheit des Kreuzes geoffenbarten Verständnisses des *theós* beinahe erdrückt. Zuweilen drohte diese existentielle Erfahrung, derzufolge Gott sich ausschließlich in der Verborgenheit offenbart, sogar den gesamten kulturellen Verstehenshorizont zu absorbieren. So trat etwa in Luthers brillanter und scharfer Polemik oder den Pascalschen, von tiefem Entsetzen angesichts des Schweigens der unendlichen Räume erfüllten Gedanken der verborgene Gott zu Beginn der Moderne an die Stelle von Vernunft, Geist und Eros als formale theologische Bezugs-

größen. Im ganzen gerieten all diese Strömungen jedoch in Vergessenheit, als mit fortschreitender Moderne der moderne *lógos* im Raum der Theologie beherrschend wurde und das Gottesbild den Bedingungen des modernen Denkens entsprechend umbildete.

### III. Gott in der Sicht des modernen *Lógos*: Vom Deismus zum Pantheismus

Der verborgene Gott Luthers, der in der Reformation solch große Sprengkraft besessen hatte, verwandelte sich in der frühen Moderne in den Pascalschen Alptraum des Schweigens der unendlichen Räume. Pascal, in dem sich die frühe Moderne so vollkommen verkörpert, erkannte nicht nur die überwältigende Stärke der Moderne, sondern sah nahezu als einziger auch ihre zerstörerischen, nichts geringeres als das Bewußtsein der Existenz Gottes auslöschenden Kräfte voraus. Auch Meister Eckharts Gott über Gott fiel der Vergessenheit anheim, nachdem ihm bei Nikolaus von Kues, dem ausgewogensten unter den großen Denkern der Frührenaissance, noch einmal ein glänzendes Comeback beschieden worden war. Der Kusaner ist der einzige Theologe, bei dem sich der *lógos* mathematischer Erkenntnis, der Unendlichkeitsgedanke der Frührenaissance und die apophatische Tradition zu einem letzten großen Entwurf einer neuplatonischen, seltsam optimistisch anmutenden *docta ignorantia*<sup>4</sup> verbanden. Indessen schritt die Moderne jedoch unaufhaltsam voran und prägte allen denkerischen Bemühungen, einschließlich der Gottesvorstellung, ihren Stempel auf.

Die Schwierigkeiten, vor denen die Moderne sich angesichts der Gottesfrage gestellt sah, sind nun klar erkennbar. Der moderne *lógos* – genauer: der mit den Stichworten der neuzeitlichen wissenschaftlichen Revolution und der Descartesschen und Kantschen Hinwendung zum Subjekt knapp umrissene Verstehenshorizont, der seinen Höhepunkt in den klassischen modernen demokratischen Revolutionen und dem Hervortreten des modernen historischen Bewußtseins erreichte – erwies sich als derart stark, neuartig und wirksam, daß keine Frage mehr als so gesichert gelten

konnte, daß sie nicht noch einmal von Grund auf neu hätte bedacht werden müssen – und dies auf dem Hintergrund einer erstaunlichen Kulturblüte, großen politisch-ökonomischen Errungenschaften einerseits und einer nicht weniger verblüffenden geistigen Enge andererseits.

Das Wissen um die Wirklichkeit Gottes wurde, den Ansprüchen des modernen Denkens entsprechend, neu formuliert. Diejenigen, die der Wirklichkeit Gottes nach wie vor zentrale Bedeutung in ihrem Leben beimaßen, wurden, wie Michel de Certeau aufgewiesen hat, an den Rand der modernen, zentralistischen Gesellschaft gedrängt. Jene tief Religiösen wurden zu dem, was der moderne Mensch nun «Mystiker» nannte. Aus der adjektivischen Beschreibung einer bestimmten Dimension des Lebens und der Kultur («das Mystische») war ein modernes Substantiv entstanden: «der Mystiker». Mit diesem Begriff ließ sich nun die große Gruppe der Menschen bezeichnen, die abseits der modernen Gesellschaft standen. Die gesamte Wirklichkeit, Gott und die Religion eingeschlossen, hatte sich den Regeln des modernen Denkens zu fügen.

Der moderne Gott wurde in irgendwelchen modernen «Ismen» dingfest gemacht. Denn der *lógos* der Moderne – sein machtvoller Intelligibilitätsbegriff – hatte einen neuen Weg, genauer: eine Reihe von Wegen entdeckt, Gott zu verstehen. Gewiß, dem modernen Menschen boten sich, was seine Stellung zur Gottesfrage anbelangt, eine Fülle von Möglichkeiten. Aber all diese Möglichkeiten wurden in der Moderne nicht in erster Linie durch die Wirklichkeit Gottes begrenzt, sondern durch den *lógos* der Moderne. Der moderne Mensch konnte zum Beispiel Deist, ein moderner Theist, Atheist oder Agnostiker sein; er konnte mit Spinoza zu einem modernen Pantheisten werden oder sich mit Hegel und Whitehead für einen modernen Pantheismus entscheiden.

Zweifellos haben diese modernen Gottesvorstellungen neue Einsichten bezüglich der Wirklichkeit Gottes vermitteln können. Dies gilt ganz besonders für den Pantheismus. Denn es ist das Verdienst der modernen Theologie, moderne trinitarische Theologien eingeschlossen, daß der wesentlich relationale Cha-

rakter aller Wirklichkeit – gerade auch der göttlichen – mit der begrifflichen Klarheit erfaßt werden konnte, an der es der antiken und mittelalterlichen Rede von Gott gefehlt hatte. Die moderne Hegelsche, prozeßtheologische, trinitarische oder feministische relationale Rede von Gott erwies sich als die bleibende Errungenschaft moderner Theologien überhaupt.

Aber auch diese inzwischen klassische moderne Errungenschaft hatte ihren Preis. Sowohl im Blick auf Hegel als auch Whitehead und vielen anderen modernen relationalen Denksystemen (einschließlich verschiedener Formen feministisch-relationaler Reflexion auf Gott) drängt sich immer wieder die Frage auf, ob Gott nicht zum Gefangenen eines neuen totalitären Begriffssystems geworden ist, das gar kein echtes Unendlichkeitsmoment zuläßt, welches Gott Gott sein lassen könnte. Selbst einem durch und durch modernen Denker wie René Descartes gelang es, beinahe ohne es zu wollen, der Idee der Unendlichkeit Gottes in seinem modernen, auf eine vollständige Erklärung der Welt ausgehenden System Raum zu geben. Kommt sie aber auch bei Hegel, Whitehead oder anderen zeitgenössischen Entwürfen eines radikal-relationalen (umfassenden?) Gottesverständnisses zum Vorschein?

Selbst die größte Errungenschaft der modernen Theologie im Blick auf das Gottesverständnis, die Einsicht in die Relationalität Gottes und der Wirklichkeit, stand stets in der Gefahr, in ein weiteres System in der langen Reihe der modernen «Ismen» verwandelt zu werden, an deren Anfang in der frühen Moderne ein antirelativistischer Deismus stand und deren Ende in der späten Moderne verschiedene Formen eines relationalen Pantheismus bildeten. Damit stehen wir auch am Ende der Geschichte des zeitgenössischen Gottesverständnisses, sofern es uns nicht gelingen sollte, der Wirklichkeit Gottes gegen den Widerstand des modernen *lógos* erneut zum Durchbruch zu verhelfen. Dieser Durchbruch, oder genauer: radikale Bruch bezeichnet das Hauptanliegen der gegenwärtigen postmodernen Reflexion auf Gott.

#### IV. Die Postmoderne und die wundersame Rückkehr Gottes

Die Postmoderne hat, indem sie die Selbstsicherheit des modernen *lógos* erschütterte, der ernsthaften Reflexion über Gott in der Gegenwart neue Möglichkeiten eröffnet. Natürlich wird das Denken der Gegenwart auch weiterhin seinem Wesen und seiner Zielsetzung nach weitestgehend modern bleiben, man denke etwa nur an die feinfühlig und eindrucksvolle Betrachtung Gottes in der Kosmologie und bei einigen Vertretern der «neuen Physik» oder an die für beide Seiten lehrreichen Dialoge der Theologie mit der Naturwissenschaft, in denen sich für viele moderne Naturwissenschaftler wie Theologen die Frage nach Gott noch einmal neu stellt. Auch werden sich die gegenwärtigen Reflexionen über Gott vielfach als eine Wiederentdeckung vormoderner Formen des Gottesverständnisses erweisen – wie unlängst im Falle der Wiederentdeckung der biblischen Erzählung für die christliche Rede von Gott. Wie die Beispiele echter postmoderner Rede von Gott überdies zeigen, hat die Postmoderne dadurch, daß sie den machtvollen *lógos* der Moderne in Frage stellte, der ehrfurchtgebietenden Wirklichkeit des *theós* erneut Geltung verschaffen können.

Die Postmoderne mißtraut nahezu allen Gottesbeweisen, traditionellen wie modernen, den Aussagen über das Wesen Gottes, den Versuchen, die Wirklichkeit Gottes irgendeinem modernen Verstehenshorizont anzupassen, oder den bekannten «Ismen», sei es nun der Deismus, Theismus oder Pantheismus. Postmoderne Denker sind überzeugt, daß die Selbstsicherheit des modernen *lógos* weitestgehend auf falschen Voraussetzungen beruht. So sind die Vorstellungen über die entscheidenden Sinngehalte zweier zentraler Kategorien im modernen *lógos*, nämlich Geschichte und Sprache, durch kritische Untersuchungen postmoderner Denker erschüttert worden.

Betrachten wir zuerst die Geschichte: Das historische Bewußtsein gehört zu den großen Entdeckungen und Errungenschaften des modernen Denkens. Es läßt sich jedoch unschwer erkennen, daß das historische Bewußtsein allzu häufig ein sozial-evolutionäres Entwicklungsschema voraussetzte, dem zufolge die Ge-

schichte zur westlichen Moderne hinführt, der gegenüber alles andere entweder als prähistorisch, primitiv oder archaisch gilt oder aber auf dem Weg ist, sich zu einer weiteren, wenn auch minderwertigen Spielart der westlichen Moderne zu entwickeln.

Dem modernen Geschichtsschema zufolge bezeichnet Geschichte ein lineares, fortlaufendes, teleologisches Geschehen mit einem einzigen Ziel: die westliche Moderne. In das Gewand irgendeines «Ismus» gekleidet, ist Gott Teil dieses Schemas: zuweilen ein wichtiger Bestandteil (Theismus und Panentheismus), zuweilen ein fehlendes Glied (Atheismus und Agnostizismus), aber dennoch ein Teil. Was aber würde es bedeuten, wenn Geschichte nicht ein kontinuierliches Geschehen bezeichnete, sondern sich aus Umwegen, Labyrinthen und radikalen Brüchen zusammensetzte? Was wäre, wenn das moderne sozial-evolutionäre teleologische Schema, auf das das moderne Selbstverständnis wesentlich gründet, als imperialistisch und unglaubwürdig entlarvt würde? Das moderne Kontinuitätsbewußtsein und die moderne Selbstsicherheit sind in der Tat durch zwei Elemente erschüttert worden: durch den geschichtlichen Einschnitt des weltweiten schweren Leidens in der Moderne ebenso wie durch all jene «anderen», die von der stolzen Erzählung der eurozentrischen Moderne übergangen, vergessen und kolonialisiert worden sind. Es sind die Fragen nach dem Sinn des Leidens, der Bedeutung der Existenz des Anderen und Verschiedenen, die das teleologische Modell der modernen Geschichte zum Einsturz bringen und die Rückkehr des eschatologischen Gottes, der alle Kontinuität und Selbstsicherheit unterbricht, möglich machen.

Gott tritt in die postmoderne Geschichte nicht als ein trostspendender «Ismus» ein, sondern als eine ehrfurchtgebietende, häufig furchterregende Hoffnung jenseits aller Hoffnungen. Gott tritt nicht als eine weitere neue Spekulation – und sei es eine moderne trinitarische(!) – erneut in die Geschichte ein, sondern als Gott. Einmal mehr ertönt aus tiefstem Herzen der Ruf: Laßt Gott doch Gott sein! Denn dieser Gott offenbart sich in der Verborgenheit: im Kreuz, in der Negativität, vor allem aber in dem Leiden all jener ande-

ren, die die stolze Erzählung der Moderne als Unpersonen übergangen hat, und in den Ereignissen, Erinnerungen und der Geschichte, die sie nicht der Erwähnung für wert befunden hat.

Es sind diese Menschen und diese Theologien, zu denen Gott zuallererst findet – ein Gott, der seine Unterstützung bei der Befreiung und Transformation alles dessen, was ist, zusichert, und der den selbstgenügsamen *lógos* der Moderne in Frage zu stellen und zu überwinden verspricht. Auch hält Gott bei diesen postmodernen Formen gegenwärtiger Theologie nicht allein als der verborgene und geoffenbarte Gott der Hoffnung Einkehr, zu der das Kreuz, das Gedächtnis des Leidens und der Kampf von, für und mit den «anderen», vor allem den von der Geschichte Vergessenen und Marginalisierten, Anlaß gibt. Gott nähert sich ihnen vielmehr in tiefster Verborgenheit als die ehrfurchtgebietende Macht, der Schrecken, die Hoffnung jenseits aller Hoffnungslosigkeit, die häufig im Kampf um Befreiung erfahren wird. Und so erhebt der Gott Ijobs aus dem Wettersturm erneut seine Stimme in Gustavo Gutiérrez' tiefgründigen späten Betrachtungen über den verborgenen und geoffenbarten Gott. So entsteht in der späten Politischen Theologie nach Auschwitz des Johann Baptist Metz aus dem Leiden an Gott und den gegen ihn gerichteten Klagen Widerstand gegen alle modernen Spekulationen über Gott<sup>5</sup>. Gott hat auf die denkbar furchterregendste und radikalste Weise erneut Eingang gefunden in das theologische Denken. Doch nicht durch das entfremdete Selbst jener bewundernswerten, zutiefst beunruhigten Modernen, den existentialistischen Theologen, meldet sich der verborgene und geoffenbarte Gott heute erneut zu Wort, sondern durch das Gedächtnis des Leidens und die alles in Frage stellende Leidenserfahrung all jener, die von der stolzen Erzählung der Moderne ignoriert, marginalisiert und kolonialisiert worden sind. Im Lichte dieses geschichtlichen Bruchs erscheinen die in den modernen «Ismen» zum Ausdruck gebrachten Anschauungen von Gott auf einmal recht unbedeutend. Durch diesen Bruch verwandelt sich der machtvolle, ehrfurchtgebietende apokalyptische Gott der Hoffnung häufig in den Gott der Klagelieder.

Und so kehrt auch Ijob zurück und beraubt in zeitgenössischen Theologien den modernen *lógos* seiner Macht über «Gott».

Zugleich hat sich die zweite Kategorie, die Sprache, als so vielgestaltig erwiesen, daß sie frühere Reflexionen über Sprache in Frage gestellt und das moderne Denken unterbrochen hat. Es ist die Sprache, auf welche das moderne Denken zur Ausbildung seines Verstehenshorizonts angewiesen ist – ihr logozentrischer *lógos*, der Gott einem weiteren «Ismus» überantwortet –, die das moderne Kontinuitätsbewußtsein unterbricht und es des Gefühls, alles unter seiner Kontrolle zu haben, beraubt. Durch postmoderne linguistische Untersuchungen der unreflektierten Voraussetzungen des modernen Denkens zerstört der moderne *lógos* die Grundlage seiner eigenen früheren Gewißheit und bestreitet seine eigenen Ansprüche auf eine vollständige und unmittelbare Selbstpräsenz. Das moderne Selbst ist nicht heil genug, um so ganz und gar autonom zu sein, wie es einmal zu sein glaubte. Der moderne *lógos* ist nicht beständig genug, um der Wirklichkeit des Gottes Herr zu werden, mit dem er früher einmal kraft seiner der modernen Vernunft entlehnten Argumente und Beweise so gut fertig zu werden schien. Gott kehrt zurück, um den in der Ontotheologie der Moderne beheimateten und domestizierten *theós* abzulösen. Gott kehrt zurück, um zu fordern, daß die Moderne ein für allemal ihre spekulativen Ambitionen aufgibt, die göttliche Wirklichkeit zu beherrschen, auf daß Gott erneut Gott sein könne.

Auch die beiden klassischen Schlüsselkategorien für das Verständnis der Wirklichkeit Gottes, Liebe und Erkenntnisvermögen, sind in neuer, postmoderner Form (und zuweilen auch Formlosigkeit) zu uns zurückgekehrt. Die Aussage «Gott ist Liebe» wird nun nicht mehr zum Anlaß genommen, die Vernünftigkeit und Relationalität der göttlichen Wirklichkeit gegenüber dem Geist der Moderne nachzuweisen. Liebe begegnet in der Postmoderne vielmehr zuallererst als Grenzüberschreitung, dann als Überfluß und schließlich als grenzenlose reine Gnadenfülle<sup>6</sup>. Die große, von Dionysius Areopagita begründete Tradition des Gottes jenseits Gottes wiederzugewinnen, bedeutet nicht einfach nur,

den frühen Ahnherrn der modernen rationalen Theologie, Thomas von Aquin, für dessen Umkehrung der dionysianischen Regel, derzufolge in der Reihe der göttlichen Namen das «Gute» dem «Sein» übergeordnet sei, zur Verantwortung zu ziehen. Die dionysianische Tradition wiederzugewinnen, bedeutet vielmehr auch, die moderne Theologie in all ihren typischen Erscheinungsformen radikal in Frage zu stellen. Denn der Gott, der Liebe ist, übersteigt die Grenzen des Seins und der Transzendentalität, der Rationalität und Relationalität. Gott ist Liebe – Überfluß, Geschenk, das Gute. Dies ist ein Gedanke, den die moderne Theologie nicht zu denken vermag, ohne daß sich ihr *lógos* dem *theós* auf Weisen beugt, über die sie sich selbst nicht im klaren zu sein scheint. Und wieder erheben Ijob und die Klagelieder mahnend ihre Stimme, diesmal in den Werken zeitgenössischer Theologen, die Gott in den neuen Theologien des verborgenen und geoffenbarten Gottes, in deren Mittelpunkt die Geschichte steht, als Unterbrechung zu beschreiben trachten. Ebenso gewinnen das *Hobelied* und die dank der hervorragenden Arbeit feministischer TheologInnen der Vergessenheit entrissene Vorstellung Gottes als Sophia zunehmend an Aktualität und finden in einer Art und Weise Gehör, die moderne Theologen weder als überhaupt möglich, geschweige denn als wünschenswert erachteten<sup>7</sup>. Verlangen, Körper, Liebe, Geschenk – sie alle haben an neuer Aktualität bei dem Versuch gewonnen, Gott als Gott neu zu benennen.

Wendet man sich nun der zweiten klassischen Schlüsselkategorie für das Gottesverständnis, dem Erkenntnisvermögen, zu, so bietet sich das gleiche Bild: der in der modernen Theologie bestimmende *lógos* vermag Gott nicht mehr länger unter seine Kontrolle zu zwingen. In diesem Zusammenhang stoßen wir auf eine andere Art von Grenzüberschreitung und Überfluß – nicht vermittels neuer Reflexionen über die Liebe als Geschenk, sondern kraft der totalen Losgelöstheit, an der eine zutiefst apophatische Theologie wie die des Meister Eckhart teilhat. Diese postmodernen Beschreibungen einer Gottheit über Gott entlarven die Unfähigkeit der modernen Theologie, ein Bild Gottes jen-

seits der von ihrem eigenen *lógos* gesteckten Grenzen zu entwerfen. Die Proteste des Atheismus und Buddhismus ließen denn auch nicht lange auf sich warten.

Doch ebenso wie in den um eine Wiedergewinnung des Markusevangeliums, der Klagelieder und Ijobs bemühten neuen apokalyptischen Theologien der tragische Charakter der Geschichte erneut aufscheint, gewinnt auch eine weitgehend in Vergessenheit geratene Tugend und spirituelle Übung wieder zunehmend an Gewicht, die dazu geeignet ist, uns Klarheit über die wahren Bedürfnisse unserer Zeit zu verschaffen: die Aufmerksamkeit. In der in postmodernen Gottesbegriffen zum Ausdruck gelangenden apophatischen Frömmigkeit spricht sich eine Einsicht aus, der sich, wie Simone Weil betonte, der moderne Mensch nicht mehr länger verschließen dürfe: «Zweckfreie Aufmerksamkeit ist die höchste Form des Gebets». Wie die gelungensten Beispiele postmoderner Theologie zeigen, bildet diese kein lehrsatzhafte Gegensystem zur modernen Theologie. Was postmoderne Theologie darstellt, ist etwas anderes, nämlich die Suche nach vollkommen neuen Aussageformen. Auch wenn es spekulativ sein mag, so zielt das postmoderne Denken nicht so sehr auf die Errichtung eines neuen Lehrsystems, sondern bezeichnet vielmehr den Versuch, eine neue Sprache zu entwickeln, die es erlaubt, den Wirklichkeiten des Überflusses, Geschenks, Verlangens und Gebets Ausdruck zu verleihen. Gebet und theologische Reflexion

können in der Postmoderne die unterschiedlichsten Formen annehmen, von der Aufmerksamkeit und Loslösung der apophatischen Theologie bis hin zu den Klagen, der heiligen Scheu und dem Entsetzen der Apokalyptik. Letzten Endes keine so schlechten Aussichten also für die moderne Theologie: Ijob und die Klagelieder, das Hohelied und die Weisheit neu zu vernehmen, sich einer Gottheit jenseits Gottes und ganz gewiß auch jenseits der vielen «Ismen» bewußt zu werden, die von dem und für den modernen *lógos* erschaffen wurden.

Niemand weiß, wie ich meine, wohin diese postmoderne Hermeneutik des Verdachts und der Wiedergewinnung schließlich führen wird. Eines steht allerdings fest: Die Wirklichkeit Gottes ist inmitten des Lärms der Gegenwart erneut ins Zentrum des theologischen Interesses gerückt. Es wäre zum jetzigen Zeitpunkt noch verfrüht, neue definitive Aussagen über die Wirklichkeit Gottes zu fordern. Stattdessen sollten wir es uns erlauben, angesichts des überwältigenden Mysteriums Gottes erneut zu staunen – worauf sich einige Physiker und Kosmologen so viel besser zu verstehen scheinen als viele Theologen. Jetzt, da wir erneut lernen, Gott mit Aufmerksamkeit zu begegnen, ist es auch an der Zeit, daß Theologen lernen, ihre Gedanken über Gott nicht mehr vom *lógos* der Moderne beherrschen zu lassen. Irgendwie müssen wir in Gottes abwesender Gegenwart lernen, zu schweigen, darum wissend, daß Gott Gott ist.

<sup>1</sup> Vgl. H. Frei, *The Identity of Jesus Christ* (Philadelphia 1975).

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Attribuierung Gottes als «supreme intelligence», die – in der Tradition der thomistischen Gottesbegriffe der «*intelligentia divina*» und des «*intellectus purus*» stehend – im Englischen zur Bezeichnung Gottes schlechthin wurde (Anm. der Übers.).

<sup>3</sup> Vgl. dazu B. Lonergans großartiges Werk: *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (London 1968).

<sup>4</sup> Vgl. L. Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven 1994).

<sup>5</sup> Vgl. dazu Johann Baptist Metz, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, in: *Stimmen der Zeit* 5 (1992), 311–320, sowie Gustavo Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob* (Mainz/München 1988).

<sup>6</sup> Vgl. dazu J.-L. Marion, *God Without Being* (Chicago 1993).

<sup>7</sup> Vgl. E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York 1992).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

#### DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut; Doktorat in Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1979); *Blessed Rage for Order. New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980) sowie *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (1993). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.