

Der Gott des Lebens und die Götter des Todes

Erik Borgman

Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott

Nie sah ich eindrucksvollere Bäume als die kahlen Stämme auf dem kurz nach dem Golfkrieg aufgenommenen Zeitungsfoto. Auf dem Foto sah man Kurden, die vor Saddam Hussein auf die kalte Hochebene im Norden Iraks geflohen waren. Sie saßen dort ungeschützt im Schnee, bei klirrender Kälte. Und zwischen ihnen standen nackte, blatt- und fruchtlose Bäume, als höben sie in einem wortlosen Schrei um Hilfe die Arme zum Himmel. Was ich in diesem Beitrag über die negative Theologie und, im Zusammenhang damit, über den Atheismus sagen will, hat letztlich mit dem Bild dieser Bäume zu tun.

Für mich besteht ein Zusammenhang zwischen diesem Foto und der merkwürdigen Geschichte im Markusevangelium, in der Jesus einen Feigenbaum sieht und, da er Hunger hat, nachsehen geht, ob vielleicht Feigen daran sind. Als er nichts findet, sagt er: «In Ewigkeit soll niemand mehr eine Frucht von dir essen.» Und der Baum, der zuvor in vollem Blätter-schmuck gestanden hat, verdorrt bis in die Wurzeln (Mk 11,12-14,20; vgl. Mt 21,18-19). Lieber ein kahler, toter Baum, der deutlich sichtbar macht, daß er dem hungrigen Passan-

ten nichts anzubieten vermag als ein trügerisches Grün. Wie Jesus, etwas später in derselben Geschichte, auch einen leeren Tempelplatz einem Raum vorzieht, in dem lebhaft gehandelt und geopfert, aber nicht recht getan wird (Mk 11,15-17; vgl. Mt 21,12-13). Er jagt alle weg, und seine Worte erinnern an den Ausruf des Propheten Jeremia: «Ihr stehlt, mordet, brecht die Ehe, schwört falsch ... und dann kommt ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Haus, über dem mein Name ausgerufen ist ... Ist denn in euren Augen dieses Haus, über dem mein Name ausgerufen ist, eine Räuberhöhle geworden? In meinen Augen keineswegs - Spruch des Herrn» (Jer 7,8-11).

1. Theologie und Atheismus

Wenn diese Geschichte nicht nur über ihren Lehrmeister etwas sagt, sondern zugleich Ausdruck des radikal-prophetischen Verhaltens der ersten Christengenerationen ist, ist es kein Wunder, daß diese im Römischen Reich *atheoi*, «Atheisten», genannt wurden. Bei diesem Vorwurf ging es nicht nur darum, daß sie theoretisch die Existenz der Götter leugneten und sich daher weigerten, an deren Kult teilzunehmen. Nein, in ihrem Verhalten zeigten sie einen gänzlichen Mangel an Achtung vor der von den Göttern garantierten gesellschaftlichen Ordnung und davor, was geachtet werden muß und was nicht¹. Der heidnische Schriftsteller Kelsos stellte mit einer Mischung von Spott und Entsetzen fest, daß nach Ansicht der Christen jemand erst mit «den Lehrern der Wissenschaft, verständigen Männern und dem Vater selbst» brechen muß, um die wirklich wertvollen Lebenslehren im «Frauengemach, in der Schusterwerkstatt oder in der Walke» zu empfangen².

1. Von der Kirche abgelehnt

Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Atheismus zu einer philosophischen und politischen Position. Im Namen der Vernunft unterwarf er die bestehende Gesellschaft, das sie festigende Weltbild und das dieses Weltbild aufrecht-erhaltende Bild von Gott der Kritik. Die kriti-

sche Erinnerung an die frühere Beschuldigung, Atheisten zu sein, war in dieser Periode bei Christen und ihren Kirchen fast ganz verschwunden. Sie erkannten die zeitgenössischen Atheisten in keiner Weise als Bundesgenossen an. Diese nahmen ihrerseits vor allem den von den Kirchen verkündigten Gott unter Beschuß und wollten ihn als eine Fiktion entlarven, die ungerechte Zustände verfestigte. 1870 wußte sich das Erste Vatikanische Konzil nichts anderes auszudenken, als jeden, der leugnet, daß Gott der Schöpfer und Herr aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist, feierlich zu verurteilen. Vor allem die katholische Kirche profilierte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als eine Instanz, der das Chaos der Modernität nichts anzuhaben vermag und die alles, was heilig ist, vor der zügellosen Kritik kritischer sozialer Bewegungen – namentlich des Sozialismus – und radikaler Denker retten kann³.

2. «Als ob es keinen Gott gäbe»

Erst in der Periode *zwischen den beiden Weltkriegen* begannen einige Theologen, die Frage in einen größeren historischen und gesellschaftlichen Rahmen zu stellen. Das führte schließlich 1965 zu der offiziellen Anerkennung durch das Zweite Vatikanische Konzil, daß «der Atheismus nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt [entsteht] oder aus der ungebührlichen Übertragung des Begriffs des Absoluten auf gewisse menschliche Güter, so daß diese für Gott gehalten werden». Atheismus wurde also als Kritik an den Götzen und an jenen Aspekten des geschichtlich gewachsenen christlichen Glaubens gesehen, die ihm selbst die Züge eines Götzendienstes geben. Zwischen 1870 und 1965 hat folglich ein Erdbeben stattgefunden. Doch blieb der Atheismus auch in der Vorstellung des Zweiten Vatikanums eine Kritik, die von außen an Kirche, Glaube und Theologie erfolgt, und er müsse auch zutiefst, für sich genommen, «zu den schwerwiegenden Dingen dieser Zeit gerechnet werden»⁴. Erst die «Gott-ist-tot»-Theologie und die Säkularisierungstheologie, die in den sechziger Jahren entstanden, gingen einen Schritt weiter

und versuchten, eine positive Verbindung zwischen den jüdischen und christlichen Traditionen und dem modernen Atheismus herzustellen. Sie deckten den «Atheismus im Christentum» (E. Bloch, 1968) auf, um so dem theologischen Sinn des zeitgenössischen theoretischen Atheismus auf die Spur zu kommen, aber vor allem der Art und Weise, wie Menschen ihrem Leben praktisch Form geben «*etsi Deus non daretur*» (Dietrich Bonhoeffer), als ob es keinen Gott gäbe⁵.

Viele der in diesem Kontext vorgebrachten Ideen sind überholt oder haben sich nachträglich als naiv erwiesen, aber das Projekt selbst bleibt der Mühe wert, gerade in einer Kultur, die als «*postmodern*» bezeichnet wird. Das heißt, daß die Geschichten, die der Kultur Zusammenhang gegeben haben, ihren Einfluß schnell verlieren und daß das Dasein mit dem amerikanischen Schriftsteller Douglas Coupland als «*Life after God*» charakterisiert werden kann⁶. In diesem Kontext Gott zur Sprache zu bringen, bedeutet die Aufnahme der uralten Tradition der negativen Theologie.

II. Negative Theologie

Wer durch die Innenstädte der *westlichen* Welt geht, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Jesus in seinem Wutausbruch gegenüber dem Feigenbaum viele Nachfolger gefunden hat. Die Städte sind voll von abgebrochenen Bäumen, niedergerissenen Verkehrsschildern, zertrümmerten Telefonzellen. Und überall Graffiti. Alles *Zeichen der Unzufriedenheit* mit der herrschenden Situation und nach meiner Überzeugung ebenso viele Monumente der Sehnsucht nach Geborgenheit und Sicherheit, nach Sinn und Wahrheit. Es sind Zeichen der Tatsache, daß uns «heilige Namen fehlen, Wörter für Sinn, Bedeutung, Liebe, Gott»⁷. Sie sind ein Monument für diese Namen und für das, was diese Namen aussagen wollen, ebendadurch, daß sie das Fehlen dieser Namen und die Frustration, die das bedeutet, sichtbar machen.

1. Existentielle Erfahrung

Sie sind also, auf eine bestimmte Art gedeutet, Manifestationen einer heutigen negativen Theologie, einer Theologie, die Gott zur Sprache bringt, indem sie sagt, was Gott nicht ist. Einer negativen Theologie, die nicht in den scharfsinnigen Argumentationen von Berufsdenkern besteht, sondern in der überwältigenden *existentiellen Erfahrung* großer Gruppen von Menschen, daß nämlich das Göttliche, das Heilige, das, was das menschliche Dasein der Mühe wert macht, in unserer Welt nicht vorhanden ist. Es ist nicht zu erfahren und nicht zu benennen, und das bedeutet einen schmerzlichen Mangel. In dieser Situation ist die Aufgabe des Theologen die nähere Explikation des Bewußtseins von Mangel und Leere, einschließlich des mit diesem Bewußtsein gegebenen Protests dagegen. Denn darin ist uns die Spur des Göttlichen gegeben, wovon wir leben müssen⁸.

In diesem Sinn müssen Fachtheologen meines Erachtens negative Theologie betreiben. Nun sind es die Denker – meistens Philosophen –, die von sich selbst oder von anderen im weiten Sinn «postmodern» genannt werden, die versucht haben, die Erfahrung zu durchdenken, daß alle alten und neuen Formen von Sinngebung versagen und es deshalb verdienen, daß man ihnen mit *Skepsis, Mißtrauen und Unglauben* begegnet. Meines Erachtens läßt sich im postmodernen Denken eine prinzipielle Doppeldeutigkeit aufzeigen, die einer Ambivalenz in der traditionellen Idee einer negativen Theologie analog ist⁹. Auf diese doppelte Doppeldeutigkeit gehe ich an Hand des Werks zweier Theologen ein: Pseudo-Dionysios Areopagita und Thomas von Aquin.

2. Pseudo-Dionysios

Was «negative Theologie» ist, wurde auf eine klassische Art deutlich gemacht in dem Traktat «Über die mystische Theologie». Der Überlieferung nach wird dieser einem gewissen Dionysios zugeschrieben (vgl. Apg 17,22–34), aber er ist wahrscheinlich im 6. Jahrhundert von einem anonymen Autor in

Syrien geschrieben worden. Nach diesem Pseudo-Dionysios bezeichnet negative Theologie letztlich eine Methode, etwas über Gott in Erfahrung zu bringen. Der Traktat zieht dabei einen Vergleich mit der Arbeitsweise eines Bildhauers. Wie dieser die Stücke wegschlägt, die das im Stein verborgene Bild verhüllen, so muß man auch zu Werke gehen, um das Bild des *verborgenen Gottes* zu erhalten: Alles, was ihn verbirgt, muß aus dem Denken entfernt werden (1025b).

Diese Auffassung vom Weg zur Gotteserkenntnis spiegelt eine sehr negative Auffassung von der Wirklichkeit, in der Menschen leben, wider. Von dieser ist Gott nach Ansicht des Pseudo-Dionysios so weit entfernt, daß er alles Sehen, Fühlen und Denken absolut übersteigt (1001a). Seine negative Theologie gründet auf der Überzeugung, daß «die Lichter der Seienden das dunkle Urlicht des Erschaffenden verbergen, das doch unendlich viel heller ist» (1025c). Die Erfahrung von Gottes *Nicht-vorhanden-Sein in der Wirklichkeit*, die wir Menschen bewohnen, erklärt er als ein Zeichen von Gottes unendlicher Erhabenheit über die Welt. Der Unterschied zwischen Gott und dem Bereich, in dem wir Menschen leben, ist so groß, daß für uns nur die Abwesenheit Gottes erfahrbar ist. Viele Jahrhunderte später argumentiert Nikolaus von Kues (1401–1464) in diesem Geist weiter, wenn er das Nicht-Wissen charakteristisch für den Menschen als auf Gott gerichtetes Wesen nennt. Das Bewußtsein, Gott nicht zu erkennen (*docta ignorantia*), ist nach dem Kusaner die menschliche Form der Gotteserkenntnis¹⁰.

Wenn ich den Protest von Menschen gegen die Struktur ihrer Lebenswelt als Ausdruck einer impliziten negativen Theologie ansehe, dann meine ich damit nicht, daß er die eindeutige Abwesenheit Gottes aufdeckt. In diesem Fall wäre die negative Theologie eine Vorbereitung auf eine wahre Gottbegegnung anderswo. Viele dachten und denken in der Tat, die (Post-)Modernität sei ein chaotisches und sinnloses Ganzes, und glauben, man könne Gott nur außerhalb begegnen. Sie suchen Gott dann in der Natur, im Inneren, im Museum oder Konzertsaal, im Rausch oder in der als reine Wahrheit erlebten Religion. Und die meisten von denen, die gelernt haben

einzu sehen, daß es keine Stätten gibt, die sich dem Einfluß der (Post-)Modernität entziehen können, halten die Begegnung mit Gott für ganz unmöglich. Es sei denn – und das ist der Gedankengang postmoderner Philosophen wie *Jean-François Lyotard* und *Jacques Derrida* – in der Tatsache, daß sich die Wirklichkeit im Grunde unmöglich einfangen und ergründen läßt. Sie hat eine *unendliche Anzahl Gesichter*, und jeder Versuch, ihre Eigenschaften festzulegen, gelingt nur dadurch, daß vieles verdrängt und vergessen wird. In dieser Unfaßbarkeit, die faktisch die fundamentale Unwissenheit des menschlichen Erkennens aufdeckt, zeigt sich für sie das Unbeschreibliche und Unendliche, das Göttliche.

Die Postmodernen scheinen zu glauben, das Göttliche lasse sich nur durch seine völlige Unbestimmbarkeit bestimmen. Darin stehen sie in der Tradition des Pseudo-Dionysios und des Nikolaus von Kues, gegen deren Konzeption von negativer Theologie der jüdische Philosoph *Franz Rosenzweig* (1886–1929) angeführt hat, daß es den biblischen Geschichten zufolge bei Gott gerade um etwas ganz Bestimmtes gehe¹¹. Dort, aber zum Beispiel auch in vielen heutigen Formen der Befreiungstheologie, ist Gott Symbol einer Kraft, welche die Wirklichkeit verändert, einer Kraft der Befreiung. Es geht in der negativen Theologie um etwas anderes, als Gottes Abwesenheit aufzudecken. Es geht darum, Gottes Verborgenheit zur Sprache zu bringen, oder, adäquater mit den Worten des niederländischen Theologen *Kornelis Heiko Miskotte* (1894–1976) gesagt: Es geht in der negativen Theologie um Gottes Gegenwart als die «Präsenz einer Abwesenheit»¹².

3. *Thomas von Aquin*

Ich sagte schon, daß das Werk postmoderner Denker doppeldeutig ist, ambivalent, genau so, wie es das Konzept «negative Theologie» ist. Es ist in der Tat möglich, von den Texten Lyotards und Derridas eine ganz andere Interpretation zu geben. Sie macht es möglich, ihre Texte als Beiträge zu einer negativen Theologie in dem Sinn zu lesen, der mir hier vor Augen schwebt.

Dabei fällt dann vor allem der Nachdruck

auf die Tatsache, daß ihr Werk in hohem Maß von einem Widerstand gegen das etablierte Denken beherrscht wird, gegen das, was jeder weiß und was allgemein anerkannt wird. Lyotard verlegt sich zum Beispiel auf die Erinnerung an das Verdrängte, das, was vergessen werden muß, um die Illusion zu wecken, daß die Wirklichkeit durchsichtig und lesbar ist. Er will eine Anamnese dessen, worüber vom herrschenden Denken schon geurteilt wurde, und strebt danach, das Unschreibbare zu schreiben¹³. Auch Derrida konzentriert seine Aufmerksamkeit auf das, was durch Texte und durch Denkmuster, die diese festlegen, ausgeschlossen wird, um Kohärenz zu erreichen und die Suggestion, daß Sinn und Wahrheit aufgedeckt werden. Er will dieses Ungesagte und Unsagbare sichtbar machen und kommt zu einer Art, Texte zu lesen, bei der das, was diese Texte an den Rand drängen, gerade in den Mittelpunkt gerückt wird¹⁴. «Rand wird Mittelpunkt», das scheint eine äußerst knappe Zusammenfassung der Zeilen zu sein, die Paulus im Ersten Brief an die Korinther schreibt, um den Sinn der Botschaft deutlich zu machen, daß der gekreuzigte Jesus von den Toten auferstanden ist: «Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten» (1 Kor 1,27–28).

Das bringt mich darauf, wie *Thomas von Aquin* (1225/26–1274) die Tradition der negativen Theologie aufnimmt¹⁵. Auch Thomas hält Gottes Anwesenheit im Geschaffenen nicht für so beschaffen, daß wir erfahren, wissen oder sagen können, wie Gott in sich selbst ist. Wir können aber Gottes Tätigkeiten in der Wirklichkeit, die uns umgibt, benützen, sie «unter dem Aspekt Gottes» betrachten und so in gewissem Maße zur Erkenntnis Gottes gelangen (Sth I, q.7, a.1). Solange wir leben, werden wir uns mit dieser unvollkommenen Gotteserkenntnis abfinden müssen. Nach Thomas wissen wir nicht, was Gott ist, sondern allein, was Gott nicht ist. Aber zugleich drücken manche Worte die unvollkommene Art und Weise aus, wie die Schöpfung an der

III. Essayistische Theologie

Vollkommenheit des Schöpfers partizipiert. Menschliche Worte können zwar nie ausdrücken, was Gott ist. Zugleich ist aber das, worauf manche Worte letztlich hinweisen, im eigentlichen Sinn in Gott zu finden und erst in einem abgeleiteten Sinn in Gottes Schöpfung (Sth I, q.13, a.3). Die Aussage «Gott ist gut» gibt nicht wieder, was Gott ist, denn der Begriff, den Menschen von «gut» haben, hat Bezug auf die Gutheit, die in der Welt angetroffen werden kann. Aber die Verneinung, daß Gott schlecht ist, muß nach Thomas nicht ohne weiteres ergänzt werden durch die Verneinung, daß Gott gut ist. Gerade auf diesen Punkt legt er einen anderen Akzent als Pseudo-Dionysios. Es ist Thomas zufolge nämlich letztlich adäquater, Gott gut zu nennen als irgendein Geschöpf, denn in der Wirklichkeit, in der wir leben, ist nichts ganz gut. Die wahre Gutheit ist in Fülle ja nur bei Gott zu finden, aber diese Gutheit liegt in der Richtung dessen, was Menschen in ihrem Leben als gut erfahren und sich an Gutheit ersehnen.

Bei Thomas ist also sowohl das, was an Gutheit in der Welt vorhanden ist, als auch das, was an Gutheit in der Welt fehlt, Spur Gottes. In der Erkenntnis des Guten, die Menschen durch Erfahrung gewinnen, gewinnen sie auch eine Erkenntnis Gottes. Gerade in der Erfahrung ist deutlich, daß das Gute in der Welt mangelhaft ist und daß die Gutheit, die zu Gott gehört, eben nicht in der Welt vorhanden ist. Die Erfahrung von Gutheit ist so in der Tat die Erfahrung der «Präsenz seiner Abwesenheit». Es gibt in unserem Verständnis der Wirklichkeit Schranken, die verhindern, daß diese Wirklichkeit über sich selbst hinausweist und so von Gott spricht. Negative Theologie räumt diese Schranken fort. Negative Theologie leugnet diese Aspekte von «Gutheit», die den Begriff an die bestehende, unmittelbar erfahrbare Welt binden.

In diesem Sinn kann ein demoliertes Verkehrsschild oder ein ausgebranntes Autowrack als ein Ausdruck negativer Theologie verstanden werden: Aus einem Verlangen nach Sinnfülle und Gutheit in Fülle machen sie deutlich: Was das herrschende Denken als «gut» präsentiert, ist nicht gut. So wird, indirekt und in der Tat negativ, Gott sichtbar als Befreier¹⁶.

Der jüdische Philosoph *Emmanuel Levinas* hat gemeint, die postmoderne Philosophie *Derrida* decke vor allem die Gewalttätigkeit der (post-)modernen Kultur auf, die Art und Weise, wie der Krieg aller gegen alle scheinbar zu einem Ende kommt, aber in Wirklichkeit mit anderen Mitteln fortgeführt wird¹⁷. Wer der Stärkste ist, erlegt der Wirklichkeit seine Ordnung auf, erweckt aber dabei den Anschein, die Wirklichkeit selbst gründe auf dieser Ordnung. Postmoderne Denker wie *Derrida* und, so füge ich hinzu, *Lyotard* setzen sich für die Befreiung des Unterdrückten und das Sichtbarmachen des Unsichtbaren ein, um diese auferlegte Ordnung zu durchbrechen, aber ihr Einsatz dabei scheint letztlich doch darauf gerichtet zu sein, das Geheimnis offenzuhalten. Das Ausgeschlossene und Verschwiegene wird nicht *um seiner selbst willen* ins Bild gebracht, auch nicht als Spur der verborgenen Anwesenheit eines Gottes mit einem Antlitz gesehen, der sich selbst bestimmt, der handelt und befreit. Hier besteht ein bleibender Unterschied zwischen postmoderner Philosophie und dem, was uns beim Reden von einer negativen Theologie letztlich vor Augen steht¹⁸.

Es geht dabei um mehr als um eine abstrakt-theoretische Frage. *Levinas* philosophiert als *Überlebender von Auschwitz* in dem ständigen Bewußtsein, daß unser Jahrhundert das größte Fiasko dessen erlebt hat, was als Vernunft und Sittlichkeit galt. Es genügt einfach nicht, die Gewalt des ordnenden Denkens aufzudecken und sich für die bunte Vielfalt des Seins einzusetzen. Mir wurde das klar beim Lesen einer kleinen Essaysammlung von *Dzevad Karahasan*, einem Schriftsteller aus Sarajewo, der seit einem halben Jahr in Österreich wohnt. Karahasan zufolge herrscht in seinem Land das Chaos der hunderttausend Möglichkeiten und der Gedanke, daß im Prinzip alles interessant und lohnend sei, ein Mord genauso wie eine Blume¹⁹. Hier geht es nicht darum, verborgene und verdrängte Möglichkeiten des Seins sehen zu lassen, denn alle Möglichkeiten sind schon sichtbar. In der Welt von Sarajewo und Auschwitz – und all der anderen Katastrophen – muß das Denken nach der Über-

zeugung Karahasans und Levinas' Partei ergreifen. *Partei ergreifen* für die Menschlichkeit und die Hoffnung.

Das theologische Denken muß die marginale und verborgene Hoffnung aufdecken, die trotz allem lebendig bleibt und sich beispielsweise in ungelenktem Protest ausdrückt. Es ist die Aufgabe des Theologen, die Äußerungen von Kummer und Zorn als Äußerungen einer negativen Theologie zu lesen. Es sind Zeichen der bleibenden Präsenz der tragenden Kraft der Gutheit, die im Licht der biblischen Geschichten Gott genannt werden kann, und sei es als die «Präsenz seiner Abwesenheit». *Karabasan*, aber auch *Levinas* tun das in Form einer Geschichte. Ich sehe eine stark an die Konkretheit *menschlicher Erfahrungen*, Dilemmata und Überlebensstrategien anknüpfende Denkweise als die alleradäquateste an und plädiere daher für eine essayistische Theologie²⁰. Die Geschichte aus dem Markusevangelium, in der die Verfluchung des Feigenbaums

und das Leerfegen des Tempelplatzes vorkommen, gehört dazu.

Diese Geschichte beginnt mit dem Einzug Jesu in Jerusalem auf dem Rücken eines Esels, während Menschen ihre Kleider und grüne Zweige auf dem Weg ausbreiteten und sangen: «Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn! Gesegnet sei das Reich unseres Vaters David, das nun kommt» (Mk 11,1–10). Hier wird nicht so sehr ein neuer König eingeholt, sondern eine alte Vision, die wieder ihren Einzug hält in die Stadt, die eigentlich ihr geweiht sein sollte. Die Vision, daß der König sanftmütig und demütig auf einem Esel reitet und *der Letzte* somit *der Erste* ist, die Vision von einer neuen Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt (2 Petr 3,13). Eine Vision, die sodann den Tempelplatz leer und den Feigenbaum verdorren macht. Und die somit mitten unter uns wohnt, an all jenen Plätzen, an denen die Abwesenheit Gottes so schmerzlich zutage tritt.

¹ E. Fascher, Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Heiden, in: O. Betz (Hg.), Abraham unser Vater (Leiden 1963) 78–105; N. Brox, Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche, in: Trierer theologische Zeitschrift 75 (1966) 274–282.

² Origenes, Contra Celsum, III, 55; vgl. den ganzen Abschnitt (III, 44–71).

³ Siehe Vaticanum I, Dei filius (DS 3021). Vgl. P. Thibault, Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle (Histoire et sociologie de la culture, 2) (Québec 1972); E. Poulat, L'Eglise, c'est un monde. L'Éclésiologie (Paris 1986) 211–240; L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique.

⁴ Gaudium et spes, 19 und 21 (DS 4319 und 4321); vgl. J. Ratzinger, in: H. Vorgrimler (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare III (= Lexikon für Theologie und Kirche 14) (Freiburg/Basel/Wien 1968) 336–349; J. Figl, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart (Mainz 1977) 31–81; vgl. F. Padinger, Das Verhältnis des kirchlichen Lehramtes zum Atheismus (Wien/Salzburg 1973).

⁵ K. Rohmann, Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen Gott-ist-tot-Theologie (Zürich etc. 1977); J. Figl, Atheismus als theologisches Problem, a.a.O. 87–115.

⁶ D. Coupland, Life After God (New York 1994).

⁷ F. Hölderlin, Heimkunft (1801), Zeile 101: «Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen». Vgl. hierzu

I.N. Bulhof/L. ten Kate (Hg.), Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie (Kampen 1992) vor allem 7–26.

⁸ Vgl. H. de Vries, Theologie im Pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas' (Kampen 1989); J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs (München 1976).

⁹ Siehe das Forschungsprojekt «Ambivalenties van de (post)moderniteit» des Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving (DSTS) in Nijmegen.

¹⁰ Vgl. M. Alvarez-Gómez, Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues (München 1968); F. Maas, Vreemd en intiem. Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God (Zoetermeer 1993).

¹¹ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Frankfurt a. M. 1921/1988) 15–16.

¹² K.H. Miskotte, Als de goden zwijgen (Gesammelte Werke 8) (Kampen 1983) 48.

¹³ Zo Lyotard in: W. van Rujen/D. Veerman, An Interview with Jean-François Lyotard, in: Theory, Culture and Society 5 (1988) 277–310, hier 302; zu dieser Interpretation des Werkes von Lyotard siehe D. Veerman/C. van Boheemen, Postmodernisme. Politiek zonder vuilnisvat (Kampen 1988); vgl. auch B. Reading, Introducing Lyotard. Art and Politics (London 1991) 86–139. Zu Versuchen zur theologischen Verarbeitung siehe G. Scobel, Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und bildende Theologie, in: Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen (Paderborn 1992) 175–229; F. Maas, Een lichtere incarna-

tie. Lyotard en het Vergetene, in: E. Schillebeeckx u.a. (Hg.), Breuklijnen. Grenservaringen en zoektochten, 14 essays voor Ted Schoof (Baarn 1994) 171-183.

¹⁴ Vgl. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida en Levinas* (Oxford/Cambridge 1992) vor allem 1-58; der Kernspruch «wat in de marge stond, komt in het centrum» ist vor allem wirksam in: J. Derrida, *Marges de Philosophie* (Paris 1972). Derrida geht auf die negative Theologie ein in: *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris 1987) 535-596: «Comment ne pas parler». Zu einem Versuch, sein Denken als negative Theologie auszulegen, vgl. I.N. Bulhof, *Open zijn als een vorm van negatieve theologie. Over Derrida*, in: I.N. Bulhof/L. ten Katz, a.a.O. 91-124. Einen Versuch, Derrida theologisch zu verarbeiten, machte vor allem M.C. Taylor, *Deconstructing Theology* (New York 1982); *Erring. A Postmodern A/theology* (Chicago 1984); vgl. auch K. Hart, *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy* (Cambridge 1989).

¹⁵ Die hier gegebene Interpretation des Thomas gründet vor allem auf «Das nichtbegriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin», in: E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* (Gesammelte Schriften I) (Mainz 1965) 225-260; vgl. auch W.J. Hill, *Knowing the Unknown God* (New York 1971); H.W.M. Rikhof, *Inleiding op Quaestio 13*, in: *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa theologiae* (I, q. 13) (Delft 1988) 9-40.

¹⁶ Ich habe die verschiedenen Formen von Befreiungstheologie - lateinamerikanische Befreiungstheologie, Feministische Theologie, Schwarze Theologie - in diesem Sinn als negative Theologie interpretiert in meinem Buch: *Sporen van de bevrijdende God. Universitaire theologie in aansluiting op Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie* (Kampen 1990).

¹⁷ Zu folgendem: E. Levinas, *Noms Propres* (Montpellier 1976) 81-89, und der Kommentar dazu bei Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, aaO. 146-169.

¹⁸ Derrida gibt in ähnlicher Weise selbst den zentralen Unterschied an zwischen dem, was er als «Dekonstruktion» bezeichnet, und der negativen Theologie; vgl. «Comment ne pas parler», aaO. vor allem 540-546 und 557.

¹⁹ D. Karahasan, *Sarajevo. Portret van een in zichzelf gekeerde stad* (Amsterdam 1994) 68-69 (ursprüngl. *Dnevnik selidbe*) (Zagreb 1993).

²⁰ Diesen Standpunkt begründe ich in meinem Buch *Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers* (Zoetermeer 1994); zur Auffassung von Essay, der dem zugrunde liegt, vgl. Th.W. Adorno, *Noten zur Literatur*, hg. R. Tiedemann (Frankfurt am Main 1981) 9-33: «Der Essay als Form».

Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf

ERIK BORGMAN

1957 in Amsterdam geboren; studierte Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen, wo er auch als Forscher tätig war und 1990 mit der Dissertation «Sporen van de bevrijdende God» promovierte. Zur Zeit arbeitet er im Auftrag der niederländischen Dominikaner an einer Untersuchung über die Entwicklung der Theologie von Edward Schillebeeckx in Beziehung zu deren Kontext. Er ist Adjunkt-Sekretär der *Tijdschrift voor Theologie* (Nijmegen/Leuven), theologischer Berater der Achte-Mai-Bewegung; veröffentlichte zahlreiche Beiträge über Entwicklungen in der Theologie; arbeitete mit an dem Werk C. Vander Stichele (Hg.), «Disciples and Discipline. European Debate on Human Rights and the Roman Catholic Church» (Leuven 1993), und kürzlich erschien aus seiner Hand das Buch «Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers» (Zoetermeer 1994). Anschrift: Palestristraat 1A, NL-3533 EH Utrecht, Niederlande.

Johann Figl

Das Göttliche in einer gottfernen Gesellschaft

Die Erfahrung der Wirklichkeit des Göttlichen ist von kulturellen und historisch-konkreten Vorbedingungen nicht unabhängig,

sondern steht in einem essentiellen Zusammenhang mit der speziellen religionsgeschichtlichen sowie allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation einer Zeit und Kultur. Im vorliegenden Beitrag soll die Frage des Göttlichen in einer gottfernen Gesellschaft thematisiert werden. Deshalb wird zuerst aufgezeigt, in welchen konkreten religiösen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Kontexten sich die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit artikuliert. Es ist also auf die geistigen Strömungen einzugehen, die für Menschen der