

Zur Aktualität der Negativen Theologie

Hermann Häring

I. Wird Gott wirklich Mensch?

Ernst Bloch, der große spätmарxistische Atheist, hat vor 33 Jahren mit großem Nachdruck den christlichen Glaubenssatz unterschrieben, dass Gott in Jesus Mensch geworden, dass Jesus also Gott wesensgleich sei. Ganz wie der altkirchlichen Orthodoxie ist es ihm wichtig, dass das berühmte Jota aus dieser Glaubensaussage verbannt bleibt: Jesus ist Gott nicht nur wesens-ähnlich (*homoi-ousios*), sondern wesens-gleich (*homo-ousios*). Denn so verlässt Gott endlich seine göttliche Hoheit, und der Himmel wird in eine Menschenstadt verwandelt, so dass der Christusimpuls leben kann, auch wenn Gott tot ist.¹ Mancher fromme Leser fühlte sich durch diese orthodoxen Worte bestätigt und fand nur den Nachsatz vom toten Gott etwas rätselhaft. Damit hat er Bloch jedoch nicht verstanden, denn dieser wollte ja keinen Gottesglauben bestätigen, sondern den Menschen endlich in seine umfassenden, von Gott befreiten Rechte einsetzen. So war Bloch stolz darauf, dass er diesen Atheismus im Christentum entdeckte. Wenn Gott Mensch wird, so seine logisch zwingende Argumentation, dann hat Gott sein Gott-Sein aufgegeben. Gott ist nicht mehr Gott, denn wie könnte Göttliches zugleich menschlich sein! Deshalb werden für ihn die Doppelaussagen des Konzils von Chalkedon – Jesus sei zugleich göttlicher und menschlicher Natur, er sei zugleich Gott und uns wesensgleich – zur widersprüchlichen Rabulistik.

Natürlich wird kein Glaubender Blochs Argumentation folgen, aber er verunsichert zutiefst all diejenigen, die das traditionelle Bild von der Menschwerdung Gottes als Sachbeschreibung akzeptieren. Wer sich die Menschwerdung wie einen Transformator vorstellt, in dem aus Gott eben Mensch wird, hat damit das Geheimnis und die Paradoxie übersehen, um die es geht. Wie kann Gott denn in menschlicher Weise erscheinen und wie können wir in einem bestimmten Menschen Gottes Gegenwart entdecken?² Wenn etwa der Johannesprolog behauptet, das WORT sei Fleisch geworden (Joh 1,14), und wenn Jesus in der Gerichtsrede etwa sagt: Was Ihr dem Geringsten meiner Brüder und Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40), dann wird jeder Ansatz eines beschreibenden, logisch kohärenten Gottesbildes zerbrochen. Offensichtlich lässt Gott sich nicht auf eine abgegrenzte Identität festlegen. Im Gegenteil, das Alles und das Nichts liegen nahe beieinander, das Licht ist zugleich Finsternis; die Höhe wird zum Abgrund, Nähe und Ferne überkreuzen sich. Wo wir Heil erwarten, werden wir in die Vielfalt und Schrecken des Menschlichen gestürzt. Weil Gott zudem nur, um

mit P. Tillich zu reden, Symbol für Gott ist³, kann uns weder die genaueste noch die frömmste Theologie sagen, wer oder was eigentlich Gott ist.

Ist das die Grundaussage der Negativen Theologie? Ging sie nicht schon immer davon aus, dass Gott das unaussprechliche Geheimnis ist? In der Tat beginnt der Kern einer jeden Negativen Theologie mit dieser Paradoxie, die Gott immer in dem findet, was Gott nicht ist, und die deshalb weiß, dass wir Gott nicht dort finden können, wo ihn menschliche Projektionen erwarten. Wenn wir aber wirklich darauf angewiesen sind, dass Gott uns in Mensch und Welt begegnet, dann hat Gott seine eigene, in sich geschlossene Identität verlassen. Dann ist die Suche nach dem unaussprechlichen Geheimnis - also: nach dem Göttlichen in Gott - immer mit Warten und Enttäuschung, mit Verunsicherung oder Ekstase verbunden. Die Suche nach Gott kann gefährlich werden und hat schon viele in den Wahnsinn getrieben; nicht ohne Grund wurde in der biblischen Tradition die Wüste zum klassischen Ort der Gottesbegegnung.⁴ Viel zu lange wurde die Negative Theologie nur als eine (besonders fromme oder elitäre) Sonderform von christlicher Theologie, vielleicht als ein Grenzfall mystischer Gottesrede, vielleicht als Lückenbüßer für rationale Reflexion verstanden. In Wirklichkeit beginnt jede Theologie, die diesen Namen verdient, mit einer Grundentdeckung, die jede rationale Logik sprengt⁵ und die im Symbol von der Menschwerdung Gottes sehr präzise zum Ausdruck kommt. Die Frage sollte also nicht rein technisch lauten: Wie und an welchen Punkten meldet sich die Negative Theologie heute zurück? Die Frage sollte von einem religiösen Ausgangspunkt her lauten: Wie und durch welche Erfahrungen wird die Theologie heute wieder an ihre unverzichtbare Basis erinnert? Wenn ich recht sehe, meldet sich in der Gegenwart diese Grunderfahrung des Unaussprechlichen und des Fremden gleich an vier Orten zurück. Es geht

- innerhalb von *Glaube* und Religion um die Erfahrung eines Gottes, der sich immer wieder entzieht,
- unter dem Einfluss von *Wissenschaft* und Technik um Symbole und Codes, in denen Gott überflüssig wird oder sich unmerklich verflüchtigt,
- beim Gewicht der westlichen *Kultur* um ein Wirklichkeitsverständnis, in dem die Frage nach Gott keinen Platz hat,
- beim Zustand unserer *Gesellschaften* um Verhältnisse, die mehr von Gottes Ohnmacht als von Gottes Güte berichten.

Auf all diesen Ebenen ist heute eine Theologie gefragt, die mehr mit dem Scheitern und mit der Ferne Gottes konfrontiert ist als mit Gottes Erfolg und endgültiger Macht. Diese Fragen werden nicht nur vor dem Forum der Kirche, sondern auch vor dem Forum einer technologisch orientierten, einer weltanschaulich pluralen und zugleich einer Gesellschaft gestellt, die sich mit dem herrschenden Unrecht nicht abfinden will.

II. Die Suche nach dem fernen Gott

1. Gottesferne in der Religion

Gott ist größer als unser Erkennen, gemäß der biblischen und der christlichen Tradition schon immer ein unaussprechlicher Gott.⁶ Die rätselhafte Selbstbenennung Jahwes am brennenden Dornbusch war immer lebendig, durch Jahrhunderte hindurch übersetzt mit „Ich bin, der ich bin“ (Ex. 3,14). Sie findet in den Selbstbenennungen Jesu im Johannesevangelium ihren Nachklang: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Wer dieser Jahwe und wer dieser Messias nun wirklich sind, erfahren die Fragenden nie; zugleich wissen sie alles. Sie wissen, dass in diese Figuren alle Sehnsucht und alles Hoffen eingegangen ist - und bleiben doch mit leeren Händen stehen. Gott selbst zeigt sich nur, indem er sich - in einer unbegründbaren Selbst-Setzung - eben als Gott, als Retter oder Messias benennt.⁷

Vergleichbare Erfahrungen gingen aus dem griechischen Platonismus sowie aus dem hellenistischen Gnostizismus in die Frömmigkeitstradition der christlichen Kirchen ein. Gemäß Plotin erscheint Gott selbst nur als das Schweigen und als das Unaussprechliche⁸, das sich aus sich selbst heraus nicht einmal direkt mitteilen kann. Klassisch stellt es Augustinus in der mystischen Entrückung dar, die er in Ostia zusammen mit seiner Mutter Monnika erfuhr.⁹ In einem Herzschlag der Erhebung erfahren sie das Schweigen, die Transzendenz aller Sinnindrücke und Geräusche; in einem unsagbaren Augenblick wird den beiden alles mitgeteilt. Es ist eine Erfahrung im Nicht-Erfahrbaren, eine Gottesbegegnung im reinen Entzug, eine Sphäre also, die sich jeder positiven Beschreibung und jedem Zugriff entzieht. Für Monnika bedeutet sie schließlich Tod. Die theologische Tradition hat dieses Spannungsver-

hältnis über Jahrhunderte hinweg in einen erkenntnistheoretischen Dreischritt übersetzt und ihm damit seine Dramatik genommen. Der Dreischritt lautet: Alle Gotteserkenntnis beginnt mit positiven Inhalten; sie lassen sich benennen und analysieren. Wer Gott erfährt, hat zunächst also zu erkennen und zu berichten. Es ist dies der Weg der Bejahung (*via affirmationis*). Damit beginnt aber zugleich ein Problem; denn all diese Inhalte reichen für Gott nie aus. Sie greifen immer zu kurz. Die

Aussagen sind also, gerade weil sie von Gott gelten sollen, zu widerrufen; es ist der Weg der Verneinung (*via negationis*).

Der dritte Schritt ist keineswegs selbstverständlich, weder erzwingbar, noch so, dass er das Problem des zweiten Schritts einfach überwindet. Aber im unaufhörlichen Spiel von Bejahung und Verneinung werden Erfahrung und Er-

Der Autor

Hermann Häring, geb. 1937; Theologiestudium in München und Tübingen; 1969–1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Buchveröffentlichung u.a.: Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Die Geschichte Jesu als Grund und Ursprung religiöser Identität“ in Heft 2/2000. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL-6525 HAT Nijmegen, Nederlande.

kenntnis in einer Art mentaler und erfahrbarer Transzendenz über sich hinausgetrieben. Man hat dies den Weg des steigenden Vergleichs (*via eminentiae*) genannt.¹⁰ Oft wurde dieses Modell missverstanden oder falsch angewendet. Die Dramatik von Ja und Nein (was oft bedeutete: von Glück und von Verzweiflung) wurde zum logischen Regelwerk degradiert. Die Rede von Gott wurde nicht mehr vorangetrieben, sondern domestiziert. Man vergaß, dass wir Gott gerade nicht in der Weise der Logik oder der Metaphysik erkennen konnten. Es wäre ja notwendig gewesen, die Augen zu höchster Konzentration zu schließen, sich die Begegnung mit Gott zugleich zu erarbeiten und schenken zu lassen, die Wege des logischen Schlusses durch den der Erleuchtung zu überbieten.

Negative Theologie ist kein biblisches oder gar christliches Sondergut. Vergleiche mit den mystischen Schulen Indiens, mit dem Buddhismus und dem Islam machen vielmehr deutlich, dass wir die Gefährlichkeit der negativen Gotteserfahrung regelmäßig domestizierten und verdrängten. Ferner hat die Negative Theologie in der traditionellen Bedeutung des Worts an Aktualität gewonnen; die Rede vom Gott, der alles Begreifen übersteigt, ist überall gegenwärtig. Viele Menschen sind dabei, aus ihren erlernten religiösen Konventionen auszubrechen und Gottesbilder abzustreifen, die dem Denken und der Praxis ihres Alltags nicht mehr standhalten. Die Religionskritik und hermeneutisches Denken hatten dafür schon den Boden bereitet, indem sie Gottes- und Menschenbilder miteinander verschränkten. Gott ist offensichtlich nur dort wirklich anwesend, wo uns seine Unaussprechlichkeit die Stimme verschlägt. Es geht um Gotteskritik um des wahren Gottes willen. Vermutlich zerbrechen heute deshalb auch innerhalb der Kirchen viele Gottesbilder und fühlen sich viele, auch gläubige Menschen in den westlichen Kulturen zu amorphen Gottesbildern und zu einer neuen Religiosität hingezogen. Der Abstand zum eindeutigen und verfügbaren Gott ist ebenso gewachsen wie die Überzeugung, dass das Vertrauen auf den wahren und umfassenden Gott die Doktrinen und Regeln der Kirchen übersteigt. Gerade in säkularisierten Gesellschaften ist der Ruf nach einer neuen Spiritualität laut geworden; die Niederlande wurden inzwischen zum Musterbeispiel dieser neuen Religiosität.¹¹ Natürlich liegen in dieser Entwicklung unverbindliche Ideologien und ein risikobereiter Glaube, Banalisierung des Gefühls und die Erfahrung von Abgründen nahe beieinander. Die neue Tendenz zu einem vertieften Glauben ist jedoch nicht zu übersehen; Theologie und Kirche haben hier eine wichtige klärende Aufgabe. Im Zeichen der Negativen Theologie wird die Gotteskrise des Westens zur einmaligen Chance der Erneuerung.

2. Abschied von der Sprache

Jahrhunderte lang war Gott in der westlichen Kultur wie selbstverständlich zu Hause. Das hat sich geändert. Schon Nietzsche hat mit seinem Ausruf: „Gott ist tot! ... Wir haben ihn getötet!“, in erster Linie die Kultur seiner Zeit gemeint.¹² Heute ist es deutlicher denn je: Von Gott reden in der westlichen Kultur auch unbefangene Menschen nur noch unter Missverständnissen und mit Unverständnis. Wie ist das zu erklären?

Ich wiederhole hier nicht die klassischen Säkularisierungstheorien unter den bekannten Stichworten: Differenzierung, Rationalisierung, Demokratisierung oder Verweltlichung unserer Gesellschaft. Aus ihnen folgt neueren Studien zufolge nicht, dass Religion verschwindet oder sich auf die private Sphäre zurückzieht.¹³ Offensichtlich sind die Prozesse komplexer. Ich beschränke mich hier auf die unmerkliche Veränderung der Symbolwelt, auf die inneren Verschiebungen in den Worten und Begriffen, die früher wie selbstverständlich auf Gott und Transzendenz hingewiesen haben. Solche Verschiebungen vollziehen sich unbemerkt und unbewusst. Ebenso unbewusst und unkontrolliert verändern sich ja auch die Bezugfelder, in denen eine religiöse Sprache entstehen und wirken kann. Wir leben – nicht nur im Westen – in Gesellschaften, die immer mehr von Wissenschaft und Technologie geprägt sind. Unsere Rede von Gott war stark geprägt von den Symbolen einer feudalen und agrarischen Gesellschaft, von einer Daseinserfahrung, die stark von Fragen der Natur und primären Bedürfnissen abhängig war. Gott erschien als Vater (oder Mutter) und Herr, als der Beschützer gegen Naturgewalten und als der Behüter des Heils, als Helfer bei Krankheit und einer Schulerfahrung, über die noch kein Pädagoge und noch kein Psychologe reflektiert hat. Gott war derjenige, der die Freiheit der Kinder Gottes unmittelbar schaffen und behüten konnte. Man rief zu Gott bei Krankheit und Hungersnot, bei Krieg und großen Katastrophen. Erfahrungen der Demokratie und des wissenschaftlichen Erfolgs, technischer Entwicklungen und eines selbstverantwortlichen Lebens sind in die religiöse Sprache noch nicht eingegangen. Natürlich erwarten wir noch immer Gottes Schutz und erhoffen von Gott noch immer Vergebung. Ich behaupte nicht, dass die alten Symbole einfach überholt oder ineffektiv geworden sind. Aber sie haben ihre Selbstverständlichkeit verloren. Sie wurden zumindest ambivalent, kündeten nicht nur von göttlicher, sondern auch von menschlicher Macht. Die technisierten Gesellschaften haben umfassende wissenschaftliche und technologische Systeme entwickelt, die (quasi-)göttliche Funktionen übernehmen. Man denke an die Systeme der Erziehung und Ernährung, der Gesundheit und Kommunikation, an Versicherungs- und Verkehrssysteme, an die globalen und selbst orbitalen Dimensionen, die unser technisches Handeln erreicht hat. Wir Menschen sorgen inzwischen selbst für das Erwachsenwerden und für die Freiheit, für grenzenlose Energie und innere Stabilität. Eine moderne Großklinik sorgt für ein jedes Organ, kann es sogar in lebende Körper einpflanzen; Maschinen übernehmen den Herzschlag und können Leben beliebig verlängern, mich in Stundenfrist zu anderen Kontinenten bringen. Bei Ärzten und Technikern ist heute ungleich mehr Wissen versammelt als frühere Generationen von Gott je erwarteten; die Weisheit der Bibel schrumpft neben den Bibliotheken der Welt zu einem unscheinbaren Baustein von einigen Texten zusammen. Die Erwartung etwa an die gegenwärtige Gentechnik sind grenzenlos. Die Faszination an dem, was wir selber können, der Nutzen an all den Errungenschaften kommt auch den Glaubenden zugute.

Was ist geschehen? Was früher Gott vorbehalten war, das hat sich heute weltliche Instrumente geschaffen. Natürlich sind die Grenzen und Risiken, Geburt und

Tod, zerbrochene Beziehungen und schwere Schuld nicht aus der Welt, angesichts der Atomkraft, der Gen- und der modernen Kriegstechnologie sind sie aber an die Grenzen unseres alltäglichen Handelns gerückt. Grund genug, um zur Verteidigung des Glaubens oft apologetisch oder mit Ironie zu reagieren: „Gott ist tot“, höre ich Freunde sagen, „und die Technik ist seine Leiche“. Aber diese Leiche *ist* unser Leben. Wir leben alle wie selbstverständlich in diesen neuen Räumen der Erwartungen und der Erfüllungen; die Eschatologie vollzieht sich im genetischen Labor. So hat die Technologie die Faszination der religiösen Symbole auf sich gezogen.¹⁴ Selbst das apokalyptische Ende ist heute den Menschen überantwortet; vor der Macht des Atoms können wir nur noch meditieren.¹⁵ So verabschiedet sich Gott heimlich aus den Welten unserer unmittelbaren Erwartungen und Imagination, zumindest erhält er nachdrückliche Konkurrenz; der Prozess schreitet mit jeder Generation ein Stück fort. Wir fallen nicht nur deshalb in ein allgemeines Nichtwissen über Religionen zurück, weil deren Inhalte uninteressant geworden sind, sondern auch die religiöse Sprache, das Symbol Gott, verliert seine unersetzliche Orientierungskraft; es trocknet aus. Aber haben Theologie und Sprachwissenschaften darauf nicht schon seit Jahrzehnten reagiert? Haben wir nicht schon lange L. Wittgenstein und P. Ricœur, E. Schillebeeckx und D. Tracy genauestens studiert? Unsere Theologie ist hermeneutisch und linguistisch hoch reflektiert; die Pastoraltheologie zieht daraus die Konsequenzen. Wir kennen die Möglichkeiten und die Beliebigkeit der Sprache; wir wissen vom religiösen Sprachspiel sowie von der Bedeutung des Mythos und des Erzählens für unsere religiöse Identität. Genau darin liegt die Gefahr, denn je reflektierter wir darüber reden, desto mehr wird die Unmittelbarkeit zu Gott zer-redet. Gott nimmt von unserer Sprachwelt Abschied, weil wir dies als sprachliches, nicht als religiöses Problem erfahren.

An diesem Punkt ist eine neue Negative Theologie im Rahmen einer Theologie der Kultur gefordert. Eine solche Theologie muss den Dreischritt von Aussage, Verneinung und Überschreitung als kulturelles Problem begreifen. Wer die alten Symbole nur neu deutet und erklärt, hat die untergründigen Verschiebungen und den Orientierungsverlust noch nicht begriffen, der sich in der religiösen Sprache vollzogen hat. Es gilt deshalb, außerhalb der ausdrücklich religiösen Sprache zu lernen, dort nämlich, wo es um Menschen geht: bei der Dichtung und Literatur¹⁶, bei der bildenden Kunst und den großen profanen Visionären unserer Zeit. Es muss gelingen, hinter die explizit religiösen Formen zurückzugehen, hin zu Formen einer primären und elementaren, vielleicht unsichtbaren Religiosität¹⁷; ich nenne die Negative Theologie, die diesen Prozess der Elementarisierung durchsteht, vorläufig oder zwischenzeitlich. Aber wirkliche Negative Theologie beginnt mit der Entdeckung, dass dieser Verlust Gottes mit dem Verlust des Menschen, mit einer allgemeinen Ermüdung einhergeht. Nach J.-P. Wils ist die technisierte Kultur nicht nur in Eigenliebe verstrickt, sondern führt zunehmend auch ein Prothesen-Dasein an der Maschine; von uns selbst bleibt nur noch eine nackte Existenz übrig. Vielleicht ist Gott dort wieder zu finden, wo im Protest gegen das Unrecht und im Schrei des Schmerzes neu nach der Wahrheit gesucht

wird.¹⁸ Der Gott dieses Abschieds meldet sich höchstens an vielen und unerwarteten Orten, unter den Signalen seines Gegenteils zurück.

3. Auszug aus der Wirklichkeit

Ein dritter Ort der Gottesverneinung ist eng damit verbunden, und hier häuft sich die Frage nach Gott unerwartet, gerade nicht von theologischer Seite. Auch dieser Problem-Ort wurde von den Kritikern der Religion früher bemerkt als von der Theologie. Schon M. Heidegger hat darauf hingewiesen, dass Gott in der Theologie zu einem Ding, zu einer objektiven Sache degradiert wurde. Er sprach von Onto-theologie. Später hat er das Grundwort Sein durchkreuzt, also mit einem Kreuz durchgestrichen, um deutlich zu machen, dass es dem Nichts verwechselbar nahe steht. Ich kann die Debatte des Konstruktivismus hier nicht präsentieren. Nicht zu Unrecht wird sie oft als eine Form der Religionskritik dargestellt. Der Gott, den wir im Übermaß bemühen, widerlegt sich selbst; denn er geht allem Sprechen voraus, ist ganz anders, also das einzige Wort, das (noch) nicht genannt werden darf¹⁹, oder eben der ganz Andere, von dem wir hier höchstens eine Spur wahrnehmen.²⁰ Die Kritik an der Religion zielt also auf die Verwendung des Wortes Gott. Nun ist diese Kritik nicht neu. Schon R. Bultmann hat 1925 die Frage gestellt: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, und geantwortet: „Wir können von Gott nur reden, wenn wir müssen“²¹. Warum aber hat sich diese Situation heute verschärft? Warum können wir Gottes Gegenwart nur noch im Schweigen erfahren?²²

Der Literatur- und Kulturwissenschaftler G. Steiner hat der Antwort einen wichtigen Aspekt hinzufügt. Nach seinem Urteil hat die Kultur des Westens den Vertrag zwischen Wort und Wirklichkeit aufgekündigt; das ist der Grund, weshalb auch Gott abhanden gekommen ist²³. Mit der Sprache wird auch unser Reden von Gott inhaltsleer, höchstens zum unverbindlichen Container für dasjenige, was jede Person eben an positiven oder negativen Erfahrungen ansammelt. Man könnte von einem erkenntnistheoretischen Atheismus²⁴ sprechen. Jetzt erst gerät die Theologie an ein Nein, das kaum mehr gesteigert werden kann. Ihr bleibt kein positiver Anhaltspunkt; sie beginnt zum ersten Mal mit einem Nein, das sich an Gott nicht einmal mehr erinnert, seine Abwesenheit also nicht einmal mehr bedauert. Der Grund liegt aber nicht einfach darin, dass Gott überhaupt ein unfassliches Wort ist, das wir besser mit Schweigen als mit Gerede umgeben. Der Grund liegt darin, dass wir uns - in Sprache und Praxis - das Bild von einer technisierten und verfügbaren Wirklichkeit modelliert haben. Die Wirklichkeit bietet kein Geheimnis und eigentlich keine Schönheit mehr; wir tauchen nicht mehr in sie ein, haben an ihr nicht mehr wie an einem vitalen Lebenselement teil. Was ist zu ändern? Wir müssen versuchen, die materielle Wirklichkeit nicht weiterhin zu verachten und zu beherrschen, sondern mit ihr in Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, in Höflichkeit umzugehen. Das ist - als Protest gegen die Verdinglichung in Strategien der Unterwerfung - eine Angelegenheit der Ästhetik. Zwar können wir Gott dadurch nicht in eine platte Gegenwart zurückrufen, und das ist gut so; er muss, wie Lévinas sagt, der ganz Andere, uns nur in Spuren Erreichbare

bleiben. Dies haben wir im Zeitalter der Religionskritik zu Recht gelernt. Deshalb braucht die Theologie in unserer Kultur eine Hermeneutik der Abwesenheit²⁵, die nichts niederzwingt, sondern das Andere (Gott eingeschlossen) in seiner Freiheit und Entzogenheit belässt. Es muss also möglich werden, in Respekt und Ehrlichkeit so über Gott zu reden, dass dieses unaussprechliche Geheimnis zwar genannt und angesprochen, aber weder der Welt aufgedrängt noch zerredet wird, denn was verstummt, bleibt unartikulierten Gefühlen überlassen. Wie können wir aber vom Ausgangspunkt radikaler Negativität aus dazu kommen? Offensichtlich bleibt bei dieser Gottesferne auch für Nichtglaubende ein kaum umschreibbarer, aber unabgegolten Rest. Es bleiben - wie verborgen und wie indirekt auch - die Fragen nach Wirklichkeit und Sinn, nach Geburt und Tod, nach meinem und nach unserem Selbst. Es geht um Respekt und Autonomie, um ein vor-religiöses Vonwoher der Fraglichkeit.²⁶ So klein und so elementar muss der Glaube an Gott heute beginnen.

Allerdings verbirgt sich in diesem Unternehmen eine Gefahr. Diese vergeistigte Suche entspricht ja einer egozentrischen Gesellschaft, die sich an ihrem Vermögen misst, über anderes und andere zu verfügen. Für eine solche Suche, die letztlich nichts kostet, wäre der Begriff der Negativen Theologie zu schade. Wir meinen ja die Ungeduld derer, die - hinter der Maske aller Bedürfnisse - ein letztes Verlangen wieder entdecken und versuchen, aus ihren eigenen, verschütteten Brunnen zu trinken.²⁷ Damit stehen sie in schärfstem Widerspruch zu einer Gesellschaft, die sie als Wüste erfahren. Sie sind mit ihrer Suche nicht dazu da, ihr ein religiöses Alibi zu verschaffen. Deshalb ist, wie ich zeigen möchte, auch Widerstand notwendig. Auch eine negative, mystisch genährte Theologie hat ohne den Kontext des Handelns keinen Sinn.

III. Die Gesellschaft verändern

In der Rückschau stellt sich das 20. Jahrhundert als eine Epoche der Katastrophen und unbeschreiblicher Grausamkeit dar. Die herrschenden Kulturen haben sich Instrumente ungeheurer Macht geschaffen. Keiner der weltweiten Teufelskreise von Armut, Unterdrückung, Rassismus und Sexismus ist durchbrochen. Eine Katastrophenmeldung jagt die andere. Es ist endlich an der Zeit, die Negativen Theologien mit diesem Elend zu konfrontieren. Deshalb wiederhole ich nur, was schon bekannt ist: Wer gemäß der Bibel und der frühen Christenheit Gott erkennt, setzt keinen isolierten rationalen Akt, sondern tritt zu Gott und Welt in eine gelebte Beziehung. Es ist nur sinnvoll, von der Erkenntnis Gottes oder vom Schweigen zu reden, wenn diese Akte in konkrete Lebensvollzüge eingebettet sind. Die emanzipatorischen Theologien des 20. Jahrhunderts haben die alte Dimension dieser gesamt menschlichen und zugleich gemeinschaftlichen Praxis wieder entdeckt. Dabei enthüllte sich die Problematik der Theodizee als Frage an unser menschliches Handeln. Während die Theodizee früher Religion stabilisieren sollte, wurde jetzt ihr gefährliches Potential entdeckt.²⁸ Auschwitz wurde zum Aufschrei, zur großen Anfrage an die Güte oder Ohnmacht Gottes. Bald

darauf demonstrierte die Befreiungstheologie der klassischen Theologie des Westens, dass sie die Abwesenheit Gottes nicht als abstraktes Schicksal zu akzeptieren hat: Es geht nicht um fromme Interpretation, sondern um konsequente Veränderung der Wirklichkeit.

So zeigt sich auch auf praktischem Gebiet, dass Bejahung, Verneinung und Steigerung miteinander verquickt sind. Sie lauten jetzt Vertrauen auf Gott, Wut und Protest gegen ihn, solidarisches Handeln für eine bessere Zukunft. Dabei lassen sich Theorie und Praxis nicht voneinander trennen. E. Borgman hat vor zehn Jahren den interessanten Versuch unternommen, die Emanzipationstheologien (Befreiungstheologie, Schwarze Theologien und Feministische Theologie) von ihrem praktischen Impuls her als negative Theologien zu interpretieren. Der christliche Glaube, so Borgmans Ausgangspunkt, bringt den befreienden Gott zur Sprache. Es ist ein Gott, der das Elend des eigenen Volkes gesehen hat und dieses in die Freiheit führt (Ex 3,7-8). Die erschreckende Entdeckung christlicher Theologien lautet deshalb: Die Wirklichkeit selbst, die Prozesse der Ausbeutung und Unterdrückung widerlegen diese Rede vom befreienden Gott. Am Werk ist in den emanzipatorischen Theologien also nicht eine allgemeine Erfahrung göttlicher Wahrheit. Es sind nicht - vorindustriell und ganz archaisch - Gottes Spuren in Gottes Schöpfung, sondern es sind - konkret und nach-atheistisch - Kontrasterfahrungen (E. Schillebeeckx), die in Bewegungen des Protestes und des Widerstands eingebettet sind und zugleich eine bessere Zukunft erstreben. Unsere Gesellschaften sind von Spuren des Antigöttlichen geprägt; ihnen sind mit unserem Handeln die Spuren Gottes entgegenzusetzen. Diese neuen Spuren beginnen als Taten von Menschen. Der Schrei der Armen und Gefolterten, die Empörung von Frauen und das Weinen von Kindern lassen sich in eine bessere Zukunft verwandeln. Wir können einander helfen; der Satz von der Menschwerdung Gottes erhält hier einen konkreten Sinn.

Man könnte einwenden: Diese Zusammenhänge sind nicht neu, denn auch frühere Generationen wollten sich mit dieser Welt nicht abfinden; deshalb haben sie alle Hoffnung auf eine jenseitige Zukunft gesetzt. Aber genau hier liegt der kritische Punkt. Ähnlich wie die frühere Standardtheologie meinte, man könne die Negationen in der Gotteserkenntnis ein für allemal überwinden, so hat sie auch das Unrecht dieser Welt nicht ausgehalten, sondern verdrängt. Dagegen nimmt eine emanzipatorische Glaubenspraxis - wie Hiob - notfalls auch den Streit mit Gott auf, weil sie für eine bessere Wirklichkeit kämpft. Die Welt ist nicht wegen irgendwelcher Säkularisationsprozesse, sondern wegen des schreienden Unrechts entgöttlicht. Weil Gott uns im Gesicht von Menschen erscheint, sind wir es, die Gottes Gesicht verunstalten und uns wundern, dass wir keinen machtvollen oder erhabenen Gott mehr erkennen. Hier wird und bleibt Gott in neuer Weise zum umstrittenen Geheimnis, denn wir können nur bei Menschen lernen, was es mit Gottes Treue und Solidarität auf sich hat. Handeln wird nicht zum Ersatz, sondern zum Testfall authentischer Religiosität.

Kommen wir zum Schluss:

Ich begann mit der Frage: Wird Gott wirklich Mensch? Ich machte dann im

Artikel deutlich, wie diese Menschwerdung den Glauben an Gott verändert. Gott konfrontiert uns mit Abgründen und ändert sich in der Kultur; Gott ist nie sich selbst, erscheint nie als Monopol, sondern – zumal in einer fragmentierten Kultur – in Fragmenten.²⁹ Gott lässt sich sogar aus unserer Welt verdrängen, konfrontiert uns mit einer entgöttlichten Wirklichkeit. Endet ein solches Gottesbild nicht in hoffnungsloser Beliebigkeit? Blicke uns nicht mehr Sicherheit, Orientierung und mehr positive Theologie, wenn Gott einfach Gott geblieben wäre? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur dies: Christinnen und Christen ist auf ihrem Weg die Geschichte Jesu als eine Matrix gelungener Menschwerdung angeboten. In der Geschichte Jesu wurde Negative Theologie konkret als Anfeindung und Ablehnung, als Konfrontation mit unbelehrbaren Institutionen, als Leiden und Tod, als Verlassenheit von Gott und von Menschen. Davon unterscheiden sich unsere Geschichten nicht, und doch sind sie ganz anders. Deshalb schreibt jede Generation ihre *eigene* Negative Theologie. Wenn Jesus Christus in der christlichen Tradition Gott und den Menschen wesens-gleich genannt wird, dann nicht deshalb, weil er als göttliche Gestalt über diese Erde schritt, sondern nur deshalb, weil wir in Erinnerung an ihn das Entscheidende versuchen können. Wir können Gottes Antlitz im Leben und im Schicksal der Erniedrigten entdecken, also dafür sorgen, dass die Menschwerdung Gottes wirksam und öffentlich wird. Damit bleibt uns keine Mühe erspart, aber sie nährt die Gewissheit, dass Gott alle Tränen abwischen wird, wenn wir ihm die Hände dafür leihen.

¹ E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Hamburg 1986, Kap. 5, Nr. 33, letzter Absatz.

² Dies zu verdeutlichen war das Anliegen der Christologien von unten, wie sie z.B. von L. Boff, H. Küng und E. Schillebeeckx in den siebziger Jahren entworfen wurden.

³ P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt u.a. 1975, Kap. III: Die Symbole des Glaubens; auch in: GW VIII, 111–196, Stuttgart 1970.

⁴ Eine unerwartet positive Würdigung der frühchristlichen Wüstenspiritualität bietet der zeitgenössische Philosoph P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt 1993, 80–117: Wohin gehen die Mönche? Zur Dialektik von Weltflucht und Weltsucht.

⁵ Auf die sehr starken Ausdrucksformen einer negativen (mystischen oder aphatischen) Theologie anderer Religionen, etwa im Judentum, Islam oder Buddhismus, wird hier nicht eingegangen.

⁶ M.C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Pittsburg 2000.

⁷ P. Chateloin Couston, *De sarcofaag van het Woord. Postmoderniteit, deconstructie en het Johannesevangelie*, Kampen 1995, 225–251.

⁸ D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology: The Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, New York 1995.

⁹ *Confessiones* Buch IX, 10,23–10,26.

¹⁰ So neuerdings der Fachkenner J. Hochstaffl, Art. *Negative Theologie*, in: LThK³ Bd. 7, 1998, 723–725; zit. 723.

¹¹ D. R. Law, *Hiddenness of God: Negative Theology in the Pseudonymous Works of Kierkegaard*, Oxford 1993.

¹² A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.

¹³ U. Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Wien 1988.

¹⁴ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; A. van Harskamp, a.a.O. 23-34.

¹⁵ Sehr eindrücklich wird die Entwicklung besprochen in: D. Koelega und W. Drees (Hg.), *God & Co? Geloven in een technologische cultuur*, Kampen 2000; zum Zitat von der Leiche Gottes: F. de Lange, *De dood van God en de techniek*, ebd. 71-92.

¹⁶ P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft I*, Frankfurt 1983, 252-261: Meditation über die Bombe.

¹⁷ K.-J. Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997.

¹⁸ J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000, 40-42; Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991.

¹⁹ J.-P. Wils, *Die große Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende*, Paderborn 1994; s. auch CONCILIUM 35 (1999/4): Die Erlebnisgesellschaft.

²⁰ J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, hg. v. P. Engelmann, Würzburg 1989. [franz.: Comment ne pas parler, in: ders., Psyché. Invention de l'autre, 535-595]

²¹ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München ³1992.

²² R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1964, 26-37.

²³ P. Chatelion Counet, *Over God zijgen. Postmodern bijbellezen*, Zoetermeer 1998.

²⁴ G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990 [engl.: Real Presences, London 1989].

²⁵ H. Philipse, *Atheistisch manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Amsterdam 1995.

²⁶ J.-P. Wils, *Die Gegenwart des Mythos? Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Abwesenheit*, in: W. Lesch (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*, Darmstadt 1994, 166-182.

²⁷ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen II*, Darmstadt 1975, 206-218.

²⁸ G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, Mainz/München 1986. [Spanisch: Beber de su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo, Lima 1983]; vgl. dazu J. Van Nieuwenhove, *Bronnen van de berijding. Varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez*, Kampen 1991.

²⁹ H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999, 128-171.